

CSP-12

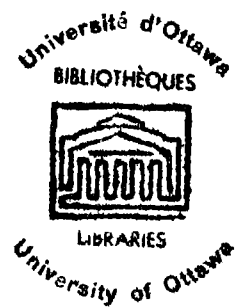
170

METHODE THOMISTE DE LA THEOLOGIE NATURELLE

Maurice Beauchamp

Ph.D.

1941



UMI Number: DC53286

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI Microform DC53286
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

TABLE DES MATIERES.

Introduction	I - III
Chapitre I - La connaissance humaine	1 - 22
La connaissance des choses matérielles ..	1 - 7
La connaissance de l'âme par elle-même ..	7 - 10
La connaissance de Dieu	10 - 22
Chapitre II - L'analogie	23 - 58
L'analogie en général	23 - 28
L'analogie de l'être	28 - 37
L'analogie entre Dieu et la créature	37 - 58
Chapitre III - Trois Voies - Perfections - Noms	
Divins	59 - 111
La communication entre Dieu et la créature	
par l'ens commune	59 - 63
La voie de causalité	63 - 76
La voie d'éminence	77 - 82
La voie de rémotion	82 - 87
L'origine des noms divins	88 - 93
Les noms métaphoriques	94 - 96
Les noms propres	96 - 111
Chapitre IV - Méthode de la Théologie Naturelle	112 - 135
Les principes de la science et le sujet	
de la Métaphysique	112 - 133
La méthode de la théologie naturelle ...	134 - 162
Conclusion	163 - 165
Notes du Chapitre I	(1) - (8)
Notes du Chapitre II	(9) - (26)
Notes du Chapitre III	(27) - (43)
Notes du Chapitre IV	(44) - (51)

INTRODUCTION.

Saint Thomas n'a pas écrit de Somme Philosophique. Pourtant tous reconnaissent l'existence d'une philosophie authentiquement thomiste, exposée, en grande partie, dans les oeuvres théologiques du Docteur Commun. Depuis longtemps les disciples se sont rencontrés très nombreux qui ont condensé en des manuels les enseignements du Maître. Très nombreux aussi ceux qui ont approfondi un point ou l'astre de sa philosophie. Plusieurs de ces travaux recueillent en abondance les textes de l'Aquinate, tandis que d'autres, surtout chez les manuels, portent en sous-titre, un "ad mentem Divi Thomae". Ce sont là choses louables, et nous ne songeons nullement à blâmer ou à mésestimer nos propres instruments d'initiation philosophique.

Le problème que nous voulons envisager actuellement en est plutôt un de méthode, de façon de présenter la matière, de l'enchaîner en un ordre qui fût textuellement thomiste. En un mot, pour rappeler les réflexions de M. Maritain sur ce sujet, la tâche qui s'impose aux "amis de la sagesse", est celle de l'organisation de la philosophie tout entière, d'après les principes mêmes de S. Thomas. Autrement dit, il s'agirait de construire "ce qu'eût été une somme de

la philosophie thomiste organisée par S. Thomas lui-même.

La présente étude ne veut être autre chose qu'une tentative de réalisation de ce plan thomiste, dans une discipline déterminée de la philosophie de S. Thomas. Voilà ce qui explique le titre: "Méthode thomiste de la théologie naturelle". Nous allons donc chercher comment le docteur angélique eût lui-même procédé dans l'ordination d'un traité de théologie naturelle. (Pour cela, il n'y a pas, que nous sachions, de traité complet sur cette matière parmi les oeuvres du Maître. Ainsi le commentaire du Livre XII des Métaphysiques, où Saint Thomas est lié en quelque sorte par la pensée du Stagyrite, est loin d'être complet sur la question, et n'apporte pas de précision sur la méthode elle-même. Du reste, ce n'est pas dans cette oeuvre, et cela va de soi, que Saint Thomas a donné les principes sur la connaissance naturelle de Dieu.

Les Métaphysiques ne nous présentent donc pas une théologie naturelle. On serait peut-être tenté de croire que la "Summa contra Gentiles" est cette théologie naturelle. Pourtant, son caractère théologique et apologétique nous défend de l'assimiler à une métaphysique de Dieu, bien que matériellement, elle contienne tout ce dont s'occupe la théologie naturelle. Ainsi elle correspond au traité "de Deo uno" de la "Summa Theologica". Il ne reste donc, pour trouver cette méthode thomiste de la théologie naturelle,

qu'à voir ce que S. Thomas a enseigné sur les différentes questions qui constituent comme les fondements d'une telle méthode.

Et parce que toute science n'est qu'une connaissance organisée, nous étudierons d'abord brièvement la connaissance humaine, et en particulier celle des objets qui sont supérieurs à l'âme en l'état d'union. Nous essaierons ensuite de déterminer les caractères généraux de l'analogie entre la substance et l'accident, ainsi qu'entre Dieu et la créature. Dans un troisième chapitre, nous verrons la doctrine de S. Thomas relative aux perfections, aux noms divins et aux trois voies de causalité, d'éminence et de rémotion, dont l'usage est absolument nécessaire à une exacte intelligence de la divinité. Enfin, le quatrième chapitre tentera de donner les principes de S. Thomas sur la science, sur la sagesse, pour appliquer ces notions à l'organisation elle-même de la théologie naturelle. Nous n'avons pas, cependant, l'intention de descendre jusque dans les ultimes détails, pour la simple raison qu'un tel travail exigerait de nous une connaissance de la doctrine du Maître, et une expérience dans les choses de la pédagogie, qu'il serait outrepassant de nous reconnaître. Notre effort se bornera donc à une compréhension la plus exacte possible de l'inspiration, de l'orientation générale que Saint Thomas entendrait donner à un traité de théologie naturelle.

Chapitre Premier.

LA CONNAISSANCE HULAINE.

CHAPITRE PREMIER

LA CONNAISSANCE HUMAINE.

Saint Thomas distribue en trois catégories les objets que l'âme humaine, unie au corps, est susceptible d'atteindre dans son activité intellectuelle: les êtres inférieurs à elle, elle-même avec ce qu'elle contient, et les êtres qui lui sont supérieurs (1). Notre but est de ne considérer, présentement, que la première et la dernière de ces catégories, comme les seules nécessaires à l'élaboration du travail, puisqu'elles nous fournissent, d'une part, l'objet formel de l'esprit humain, et, d'autre part, les éléments premiers de l'évolution scientifique de notre connaissance de Dieu. La connaissance de l'âme par elle-même sera plus brièvement absoute.

Ces diverses considérations nous semblent l'amorce la plus logique à une analyse, que nous entreprendrons ensuite, des facteurs constituants particuliers de la théologie naturelle. Toute science se doit de poser les bases et les fondements de son organisation sur les principes de la connaissance humaine en général: la science est fonction de connaissance. Ce que nous voulons chercher, ici, ce n'est pas tant la valeur de ces premiers principes de notre connaissance, que l'influence qu'ils exercent sur les perfectionnements scientifiques postéri-

eurs, et la manière dont ils exercent cette influence.

Remarquons, dès l'abord, que l'âme humaine occupe la dernière place parmi les natures intellectuelles. "*Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse animas humanas*" (2). Elle est le point de jonction entre la matière et l'esprit, non en ce sens qu'elle-même participerait à la fois de l'un et de l'autre, mais en ce sens que l'humilité de sa position la constitue forme d'un corps. C'est par elle, pour employer l'expression de S. Thomas, que l'esprit se concrétise (3). C'est par elle qu'il se continue avec la matière, pour assurer, du fait, l'harmonieuse et universelle disposition des êtres.

Mais l'âme ne figure pas à ce palier pour la seule apparence; de sa position particulière dans l'échelle des intellects, va découler un mode propre de connaissance qui la portera d'un mouvement connaturel, proportionné à son état, vers la nature des choses sensibles et matérielles. "*Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem naturam suam est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali;...*" (4). Ces derniers mots nous amènent logiquement à la question de l'origine des idées dont dépend, en définitive, la structure même de l'objet propre de la connaissance humaine.

A l'encontre de Platon (5), S. Thomas part de ce fait, comme d'un principe inébranlable, que l'union de l'âme et

du corps est une union naturelle, où les deux éléments s'appellent l'un l'autre. L'âme humaine est essentiellement forme d'un corps. Elle soutient avec la matière une relation dont elle ne pourra jamais se départir, et qui s'est incrustée en elle au point de s'identifier avec elle.

Ainsi, dans son acte de connaissance, l'âme ignorerait-elle absolument le corps, qu'elle renoncerait, pour ainsi parler, à son être propre. Le corps, en particulier l'imagination qui est comme le faite de la connaissance sensible, aura son rôle à jouer dans tout acte intellectuel accompli par l'âme ici-bas. Rôle assez obscur et ancillaire, évidemment, mais plus brillant tout de même que celui assigné par Platon et Avicenne.

En effet, S. Thomas s'est refusé à ne voir dans la faculté sensible qu'un excitateur rappelant à la réalité un penseur endormi. "...potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato ^{posuit, neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut} representantes animae intellectivae proprium objectum, ut dicit Philosophus in III de Anima..." (6).

De la sorte, une véritable causalité revient au sens, au moyen du phantasme, dans l'opération intellectuelle. Cette causalité, S. Thomas nous la définit lui-même avec précision: "...in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum; et ideo actionis effectus relinquitur

in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum;..." (7). C'est là un texte capital, parce qu'il contient tous les facteurs déterminants de l'objet propre de l'intellect humain ici-bas.

L'effet de l'action mutuelle et subordonnée de l'intellectif et du sensitif, en nous, est bien l'espèce intelligible, synthèse de l'effort vital de tout notre être vers l'identification ineffable de la connaissance. C'est par cette espèce intelligible abstraite du sensible, que s'établit entre le sujet connaissant humain et son objet, la proportion déterminée nécessaire à toute action cognitive (8).

Nous trouvons, en effet, cette correspondance entre l'âme unie au corps et la nature universelle du singulier sensible, en ceci que l'une et l'autre sont forme d'une matière. Et c'est dans la nature ainsi universalisée du singulier matériel, que l'intellect humain prend son objet propre et premier; c'est vers lui que l'incline sa constitution intime, il y tend naturellement. "Ha igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra per quam cognoscimus, est forma alienius materiae" (9).

De la sorte, l'âme humaine en l'état d'union connaît les êtres matériels qui, s'ils sont inférieurs à elle-même, ne le sont pas cependant, grâce à l'espèce intelligible, au composé dont elle est la forme, "...mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet" (10). Le connaissant

et le connu sont au même degré d'immatérialité.

Et c'est, remarquons-le, le genre de connaissance le plus conforme à la nature de l'âme, celui où s'applique le plus adéquatement le principe fondamental de son union naturelle au corps, à tel point que S. Thomas a pu écrire: "Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi" (11).

C'est, enfin, à ce premier stage de la connaissance, nous le soulignons plus haut, que l'on saisit l'objet formel de notre intellect; en lui nous avons la norme radicale de tout développement scientifique ultérieur. Tout être étranger au domaine du matériel ne sera connu que s'il pose devant ce foyer intelligible, et dans la mesure où le pénétreront les rayons qui s'en dégagent. Dieu donc, comme les anges, ne sera connu par nous, ici-bas, qu'en autant qu'il sera contenu, de façon représentative, dans l'espèce intelligible connaturelle à notre intellect dans l'état de voie. Ce qui revient à dire que tout être, quel qu'il soit, pour être atteint par nous intellectuellement, ne devra pas dépasser cet ambitus ni franchir ces frontières du sensible. "...nec primum objectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, (...) ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit" (12).

L'objet formel de l'intellect humain est ainsi constitué par l'espèce intelligible abstraite du sensible parce

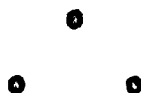
que c'est elle seule qui peut déclancher en lui l'acte du connaître. Il serait intéressant, à ce point de vue, de considérer comment S. Thomas rattache à sa position initiale sur l'âme, dernière des intelligences, le mécanisme tripartite du phantasme, de l'intellect agent et de l'intellect possible. Les limites, les compressions apportées à l'objet de l'esprit humain viennent de l'intellect agent, et en dernière analyse, de l'union connaturelle de l'âme au corps. "Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem" (13). L'intelligence (l'intellect possible) ne pourra s'identifier aux êtres que dans la mesure où ils auront réussi l'épreuve illuminatrice de l'intellect agent qui joue le rôle de régulateur suprême.

Lorsque S. Thomas enseigne que l'objet formel de l'intellect humain est constitué par l'espèce intelligible, il ne veut certes pas entendre que l'espèce soit elle-même premièrement atteinte dans un acte de connaissance directe, mais bien plutôt que l'objet connu directement ne peut s'acquitter de cette information et de cette spécification de notre esprit que par un substitut, une forme-vicaire dont le rôle précis, tout en le représentant dans l'intellect, est d'actuer ce dernier et d'achever ainsi l'identification du sujet et de l'objet (14).

N'allons point perdre de vue que l'objet formel et propre de notre intelligence en l'état d'union est bien la "quiddité" des choses sensibles et matérielles, donc d'une nature singulière qu'un procédé abstraktif a transmuée en un uni-

versel: l'espèce est comme le support du nouvel état de cette nature. Voilà qui nous paraît justifier l'insistance avec laquelle nous appuyons sur ce point.

En résumé, l'intelligence connaît les êtres matériels. Chez eux elle trouve son objet formel et premier, unique fenêtre qui lui permettra d'accéder à l'univers des natures spirituelles.



Sans nous y attarder davantage, disons que ce principe rencontre sa première application dans la connaissance de l'âme elle-même, puisqu'il y a là la nature spirituelle la plus près d'elle-même.

Relativement à cette connaissance, S. Thomas enseigne (15) que "...per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere." Nous sommes dans l'ordre du "an sit", c'est la conscience de soi: l'âme prend conscience de soi en se saisissant comme principe d'un acte intellectuel et au moment même où elle l'exerce. "Alio modo in

universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus." Nous sommes dans l'ordre du "quid sit", c'est la connaissance scientifique, discursive qui, des différents caractères de l'acte cognitif, en arrive à l'essence de l'intellect comme au sujet récepteur de l'espèce intelligible, car c'est encore à l'espèce intelligible qu'il faut revenir, indispensable qu'elle est à l'actuation de l'esprit humain. Celui-ci, en effet, et c'est là le principe fondamental pour S. Thomas, n'est pas de lui-même intelligible en acte (il est l'intellect possible), mais il le devient par l'information de l'espèce intelligible qui le rend ainsi en acte, objet prochain d'intellection, puisque la cognoscibilité d'un être suit le niveau de son actualité: "...unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu..." (16).

Enfin, le rôle précis que S. Thomas assigne à l'espèce dans la connaissance de l'âme, nous semble pouvoir se ramener à ceci. Dans la conscience de soi, l'espèce est un "quo" actuant l'intellect, elle doit être envisagée plutôt comme forme-acte que comme forme-similitude, (en ce dernier cas elle dit relation à l'objet connu directement): "... (anima intellectiva) intelligit substantiam suam, sed ... per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae, inquantum per eas fit actu" (17). C'est sur soi-même en acte d'intelliger que l'âme porte son regard et non sur l'espèce. Tout de même, faut-il, encore, que cette dernière y soit au moins comme condition sine qua non. Ici-bas, unie au corps, l'âme a besoin de l'espèce pour être en

acte intelligible. L'intelligibilité qu'a l'âme par elle-même, puisqu'elle est immatérielle demeure radioactive mais paralysée (connaissance habituelle) en l'état d'union, de sorte qu'en cet état son intelligibilité actuelle ne lui vient pas d'elle-même mais de son acte par l'espèce intelligible.

La connaissance de l'ordre du "quid sit", au contraire, voit l'espèce intervenir comme un "quod" d'abord connu, pour conduire l'âme, par un raisonnement, jusqu'à l'intelligence de sa nature abstraitement prise, parce que, pas plus que dans la conscience de soi, l'espèce n'est considérée comme une image de l'âme. "...anima, écrit S. Thomas, non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; ^{quia naturam speciei considerando quae} sed a sensibus abstrahitur, invenitur natura animae in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia" (18).

De ces diverses considérations découle donc la conclusion que, pour S. Thomas, l'âme humaine fonde sur son double rapport à l'espèce intelligible abstraite du phantasme, la conscience de son existence personnelle et concrète, autant que la science de son essence, recherchée en ses caractères universels et communs à toutes les âmes humaines. Cette connaissance de l'âme ne semble pas dépasser son objet formel propre, vu que c'est par lui qu'elle se connaît (19).

Une étude de la connaissance de l'âme exigerait, sans doute, bien d'autres développements, mais nous avons jugé plus pratique de nous limiter à ses relations avec l'objet formel

et premier de l'intellect humain en l'état d'union.

o

o o

C'est à la connaissance de Dieu que notre attention sera davantage consacrée (20). Nos investigations, qui visent à une analyse de ses éléments les plus généraux, ne veulent être, strictement, qu'une amorce à son élaboration philosophique et scientifique.

Il paraît juste, tout d'abord, d'affirmer que le Docteur Angélique distingue deux grands genres de connaissance de Dieu. L'une, qu'il suffira de signaler, est implicite, en ce sens que tout objet connu ne peut l'être que grâce à la Vérité Première à laquelle il participe: "...nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis" (21). Il s'agit donc d'une connaissance, en quelque sorte inconsciente, "in actu exercite", et qui se renouvelle chaque fois que notre esprit saisit le vrai, l'inconscience portant sur l'objet.

Quant à l'autre genre suprême, il s'entend de la connaissance explicite. Nous avons affaire, alors, à un acte conscient et formel, portant sur Dieu, bien que dégagé avec une variable perfection. (En effet, S. Thomas parle de la connaissance commune et confuse qui généralement se trouve en tous les hommes. "Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quae-

si omnibus hominibus adest:... quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est, ordinator naturae, nondum statim, ex hac communi consideratione habetur:..." (22).

Voilà un texte qui semble bien clairement nous mettre en face d'une connaissance spontanée de Dieu. Remarquons aussi, en passant, qu'elle se fonde assez prochainement sur le principe de causalité, pas assez, tout de même, pour être l'apanage nécessaire de chaque homme, ne jouissant que d'une universalité morale (ut in pluribus). Encore confuse, il est vrai, elle est, néanmoins, explicite, parce qu'elle porte sur un objet circonscrit et déterminé, bien qu'en un état embryonnaire qui appelle, du reste, des précisions ultérieures ("nondum statim...habetur").

Or, c'est à la connaissance réfléchie et scientifique, à la connaissance métaphysique qu'il incombe de nous procurer ces précisions ultérieures. Par elle, l'intelligence laissée à ses ressources parviendra au summum de sa compréhension de Dieu, atteindra, pour ainsi dire, son point de saturation. Et cela, notons-le, dès le début, toujours en étroite dépendance de l'objet formel de notre esprit. Nous croyons nécessaire, à ce propos, d'apporter un texte où S. Thomas ~~x~~ rejoint jusqu'en sa racine la plus profonde le principe de notre connaissance de Dieu. "In nullo enim genere potentia passiva extendit se nisi ad illa ad quae ex-

tendit se potentia activa... In natura autem humana duplex potentia ad intelligendum invenitur: una quasi passiva, quae est intellectus possibilis; alia est quasi activa, quae est intellectus agens; et ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Hae autem non sunt nisi formae sensibilibus rerum, quae a phantasmatibus abstrahuntur; nam substantiae immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles faciamus; et ideo intellectus possibilis noster non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas quas a phantasmatibus abstrahit; et inde est quod nec Deum nec alias substantias immateriales cognoscere possumus naturaliter nisi per res sensibiles" (23).

C'est là un texte qui vaut autant pour la connaissance que l'on peut appeler vulgaire, non encore soumise à l'organisation systématique, que pour la connaissance vraiment scientifique se déroulant selon toutes les lois de la démonstration. Seulement en ce dernier cas, notre principe doit recevoir une certaine explication venant de la nature de la science en général. Les relations signalées plus haut entre intellect possible, intellect agens et choses sensibles trouveront leur application concrète dans les premiers principes de cette science, principes qui, lorsqu'ils sont à la base d'une science particulière, dépendent eux-mêmes des premiers principes indémonstrables de la raison naturelle.

De quelque façon qu'on la considère notre connaissance de Dieu, ici-bas, sera donc a posteriori, par les effets; "...p

creaturas in Dei cognitionem pervenimus,..." (24). Ces effets, cependant, ne nous achemineront vers leur cause que s'ils sont d'abord connus en eux-mêmes. C'est dire qu'ils seront un medium ex quo, et qu'ils n'agiront pas à la façon des espèces intelligibles dont tout le rôle est de représenter l'objet qu'ils transmettent ainsi à l'intelligence, et cela, dans une seule saisie directe et immédiate. Avec les effets, par conséquent, nous avons affaire à une double connaissance, la leur et celle de la cause, de telle sorte que la première est véritablement la cause et le principe de la seconde, de telle sorte aussi, qu'on ne trouvera dans celle-ci que ce que celle-là nous aura permis de trouver (25). Nous touchons, ici, au fondement de toute notre connaissance de Dieu. On ne saurait trop insister sur ce point, c'est en lui que notre théologie naturelle prend son orientation, puisqu'elle y trouve, comme nous le verrons plus bas, sa lumière formelle. En vérité, l'effet est le principe de la connaissance de sa cause, c'est de lui, par conséquent, que dépend la profondeur et l'ampleur de notre recherche en elle. "...intellectus cognoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae" (26). La cause n'est visible que dans le rayon d'intelligibilité de l'effet, qui remplit alors non un rôle matériel mais bien, comme nous le disions, formel et spécificateur. Et quand on sait la nature de la participation du phantasme dans notre connaissance, l'on comprend^{ee} que S. Thomas entend lorsqu'il dit que "...Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui" (27). Il va de soi que le phantas-

me doit se prendre, ici, du côté de sa puissance à la forme intelligible; ce qui nous rattache, de nouveau, à l'objet formel de l'intellect humain. La forme intelligible issue de l'action abstractive de l'intellect agent est bien la seule manière dont Dieu dispose, dans l'ordre naturel, de se constituer objet de notre esprit, (l'espèce miraculeusement infusée, elle-même, n'aurait d'extraordinaire, à notre avis, que l'origine, gardant, tout comme l'espèce acquise, son ordination au créé sensible).

De tout cet enseignement de S. Thomas nous tirerons cette première conclusion que notre connaissance de Dieu, en l'état d'union, est médiate. Elle évolue en deux temps, entre deux termes reliés par une causalité véritable: l'effet est causa in cognoscendo. Nous tirerons, également, cette seconde conclusion, à savoir que dans son organisation scientifique, la théologie naturelle aura recours aux effets créés comme à la définition qui, pour ainsi dire, concrétise la lumière de toute science démonstrative a posteriori. "...cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectui loco definitionis causae..." (28).

Cette considération des effets comme principe de la connaissance de leur cause, nous indique, tout de suite, sous quel aspect, eux-mêmes doivent être envisagés. Ce n'est que formellement pris comme effets. Par conséquent toute perfection atteinte en eux ne le sera pas tant dans sa nature exclusivement prise que dans sa nature rapportée à sa cause, et étudiée dans cette relation à sa cause.

Ce qui revient à dire que notre connaissance de

Dieu procède par le principe de causalité; c'est là le fondamental trait d'union de notre esprit avec la divinité. "...Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii". Et le saint Docteur continue: "Cum autem causae sint quatuor, ipse non est causa materialis nostra; sed se habet ad nos in ratione efficientis et finis et formae exemplaris, non autem in ratione formae inhaerentis" (29). Sur cette triple causalité divine à notre égard va se greffer toute notre théologie naturelle.

Le principe est à ce point à la base de notre réflexion en ce domaine, que pour S. Thomas, une différence dans la profondeur et l'intensité de notre connaissance de l'incrédé viendra de la plus ou moins grande perfection avec laquelle nous saisirons dans l'effet son rapport à sa cause (30). Ce qui revient à dire que "...solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere necesse est secundum quod est omnium entium principium" (31), et que si, d'une part, l'effet ne nous conduit à sa cause que s'il est considéré comme tel et dans sa relation de dépendance, d'autre part, la cause ne sera atteinte qu'en tant que principe, sans dépasser l'horizon de l'effet qu'elle produit. L'empreinte laissée par elle dans le causé suit plutôt la nature de celui-ci, et, par tant, n'est décelable que selon le degré de sa richesse ontologique. C'est pour cette raison, par exemple, que la Trinité nous est inaccessible, la création étant l'oeuvre commune des trois Personnes prises dans l'unité de leur substance, et par conséquent, ne nous révélant que l'unité de ce Dieu trine (32).

Connaissance par la causalité, notre saisie intellec-

tuelle de Dieu est aussi, par le fait même, une connaissance relative; non pas que l'objet aperçu au bout de nos recherches serait un être relatif (c'est bien plutôt le contraire qui est vrai: nous avons conscience, par le mécanisme de l'analogie que nous étudierons plus loin, de nous diriger vers un absolu, vers l'Absolu que nos moyens, nos chemins tout relatifs nous empêchent d'atteindre parfaitement), mais que notre mode de connaître, lui, est relatif et doit s'accompagner d'un correctif nécessaire à la sauvegarde de la transcendance divine.

Si la relation du côté de Dieu est purement de raison, il n'en est pas ainsi du nôtre; notre condition de créature repose tout entière sur un rapport de dépendance (33), inséparable d'elle-même, vis-à-vis de la cause suprême qui la maintient continuellement dans l'existence; et donc connaître cette relation c'est connaître vraiment celui qui par son action en assure la vitalité, c'est connaître Dieu.

Pourtant, nous l'avons d'ailleurs déjà deviné, ces effets, principe de l'ascension vers leur cause première, sont très éloignés d'elle en perfection, ils lui sont inadéquats, de telle sorte que la conclusion que l'on puisse en tirer est que notre connaissance sera forcément imparfaite: "...creaturae deficiunt a representatione Creatoris; et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris;..."(34)

Il est certain, pour S. Thomas, que nous connaissons l'existence de la cause première, non cependant, telle qu'elle est dans la réalité divine, puisqu'elle y constitue l'essence

même de Dieu. L'existence de Dieu étant une vérité per se nota quoad se, nous devrions normalement la voir du même regard dont nous atteignons l'essence. S'il n'en est pas ainsi, c'est, précisément, que la cause de notre connaissance n'est pas la nature divine elle-même, mais l'une quelconque de ses manifestations créées. "Et sic se habet cognitio effectus ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas iusius causae, cum per formam suam cognoscitur" (35). L'effet devient lui-même, bien que d'une façon diminuée, la forme de la connaissance de la cause; et parce que l'ordre intentionnel permet l'identification, on peut dire qu'il devient la forme de sa cause, se substituant, pour ainsi parler, à la forme naturelle de celle-ci.

Nous avons en cela une autre application par S. Thomas de sa doctrine de l'objet formel de l'intelligence humaine. Rien ne vient dans l'esprit que par la similitude intelligible extraite des choses sensibles, et quand cette similitude comporte la formalité de causé elle nous conduit à la cause, sans toutefois nous la montrer dans toute son ampleur. Mais, comme nous le faisons remarquer à l'instant, l'existence même de Dieu ne peut être adéquatement atteinte, autrement nous la saisirions dans son identification à la nature divine. Nous constaterons, d'autre part, que c'est en raison de cette identification que la connaissance de l'existence est pour nous la racine de la connaissance de la nature.

Il ne faudrait pas croire, en effet, que seule l'existence nous soit accessible, non. Si, comme le dit S. Thomas:

"...per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, sci-
 mus quid est Deus,..." (36), il n'en est pas moins vrai que "...ex
 rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem
 immaterialium rerum,..." (37). Que cette connaissance dépasse
 celle du "an sit", et touche à l'essence en une certaine mesure,
 on s'en convainc aisément en relisant le texte suivant du doc-
 teur angélique: "Et sic se habet cognitio effectus, ut principium
 ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius
 causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet
 omnis effectus ad Deum: et ideo non possumus in statu viae per-
 tingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. (Et voici mainte-
 nant la détermination de ce "quia est"). Et tamen cognoscentium
 quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex ef-
 fectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehendi-
 tur habitudo causae ad effectum, quae quidem habitudo in effectu
 non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum
 tria, scilicet secundum progressus effectus a causa, et secundum
 hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et se-
 cundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tri-
 pliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad co-
 gnoscendum quid est, non pertingat, sed an est solum" (38).

Ce n'est pas le lieu d'exploiter toutes les riches-
 ses contenues dans ce passage; pour le moment, nous nous conten-
 terons d'y voir une précision sur la connaissance du "an est",
 nous la montrant franchissant les limites de la pure existence et
 se répandant sur le domaine de la nature, tout en puisant ses

principes de recherches et d'investigations dans l'ordre du "an sit". En d'autres termes, la connaissance de la nature divine, ici-bas, n'est que l'épanouissement et l'explicitation de ce que contient déjà, de façon voilée et virtuelle, l'existence. Et l'interprétation que nous donnons du passage cité semble bien recevoir son confirmatur de S. Thomas lui-même, lorsqu'il nous enseigne (39) que la connaissance du "an est" n'est jamais sans s'accompagner d'une certaine connaissance du "quid sit". Nous l'avons ici, seulement, au lieu d'entrer jusqu'au centre intelligible de notre objet, nous ne le voyons que par l'extérieur, dans ses relations de causalité, par exemple, ou encore dans ce qu'il n'est pas. S. Thomas a toujours maintenu, sur ce point, que nous appréhendons de Dieu plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. "...per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt;..." (40). Il ira jusqu'à affirmer: "...hic est nobilissimus modus cognitionis ad quem pervenire possumus in via;..." (41). Quant à la propriété de ce mode de connaître, nous y avons fait allusion, plus haut, en parlant du caractère relatif de notre connaissance. Nous verrons que c'est surtout en raison de l'analogie que nous avons ainsi la certitude de rejoindre dans le négatif celui dont l'affirmation garantit celle de tout être participé. La négation nous fait acquérir une véritable science (42).

L'analogie, voilà bien le dernier mot de toute notre connaissance de Dieu ici-bas, ce qui lui assure sa valeur scienti-

fique, en même temps que ce qui maintient la cause et le causé dans les distinctions exigées par leur nature propre. Et nous verrons, plus loin, comment, grâce à l'analogie, nous évitons à la fois le double écueil de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme qui guette toute explication de l'élan de l'esprit humain vers Dieu.

Cette analogie se base sur la similitude imparfaite de la créature vis-à-vis de son Créateur; ressemblance assez ferme pour nous épargner l'équivocité, mais pas assez puissante pour nous entraîner dans l'univocité; ressemblance qui est plutôt une dissemblance. "Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat,... Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul" (43).

Le mode de ressemblance entre Dieu et la créature va donc déterminer le mode de connaissance que celle-ci prendra de sa cause: "In omni enim cognitione quae est per similitudinem, modus cognitionis est secundum convenientiam similitudinis ad illud cuius est similitudo;... Si autem deficiat etiam a representatione generis, repraesentaret autem secundum convenientiam analogiae tantum;... Omnis autem similitudo divinae essentiae in intellectu recepta, non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina nisi analogiae tantum" (44).

Et uniquement dans la ligne formelle de cette ana-

logie, qui est de soi comparative, connaissons-nous Dieu. La pensée de S. Thomas est également claire, sur ce point, quand il écrit: "...quando intellectus intelligit differentiam vel comparisonem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparisonis vel differentiae,..."(45) C'est là, tout simplement, revenir à la notion de l'objet propre de l'intellect humain, dans son application à la connaissance de Dieu. Les effets qui nous en fournissent la lumière formelle sont eux-mêmes les effets d'une cause analogique dont ils ne peuvent en aucune façon manifester entièrement la puissance. Leur espèce intelligible se refuse à nous en dire davantage, car c'est bien elle qui, ici encore, remplace et représente cet effet que la singularité retient en ses limites; sans ce vicaire de l'objet, Dieu resterait inaccessible à l'esprit humain.

Voulant résumer ce chapitre, nous dirons donc que nous avons suivi le cheminement de la forme intelligible, propre à notre intelligence, en l'état d'union, à travers les différentes catégories d'êtres que constituent les choses matérielles, l'âme elle-même et Dieu. Nous avons signalé brièvement le rôle particulier qu'elle joue dans chacun de ces cas, tout en nous étendant un peu plus sur notre connaissance de la Cause Première. Nous avons vu finalement comment tous les caractères de cette connaissance de Dieu prenaient leur ultime fondement dans l'analogie. Les chapitres subséquents se proposent de développer les richesses métaphysiques impliquées en ce fondement.

Ce sera, en un mot, assister au travail varié de l'espèce intelligible, à l'intérieur de cette analogie qui commande toutes les relations de la créature à Dieu. "Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentiā videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc produci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata" (46).

CHAPITRE DEUXIEME

L'ANALOGIE.

CHAPITRE DEUXIEME

L'ANALOGIE.

Si la connaissance de Dieu que nous avons ici-bas, trouve son principe radical dans l'objet formel et propre de l'intelligence, son principe prochain lui est fourni par l'analogie, comme nous l'avons entrevu à la fin du premier chapitre.

Il nous faut donc, maintenant, étudier quelque peu ces assises fondamentales sur lesquelles S. Thomas repose tout le développement de notre théologie naturelle. Nous verrons, d'abord, l'enseignement du docteur angélique sur l'analogie en général, nous l'appliquerons ensuite à l'être, que nous considérerons dans ses analogués créé et increé. Ce sera alors l'analogie entre Dieu et la créature, telle que l'entend l'Aquinate.

Nominalement, l'analogie n'est rien d'autre qu'une proportion, "...secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem" (1), et proportion qui retrace ses racines étymologiques dans la proportion mathématique: "...proportio secundum propriam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum, vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud;..." (2). La proportion dit donc

d'alle-même rencontre de plusieurs en un point donné, sur un terrain commun, qui les fait ainsi se ressembler. Mais, comme nous le dit S. Thomas, cette rencontre et cette ressemblance pourront être de quelque nature que ce soit, et toujours il nous faudra nous mettre en garde contre le danger de passer univoquement de l'analogie mathématique à l'analogie philosophique ou métaphysique. De cette dernière seule, nous voulons nous occuper ici (3).

Pour mieux la saisir en elle-même, nous la distinguerons de l'univocité et de l'équivocité. La distinction, on le sait, ne vient pas du terme oral qui les signifie au dehors puisque toutes trois appliquent un nom commun et identique à tous les objets qui leur sont inférieurs. Et il s'agit de savoir comment diverses catégories de choses exprimées dans un même vocable vont se rencontrer de diverses façons selon que nous serons en face de l'univocité, de l'équivocité ou de l'analogie. Disons immédiatement que la différence se prend du côté de la "ratio significata per nomen" et, en conséquence, du concept qui l'a transmise à l'intelligence. Les noms ne sont pas pour eux-mêmes, leur valeur est entièrement empruntée aux formalités qu'ils livrent. A nous donc de discerner ces formalités.

Dans l'univocité la "ratio significata per nomen" est formellement et identiquement réalisée en tous les inférieurs. "...in omnibus enim univocis communis est ratio nominis utriusque eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo sequalia sunt,..." (4).

Ainsi l'homme ne sera pas plus animal que la brute, bien qu'il le soit mieux. L'animalité chez lui ne recélera pas plus de richesse ontologique que chez le chien qui garde son foyer, ou chez le coursier qu'il conduit à l'hippodrome.

Quant à l'équivocité, S. Thomas ne lui accorde qu'une communauté nominale, ne recouvrant aucun lien réel. "...in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum; sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur;..." (5).

Enfin, dans l'analogie, la "ratio nominis", jouit d'une communauté mitoyenne, que S. Thomas nous décrit en ces termes: "Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum" (6).

Nous rejoignons donc par cette dernière formule "proportionales" l'étymologie donnée plus haut; Nous savons, en outre, que S. Thomas reconnaît trois sortes d'analogie, selon que la proportion entraîne diversement la réalisation de la "ratio nominis" qu'elle constitue. En effet, c'est en termes explicites, que le docteur angélique parle d'attribution et de proportionnalité propre ou métaphysique (7). Selon l'explication fournie par S. Thomas lui-même, l'analogie d'attribution exprime le rapport divers de diverses réalités à un même principe efficient, final ou exemplaire, ou à un

même sujet. Et il ajoute: "...illud unum, ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur" (8). C'est pourquoi l'analogie d'attribution ne porte pas en lui ses inférieurs mais plutôt les garde au dehors, tout en les orientant vers lui. Et cette orientation vers lui leur donne, cependant, de lui être intrinsèques, d'une certaine façon, dans la ligne propre de l'analogie. Donc, les inférieurs sont unis non pas parce qu'ils sont dans un même rapport, mais parce que tous, ils ont un rapport quelconque à un même analogué. Quant à l'analogie de proportionnalité, dont il est encore plus explicitement parlé, nous la définirons en recourant à l'expression qui nous paraît la meilleure: "similitudo duarum ad invicem proportionum" (9). Si la similitude s'établit entre les inférieurs, d'une façon extrinsèque, par une manière d'agir caractéristique du sujet qui réalise la "ratio" ainsi appliquée, nous avons l'analogie de proportionnalité métaphorique. La métaphore est donc une similitude d'opération (10).

Si la similitude entre les inférieurs provient de ce que la "ratio nominis" se retrouve intrinsèquement et formelle-^{ment} en chacun, bien que selon des modes simplement divers, nous avons l'analogie de proportionnalité propre. L'analogie alors, groupe à l'intérieur de lui-même tous ses inférieurs dans une confusion où se conserve contracté, mais vivant, l'élan du multiple vers la réalité; et les analogués partent de l'intérieur d'un centre in-

séparable du rayonnement qui leur est propre. Et si l'on doit admettre que le concept des analogies d'attribution et de proportionnalité métaphysique est primitivement univoque, il n'en est pas ainsi de celui de la proportionnalité propre, comme S. Thomas nous le dit, au sujet de l'être: "...ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, idest substantia, vel quantum, vel quale; sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas" (11). L'analogue contient ses inférieurs en acte, et s'en départir serait, pour lui, perdre toute signification, toute raison d'être: son unité est faite de la multiplicité de ses inférieurs.

Voilà pourquoi, dans l'analogie de proportionnalité propre, il s'agit d'une ressemblance gémée d'une dissemblance essentielle, et que cette ressemblance étant précisément fondée sur cette dissemblance (12), il en résulte que la proportion (proportionalitas des scolastiques) est aux antipodes de la proportion mathématique, qui elle, n'est en définitive, rien moins qu'univoque. Voilà pourquoi, nous le disions plus haut, il faudra toujours se garder de les confondre, et de raisonner à propos de l'une comme à propos de l'autre.

Il résulte également, que l'on voit encore nettement la distinction marquée entre attribution et proportionnalité. Celle-ci consiste dans une similitude de rapports, fondée sur une perfection formellement intrinsèque (bien qu'essentiellement diverse) aux êtres en rapports; l'analogie d'attribution consiste

plutôt dans un rapport d'un ou de plusieurs êtres à un autre, qui leur est principe de façon quelconque, et dans lequel seul est formellement réalisée la perfection sur laquelle se fonde le rapport établi.

De plus, l'analogie de proportionnalité, consistant dans une similitude de rapports entre des perfections formellement contenues dans l'un et l'autre analogué, tous les raisonnements basés sur cette similitude pourront avoir force probante, même si dans l'un des analogués le rapport est inconnu en lui-même. Ainsi on ne peut pas connaître en soi le rapport de l'intellect divin à la nature divine, et cependant, l'on peut parler de cet intellect analogiquement au nôtre qui, lui-même, est en rapport connu avec notre nature (13).



Nous étudierons, plus loin, les relations qui existent dans l'être entre la proportionnalité et l'attribution. Pour l'instant, essayons de déterminer l'enseignement de S. Thomas sur la notion d'être elle-même (14).

Le saint docteur commencera par dire que l'être est à la racine de tout, que c'est en lui que se résolvent toutes choses, et qu'on ne peut toucher à rien sans le saisir lui-

même. "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ... Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens" (15). Toute valeur, par conséquent, ne sera estimée que dans la perspective de l'être, rien ne sera apprécié qu'au poids de l'être, et la réalité n'aura de son que par l'écho de l'être répercuté en elle. Il n'est aucun moyen de s'esquiver; il faut confesser l'être, sinon c'est l'évanouissement irrémédiable.

Et si maintenant nous voulons procéder à une analyse plus intime de cet être, nous devons lui reconnaître, avec S. Thomas, une foncière dualité structurelle. "Non autem (secundum quod consequitur omne ens in se) invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; ..." (16). L'être nous mettra donc toujours, de quelque façon que ce soit, en présence des deux éléments: essence-existence, ils le constitueront d'abord comme tel; et dire de quelque chose que c'est un être sera exprimer que tel sujet, dont l'être est prédiqué, est en lui-même et foncièrement une nature, une essence selon laquelle il existe; c'est affirmer que l'esse, l'exister pénètre en lui par tous les pores de son essence et de sa quiddité. Le rapport entre l'essence et l'existence pourrait se concevoir comme une compénétration mutuelle des deux éléments, au point que, même dans le cas où ils sont réellement distincts l'un de l'autre, l'existence, quoique

non nécessaire, est substantielle à l'être.

L'essence et l'existence composent donc dans l'être, mais d'une manière toute particulière, que S. Thomas formulait ainsi, en parlant de l'esse: "Quasi constituitur per principia essentiae." L'esse ne vient pas s'unir à l'essence pour engendrer un "tertium quid" délimité lui-même par sa spécification propre. Non, l'essence est constituée dans son ordre propre et formel, et l'esse ne fait qu'actualiser cette essence tout entière. Lui-même prend sa spécificité de l'essence, et celle-ci en le recevant, le distingue des autres êtres. "Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (17).

L'être présente cette fondamentale antinomie, que spécifié par son essence, il est, néanmoins, être surtout par son esse, car, comme le dit le texte que l'on vient de citer, "nomen Ens imponitur ab ipso esse". C'est pourquoi si la dualité est sous-jacente à toute affirmation aussi bien qu'à toute réalité, rien ne se dit de l'être comme tel sans une relation à l'existence. S'il en est ainsi, aucune objection ne se peut faire à ce que l'être soit dit tantôt de l'essence, tantôt aussi de l'existence, parce que partout et toujours nous avons une référence à l'esse, à l'acte d'exister. Appliqué à l'essence il la signifie-

ra comme ordonnée à l'existence, comme la connotant; appliqué à l'existence il dévoilera l'esse de telle essence; ce qui revient à dire que l'être se rapporte au composé en passant nécessairement par l'existence signifiée, ou directement, ou par connotation, selon les cas. S. Thomas ne prêtait donc nullement à l'équivocité, à l'ambiguïté quand il écrivait: "...ens et esse dicitur dupliciter,... Quandoque enim significât essentiam rei, sive actum essendi,..." (18).

Or, c'est précisément cet être qui se distribue dans les dix prédicaments; il est "ens perfectum", nous dit S. Thomas, et il se distribue ainsi "secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia" (19). Et pour ne pas perdre de vue la composition, ou mieux, la dualité signalée plus haut, nous ajouterons, avec le docteur angélique, que l'être divisé par les genres suprêmes est celui qui signifie "aliquid in natura existens" (20).

C'est grâce à cette dualité fondamentale intrinsèque que l'être va se répandre dans les prédicaments, non à la façon d'un univoque, mais bien comme un analogue. L'être, en effet, n'est que l'expression d'un rapport de l'essence à l'existence. Or ce rapport va se retrouver dans les genres, et de manière simplement et intrinsèquement diverse en chacun, puisqu'en chacun c'est une nature de spécification diverse qui s'ordonne à l'existence. Et parce que chacune s'ordonne à l'existence, il

faut bien que l'existence soit en toutes, et selon une diversité qui ne dépend pas d'elle; ce qui veut dire que l'existence étant ce en quoi toutes choses communiquent, dans leur diversité spécifique et individuelle, ne peut pas en abstraire. Alors l'être étant dénommé par l'existence, il faut bien qu'il soit analogue.

D'où l'on peut déduire que dans l'être, si l'esse empêche l'équivocité entre les essences qui, laissées à elles-mêmes, sont disparates, l'essence empêche l'univocité dans l'esse, puisque celui-ci n'est divers que par l'essence à laquelle il est ordonné de façon substantielle. Par là, également, l'on peut voir comment les êtres sont catégoriés dans la ligne de leur essence; c'est elle qui apporte les distinctions entre les réalités, distinctions par lesquelles un être (non en tant qu'être) est vraiment à l'extérieur d'un autre, en ce sens que les différences qui le contractent seront véritablement extrinsèques à sa notion.

L'on peut enfin déduire combien cette précision de l'"ens ab actu essendi" rejoint le sens commun, puisque si, pour le philosophe, l'ens signifiait d'abord l'essence, il lui serait impossible d'expliquer l'universalité propre à l'être que le sens commun heurte à tout instant dans l'instinct de son aveugle intuition: l'être serait fermé sur lui-même, et l'esprit, se perdant dans le fourmillement de l'équivoque, s'abandonnerait à l'agnosticisme, se contredirait lui-même, ne pouvant refaire en lui une unité que la réalité ne lui donne pas.

La division de l'être en ces divers prédicaments est donc la division d'un analogue en des inférieurs qui ne peuvent complètement abstraire de lui, ou plutôt dont il ne lui est pas possible d'abstraire parfaitement, parce que, encore une fois, il désigne une formalité qu'il retrouve en tous (21). Et tandis que le genre se contracte par des différences, l'analogue se détermine par des modes divers de prédication, d'où les prédicaments ou premières et irréductibles contractions de l'être. "Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi;... Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi" (2

Mais il se trouve que cette notion analogue de l'être nous introduit dans un domaine qui dépasse forcément celui où nous avons d'abord puisé la dualité qui la constitue. Le dualisme, en effet, dont notre esprit nous rend les témoins, en est un de distinction réelle entre les deux éléments. L'essence d'elle-même n'est pas une existence, n'est pas son existence, puisqu'elle n'est pas seule à la partager de cette manière. Son *esse*, par conséquent, est reçu en elle. D'où peut donc, d'où doit donc lui venir cette existence, si ce n'est d'un être dont toute l'essence soit d'exister, d'un être où la dualité se traduise en une identification. Cet être que possède la créature, elle le possède par participation d'un autre qui l'est par essence, et que nous appelons Dieu.

En d'autres termes, l'être est dénommé tel par l'exister: "ens ab actu essendi". Par conséquent, affirmer que l'esse n'est pas nécessaire à l'être créé, c'est affirmer qu'il n'est pas lui-même son esse, que cet esse ne lui est pas donné de par sa nature même. Si donc, en fait, il a l'esse, il faut absolument qu'il l'ait reçu d'un autre dont la nature est l'esse, et qui ne sera que cela, tout comme l'homme, par sa nature humaine, n'est que de l'homme. Parce que toute chose créée n'est être que par l'esse, et n'est pas son esse par soi-même, toute chose ne sera être que par l'être qui a l'esse en propre, et qui n'est que l'esse (23).

L'essence, parce que principe de distinction est principe d'éparpillement, tandis que l'esse est principe d'unité; et c'est par là que nous sommes fondés à dire que l'être est à la fois principe d'unité et de multiplicité. D'où nous concluons immédiatement à la priorité de l'esse sur l'essence, comme à celle de l'acte sur la puissance, de l'un sur le multiple. C'est dans l'unité que la multitude est intelligible, comme c'est en elle, qu'elle prend sa consistance ontologique. Dans l'être créé, par conséquent, l'unité de l'esse est brisée par la multiplicité de l'essence, l'esse éclate dès qu'il vient en contact avec l'essence. D'autre part, étant de par lui-même perfection et actualité, rien ne s'oppose à priori et logiquement à ce qu'il soit réalisé seul, dans toute la solidité de son indestructible unité. L'expérience n'aura pas de peine ensuite à nous en montrer la néces-

sité ontologique (24).

L'être, de par sa structure intime, nous conduit donc du créé à Dieu, de sorte que nous sommes en droit de dire que l'analogie de l'être est le chemin tout naturel de notre esprit vers Dieu, sans lequel la créature reste inexpliquée et inexplicable, contradictoire. Il est à noter aussi que Dieu n'étant que de l'être sans essence réellement distincte de lui, ne peut en aucune façon entrer dans un genre, comme d'ailleurs ce n'est pas par l'être, par l'esse, que le créé se partage les genres et les espèces. Dieu n'étant que de l'être se distingue donc des choses par ce qui les unit entre elles, c'est pourquoi l'esse est son essence, toute réalité se différenciant des autres par son essence (25). En outre, la définition se prenant de l'essence et non de l'existence, Dieu, à proprement parler, ne pourra pas se définir, et lui-même disant son nom à Moïse, n'en vit pas de plus approprié que celui-ci: "Je suis celui qui suis."

Si nous nous demandons, à présent, quelle est cette analogie propre à l'être, nous n'hésiterons pas à dire qu'elle est une analogie de proportionnalité. Pour s'en convaincre on n'a qu'à se reporter à la définition et à l'explication fournie plus haut, d'après laquelle nous avons proportionnalité lorsque la "ratio significata per nomen" se réalise intrinsèquement bien que de façon simplement diverse en tous les inférieurs. Or c'est précisément le cas de l'être. L'esse par quoi il est dénommé tel vient composer intrinsèquement et substantiellement avec l'essence

qui le diversifie. Nous ne parlons ici encore que du principe radical. Le principe prochain ne peut être autre que l'esse, puisque c'est lui qui vient mettre à exécution la multiplicité que le genre ou l'espèce sont incapables de se donner par eux-mêmes; ils ne la possèdent qu'en puissance. Tout être, par conséquent, dit de soi un rapport divers de l'essence à l'existence, et d'une diversité qui ne va pas jusqu'à l'équivocité, parce que l'unité dont par lui-même jouit l'esse se répand dans l'essence qu'il imbibé intrinsèquement et intimement, pour ne former qu'un être. La notion d'être que l'esprit tirera de ces multiples réalités n'aura donc qu'une unité proportionnelle; ce sera le premier signifié (26).

Par la proportionnalité de l'être, chacune des réalités signifiées confusément par la notion analogique est dans une similitude proportionnelle l'une vis-à-vis l'autre; et je ne puis dire de Pierre (l'ultime diversification de l'être est fournie par son individualité) qu'il est être, sans signifier qu'il participe à une perfection qui se retrouve en toutes les autres réalités selon un mode divers en chacune. Je ne fais qu'affirmer de Pierre qu'il est dans son rapport à l'esse comme toute chose, bien que diversement, à cause de son essence et, finalement, de son individualité (27). Pierre se comporte donc à son esse comme toute autre réalité se comporte au sien; en tant qu'être Pierre donne prise à la réalisation de l'analogie de proportionnalité propre: il contracte l'esse commun par toute l'idiosyncrasie de

son essence singulière.

o

o o

C'est, nous le voyons, sur la dualité fondamentale de l'être que s'appuie l'analogie de proportionnalité, qui reste, à notre avis, la formule première de l'analogie de l'être (28). L'attribution qu'on peut y découvrir, apparaîtra dans les rapports qui unissent Dieu et la créature, ainsi que substance et accident. Pour le moment, nous voudrions synthétiser les caractères généraux dont est revêtue, aux yeux de S. Thomas, l'analogie entre la créature et Dieu.

Des différents textes que nous avons étudiés et confrontés, il ressort que nous avons de la créature à Dieu une analogie de proportionnalité doublée d'une analogie d'attribution, que nous préférons appeler de dépendance. Qu'il y ait analogie de proportionnalité entre Dieu et la créature, S. Thomas l'enseignait dès son commentaire sur les Sentences, quand il accordait aux perfections simples et transcendentales de se dire d'une analogie "secundum intentionem et secundum esse". Il écrivait à ce propos: "...de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas, et bonitas, et omnia hujusmodi dicuntur ana-

logice de Deo et creaturis..." (29). C'est donc la même ratio proportionnellement une qui se réalise diversement mais intrinsèquement en chacun des inférieurs; la bonté de Dieu est à son esse ce que la bonté de l'homme est à son esse propre. Ce que, du reste, S. Thomas affirme catégoriquement: "...per hunc modum (scil. proportionalitatis) est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria" (30). En d'autres endroits, également, le docteur angélique parlera du fini et de l'infini, en établissant ^{entre} les deux la "similitudo proportionum" par laquelle il a défini l'analogie de proportionnalité (31).

Il est donc incontestable que cette analogie entre Dieu et le créé se trouve formellement enseignée par S. Thomas; et cependant, il n'est pas moins hors de conteste, qu'il a soutenu aussi, et encore plus fréquemment, l'analogie d'attribution, disons de dépendance, entre ces mêmes termes. Nous croyons juste, à ce propos, de relever trois genres de dépendance signalés dans les textes de l'Aquinate.

La première en est une dans l'ordre de la causalité efficiente, et que nous reconnaitrions dans des expressions comme celles-ci: "unum esse ab altero recipit" (32); "ab eo effectus" (33); "causati ad causam" (34). Quant à la seconde, qui appartiendrait à l'ordre de la finalité, nous nous croirions en droit de la découvrir dans ces mots: "nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ipsum

ad se habeat, utpote...ei subjectus" (35). Nous serions en présence d'une sujétion par laquelle l'homme (ce qui peut se dire aussi de toute créature) dépendrait de Dieu dans la poursuite de sa fin; sujétion et dépendance qui, par conséquent, exigent une certaine coaptation entre le maître et le sujet, et permettront à l'un et à l'autre de se dire analogiquement dans la ligne propre de cette finalité.

Le troisième genre de dépendance, enfin, s'exercerait dans l'ordre de la causalité formelle extrinsèque, soit sous la dénomination d'exemplaire, soit sous celle d'objet. Par elle nous atteignons la similitude proprement dite ^{Te} en Dieu et la créature, et similitude dont le caractère, déterminé lui-même par la nature analogique de la cause efficiente (Dieu n'est pas cause univoque du créé, il le dépasse éminemment), aura sa répercussion sur la proportionnalité qui l'accompagne.

S. Thomas admet, tout d'abord, entre la créature et Dieu une analogie basée sur ce fait que l'effet créé a été produit à la ressemblance de sa cause ~~incréée~~ ce qui suffirait à le dénommer être, mais que même il est être ^{propre} en autant qu'il réussit à imiter son Créateur, (nous tombons ainsi dans la proportionnalité). Il dira donc que "...inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi (le boeuf et le cheval sont semblables en ce qu'ils conviennent dans l'animalité) sed per imitationem" (36). Il ne faut voir, d'ailleurs, dans cette imitation qu'un phénomène métaphysique normal,

puisque tout agent produit quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, va lui ressembler. L'important, pour nous, sera donc de déterminer cette façon dont le créé imite sa cause, et voilà pourquoi nous ne faisons ici que signaler globalement cette relation de similitude qui existe entre eux. Nous ne ferons pas plus en ce qui concerne la causalité formelle extrinsèque dans l'ordre de l'objet, et qui, du reste, comme S. Thomas, nous le fait remarquer, se fonde sur la proportionnalité; elle consiste en ceci que le créé se comporte à l'égard de Dieu comme un sujet connaissant à l'égard de son objet connaissable. La dépendance ne dépasse donc pas les limites de la créature intelligente, et ne peut pas davantage retenir notre attention, si ce n'est qu'elle nous assure de notre capacité de démontrer les perfections divines en partant de celles que nous rencontrons dans l'être créé. L'analogie, en effet, que nous acceptons au point de vue ontologique entre le créé et l'incréé, n'est connue par nous qu'en vertu de l'analogie déjà posée entre notre intelligence et la nature divine. Par conséquent, notre théologie naturelle peut revendiquer tous les titres de la véritable science, tant ^{du} au point de vue objectif, que du point de vue subjectif, ^{l'analogie} de proportionnalité, étant un véritable moyen de stricte démonstration (37). En somme, l'intelligence est "faculté du divin" parce qu'elle est "faculté de l'être", et qu'elle ressemble à la sagesse causale de Dieu.

Nous n'avons fait jusqu'ici qu'énumérer les divers éléments de l'analogie de proportionnalité et d'attribution que S.

Thomas reconnaît entre la créature et Dieu. Il nous faut maintenant voir de plus près comment ces deux genres communiquent entre eux, dans le cas donné, celui de Dieu et du créé, et par comparaison, dans le couple substance-accident, en lequel, également, le docteur angélique place la double analogie (38). Ce faisant, le chemin aura été préparé, croyons-nous, à une plus exacte compréhension de l'ens commune sujet de la métaphysique.

Mais avant d'en arriver à la nature de l'union des deux analogies entre Créateur et créature, insistons quelque peu sur une autre de leurs caractéristiques, telle qu'il nous a semblé la découvrir dans les textes mêmes de notre guide. Nous voulons parler de la forme que prend l'analogie thomiste, et qui n'est jamais de deux à un troisième (39) mais toujours de deux termes entre eux, comme en fait foi le texte suivant: "...dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univocae; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure sequivocae praedicantur, sed analogice. Hujus autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium,... Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum,... Et ideo...competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus" (40). Ces textes que nous avons cités, ou auxquels nous référons, paraissent bien refuser toute idée de participation, soit logique, soit a fortiori, ontologique, à un troisième terme, qui aurait, en conséquence, une priorité de même ordre sur les deux inférieurs.

Cette affirmation peut se justifier, semble-t-il, en comparant deux passages où S. Thomas emploie le même exemple: substance-accident, avec dénégalion, pour chacun, de similitude au cas Dieu-créature (41). Le premier texte nous fournit un exemple de priorité ontologique de la substance sur la qualité et sur la quantité (il y a priorité ontologique de la substance dans la participation logique à une notion analogue qui est l'être, bien qu'il y ait en plus une autre priorité logique de la substance en tant qu'elle est principe de définition de la qualité et de la quantité). Quant au second texte, il nous apporte un exemple de priorité logique de la notion analogue "ens", avec, en plus, une priorité ontologique de la substance sur l'accident dans leur participation de cet analogue, (et alors on retombe dans le premier cas, avec cette différence qu'il n'y a plus deux inférieurs, mais un seul).

Or Dieu ne convient avec la créature en aucune de ces deux manières, tant du côté ontologique, puisqu'il est la source de tout être et de toute réalité, que du côté logique, vu que la notion d'ens commune qui nous le fait atteindre ne doit pas être considérée comme lui étant supérieure (ce que nous étudierons plus loin). On ne saurait conclure de là que nous nions à l'analogie de Dieu au créé une priorité, seulement, cette priorité n'est qu'ontologique de Dieu par rapport à la créature, et elle s'exerce à l'intérieur des deux analogués sans idée de priorité dans la participation à une notion analogue (42). Tel est,

pensons-nous, le cadre dans lequel se meut la convenance analogique qui existe entre le fini et l'infini, aussi bien dans l'ordre de la proportionnalité que dans l'ordre de l'attribution. Et c'est par la structure de ce cadre formel que se discerne la différence entre l'analogie du couple Dieu-créature et celle du couple substance-accident.

Il est à remarquer, tout d'abord, que dans l'un comme dans l'autre l'attribution n'est que virtuellement cachée en la proportionnalité, et que, par conséquent, nous trouverons chez l'un comme chez l'autre une connexion très intime entre attribution et proportionnalité, d'une intimité plus radicale, cependant, en ce qui concerne le cas Dieu-créature; là encore nous avons affaire à de l'analogie.

Cajétan, il est vrai, en se basant uniquement sur l'article 11 de la question 2 du *De Veritate*, enseigne (43) qu'entre Dieu et la créature il n'y a de place que pour la proportionnalité. Néanmoins, ce texte semble n'éliminer que l'analogie d'attribution ou la proportion avec "*determinata habitudo*", comme c'est le cas pour la substance et l'accident, où vraiment la première intervient dans la définition du second, parce que, précisément la distance étant déterminée de façon quelconque, les deux extrêmes se peuvent rencontrer en une notion commune. "...ratio illa procedit de communitate analogiae quae accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum: tunc enim oportet quod unum in definitione alterius ponatur, sicut substantia in defini-

tione accidentis; vel aliquid unum in definitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in definitione quantitatis et qualitatis" (44). Or c'est en plein ce qui n'existe pas pour la convenance entre Dieu et la créature puisque "nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari"; et voilà pourquoi S. Thomas refuse l'attribution, celle qui exprime un rapport déterminé, et celle-là seule, à l'analogie entre le créé et l'incréé (45).

Dieu, en Vertu de cette différence dans la proportion, ne pourra donc pas entrer dans la définition de la créature, d'abord parce qu'elle (la proportion) n'est pas assez connue en elle-même, mais uniquement par des effets impuissants, eux aussi, à nous donner une notion suffisamment déterminante de la nature divine, et ensuite parce que ce serait, de fait, construire un cercle vicieux où le défini (le créé) aurait auparavant servi à définir le définissant (l'incréé). La substance, au contraire, est connue en elle-même, et, par conséquent, on peut en partant d'elle pénétrer dans la quiddité de l'accident, et donc atteindre son être parce que l'on atteint ainsi son principe radical de diversification. Si dans l'ordre ontologique Dieu se dit "princeps analogatum", dans l'ordre logique le créé ne peut pas revendiquer plus que le titre de "premier analogué" dont la connaissance conduit à celle du supérieur, sans que cette priorité, de part et d'autre ne comporte l'idée de principe de définition (46

Et c'est bien ce que S. Thomas semble laisser entendre au chapitre 32 du Livre I de sa Summa contra Gentiles, au der-

nier paragraphe, où, à première vue, on serait tenté de conclure à une réfutation de ce qui vient d'être avancé. Pourtant la construction de ce paragraphe nous paraît tout à fait typique de l'esprit de S. Thomas en cette question de l'influence du "prius" sur le "posterius". Il débute en disant que "quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari:..." voilà bien le principe qui va l'amener à la conclusion finale: "Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici". Mais comment est-il parvenu à cette impossibilité? A quelle mineure a-t-il fait appel? Sera-ce la raison que le "prius" entre dans la définition du "posterius", comme il le dit de la substance et de l'accident? L'affirmative nous semblerait la réponse la plus obvie et la plus normale, et pourtant, nous ne pouvons nous y résoudre, en lisant: "Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: ..." aucune univocité possible, par conséquent; et pourquoi cela? parce que Dieu est dans la définition de la créature? non, mais "cum de Deo omnia praedicentur essentialiter,... de aliis autem praedicationes fiunt per participationem,...". S. Thomas ne recourt pas à la théorie de la définition de l'un par l'autre, et à un moment où elle aurait été amplement de mise, après avoir été invoquée à propos de la substance et de l'accident, c'est donc que les cas ne sont pas assimilables, mais eux-mêmes analogues. La position contraire aurait été contredire ce qu'il affirme ailleurs, que d'une part, entre Dieu et la créature on ne saurait

mettre une relation déterminée, et que, d'autre part, le "prius" ne définit le "posterius" que là où il y a relation déterminée.

Il appert donc de tout ceci qu'entre Dieu et la créature l'analogie revêt un caractère tout à fait original: l'attribution ne peut respirer que dans la proportionnalité. D'où l'appellation que nous lui avons déjà fournie d'analogie dépendante ou de dépendance proportionnelle, ce qui n'est pas entièrement le cas de la substance envers l'accident. Si en effet, l'analogie d'attribution est virtuellement contenue dans la proportionnalité, il s'ensuit que la nature diverse de celle-ci entraînera nécessairement une diversité chez celle-là. Or, c'est justement ce que nous devons constater ici.

La proportionnalité entre Dieu et la créature, nous l'avons vu, ne s'établit pas par la participation des deux à une notion analogue, mais par la participation de l'inférieur au supérieur. "...convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum, et talis convenientis non potest esse Creatoris et creaturae, ... aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ... et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; ..." (47). Puisqu'il en est ainsi, la déduction s'impose que l'attribution qui remonte de la créature à Dieu, aura sa mesure dans la participation elle-même. Or celle-ci est déficiente et laisse les analo-

gués à une distance infinie l'un de l'autre, de sorte que la seule issue est de dire que la proportion (l'attribution) entre Dieu et la créature est celle qui se traduit par la proportionnalité. En d'autres termes, l'être de Dieu et celui de la créature sont tellement dissemblables qu'ils ne peuvent se comparer directement, mais qu'ils doivent recourir, comme à un expédient, à la comparaison ou au rapport d'eux-mêmes, et chacun pour soi, à leur mode d'être propre. La proportion de l'un à l'autre ne se trouve que dans la proportion entretenue par le créé à l'intérieur de lui-même (48). La proportionnalité entre le créé et l'incrée a ceci de particulier qu'elle s'établit entre un être et celui dont il dépend d'une dépendance exercée dans l'ordre même de ce qui les rend proportionnels, ce qui, évidemment, ne se réalise pas pour la santé, par exemple, dans la potion et dans l'animal.

Entre la substance et l'accident, la proportionnalité consiste dans la participation à une même notion analogue, avec priorité ontologique de l'analogue substance sur l'analogue accident, de sorte que l'attribution qui s'y greffera, parce qu'entre des êtres jouissant d'une certaine commune mesure, pourra supporter la définition de l'un par l'autre. Ici, la priorité ontologique de la proportionnalité va de pair avec la priorité logique du "princeps analogatorum", tandis que dans le cas Dieu-créature, la priorité ontologique de la proportionnalité est à l'inverse de la priorité logique de la proportion, parce qu'il s'agit de dépendance proportionnelle, ou mieux, de proportionnalité dépen-

dante. Autrement dit, la proportionnalité de la créature repose uniquement sur sa dépendance vis-à-vis de Dieu, puisque cette dépendance l'atteint dans tout son être, en passant (c'est une façon de dire) par l'esse. La créature n'est rien par soi. La proportionnalité de l'accident, au contraire, ne repose pas uniquement sur sa dépendance vis-à-vis de la substance, parce qu'elle ne l'atteint pas directement dans tout son être, mais par la quiddité. Ici, l'accident est quelque chose par lui-même (en tant que, comme être, il est proportionnel à la substance, et seulement considéré dans ce rapport premier, non dans son rapport ultime à Dieu, où alors, pas plus que la substance il n'est quelque chose par soi, mais vraiment "ab alio").

On le voit, l'intimité de la connexion de la proportionnalité et de l'attribution varie en intensité selon que nous sommes dans le cas Dieu-créature, ou substance-accident, suivant la nature même de la ressemblance proportionnelle. Entre la substance et l'accident il y a analogie d'attribution si l'on entend "être" de la substance en tant que substance, parce qu'alors vraiment l'accident ne réalise pas intrinsèquement cette notion du "per se habensesse". Et dans ce cas l'accent porterait non sur l'esse ou sur l'ens, mais sur le "per se habens" (49). Et on aurait tout à fait raison de dire que l'accident est un "ens entis", son entité dans sa taléité lui venant de la substance qui le définit (50).

C'est aussi l'interprétation qu'il nous semble ident

sible de la première leçon du commentaire de S. Thomas au IV^e livre des Métaphysiques, quand il nous dit (52) que tout être se réduit à la substance comme à un "unum numero", ou encore "non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut quaedam natura", ce qui correspond à l'une des caractéristiques de l'analogie d'attribution, caractéristique, pourtant, que nous ne pourrions pas appliquer à Dieu par rapport au créé, pas plus qu'au créé par rapport à Dieu. Or ce n'est pas la substance en tant qu'être, mais en tant que substance qui est ainsi "unum numero", et l'accident se définit par la substance en tant qu'il est accident, ou être accidentel (sans donner à ce terme la signification de l'"ens secundum accidens", dont parle le VI^e livre des Métaphysiques, leçon 2). Malgré cela, rien n'empêche que l'accident soit de l'être intrinsèquement, comme la substance, si on l'envisage comme créé. Seulement, pour exister ou pour exercer son être, il a besoin, en plus, de dépendre de la source de tout être, de dépendre aussi de la substance comme de son sujet, tandis que celle-ci pour exercer son être n'a besoin que de dépendre de Dieu. La substance et l'accident se rencontrent donc sur un point: ils dépendent de Dieu, ils ne sont pas de l'être "a se", mais ils reçoivent leur être "ab alio".

Et encore, dans ce domaine de l'être "ab alio", la substance et l'accident ne communiquent que de façon analogique, puisque la substance est "ens ab alio" mais "in se", et l'accident

"ens ab alio" et "in alio". Dans ce cas, l'être (ens sumitur ab actu essendi) que l'accident réalise intrinsèquement ne lui vient pas du fait qu'il est "in alio", mais avant tout de ce qu'il est "ab alio". C'est la raison pour laquelle on peut parler de "unum ratione et numero" (l'accident est individué par la substance) dans ce domaine de l'être "in se", parce que, encore une fois, la substance est seule à le réaliser intrinsèquement; le "in se" ressortit à la ligne de la quiddité, extrinsèque elle-même à la quiddité de l'accident.

L'être quand il est dit de la substance en tant que substance (il est alors un mode spécial d'être), est extrinsèque à l'accident en tant qu'accident, mais l'être quand il est dit de la substance en tant qu'être est intrinsèque (en raison de leur unité proportionnelle) à l'accident en tant qu'être (52), parce qu'alors tous deux ont formellement mais "ab alio" ce que Dieu est formellement aussi mais "a se". De là découle que, si entre la substance et l'accident nous avons analogie d'attribution, ce n'est pas pour les raisons qui font que nous l'avons entre Dieu et la créature. La raison fondamentale en est que la similitude des rapports entre eux ne peut pas subsister sans être un rapport de dépendance de la créature à Dieu, pendant que la similitude qui relie la substance à l'accident, même, si elle ne subsiste pas sans un rapport de dépendance, n'est pas ce rapport.

C'est pourquoi, l'on n'est pas fondé à dire, sem-

ble-t-il, que si, par impossible, ce rapport de dépendance n'existait pas, la similitude des rapports entre Dieu et la créature persisterait, c'est-à-dire que le créé serait encore de l'être. Encore moins, pourrions-nous affirmer le contraire, l'absence de rapports proportionnels entraînant nécessairement celle de rapport de dépendance. Le rapport de distinction que comporte, dans le créé, la notion d'être, subsiste essentiellement en dépendance du rapport d'identification selon lequel la notion d'être se réalise dans l'Incréé.

Il n'en va pas de même dans le cas de l'accident dans son rapport d'attribution à la substance, et il ne répugne pas métaphysiquement que l'accident soit l'être qu'il signifie par analogie d'attribution, non en dépendance de fait et actuelle de la substance, mais par la vertu de l'analogie de proportionnalité, comme par exemple, dans la Sainte-Eucharistie, où les accidents des espèces gardent, sans la substance, leur nature propre d'accident (53).

La différence remarquée trouve son explication en ceci que le rapport de dépendance de l'accident vis-à-vis la substance affecte sa quiddité bien plutôt que son esse, tandis que la dépendance de la créature à Dieu atteint son esse lui-même directement. Dieu est l'esse par essence, il ne peut donc agir que dans l'ordre de l'esse et c'est dans cet ordre qu'il rejoint d'abord tout ce qui n'est pas lui, réservant à la cause créée comme domaine immédiat uniquement celui de la quiddité.

Le créé touche à l'esse mais dans la "quidditas"; l'Incréé se portant primo et per se sur l'esse, ne peut pas ne pas atteindre la "quidditas" que l'esse imbibe tout entière. "Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est eis, esse causam omnium differentiarum, et per consequens totius multitudinis entium" (54).

Une autre source de différence réside en ce que la dépendance de la créature par rapport à Dieu est dans l'ordre de la causalité efficiente, finale et exemplaire, et que Dieu ne peut pas être envisagé autrement qu'en tant qu'être (serait-il considéré en tant que Dieu (i.e. dans l'ordre surnaturel) que la même distinction pourrait se faire qu'entre la substance et l'accident (55). La dépendance, au contraire, qui relie la substance à l'accident n'est que dans l'ordre de la causalité matérielle-formelle, et ne parvient pas, malgré tout, à un "unum per se", obtenu par la causalité divine dans le créé.

La substance comme substance ou "ens in se", et l'accident comme accident ou "ens in alio" seraient dans l'ordre de l'"esse essentialis", tandis que la substance "ut ens" et l'accident "ut ens", i.e. considérés comme "entia ab alio" seraient dans l'ordre de l'"esse existentialis", et c'est dans cet ordre seul qu'ils communiqueraient avec Dieu, où l'ordre de l'"esse essentialis" et celui de l'"esse existentialis" se confondent dans la simplicité de l'"ens à se". Il faut donc conclure que l'analogie entre la créature et Dieu présente un cas unique et tout à fait sui generis, dans lequel l'analogie de proportionnalité et

l'analogie d'attribution sont unies en des relations beaucoup plus étroites que dans le cas substance-accident. Cette intimité se fonde, estimons-nous, sur l'identité réelle en Dieu de la cause exemplaire et de la cause efficiente. (56). S'il est vrai que "omne agens agit in quantum est actu" et que "omne agens agit sibi simile", Dieu étant en acte par son être, ne pourra produire que par son être, qui le rend formellement agent; par conséquent, l'être ainsi produit par similitude de l'agent en tant qu'agent, c'est-à-dire en tant que formellement être, sera aussi formellement de l'être: Dieu n'a en sa dépendance que de l'être.

Le chapitre suivant nous dira la fonction de cette similitude dans la proportionnalité et l'attribution; pour le moment qu'il suffise de signaler qu'elle existe entre un effet et sa cause analogue, dont les conditions existentielles de celle-ci seront déterminées à partir de celui-là en vertu de la ressemblance qu'il réalise avec son principe.

Si l'analogie unit dans une plus grande compénétration proportionnalité et attribution entre Dieu et la créature qu'entre la substance et l'accident, il ne faudrait pas en conclure que les deux cas sont indépendants l'un de l'autre. Bien au contraire, l'analogie entre la substance et l'accident doit se réduire, en définitive, à l'analogie entre Dieu et la créature, et même n'a de force que par elle, sinon l'être perdrait l'unité qui en garantit l'analogie. C'est pour cela que l'on doit soutenir que l'analogie entre la substance et l'accident s'opère

à l'intérieur de l'analogie entre Dieu et la créature, et que la proportionnalité dépendante découverte entre le créé et l'Incréé, réapparaît aux différents paliers de l'être, tantôt sous les seules livrées de l'attribution, tantôt sous celles de la proportionnalité. A tous ces multiples mouvements de l'attribution et de la proportionnalité d'un étage à l'autre de l'être, est sous-jacente l'analogie entre Dieu et la créature, tous lui sont subordonnés et se dirigent vers elle, ou mieux, c'est elle qui les dirige à soi en leur communiquant la vie dont elle est pleine (57).

Ainsi, en suivant la voie descendante, nous avons d'abord la proportionnalité dépendante de Dieu à la créature. Mais qui dit créature, immédiatement dit quelque chose de proportionnel, car le rapport à l'esse exprimé dans le terme "créé" se réalise de façon simplement diverse dans la substance et dans l'accident, d'où nouvelle analogie, premièrement de proportionnalité entre la substance et l'accident, parce que directement ils signifient un rapport à l'esse qui est formellement réalisé en chacun d'eux. Et pourtant si ce rapport à l'esse est proportionnel, c'est qu'il s'accompagne d'une analogie d'attribution de la substance à l'accident, selon laquelle l'accident est dénommé être par rapport extrinsèque à la substance. C'est même ce rapport qui, en définissant l'accident, ordonne son essence de telle manière à l'existence, et qui fera que son existence sera exercée en dépendance subjective de la substance (58).

Il s'ensuit donc que la substance et l'accident sont

proportionnellement proportionnels à Dieu, puisqu'ils sont proportionnellement créés. Et pourtant cette proportionnalité dans le rapport créé à l'esse ne peut se maintenir chez l'accident sans une proportionnalité dans l'attribution à la substance. La notion d'accident, en effet, est une notion analogue dont l'unité proportionnelle est assurée par le fondement proportionnellement un des relations de ses inférieurs à un terme qui leur est extrinsèque (la substance), de sorte qu'ici, la proportionnalité ne se prend pas dans le rapport de chaque accident à son esse propre, mais dans le rapport de chaque accident à la substance par lequel va s'exercer le rapport à l'esse propre. Cette proportionnalité greffée sur la proportionnalité dans le rapport à l'esse propre ferait donc l'être accidentel. C'est-à-dire que l'accidentel serait lui-même de l'être, par conséquent proportionnel, mais à la façon de l'accidentel, dans une analogie d'attribution à la substance.

Pour résumer ces quelques considérations, nous dirons donc que l'ascension dans l'être vers l'Etre se fait en étapes de généralisations de plus en plus vastes, sous la motion variée de la proportionnalité et de l'attribution. C'est ainsi que nous passons par trois couples. Tout d'abord, les accidents comportent ~~comportent~~ une analogie de proportionnalité greffée, comme nous l'avons dit, sur une analogie d'attribution, c'est-à-dire que le rapport de modification qu'ils soutiennent avec la substance (par attribution) ne tire pas sa proportionnalité de

la modification elle-même (elle est plutôt racine de diversité), mais de la substance ainsi modifiée. La proportionnalité n'a qu'un fondement extrinsèque, ce qui fait qu'elle ne détermine pas leur rapport à l'esse, mais les établit dans un rapport entre eux.

La proportionnalité de la substance et de l'accident dans l'être créé ne va pas, elle non plus, sans une analogie d'attribution qui affectera l'analogie du créé vis-à-vis l'incrée. Donc, la substance et l'accident disent un rapport de l'essence à l'esse dont la proportionnalité vient de l'attribution de l'essence de l'accident à celle de la substance; le fondement de chaque analogie est intrinsèque, en ce cas, à l'analysé lui-même (nous avons vu, aussi, que ce double fondement est constitué par des réalités non adéquatement distinctes). Nous sommes dans le domaine de l'être proprement dit auquel le premier type ne nous pouvait conduire.

Enfin, entre Dieu et la créature, l'analogie est également bipartite. Et ici le rapport de l'essence à l'esse fonde sa proportionnalité sur la dépendance de tout lui-même à l'endroit de sa cause, avec laquelle, de la sorte, il entre en relation de similitude proportionnelle. De même que l'accident est proportionnel à la substance parce que son essence dépend de celle de l'être substantiel, de même analogiquement, le créé est proportionnel à l'Incréé parce qu'il dépend tout entier de lui.

On aura sans doute noté que dans les deux derniers cas (substance-accident; Dieu-créeure) la proportionnalité s'ex-

prime dans un simple rapport de l'essence à l'esse, qui sera déterminé ensuite par l'attribution. Pourtant, tandis que cette attribution modifie l'être et de la substance et de l'accident, en les faisant "in se" et "in alio", elle ne modifie que la création en la faisant "ab alio".

Une telle différence nous amène naturellement, croyons-nous, à la considération ^{suiivante} relative au sujet de la métaphysique. L'être dit de la substance et de l'accident, donc commun aux dix prédicaments, est un analogue qui confond et la substance dans son rapport à l'accident, et l'attribution de l'accident à la substance, et la proportionnalité des accidents dans leur attribution à la substance. C'est cet être, le sujet de la métaphysique, l'ens commune, qui sera mis dans un rapport de proportionnalité dépendante vis-à-vis sa cause, c'est-à-dire qu'il sera vraiment et formellement considéré comme effet, ce qui lui était impossible avant d'avoir confondu en lui tout ce qui l'attirait vers ses inférieurs, où alors, précisément, il ne pouvait être considéré formellement comme effet (i.e. relié à un supérieur). L'ens commune s'ouvrira donc par le bas, sur ses inférieurs actu implicite contenus en lui, et sur le haut, sur sa cause (et donc celle de tous ceux qu'il implique en lui) actu explicite exigée par lui.

De ce fait, nous sommes au point d'insertion de la théologie naturelle en métaphysique, et notre notion d'être commun, par laquelle nous comptons l'atteindre, semble bien inspirée

par les textes de S. Thomas, si l'on se souvient des caractéristiques qu'il reconnaît à l'analogie entre Dieu et la créature, ainsi qu'entre la substance et l'accident. En celle-ci c'est vraiment le "aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius"(59) assuré par l'attribution de l'essence de l'accident à celle de la substance dans leur participation à l'esse. En l'autre, nous retrouvons justement et adéquatement le "duorum attenditur ordo vel respectus non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum;..." (60), tant dans la proportionnalité que dans l'attribution, et réalisé par la proportionnalité dépendante. C'est par là également, que nous apparaît sauvegardée la Transcendance divine compatible avec l'idée de participation intrinsèque à l'esse. Sous son aspect proportionnel, l'analogie nous garantit la participation et nous préserve de l'agnosticisme, tandis que d'un autre côté, sous son aspect dépendance et attribution, elle laisse Dieu dans sa transcendance et nous éloigne de l'anthropomorphisme. Dieu, retranché dans l'unité infrangible de son esse subsistens, demeure distinct de la créature, mais dans une distinction qui, loin d'être annihilatrice, est créatrice, parce qu'elle rend possible la participation en écartant le panthéisme et le monisme.

Nous aurons à revenir, dans un chapitre subséquent, sur cette question de l'"ens commune", quand il s'agira de l'organisation de la théologie naturelle. C'est assez, pour l'heure, de montrer cet "ens commune" à l'aboutissement de nos considérations sur l'analogie de l'être.

CHAPITRE TROISIEME

PERFECTIONS. TROIS VOIES. NOMS DIVINS.

CHAPITRE TROISIEME

PERFECTIONS. - TROIS VOIES. - NOMS DIVINS.

C'est à travers l'ens commune, son sujet, que la métaphysique atteindra l'existence de Dieu et qu'elle pourra en déterminer la nature dans les limites que ce même sujet lui fixera.

La substance et l'accident, en effet, confondus dans l'analogie de l'ens commune, sont considérés dans leur rapport de l'essence à l'esse, et c'est précisément comme tels qu'ils ne peuvent rendre raison d'eux-mêmes. Ne s'expliquant pas par eux-mêmes, il leur faut sortir d'eux pour trouver cette explication. Ils ont besoin d'un être qui garantisse leur être. C'est donc formellement dans ce rapport de l'essence à l'esse qu'ils sont effet d'une cause. Et comme ce n'est que par l'ens commune que le créé communique avec l'Incréé, la conclusion s'impose que toute la théologie naturelle est centrée sur le principe de causalité.

En appliquant notre regard intellectuel à la considération de son objet connaturel, l'être contingent, nous constatons aussitôt l'impuissance de cet être à rendre raison de la forme universelle de l'être, qu'il détient pourtant. Pour

faire cesser ce scandale et pour lever la contradiction, nous sommes obligés de reconnaître comme condition de l'existence du contingent, l'être non contingent, l'être par soi subsistant" (1). Dieu intervient, précisément, pour rendre compte de l'existence d'une nature qui n'est pas son existence.

A cette fin, Dieu, être-cause, devra n'être autre chose que de l'existence, c'est-à-dire que sa nature sera son existence. De la sorte, prouver l'existence de Dieu c'est déjà, d'une certaine façon, en toucher la nature. Voilà pourquoi, aussi, la même route de la causalité qui nous a amenés à la première nous amène simultanément à la seconde (2); et l'imperfection de notre connaissance de l'existence (ce n'est pas en elle-même, mais dans ses effets inadéquats, que nous la connaissons), nous avertit de l'imperfection de notre connaissance de la nature avec laquelle elle s'identifie.

Ceci nous dit assez que puisque c'est dans la ligne de l'être que le créé est effet, c'est aussi dans cette même ligne que la perfection ou la nature du créé va nous faire connaître celle de l'Incréé (3). Tout effet est semblable à sa cause. Ajoutons, cependant, que la ressemblance elle-même se détermine par la nature du lien de causalité qui relie entre eux l'effet et la cause. Or dans le cas qui nous concerne, l'être créé, dans ses conditions d'existence (4), exige un lien de causalité analogique. Partant, la similitude entre la cause et l'effet ne sera qu'analogique. "Si igitur, nous dit S. Thomas,

sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod participet 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, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse" (5).

En d'autres termes, et cela découle de ce que S. Thomas vient de dire, puisque c'est l'ens commune (le créé en tant qu'être) qui nous fait atteindre Dieu, qui n'est que de l'être, c'est aussi en passant par l'ens commune que les natures créées nous feront accéder à la nature divine. C'est en lui qu'elles trouvent l'unité (analogique) qui les rattache à une cause unique et universelle, et donc, seul l'être permet à Dieu de figurer comme l'unique cause de multiple. Autant dire que Dieu, source de l'être créé comme tel, est à la fois cause efficiente et cause exemplaire de son effet, et si la première, à elle seule, suffit pour nous prouver l'existence de Dieu, il nous faudra recourir à la seconde pour déterminer la nature de Dieu (6).

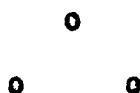
Toute notre connaissance de la nature divine est fondée sur la ressemblance analogique entre le créé et l'Incréé. C'est encore l'enseignement de S. Thomas: "...cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam, eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum

deveneri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam" (7).

Sur le lien causal entre Dieu et le créé vient donc se greffer la doctrine des trois voies. Ainsi, toute perfection nous faisant connaître la nature de la créature (quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae) nous fera connaître aussi la nature de Dieu, mais dans la ligne formelle de la causalité, c'est-à-dire qu'alors la perfection ne sera plus considérée comme celle d'un effet, mais bien comme celle de sa cause, connue cependant dans l'effet, et partant, avec toutes les différences et les nuances que cela peut comporter. Et comme il s'agit d'une cause analogue (la créature est effet dans la ligne de l'être), les perfections seront en elle d'une façon éminente, qui leur permettra de nier l'éparpillement, la multiplicité, où elles se trouvent dans le créé.

Pour marquer la connexion qui existe entre ces trois voies (elles ne sont que des aspects divers de la causalité), s. Thomas enseigne que: "...ratio hujus est quia esse creaturae est ab altero. Unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est; et sic ducimur per modum causalitatis; aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur; et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo et secundum hoc quod illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in Creatore; et ita est modus per e-

minentiam" (8). Résumant les idées qui vont soutenir notre investigation dans chacune des trois voies, nous dirons qu'il y a entre la créature et Dieu une dépendance analogique dans l'être.



Et d'abord, en ce qui concerne la voie de la causalité, il faut dire que Dieu est cause universelle, et que, par conséquent, toutes les perfections créées quelles qu'elles soient, nous livrent une certaine connaissance de leur Cause. La créature, nous l'avons vu, remonte à Dieu par l'ens commune, et elle l'atteint, non seulement dans son existence mais aussi dans sa nature. De plus, toute cause comme telle, contient ses effets.

"...quidquid perfectionis est in quacunque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo... Non solum autem in in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur,... Et omnis forma per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, non sicut commune ad propria,

ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos;... (9). Ce texte qui nous montre bien la pensée de S. Thomas sur ce point de la causalité divine, contient tout le développement que nous désirons faire à ce sujet. Il nous enseigne dès le début comment il nous faut envisager Dieu par rapport au créé.

La cause universelle, certes, du seul fait de son universalité dans l'être, accusera tout de suite une essentielle divergence de son effet; elle sera analogue. Donc les effets eux-mêmes subiront forcément une transformation lorsqu'ils seront appliqués à Dieu, et nous dirons qu'ils seront contenus éminemment en lui. Mais déjà, du fait de cette causalité par l'ens commune, nous devons affirmer que les perfections créées comportent des divergences entre elles et que, par conséquent, elles ne peuvent pas représenter uniformément la cause dont elles dépendent. "Quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio praehabente in se unice omnium perfectiones, nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta representatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant;..." (10). La nature même analogique de l'ens commune dont je pose la cause, exige que s'il ressemble à sa cause en toute son ampleur, il ne

lui ressemble pas, pourtant, de façon univoque et uniforme en tout ce qu'il implique, puisque lui-même, de par sa nature, se réalise de façons simplement diverses. Donc ce que je verrai dans la perfection créée ne me renseignera pas également sur la nature de sa cause, quoique déjà je puisse dire que cette cause est tout ce qu'est l'effet.

Cette divergence entre les perfections se traduit par les perfections simples et les perfections mixtes; elles sont les catégories générales dans lesquelles on distribue les créatures par rapport à la connaissance qu'elles nous procurent de leur cause incréée. Mais parce que, selon l'enseignement du docteur angélique, "...secundum modum quo aliquid est causa, praehabet in se similitudinem effectus" (11), et que Dieu est cause du créé en tant que celui-ci est être, c'est par leur rapport à l'être que les perfections créées détermineront leur similitude vis-à-vis la nature divine. Et pour plus de précision, nous dirons que c'est par leur parenté plus ou moins étroite avec l'unité de l'être que va s'établir cette discrimination entre les perfections.

Pour quel motif, en effet, poser ainsi l'unité de l'être, sinon parce que c'est par elle seule que toutes choses remontent à leur cause. Celle-ci, en retour, sera atteinte, et nécessairement, dans son unité, mais dans son unité prise formellement comme cause de la multitude du créé (d'où l'éminence particulière qui en résulte pour elle (12). En effet, de même que c'est par l'être que Dieu descend dans la créature,

c'est par l'être que la créature va retourner à Dieu pour nous le faire connaître. Et, par suite, la manière dont la créature est contenue dans l'être, i.e. convient à l'unité de l'être (il s'agit d'une cause une), va déterminer la manière dont elle est contenue dans l'unité de la cause, donc, aussi, la manière dont elle va nous faire connaître cette cause. Autrement dit, l'être tirant son unité de son analogie, c'est la parenté avec cette analogie qui va fixer la catégorie à laquelle appartiendra telle ou telle perfection.

Nous reportant au chapitre précédent, où nous avons parlé d'une analogie de proportionnalité dépendante entre Dieu et la créature, est-il nécessaire de noter que le présent problème ne portera pas sur cette dépendance, mais sur la proportionnalité que réalisent différemment en elle perfections simples et perfections mixtes. La dépendance, en effet, serait le lien causal que nous devons établir entre le créé et l'Incréé avant toute investigation dans ce domaine.

Pour ce faire, il suffira, tout d'abord, de rappeler brièvement le caractère de l'unité de l'analogie de proportionnalité propre, puisque, en définitive, c'est elle qui va nous servir de norme éliminatrice! Nous savons que cette unité est telle qu'elle ne s'oppose pas aux diversités de ses inférieurs, mais bien plutôt qu'elle les contient dans sa confusion. Ainsi, chaque inférieur, sans perdre, sans renier sa diversité, sa particularité distinctive, la confond dans l'unité de l'ana-

logue, de sorte que chacun se rend à cette unité en apportant avec lui tout ce qui le divise des autres; ce qui n'empêche pas la communication de tous, parce que précisément chacun oublie, peut-on dire, le principe de division qui le constitue en propre. L'analogie de proportionnalité propre jouit de cette unité faite à la fois de similitude et de dissimilitude: c'est sa caractéristique essentielle.

L'ens commune possède cette unité; il est analogue d'une analogie de proportionnalité propre. Et pourtant, il nous faut actuellement étudier cette unité, voir à quel prix elle s'édifie dans l'être. Et si nous avons bien saisi la physiologie de l'ens commune, si nous avons bien remarqué à quel point il conduit notre métaphysique, nous verrons que la détermination de son unité ne pourra se faire indépendamment de la considération de Dieu. L'ens commune devra donc être une de telle façon qu'il laisse place à sa cause, sans cependant l'inclure positivement, comme sans l'exclure positivement, non plus. C'est bien là ce que nous dit S. Thomas. Si l'interprétation que nous donnons de son enseignement est juste, l'unité de l'ens commune en serait plutôt une d'indifférence. "Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud ^{esse} universale, quod quaelibet res formaliter ^{est}. Hoc enim esse, quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse:... Esse autem commune sicut in intellec-

tu suo non includit aliquam additionem (et ainsi peut convenir à Dieu), ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis (et ainsi peut convenir au créé); quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur" (13). La notion d'être ne fait donc pas abstraction de la composition de l'essence et de l'esse, et pourtant elle ne peut pas parler positivement d'abstraction, sinon Dieu serait le seul être; et d'ailleurs comment pourrait-il se concevoir sans le créé? Elle n'inclut pas, non plus, positivement la composition de l'essence et de l'esse, la créature serait le seul être; et alors, comment pourrait-elle exister sans Dieu? Du reste, que ferait l'abstraction positive de l'être, si ce n'est anéantir le créé, puisqu'en dehors de l'être il n'y a rien. L'être a donc l'unité qui lui sied le mieux, par elle il s'ouvre à tout, ne refuse rien, il englobe en son universelle indifférence toutes les possibilités diverses de la réalité. C'est ce qui fait sa richesse, malgré sa pauvreté qui n'est qu'apparente parce que ne portant en lui aucune exclusion, aucune restriction amoindrissante et égoïste.

Lorsque S. Thomas parle de l'esse propre à Dieu et qui n'est pas l'esse commune "quo quaelibet res formaliter est", nous croyons qu'il s'agit de l'esse constitutif de la divinité, mais atteint lui-même comme cause de l'esse commun à toute créature. Et donc l'esse divin est contenu d'une certaine façon dans cet ens. commune, ou plutôt, il est appelé par l'in-

digence et l'insuffisance de celui-ci. D'ailleurs, n'oublions pas que l'esse attribué à Dieu et qui le nomme avant tout ("qui est") n'arrive pas à nous le donner adéquatement, de sorte que, même à son endroit, jouent les trois voies de causalité, d'éminence et de rémotion. L'esse de toute créature est contenu dans l'ens commune, comme un inférieur dans un analogue; celui de Dieu, comme le principe de ces inférieurs ainsi confondus dans l'analogue. L'ens commune est intermédiaire; d'où l'unité spéciale que lui attribue S. Thomas.

S'il en est ainsi, rien n'existant en dehors de l'être, l'on peut dire, d'autre part, que l'"ens commune est cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit" (14). Ce qui veut signifier que l'être rejetant toute augmentation à l'extérieur de lui-même, reçoit volontiers celle qui s'opère à l'intérieur de lui-même, vu qu'il en demeure le principe radical; "...in sui ratione non dicit aliquam additionem, sed potest sibi fieri additio ut determinetur ad proprium;...".

Grâce donc, à cette unité de l'ens commune, les nature créées, nonobstant leurs divergences intrinsèques entre elles et surtout avec Dieu, pourront lui être appliquées, tout en tenant compte, cela va de soi, des variations de perspectives dans le passage du créé à l'Incréé, et toujours dans l'ordre des conditions générales fournies par l'existence de Dieu (15).

S. Thomas enseigne que les perfections simpliciter

ter simplices sont analogues d'une analogie de proportionnalité propre à Dieu, tandis que les perfections mixtes ne sont qu'analogues de proportionnalité impropre ou métaphorique (16). Pour en arriver là, il faut distinguer dans les perfections, leur signification première et leur mode de signifier. Or il est bien entendu que toutes les perfections créées ont un mode de signifier qui s'oppose à la simplicité divine: "...omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis;..." (17). Donc ce n'est pas selon ce mode de signifier que les perfections, si elles sont proprement appliquées à Dieu, lui seront attribuées.

Mais dans leur signification première, il n'en va pas de même de toutes les perfections. En effet, remarque S. Thomas, certains attributs du créé se rencontrent "quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et hujusmodi; et ista proprie dicuntur de Deo,..." (18); ou encore ce sont ceux dont la signification ne comporte aucun mode de participation, dont le concept, par conséquent, ne contient aucune note qui s'opposerait à leur partage commun avec d'autres réalités diverses. C'est-à-dire que ces perfections peuvent jouer le rôle d'analogues de proportionnalité propre; et ainsi elles peuvent se transporter en Dieu où elles

seront confondues dans l'être, sans enlever à la simplicité divine la causalité universelle qu'elle détient. Ne disant en leur concept aucune imperfection, elles ne sont pas considérées comme se distinguant des autres, elles ne sont pas fermées sur elles-mêmes, mais laissent place à une ouverture sur le domaine illimité de l'être. Ne comportant pas en soi et directement ce qui les sépare premièrement de Dieu, la participation, elles sont prises plutôt dans leur ressemblance avec lui; "*secundum quae Deo simulantur*".

Les perfections mixtes, au contraire, s'opposent, dans leur signification première à cette confusion de l'analogie de proportionnalité propre parce que, même de ce point de vue, elles ne se peuvent départir de l'idée de participation selon laquelle elles se réalisent. Par conséquent, signifiées comme se séparant de Dieu, elles ne peuvent pas lui être appliquées telles quelles, ce qui serait contredire la simplicité divine. "*Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia hujusmodi: et ista sunt falsa de Deo (si on les applique proprement). Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones hujusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et hujusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam*" (19).

Faut-il conclure de cette différence avec les perfections simples que les perfections mixtes ne sont pas des

similitudes de Dieu, non pas: ce serait les réduire au néant. Mais elles sont dites mixtes et analogues de façon exclusivement métaphorique parce que "...imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi,...omnia enim imponuntur ad significandas formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum" (20). Elles signifient donc une similitude divine, mais dans un concept qui exclut positivement l'unité propre à l'être. Or Dieu n'étant constitué que par de l'être ne peut pas les contenir formellement et intrinsèquement, de telle sorte qu'entre Lui et elles il y aurait analogie de proportionnalité propre. En elles-mêmes, les perfections mixtes refusent tout amalgame, toute confusion qui pourrait les transporter telles quelles dans la causalité analogique divine.

Car, en définitive, c'est bien par rapport à cette causalité sauvegardée ou reniée que les perfections sont dites simples ou mixtes. Les premières, une fois transposées dans l'être divin ne lui enlèvent pas la causalité qu'il exerce vis-à-vis toutes les autres créatures, puisqu'elles n'y viennent pas dans ce qui les éloigne de la perfection, de l'actualité de Dieu. Et donc dire de la cause incréée qu'elle est sage, ce n'est pas, par le fait même, circonscrire sa causalité, lui fixer des limites: dans le concept de sagesse rien ne répugne à ce que sa cause soit en même temps la cause de la vie, de la

bonté ou de la puissance. C'est donc que chacune de ces perfections peut composer avec les autres dans l'être, sans que chacune d'entre elles soit détruite, pas plus que l'être lui-même qui les confond.

La perfection mixte serait-elle en la propriété de son concept transférée en Dieu qu'elle lui soustrairait toute causalité à l'égard de toute autre perfection, pour la simple raison qu'elle est prise formellement dans son univocité, dans sa distinction des autres créatures, et pour autant se refuse à l'universalité de l'analogie de proportionnalité propre. Enfermée en elle-même dans ce qui la sépare de sa cause (i.e. dans la composition), elle ne peut donc pas se dire d'elle formellement; l'idée qui la statue dans l'univers de la réalité ne trahit pas suffisamment la similitude qui la retient à son principe.

De par ces considérations suggérées par les textes de S. Thomas, nous sommes en droit de dire que la perfection qui détermine la nature de la créature ressemble à la perfection qui en est la cause en Dieu, ou bien par analogie de proportionnalité propre dépendante, ou bien par analogie de proportionnalité impropre dépendante. Il ne faut pas oublier cette idée de dépendance, parce que le créé, s'il ressemble (proprement ou métaphoriquement) à Dieu, c'est toujours comme un effet ressemble à sa cause. Et cette idée de causalité liée à la similitude nous la trouvons dans un texte, très révélateur de l'esprit de S. Thomas, et qui nous semble, en même temps, un résumé de tout ce que

nous venons de voir sur cette question des perfections simples et mixtes. "Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitemur. Non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam, secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujusmodi, sicut et aliae creaturae" (21). Nous voyons donc que la causalité, aux yeux de S. Thomas, revêt un sens tout à fait particulier, quand il s'agit de Dieu, et que toutes les perfections ne sont pas également aptes à nous fournir la connaissance de leur cause. Et cela dépend, encore une fois, du caractère analogique de la cause: elle surpasse infiniment ses effets, au point de n'être pas ce qu'ils sont.

L'analogie entre Dieu et la créature en est une d'imitation, et la créature n'est elle-même qu'une ressemblance de sa cause, parce que le créé considéré comme tel est effet d'une cause où les formalités "agent" et "exemplaire" sont réellement identiques: la science de Dieu est causale; donc le créé est similitude dans l'ordre même où il est effet, et il est constitué tout entier ainsi; il ne peut y avoir en lui rien qui ne soit effet de Dieu, puisqu'il n'y a rien qui ne soit être. Il s'ensuit que si les perfections simples et mixtes ne représentent pas identiquement leur cause, c'est qu'elles trouvent en el-

le une exemplarité diverse.

S. Thomas, en effet, reconnaît cette double causalité exemplaire en Dieu, quand il écrit: "...exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis,..." (22). Toutes choses, donc, dépendent de l'intellect divin, les perfections simples comme les perfections mixtes, avec cette différence, toutefois, que les perfections simples sont connues comme des imitations du fondement même de l'exemplarisme divin; en d'autres termes, elles ne sont pas exclusivement considérées dans leur esse objectif qui les dirige vers le créé, et vers le multiple, mais aussi dans leur esse fondamental, la nature même de Dieu, qui les maintient, de façon diminuée (en raison de leur autre aspect d'esse objectif) dans l'unité analogique. La simplicité divine, cependant, n'en est pas amoindrie (23).

Les perfections mixtes sont prises uniquement dans leur rapport à l'intellect divin créateur, et uniquement dans leur direction vers le créé; on ne les considère que dans leur esse objectif, et c'est ainsi que, tout en étant dans la sagesse incréée, elles peuvent conserver leur univocité et, avec elle,

leur incompatibilité à l'analogie de proportionnalité propre: elles se reportent en Dieu dans la multiplicité et l'exclusivisme qui les supportent dans la réalité. Si donc, malgré tout, elles retournent à Dieu c'est en vertu de la perfection qui leur sert de fondement dans l'ordre de la nature divine, car, comme le disait S. Thomas (24), les perfections mixtes ne laissent pas de signifier un mode déterminé de participer l'être, la vie ou l'une quelconque des perfections divines. De la sorte, c'est grâce à sa raison idéale, considérée dans son fondement, que la perfection mixte n'empêche pas la causalité divine à l'égard des autres perfections, comme c'est dans sa raison idéale, considérée dans son esse objectif, qu'elle sauvegarde son univocité, en se référant à Dieu d'une façon métaphorique.

La voie de causalité nous met donc en présence de deux catégories de perfections, dont les unes, simples, partageant à leur manière l'indifférence de l'ens commune, rejoignent leur source dans l'analogie de proportionnalité propre, et ainsi nous en donnent une connaissance formelle; et dont les autres, mixtes, sont impuissantes à atteindre cette unité de l'ens commune, ce qui les empêche de ressembler suffisamment à leur cause pour nous en livrer une connaissance formelle, et les force à demeurer dans les limites de l'analogie de proportionnalité impropre.

Et pourtant pas moins les perfections simples que les perfections mixtes ne sont contenues éminemment en Dieu. C'est d'ailleurs à ce seul prix que la causalité divine peut éviter à la fois l'écueil de l'univocité et de l'équivocité. Nier que Dieu soit cause véritable et réelle du créé, c'est enlever le seul lien qui les rattache l'un à l'autre, c'est tomber dans l'équivocité, anéantir la créature et couper à l'intelligence toutes les issues possibles d'une science naturelle de Dieu; en un mot, c'est une absurdité (25). Il faut donc que s'interpose un rapport réel entre la créature et Dieu, mais il ne faut pas que ce soit un rapport univoque, sinon ce serait contredire ce rapport de causalité que nous tentons d'établir. Donc, l'analogie a seule droit de cité en ce domaine. Or l'analogie elle-même ne peut nous garantir la causalité divine sans l'installer dans une éminence qui, tout en la faisant communiquer avec ses effets, la laisse à l'abri de leurs imperfections et de leurs limites (26).

Dieu ne peut causer la créature, et sur ce point lui ressembler, sans du même coup se distinguer d'elle en la surpassant: "...quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum,...vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum,... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum" (27). L'on enseigne, généralement, que les perfections sim-

ples sont contenues formaliter, et les perfections mixtes, virtualiter en cette éminence, C'est là une distinction qui s'impose de par l'unité même de la cause, suivant que les perfections prises dans leur concept, peuvent ou ne peuvent pas s'y accommoder et la laisser intacte, dès lors qu'on les transporte en Dieu. Les perfections simples sont formaliter-eminenter en Dieu, en ce sens qu'elles sont susceptibles d'une analogie qui les fera s'identifier entre elles dans l'être divin, sans pour autant devenir de purs synonymes (28).

Par conséquent, comme pour la causalité, c'est l'unité analogique de la cause qu'il faut avant tout sauvegarder. En d'autres termes, il s'agit ici de l'éminence propre à la cause universelle, donc unique, de l'être dont l'analogie comporte unité et multiplicité. Il nous faut, en effet, tenter une détermination du mode d'exister d'une cause dont l'unité soit telle qu'elle puisse expliquer et contenir le dualisme du créé. Autant dire que son unité dépasse de beaucoup celle de l'analogie qui nous la fait atteindre, et voilà pourquoi cette éminente unité ne sera jamais parfaitement atteinte par nous.

Tel nous paraît bien être l'enseignement de S. Thomas sur l'unité causale de Dieu, quand il nous dit: "Nulla ergo forma alicujus effectus divini, est per eandem rationem quae est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per modum altiorem; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur

sicut in una virtute communi,..." (29).

L'unité de l'analogie de l'ens commune est imparfaite, disions-nous. Et cela est vrai parce qu'en définitive, elle ne réussit pas à se dégager de la multiplicité, le multiple lui-même s'unifiant dans l'imprécision et la confusion de cet analogue. Donc la cause tout à la fois de cette unité et de cette multiplicité, devra les dépasser toutes deux; c'est-à-dire que son unité doit être telle qu'elle puisse causer le multiple sans être multiple. Nous voyons, par le fait même, à quelle distance l'une de l'autre sont l'unité de l'ens commune et celle de sa cause. L'unité de l'ens commune n'est que noétique et rationnelle, elle ne peut pas s'hypostasier, se substantifier, ce n'est que conceptuellement qu'elle domine ses inférieurs dont elle ne peut se séparer. L'unité de la cause, au contraire, est une unité réelle qui se sépare vraiment de ses effets les laissant dans leur multitude; son éminence, partant, est réelle et faite de toute la consistance de l'être, elle domine ses inférieurs de façon absolue et dans la nature des choses, de telle sorte que son unité ne soit pas le résultat de leur confusion, mais bien plutôt la source de leur multiplicité dans l'être (30). L'éminence de l'ens commune, par contre, n'est pas pure, elle se nourrit de la diversité et des oppositions de ceux qu'elle fait communier à l'être.

Grâce à cette éminence, qui le dégage de ses inférieurs, l'Absolu sauve sa Transcendance, tout en communiquant avec eux. Et précisément, ce lien de communication est le Trans-

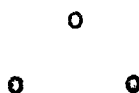
condantial, médiateur rapprochant par sa dualité: acte-puissance, le Tout du Rien (31). Ce Tout s'épanchant dans ce Rien ne s'alliène ni ne se divise lui-même en aucune façon, parce que c'est en un Rien qu'il s'épanche pour faire de lui quelque chose, et quelque chose qui vient de lui. D'ailleurs, se scinderait-il en se déversant dans un premier, qu'il deviendrait incapable de se communiquer aux autres, ayant perdu, de ce chef, l'indépendance requise à son rayonnement universel. Dieu reste indivis en donnant naissance à la division.

Si les caractéristiques de cette éminence sont exigées par l'unité de la cause analogique, il faudra donc, par leur correspondance, leur aptitude à cette même unité, déterminer la façon dont perfections simples et mixtes se comportent dans l'éminence causale. Or l'éminence causale est telle qu'elle identifie réellement des attributs formellement distincts entre eux. Et les perfections simples sont aptes, dans leur concept, à supporter cette dualité: elles sont donc formellement contenues dans l'éminence divine.(32). Les perfections mixtes, au contraire, dans leur concept propre, excluent positivement cette unité, et ne sont, par le fait même, que virtuellement contenues dans l'éminence, ^{en} en autant qu'elles se fondent sur une perfection simple. La métaphysique portant sur l'être, atteint toutes choses dans ce qui fait leur unité, Pour cela elle abstrait de toute matière, qui est essentiellement principe de multiplication. C'est pourquoi les perfections mixtes dont le concept enveloppe l'idée de matière ou de puissance ne sont pas formellement en Dieu.

L'éminence particulière aux perfections simples, telles qu'elles sont dans l'unité divine, leur vient de ce fait qu'elles s'identifient entre elles dans l'être, ce qui ne peut se vérifier de leur modalité créée, la sagesse, alors, étant réellement distincte de la bonté ou de la vérité. "Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens" (33). La différence entre ces divers états des perfections créées prend donc sa racine première dans la distinction fondamentale de l'essence et de l'esse chez la créature qu'elles modifient.

Ajoutons aussi que les perfections simples, bien que sous un certain rapport jouissant de l'unité d'indifférence qui les rend aptes à se dire "formaliter" de Dieu, n'en sont pas moins univoques à l'intérieur d'une même nature spécifique. Ainsi, par exemple, la sagesse humaine est en elle-même un univoque contracté par les différences individuelles extrinsèques à elle-même, tandis qu'il n'en va pas de même des transcendants et, a fortiori, de l'être. Sous ce rapport, en effet, toutes choses, même à l'intérieur de l'espèce ou du genre, sont analogues les unes aux autres. Or en Dieu, ce que nous remarquons des transcendants dans le créé, se remarque également des perfections simples. Il en résulte aussi, qu'au point de vue de notre connaissance, "...Deus, dit S. Thomas, subterfugit formam intellec-

tus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur" (34). Nous avons la certitude qu'une ressemblance s'établit entre l'effet et cause, mais une similitude par laquelle la perfection de la cause devance de beaucoup celle de l'effet qui lui sera toujours forcément inadéquate.



Et parce que l'éminence de la déité est toujours prélevée sur un effet inadéquat, il reste que ces mêmes perfections, n'arrivant jamais à circonscrire la modalité divine, pourront être niées de Dieu. Ainsi la voie de l'éminence nous conduit logiquement à la voie de rémotion, qui, somme toute, est le moyen le plus complet que nous ayons de connaître la nature divine. Et cela est possible parce que par la voie d'éminence nous n'aboutissons pas à une perfection divine qui serait la croissance indéfinie d'une perfection créée, mais bien à une perfection hors série, hors d'ordre, même si elle conserve quelque ressemblance avec la perfection créée, son effet (35).

Disons, dès l'instant où nous entreprenons l'étude de cette troisième route vers Dieu, que les deux catégories

de perfections signalées plus haut, se retrouvent ici. Analogues d'analogie de proportionnalité propre aux perfections qui s'identifient dans l'esse subsistens, et contenues en lui "formaliter-eminenter", les perfections simples voient leur multiplicité, leur composition niée de leur cause, sans assister pour cela à la destruction d'elles-mêmes, parce que précisément leur signifié premier ne dit pas cette multiplicité. Et donc dire que Dieu n'est pas sage, ce n'est pas tant nier la sagesse que l'imperfection du mode qui la contient dans le créé, ou encore c'est affirmer l'omniperfection de la sagesse divine. Par conséquent la négation ne vient pas de la perfection elle-même, mais de l'éminence où elle se trouve en Dieu.

La perfection mixte, d'autre part, qui n'est analogue que d'une analogie de proportionnalité métaphorique avec les attributs divins, et contenue en eux que virtualiter-eminenter, ne peut pas renoncer à l'éparpillement auquel elle donne lieu dans le créé sans se détruire et perdre toute signification. D'où il appert que la rémotion n'a pas le même sens pour elle que pour la perfection simple. Refuser à Dieu qu'il soit un corps ou une couleur, c'est dire que la corporéité ou la couleur, dans leur concept ne supportent pas le transfert dans l'éminence divine, et donc, dans ce cas, la négation porte sur la perfection elle-même, dont elle démontre l'insuffisance (36).

D'un côté comme de l'autre, la rémotion se fonde sur cette domination absolue exercée par la causalité divine vis-

à-vis ses effets. S. Thomas nous l'enseigne quand il écrit: "Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur, et quod haec non reventur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit" (37). De plus, notre intellect, incapable d'abstraire de la composition dont il s'alimente, demeure toujours de quelque façon en deça de la simplicité de l'Incréé: "...modus enim significatus est secundum quod sunt (perfectiones) in intellectu nostro,..." (38). Et c'est justement de ce mode signifié que l'intelligence ne peut se départir, toute perfection lui étant présentée dans une espèce intelligible extraite du sensible. Par là, également, apparaît bien le caractère de notre connaissance de Dieu: elle est encadrée dans les limites de la causalité.

St. Thomas admet que cette connaissance par la rémotion est possible: "Ad propriam autem alicujus rei cognitionem pervenitur, non solum per affirmationes, sed etiam per negationes;..." (39). Nous aurons remarqué aussi qu'il est parlé d'une connaissance propre c'est même la plus parfaite que nous puissions avoir ici-bas: "...hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita" (40), vu que de Dieu nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est en lui-même, mais ce qu'il n'est pas. Notre voie de rémotion possède une valeur indiscutable, et si c'est la plus parfaite que nous puissions utiliser, c'est

parce que par elle nous distinguons davantage Dieu de toutes les créatures, et que nous le dérobons le moins mal à toutes leurs imperfections. "qui enim scit aliquid prout est ab omnibus aliis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est;..." (41). Cette doctrine est également bien exposée au chapitre 14 du premier livre de la *Summa contra Gentiles*; S. Thomas y dira, en particulier, que "tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur:...". Mais tandis que dans le créé, ces différences, à mesure qu'elles nous éloignent des autres essences, nous font pénétrer de plus en plus positivement dans l'être pour le constituer, en Dieu elles ont surtout pour résultat de le distancer de ses effets. Ce qui s'explique par ce fait qu'entre les divers modes de l'être du créé, la distance n'a pas l'infinité de celle qui sépare l'Incréé du créé. Les effets participent de l'être créé, pendant que Dieu et la créature sont essentiellement dans les relations d'effet à cause analogique universelle.

Quand on ne peut atteindre un être en lui-même, c'est le connaître proprement et parfaitement que de l'isoler de tout ce qui n'est pas lui. Dieu, étant, selon l'expression de S. Thomas, "ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum" (42), ce sera donc le maintenir dans cette indétermination que nier de lui les modifications dont est susceptible l'ens commune de la créature; de sorte que dans l'obscurité, nous serons certains de nous approcher de sa nature, parce qu'alors nous saurons que nous

le dégageons mieux de tout genre et de toute espèce, et qu'ainsi nous ne lui laissons que ce qui le constitue en propre, l'être.

La voie de rémotion ne nous fait pas atteindre un vide absolu. En effet, en ce qui concerne les perfections simples, nos négations ne portent pas sur le signifié mais sur le mode de signification des perfections. Ce que nous atteignons c'est le vide extrinsèque d'une plénitude trop abondante pour nos pouvoirs de réceptivité, le non tout relatif d'un oui trop absolu pour notre capacité d'affirmation. Et cela parce que l'être qui nous le fait voir, est de lui-même, néant. Mais, encore une fois, si au bout d'une route aussi périlleuse nous ne chutons pas dans l'abîme du nihilisme, nous le devons à l'analogie qui soutient notre effort. Par elle, nous savons qu'au fond de toutes nos négations se cache l'affirmation d'un absolu positif, affirmation que seule la saisie adéquate de l'être pourrait nous découvrir. Au fond de tout ce labeur intellectuel, pour le supporter et en assurer la vérité, il y a la perfection divine, l'acte unique et pur, l'être essentiellement être.

La voie de rémotion nous indique aussi que la richesse ontologique de la nature divine réside dans l'unité et la simplicité, et que toute modification additionnelle l'appauvrirait. La nature créée, au contraire, voit sa pauvreté ontologique s'enrichir de toute addition. Elle croit dans la diversité et la multiplicité, son imperfection la force à recevoir sa structure entitative de l'extérieur. Dieu, tout en son intérieur,

est la simplicité même, et voilà pourquoi la connaissance que nous prendrons de lui sera d'autant plus parfaite que nous approcherons davantage de cette simplicité divine. D'où la négation de tout ce qui peut la dérober à nos regards. Notre connaissance croîtra donc dans la multiplicité de ces négations et rémotions, puisque son imperfection lui défend de parvenir à cette simplicité. Et l'indétermination où le laisseront toutes nos négations est précisément la détermination qui lui convient le mieux dans nos esprits, en raison de son éminence absolue sur tout être créé (43). Entre Dieu et la créature, il n'y a que continuité analogique; les perfections divines ne sont pas les perfections créées augmentées et gonflées jusqu'au summum dans les illusions d'une anthropomorphique univocité.

L'esprit de l'homme sur la terre a conscience de ses limites, il se sent rivé à l'être du créé sensible; mais, précisément parce qu'il est la faculté de l'être analogique, il a le privilège de savoir que ses prises sont inadéquates dans le domaine du divin. Son désir foncier est l'être dans toute son amplitude, et pourtant il n'en ignore pas l'inefficacité tant qu'il est lié au corps. Attiré vers l'Infini, il ne le touche que par le fini, et c'est ce qui fait son tourment (44). Nous savons que l'être dont nous nions ainsi les perfections créées est quelque chose de positif, d'extrêmement positif, et que si nous ne l'atteignons que relativement et négativement, c'est dû à la petitesse de notre intelligence qui ne peut en mesurer la grandeur.

Telles sont donc les grandes lignes de notre connaissance naturelle de Dieu: basée sur le rapport causal remarqué entre le créé et l'Incréé, elle se meut, à travers l'analogie, dans les trois voies de causalité, d'éminence et de rémotion. Imparfaite, elle excelle surtout à nous dire ce que Dieu n'est pas, et pourtant non moins certaine, parce que se fondant sur les principes les plus inébranlables de la connaissance humaine; et c'est en ces conditions qu'elle va diriger tout notre langage au sujet de Dieu; les noms dont nous nous servirons pour exprimer l'Incréé n'auront de valeur et de sonorité vraiment divine que reliés aux idées humaines qui en seront l'âme. C'est là, d'ailleurs, la doctrine de S. Thomas: "...Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari... Deus in hac vita...cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis;" (45). Le docteur angélique attribue donc clairement aux noms divins les mêmes caractéristiques que celles qu'il a reconnues à la connaissance de Dieu. Il nous fixe, du même coup, les limites dans lesquelles évoluera notre étude de ces noms divins.

Le nom est avant tout un signe, un instrument dont la nature comme telle, est d'introduire à la connaissance d'un autre; "...cum nomina sint signa intellectuum", dit S. Thomas (46). Par conséquent, la question centrale à se poser, en

ce qui concerne les noms divins, est d'en savoir exactement la signification, la valeur représentative. En d'autres termes, le problème principal qui s'agit en ce moment est celui de l'imposition des noms divins, ou de leur origine. Or dans tout nom peuvent s'observer deux éléments, une "ratio significata" et une "res significata": "Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen" (47). Ainsi, le nom a double visée, il se porte à la fois vers la chose extra-mentale existant dans la singularité, et vers le concept qui la représente dans l'intellect; le nom exprime l'idée que nous nous faisons des choses. Mais voici que ce principe doit recevoir de notre part une attention particulière, puisque, dans le cas de Dieu, la chose ne sera pas connue en elle-même, mais dans une autre qui heureusement, conserve avec elle une similitude analogique, parce qu'elle en est l'effet. Connue indirectement, elle sera aussi nommée de façon indirecte et médiate.

Le nom, cependant, dans sa signification, ne se rapporte pas également à la "res" et à la "ratio". C'est d'abord celle-ci qu'il atteint, et par elle, la chose, qui, néanmoins demeure le signifié principal. "...significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum," (48). Pour les noms divins, donc, nous aurons double médiateur, une première de la part de la connaissance, soulignée à l'instant, et une

seconde de la part du nom lui-même, qui se référera à la chose dont la connaissance nous procurera celle de la perfection divine. Les noms divins ne sont pas employés pour signifier un être connu en lui-même, mais dans un autre. Le contraire serait nous faire sortir de la causalité analogique.

Bien que signifié principal, la "res" intervient plutôt matériellement dans ce qui constitue le nom dans sa formalité (49). En cet ordre, c'est la "ratio" qui tient le premier rang, parce que c'est à partir d'elle que se fait l'imposition du nom. "...ratio nominis, nous dit encore S. Thomas, magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur" (50). Or, selon toujours S. Thomas, cela "cui imponitur nomen" est précisément la "res significata", tandis que la "ratio significata" est ce "a quo imponitur nomen" (51). Et nous voudrions que l'on remarquât, dès l'abord, toute l'importance que prend dans la question des noms divins, cette "raison nominale", si l'on peut la nommer ainsi. Elle constitue la cheville ouvrière, le point d'appui de notre investigation en ce domaine, c'est d'elle qu'il faut partir si l'on veut déterminer exactement ce que nous, hommes, devons dire naturellement de Dieu: elle est bien "id a quo imponitur nomen". L'étude des noms divins est le prolongement de notre connaissance de l'Incréé, avons-nous affirmé, et c'est ce qu'il ne faudrait pas oublier maintenant. Or notre connaissance de Dieu n'est possible que par les perfections par lesquelles la

créature nous révèle quelque chose de la nature divine. C'est donc tout rempli du créé que notre esprit se portera vers Dieu, et c'est avec ce que le créé lui dira d'intelligible que notre esprit pourra parler de cette cause unique et universelle (52).

L'imposition du nom se fait, avons-nous dit, à partir de la "ratio significata", parce que précisément c'est de ce côté, de préférence à la chose à signifier, que se prend la signification du nom. Cette "ratio significata", de plus, est le concept que l'esprit se fabrique de la chose, et ce concept, comme nous dit S. Thomas, est l'image de la chose: "...ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines" (53).

Voilà pourquoi la question ne se pose à peu près pas dans les cas où il s'agit de choses qui tombent directement sous la lumière de notre objet formel, (à moins qu'ici encore, il ne s'agisse de dérivés, ou de noms appliqués par analogie ou par comparaison): la raison nominale et l'objet nommé se correspondent alors directement, de sorte qu'il n'y a pas de danger à les prendre l'un pour l'autre. Mais le cas n'est pas du tout le même dans les noms divins. Notre concept tiré des perfections créées se rapporte directement à elles, mais parce que les perfections sont elles-mêmes des ressemblances de leur cause incorporelle, la similitude intentionnelle qui les porte à l'intelligence, servira aussi à nommer cette cause dont elles sont les images. Et la similitude intentionnelle, bien que mesurée par la chose qu'elle représente, sera ici le passage du créé à l'Incréé; grâce à

ses conditions existentielles épistémologiques, elle est, pour ainsi dire, le laboratoire des noms divins. Autant dire que ces noms seront analogiques. "...nullum nomen a nobis impositum (Deo) est proprie nomen ejus, sed est proprie nomen creaturae, quae definitur ratione significata per nomen; et tamen ista nomina quae sunt creaturarum nomina, Deo attribuuntur, secundum quod in creaturis aliqua similitudo ejus repraesentatur" (54). Nous voyons donc que si le nom se rapporte proprement à la créature, c'est que la "ratio significata per nomen", le concept, est proprement celui d'une perfection créée. Puis notre esprit jouissant du pouvoir de discerner la similitude que la créature réalise avec sa cause, arrivera jusqu'à elle par l'analogie dont la similitude contient en elle la mesure. Et le nom désignera cette similitude. De plus, comme l'analogie de Dieu à la créature ne va pas sans la causalité, S. Thomas enseigne, également, que dans cet ordre de la causalité, les noms divins trouvent leur fondement et leur signification: "...ista nomina dicuntur significare divinos processus, quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut hujusmodi Deo eminentiori modo attribuat" (55). Quelques lignes plus bas (56), S. Thomas nous dira que Dieu "nominatur nomine sui causati".

Il découlera donc de tout ceci que "...quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum mo-

dum, sed ratio nominis per posterius;" (57). Mais encore ceci ne vaut-il que pour les perfections analogues de proportionnalité propre avec Dieu, comme nous le verrons plus bas.

Et puisque nous en sommes à la question de l'analogie, exprimée dans les textes précédents par la similitude, il nous est facile, après ce que nous avons vu tout à l'heure des perfections simples et des perfections mixtes, et comment on les obtenait en passant par l'unité de l'ens commune, de pressentir le rôle de la "ratio significata" dans le triage qui s'impose maintenant des noms propres et des noms métaphoriques de Dieu. De même que l'unité analogique de l'ens commune était le critère de la simplicité ou de la composition des perfections, ainsi, la "ratio significata" est le critère de la propriété ou de l'impropriété des noms divins. Sur ce point, encore, nous avons le témoignage explicite de St. Thomas. "...cum omnis perfectio sit in Deo et nulla imperfectio, quidquid perfectionis invenitur in creatura, de Deo dici potest quantum ad id quod est perfectionis in ipsa, omni remota imperfectione. Si autem nomen imponitur ab eo quod imperfectionis est, sicut lapis, vel leo, tunc dicitur de Deo symbolice vel metaphorice. Si autem imponitur ab eo quod est perfectionis, dicitur proprie, quamvis secundum modum eminentiorem" (58). C'est donc de la raison nominale ("imponitur ab eo") que vient la perfection ou l'imperfection, parce que c'est en elle que réside ou non l'indépendance propre à l'unité analogique de l'ens commune.

Nous savons déjà par les perfections mixtes en quoi consiste cette imperfection qui rend les noms métaphoriques: la perfection créée, dans son concept, implique une note quelconque l'empêchant de s'appliquer telle quelle à Dieu, parce qu'elle ne peut s'entendre que de ce qui la distingue de toute autre perfection. Et alors, le nom est imposé "*ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi*" (59); la "*ratio significata*" ne peut pas se dégager de la composition matérielle impliquée dans la chose d'où elle a été tirée; "...quandocumque conditio corporalis importatur a principali significato, non potest nomen dici de Deo nisi metaphoricè;" (60). C'est là le sort de tous les noms qui désignent l'essence spécifique des choses, ou bien les propriétés qui découlent des principes constitutifs de ces espèces; autant dire que tous les noms se rapportant au prédicament de la substance sont frappés par cet interdit (61). Il est facile aussi d'ajouter à cette liste tous les noms des accidents greffés sur la matière, mais non tous ceux qui dépendent de la forme, puisqu'alors nous ne pourrions plus rien dire de Dieu, et aussi parce que des formes que notre intellect peut connaître, il y a l'âme humaine, forme spirituelle et immatérielle dont les qualités et ornements conviennent analogiquement à Dieu, en raison de ces conditions supérieures à la matière et qui se prêtent au transfert analogique dans l'incrée. Et pourtant rien de ce qui se dit de l'âme humaine, forme du corps et principe de l'organisme, ou de ce

qui s'en déduit (comme la rationalité), ne saurait s'affirmer proprement de Dieu. S'il est ainsi, nous pouvons soupçonner un peu qu'après tout, le vocabulaire de la métaphysique de Dieu sera relativement restreint (62).

Parmi tous les vocables qui ne sauraient exprimer les perfections simples créées, quelques-uns, cependant, ne conviennent nullement à Dieu; S. Thomas les appelle des noms défectifs: "Nec tamen oportet quod ex omnibus nominibus creaturarum significetur (Deus). Quaedam enim sunt quae important deformitatem et defectum, cujus Deus non est auctor, et praecipue si sit defectus culpae. Unde non possumus dicere Deum peccatorem vel diabolum, quod est nomen naturae depravatae, quamvis transumptive dicatur leo vel agnus vel etiam iratus" (63). On aura, sans doute, noté la raison apportée par le saint docteur au sujet de ces noms. En eux, en effet, aucun lien de causalité ne peut s'exprimer de la créature à Dieu.

Les métaphores, enfin, de par leur nature, se disent de Dieu en vertu d'une ressemblance, non dans les perfections elles-mêmes, mais plutôt dans les manières de se comporter ou d'agir. Ainsi, dire que Dieu se moque des égarés, qu'il s'irrite contre son peuple infidèle, c'est dire qu'il cause en eux, par sa justice, ce qu'un homme accomplit par ses sarcasmes ou sa colère. Il y a donc dans le créé un effet de la justice, mais dont les caractéristiques ressemblent à celles de la colère ou de la moquerie humaine. Et cela, parce que la mo-

querie, la colère, comme la joie ou la corporéité, si elles sont vraiment en Dieu, le sont uniquement comme dans une cause, virtualiter, de sorte que si Dieu est éminemment ces perfections, c'est par une autre forme par laquelle il peut les produire dans le créé, et non par une forme proportionnellement semblable, tel qu'est le cas pour la sagesse (64).

Les perfections mixtes ne parviennent donc pas à nous procurer un concept dans lequel nous aurions la "ratio significata" capable de nous faire parler proprement de Dieu. Aussi, parce que dans cet ordre, la perfection mixte est formellement en la créature et non en Dieu, le nom auquel elle donne naissance se rapporte-t-il d'abord au créé, ensuite à l'Incréé (65). Pour ce motif, voulons-nous parler proprement et formellement de Dieu, qu'il nous faut nier absolument toutes ces perfections mixtes, les soustraire à son omniperfection est la seule issue que nous ayons; et dans ce cas la négation suit de l'éminence divine, mais par défaut (66).

o

o o

Mais c'est principalement dans la détermination des noms propres de Dieu qu'apparaît le rôle primordial de la "ratio significata". C'est par son intermédiaire que les noms, malgré leur équivalent réel d'abord remarqué dans les limites,

du créé, peuvent, sans erreur comme sans fausseté, s'appliquer à l'infinité de l'Être, où alors, leur équivalent, insaisissable en lui-même, n'en est pas moins le lieu naturel de la perfection ainsi signifiée. "...sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi, quam floritio prati a risu hominis; sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatur in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen" (67). Texte capital, on le voit, qui nous livre toute la substance de ce que nous avons dit jusqu'ici et de ce que nous tenterons de développer par la suite, texte qui nous fait voir clairement toute l'importance que S. Thomas attachait à cette "ratio significata". Ce n'est donc pas s'écarter de son enseignement que de soutenir pour cette "ratio" le rôle de transition entre le créé et l'Incréé.

Il résulte de ce texte, que dans le cas des noms divins, la chose signifiée est à la fois Dieu et la créature, mais comme le nom qui convient aux deux est tiré de la créature, il faut dire que le mode de signifier découlant de celle-ci ne peut pas convenir à celui-là. Par contre, si la correspondance n'existe pas entre la créature et Dieu quant au mode de réalisation de la perfection, elle existe par la convenance analogique recélée dans la raison signifiée. Il

en résulte aussi que la transcendance divine est assurée dans l'ordre de la "res", puisqu'entre l'esse divin et l'esse créé de la sagesse, il y a encore plus de différence qu'entre le sourire de la prairie et celui de l'homme; tandis que la distance est moindre, au point que l'on peut parler de convenance, entre la sagesse incréée et la sagesse créée, si l'on s'en tient à l'ordre de la "ratio a qua imponitur nomen". Et la sagesse, perfection analogique, compte son analogué supérieur en Dieu où elle se réalise "per prius", et en second lieu son analogué inférieur dans le créé où elle se réalise "per posterius". Il n'en peut, d'ailleurs, être autrement après ce que S. Thomas nous a dit, plus haut, de la forme de l'analogie de la créature à Dieu, qui n'est jamais "duorum ad tertium", mais toujours "unius ad alterum". De plus, cette "ratio" tirée du créé, donc du secondaire, n'est ainsi en mesure de s'appliquer d'abord à l'Incréé que parce qu'elle a vu en lui sa cause nécessaire, sans laquelle elle ne s'expliquerait pas à elle-même. Nous retrouvons donc une fois de plus la causalité; c'est, du reste, le seul aspect que notre intelligence puisse voir et notre parole, nommer. La causalité analogique nous fait sortir du monde d'exister de la perfection, mais non de la perfection elle-même; en d'autres termes, l'analogie de la perfection simple permet au nom qui en exprime la "ratio" de se transporter du créé à l'Incréé sans donner prise à l'équivoque du pur symbolisme, comme sans choir dans l'univoque de l'anthropomorphisme.

Pour qu'il en soit ainsi, pour que vraiment le nom recouvre la réalité divine, tout ce qui se dit propre de Dieu doit s'entendre, écrit S. Thomas, non seulement causaliter mais aussi essentialiter: "...hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter" (68). Il s'agit bien d'une cause, mais analogique de proportionnalité propre avec son effet, et entre lesquels, par conséquent, la dépendance ne peut subsister que par la proportionnalité: c'est précisément le caractère que plus haut, les textes du docteur angélique nous ont amené à reconnaître à l'analogie qui relie la créature à Dieu.

Notons aussi, à ce sujet, que si S. Thomas n'a jamais voulu admettre que les noms divins soient une métaphore universelle, comme le soutenait Maïmonide (69), parce que ce serait n'engendrer que la confusion, il n'a pas davantage enseigné qu'ils signifient uniquement une analogie d'attribution simple. En cela, il s'oppose encore à Maïmonide et à Avicenne, pour qui, on le sait, Dieu ne serait constitué que par une existence "desessenciée", en laquelle, donc, aucune perfection n'aurait de consistance, parce que ressortissant à l'ordre de la nature (70). Avicenne et le Rabin se sont trop appesantis sur le mode créé de la perfection, en négligeant, de la sorte, l'analogie au bénéfice exclusif de l'univocité. Il s'ensuit même, aux yeux de S. Thomas, que selon cette opinion, "omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur

tur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad Creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid" (71).

Plus tard, tout de même, notre saint docteur se montrera moins sévère à l'endroit des tenants de la simple attribution, sans doute parce qu'il ne la considérera pas alors comme un corrolaire de l'erreur de l'Arabe ou du Juif relative au constitutif de Dieu. Il écrira donc: "...quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur: Deus est sciens quia scientiam causat,...non tamen potest esse tota ratio veritatis," (72). Il est vrai, en effet, que Dieu est principe efficient de toutes choses; seulement c'est là une affirmation qui exige plus de nuances, plus de distinctions, et voilà pourquoi, ailleurs, dans sa Summa Theologica, le saint docteur, reprenant la même opinion, ne lui concédera pas quelque part de vérité, mais dira tout simplement qu'elle est "inconveniens". La première raison qu'il en donne, et qu'il nous suffit de retenir ici, c'est que "... (non) posset assignari ratio, quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia" (73): toutes choses étant effet de Dieu, il s'ensuivrait que nous pourrions lui appliquer indifféremment aussi bien le nom de corps que celui de sagesse. D'où vient, alors, le discernement à établir entre ces divers noms? Du nom lui-même pris tel quel? Certes non, puisqu'il n'a de valeur que par ce qu'il signifie. De la chose signifiée? Pas davantage, puisque nous ne pouvons

l'atteindre en elle-même; elle est infiniment une en elle-même. Il ne reste donc que la raison nominale, et elle est véritablement la source de cette distinction, de ce partage entre les noms propres et les noms métaphoriques de Dieu. Nous voyons aussi, de ce fait, que la causalité ne peut pas se dire seule de Dieu, mais qu'il faut toujours y ajouter une note quelconque de ressemblance, extrinsèque ou intrinsèque, selon les cas, tel que postulé par l'identification, en la cause, de l'efficience et de l'exemplarité.

Il demeure, par conséquent, que la propriété des noms divins leur vient de la proportionnalité propre de dépendance contenue dans leur "ratio", et qui, par elle, s'affirme entre l'effet créé d'où ils ont été tirés, et la cause incréée à laquelle ils sont transmis. De la sorte, dire de Dieu qu'il est sage ou qu'il est la sagesse, c'est dire non exclusivement qu'il est cause de la sagesse, mais bien plutôt que nous posons intrinsèquement et formellement en lui une perfection dont nous avons trouvé la ressemblance dans la créature. "...non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae (tantum), sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat," (74). Et relevant une expression de S. Thomas citée, à l'instant, à savoir que "Deus est sciens quia scientiam causat", nous devons, pour garder son juste sens à la formule, faire jouer au "quia"

non un rôle causal et ontologiquement explicatif, mais un rôle consécutif et explicatif dans le seul ordre de la connaissance, puisque c'est la causalité qui nous fait appréhender la science divine, et non la causalité qui la maintient. Ce n'est pas parce que Dieu produit la science en nous qu'il est "sciens", mais bien parce qu'il est tel qu'il peut la produire en nous, si d'un autre côté, nous ne pouvons atteindre la science que par la nôtre, fruit de sa libéralité (75).

Il nous semble donc légitime de conclure que, pour S. Thomas, les noms propres, actuellement en cause, ont telle nature en vertu de l'analogie de leur "ratio significata". C'est elle, également, qui va permettre au saint docteur de démontrer la vérité en même temps que la non synonymie de tous ces multiples vocables par lesquels nous nous entretenons de la nature divine. Il faut bien noter, en effet, que lorsque nous disons de Dieu qu'il est sage, puis qu'ensuite, nous louons sa bonté ou sa justice, nous affirmons que la sagesse aussi bien que la bonté et la justice sont comme telles en Dieu, et que celui-ci est vraiment sage, juste et bon. Mais comme il n'y a pas entre ces perfections de distinction réelle, nous pouvons dire que la sagesse est toute la nature divine, comme d'ailleurs, la bonté et la justice sont, également, toute la nature divine, bien que ni l'une ni l'autre ne soit à la fois elle-même et les autres, si on les considère dans la ligne propre de leur formalité. Voilà pourquoi tous les noms exprimant

les perfections divines ne signifient en définitive qu'une seule et même chose, et la multiplicité formelle qu'ils conservent leur vient de leur raison signifiée se souvenant toujours de ses origines terrestres. "...diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, id est, apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptus intellectus, quae sunt rerum similitudines (d'où leur vérité). Et ideo, cum diversa nomina dicta de Deo, significant diversas conceptiones, quas intellectus noster habet de ipso, non sunt synonyma, licet omnimodo eandem rem significant" (76).

Formellement multiples les noms sont encore, dans cette même multiplicité formelle, vrais, parce qu'ils expriment la correspondance de l'intelligence avec la chose qu'ils indiquent. C'est bien ce que nous dit S. Thomas en ces termes: "...pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae ratione, ... sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas

conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur" (77). Les noms divins présentent donc eux aussi l'antinomie de l'unité et de la multiplicité. Mais, comme dans l'ordre de la connaissance, elle trouve sa solution, du côté de la chose signifiée, dans l'éminence caractéristique de la nature divine, et du côté des noms, dans la structure intime de la "*ratio significata*". Les noms, en effet, sont vrais parce que, grâce à l'analogie des raisons nominales, ils correspondent à la réalité qui, bien qu'unique, ne les rend pas synonymes, parce que chacun, grâce aux mêmes raisons nominales, le signifient par des formalités distinctes se retrouvant comme telles en l'unité de Dieu. "...nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem"(78) Les noms sont vrais et multiples en même temps: ils ne parviennent pas à circonscrire, pour eux-mêmes, la richesse ineffable de la divinité; "...relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem", dit S. Thomas (79). C'est donc en les dépassant que l'éminence de Dieu sauvegarde la vérité et la pluralité des noms qui lui sont appliqués.

Il en découle que les noms de Dieu sont imparfaits, inadéquats, et c'est dû, de nouveau, à la "*ratio significata*". Si c'est d'elle, en effet, que le nom tire son origine, il faut bien retenir qu'elle-même prend sa source dans le créé, de sorte que le nom, tout en se dirigeant vers Dieu lui-même dans sa réalité, est impuissant à l'atteindre en l'aspect par-

ticulier du mode ou de la condition selon laquelle existe la perfection dont il est porteur. "...licet hujusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte" (80). Dès qu'il est question de mode d'exister ou de signifier, la "ratio" confesse son incapacité; c'est justement par là qu'elle se sépare de la nature divine. Or ce mode est inséparable d'elle, d'où son imperfection congénitale, radicale. C'est pourquoi, aussi, S. Thomas enseigne, après l'auteur des Noms Divins, que les affirmations des perfections simples au sujet de Dieu sont "incompactes", inadéquates. La négation, au contraire, peut être absolue et garder toute sa vérité, parce que, portant sur le "modus significandi", il suffit de nier une partie pour que le tout soit nié, ou ne puisse s'affirmer, si tant est que, "...ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit" (81). Il en est ici comme en morale: "Malum ex quocumque defectu, bonum ex integra causa".

La manifestation de cette imperfection des noms divins, née du mode de signifier de la raison nominale, nous est fournie par la formule nécessairement abstraite ou concrète-

te dont nous faisons usage. L'une et l'autre, en effet, sont entachées de défaillance vis-à-vis la nature divine, si l'on songe que, pour nous, étant donné l'objet formel de notre connaissance, l'abstrait désigne une forme simple mais non subsistante, et le concret un subsistant mais composé (82). Dieu seul est à la fois entièrement simple et subsistant, parce qu'en lui seul l'essence ne se distingue pas de l'esse.

Nonobstant cette insuffisance, S. Thomas n'hésitera pas à dire que "...hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam; et praedicantur de Deo substantialiter" (83). L'on veut signifier par là que, Dieu, rejetant toute composition, rien ne saurait lui être appliqué comme un accident à une substance, mais que toutes perfections sont en lui réunies dans l'unité de sa substance se confondant avec elle, et nous en faisant voir, une fois de plus, la transcendante éminence. Et pourtant, même si en ce cas les noms divins sont inadéquats, ils ne sont pas contraires à la vérité. Les perfections qu'ils veulent signifier sont, il est vrai, extraites du sensible créé où elles sont engagées dans la gangue de la dépendance et de la composition: elles sont des formes accidentelles, mais cela ne les empêchera pas de les rapporter à Dieu substantiellement, de sorte que nous dit encore S. Thomas: "...praedicta nomina in Deo non praedicant accidens" (84).

Il s'opère donc, en l'occurrence, une transposition, un échange par lequel une perfection appartenant à l'un

des neuf prédicaments de l'accident, va s'appliquer à Dieu selon le prédicament de la substance, sans cependant impliquer en elle-même (la perfection) aucune contradiction. Et voici ce qu'écrit S. Thomas, à ce sujet: "...cum ens praedicetur aalogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. Et quia in divinis non salvantur nisi duo genera quantum ad rationem communem generis, scilicet substantia et ad aliquid; ideo dicuntur in divinis duo modi praedicandi. Unumquodque autem genus dividitur univoce in species contentas sub genere, et ideo speciebus non debetur proprius modus praedicandi" (85).

Tout en tenant compte de l'intention théologique première de ce texte, il nous est loisible d'en tirer des applications philosophiques. Remarquons, tout d'abord, que S. Thomas y parle de la division de l'être analogique en les dix prédicaments. Or Dieu n'est que de l'être, par conséquent, tout ce que nous dirons de lui proprement devra l'être dans la ligne du prédicament qui communique la raison d'être à ceux auxquels ressortissent les perfections créées; ce prédicament, c'est celui de la substance. Et ceci s'impose du fait que les perfections, ainsi attribuées formellement à Dieu, ont une parenté étroite avec l'unité analogique de l'ens commune. "quia enim ens multipliciter dicitur, et non univoce, oportet, quod omnes significationes entis reducantur ad unam primam, secundum quam dicitur ens, quod est subjectum aliorum entium per se existens.

Et propter hoc primum subjectum dicitur esse prius; unde substantia prius est accidente" (86). Remarquons, en second lieu, que le "modus praedicandi" correspond à l'un des modes génériques de l'être, et non aux espèces qui y sont subordonnées. Or, continue S. Thomas au même endroit: "...quamvis quaedam contenta in praedicamento qualitatis dicantur de Deo secundum rationem speciei, non tamen afferunt novum modum praedicandi, etsi afferant novam rationem significandi. Unde quamvis in Deo non sint nisi duo modi praedicandi, sunt tamen plures rationes significandi secundum quas divina nomina multiplicari possunt". Nous voyons donc, d'emblée, que la contradiction est évitée grâce à la "ratio significata" (87). Par elle nous connaissons le mode de signifier qui, lui, suit le mode d'être, pour nous transporter à un autre mode plus apte que ceux des accidents à s'approcher de la "res significata" unique et subsistante.

N'allons tout de même pas croire que le nom de "substance" puisse nous donner, à son tour, entière satisfaction, car lui aussi se ressent constamment de l'atmosphère sensible et composite qui l'a vu naître, c'est-à-dire que dans son mode de signifier il contient inélastiquement la notion de genre, et par là ne peut convenir à l'être, ni à Dieu par conséquent. "...licet ea quae de Deo dicuntur, praedicantur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non praedicantur de ipso ut genus" (88). En un mot, Dieu est appelé "substance", et

toutes choses se disent de lui substantiellement, par analogie, vu que dans son concept générique, la substance comporte une perfection simple: elle demande à exister en elle-même comme dans son sujet, et non en un autre (89).

Et voilà que par cette substantialité des noms divins, nous en sommes arrivés, persévéramment soutenus par la causalité analogique, au pinacle des trois voies dont le fonctionnement se remarque autant dans les noms que dans la connaissance de Dieu. "...tripliciter ista (nomina propria) 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 vero 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 est supersapiens" (90). Et si l'on se reporte à ce qui a été exposé ci-haut de l'universalité de la négation, l'on n'aura pas de peine à conclure qu'entre les trois voies appliquées à la dénomination de Dieu, c'est encore la rémotion qui nous permet de parler le plus justement de Dieu, tandis que l'affirmation nous laisse toujours dans l'à peu près, l'approximatif. Est-il nécessaire d'ajouter que si la négation possède une telle valeur, c'est qu'elle se fonde sur du positif, mais un positif que notre es-

prit est impuissant à saisir tel qu'il est en lui-même et à nommer en conséquence. Dieu demeure l'Ineffable comme l'Inconnaissable, entendant ces qualificatifs dans le sens suggéré par l'exposé que nous venons de faire. Encore toi, également, l'explication fondamentale nous semble reposer sur l'originelle dignité de la nature divine, dont le premier corollaire réside dans la coexistence de la multiplicité et de la vérité des noms que nous employons pour signifier cette nature, de que, du reste, S. Thomas exprime en ces mots: "...licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas representata. Esset autem falsae si nihil eis responderet" (91). Enfin, de ces noms, suivra la définition de Dieu, "Ratio quam significat nomen est definitio". (92); et S. Thomas a toujours enseigné que Dieu était défini par ses effets.

Causalité, éminence, création évoluant, toutes trois, dans l'analogie, voilà bien ce qui donne à notre métaphysique de Dieu sa consistance et sa force démonstrative, en même temps qu'il lui indique les limites qu'elle ne devra pas dépasser, - car il en est, - au risque de sombrer dans le monisme panthéistique ou l'agnosticisme matérialiste, fruits de l'univocité et de l'équivocité (93). C'est aussi la conclusion à laquelle nous amène l'enseignement de Saint Thomas, et que nous avons cru légitime de tirer de la notion que nous y a-

vons glanée de l'ens commun, apparaissent au sommet de l'analogie entre Dieu et la créature, et répandant ensuite la souplesse de sa polyvalence sur les perfections créées, leur faisant rejoindre ainsi la sublimité de leur cause incréée.

- o -

CHAPITRE QUATRIEME

METHODE DE LA THEOLOGIE NATURELLE

Chapitre quatrième

METHODE DE LA THEOLOGIE NATURELLE.

Les chapitres précédents, surtout les 2^e et 3^e, ont porté sur les fondements généraux de notre connaissance scientifique de Dieu. En relation avec la fin du premier chapitre, nous nous sommes efforcé de suivre la ligne indiquée par l'objet formel de l'esprit humain, tel que nous l'avons découvert dès le début. C'est en effet l'espèce intelligible que nous rencontrons sous différents accoutrements dans l'analogie de l'être, tant entre la substance et l'accident, qu'entre Dieu et la créature, résumée, si l'on veut, dans l'analogie de l'ens commune qui nous permet de passer de l'une à l'autre. C'est encore l'espèce intelligible que nous voyons agir dans le discernement des perfections simples et des perfections mixtes, comme c'est elle aussi qui préside au choix des noms divins. Voilà donc que les fondements de la méthode donnent une couleur vraiment propre à la condition de l'esprit qui va les utiliser; l'espèce intelligible va prolonger son influence dans cette dernière partie que nous entreprenons. Cette influence, certes, sera de beaucoup amplifiée, en ce sens que les constructions auxquelles elle donnera lieu s'éloigneront passablement de sa simplicité, mais toujours, nous y verrons quelque chose de son caractère,

toujours nous sentirons la marque de son origine.

Prévoyant cette efficacité de l'espèce intelligible, et ayant en mains les éléments propres de notre connaissance de Dieu, il nous faut donc maintenant procéder à l'insertion de tous ces éléments dans les cadres scientifiques de la métaphysique; ou plutôt nous chercherons à organiser la théologie naturelle comme peuvent nous le suggérer les textes de S. Thomas. C'est pourquoi, nous verrons d'abord les liens que le saint docteur a posés entre les principes des sciences et l'objet formel de l'intelligence humaine, ensuite son enseignement sur la sagesse, et en particulier sur la sagesse métaphysique, ainsi que sur le sujet qu'il lui assigne. Enfin, nous tenterons d'établir, dans ses lignes générales, l'enchaînement de la théologie naturelle.

Tout processus scientifique humain, disons-nous, en premier lieu, dépend intimement du sensible, pour la simple raison que c'est en lui qu'il prend ses principes dont le pouvoir de rayonnement ne dépassera pas les virtualités de leur source. "...ab agente, dit S. Thomas, non potest aliqua actio progredi ad quam se ejus instrumenta extendere non possunt; ...Prima autem principia demonstrationis, ...sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cujus lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertingere ad ea quae se prima principia non extendunt. Primorum autem principiorum cognitio a sensibus ortum habet" (1). Il est certain, en effet, que pour S. Thomas, les premiers prin-

cipes, ceux qui sont l'objet de l'intellectus, nous viennent des sens et de façon inductive, puisqu'avant eux toute démonstration est impossible, les principes comme tels n'existant pas encore (2). Il s'ensuit donc que le rôle de l'intellect agent est primordial dans toute cette question de science. "Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas si-
out per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis" (3). Cette influence de l'intellect agent ne s'arrêtera pas, cependant, aux principes de la science mais elle se fera sentir également sur la structure du sujet de la science. Il est vrai que les principes et le medium de démonstration sont connexes et proportionnés entre eux dans leur mouvement de concert vers la conclusion. Or le ^medium lui-même appartient au sujet de quelque façon selon que nous sommes dans une démonstration "propter quid" ou "quia". Donc l'intellect agent atteindra et les principes et le sujet, ce qui veut dire que celui-ci, comme ceux-là, ne pourra pas se soustraire à l'action du sensible, dans sa construction ou son élaboration comme sujet de science. Donc la science, par tout ce qu'elle a de plus intime, tient très étroitement à l'objet formel de l'esprit humain. Tel est le lien entre les différents composants du mouvement scientifique de l'intelligence. Il serait très surprenant que la science, après tout, connaissance organisée, ne connût pas les mêmes origines, et n'eût

pas les mêmes caractéristiques fondamentales.

Que d'ailleurs, le sujet de la science dépende de l'intellect agent, nous le pouvons voir dans ce fait que tout habitus scientifique n'est en somme qu'une ordination, une disposition dans la mémoire intellectuelle de formes intelligibles extraites du sensible (4). Nous savons, d'autre part, que tout habitus de science, comme toute faculté ou détermination de faculté, est spécifiée par son objet formel ou son sujet, pour parler le langage de S. Thomas, de sorte que le spécifique de l'habitus n'est autre que l'espèce intelligible ainsi noétiquement élaborée. Voilà donc ce qu'il nous semble légitime de conclure des quelques textes glanés rapidement chez S. Thomas. Du moins, nous indiquent-ils clairement qu'en dernière analyse la science humaine prend sa source dans l'intellect agent qui transporte à l'intellect possible les données sur lesquelles elle devra opérer. "Omnia enim principia cujuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accepimus" (5). Il nous aura suffi de ces quelques considérations sur les origines de notre science. Elles nous feront comprendre pourquoi S. Thomas en a tenu compte chaque fois qu'il nous a parlé de notre connaissance naturelle de Dieu, et pourquoi aussi cette connaissance ne peut être qu'analogique, parce que nécessairement puisée dans les effets de Dieu, lui-même en dehors des prises directes de l'esprit humain naturellement ordonné à la quiddité des choses sensibles.

Venons-en immédiatement à la métaphysique.

C'est à elle, en effet, que S. Thomas, après Aristote, va confier le soin de nous entretenir scientifiquement de Dieu, dans la mesure où notre raison pourra le saisir de par la force même de ses lumières propres. La métaphysique, nous enseigne le saint docteur, a plusieurs noms, suivant les aspects sous lesquels on peut l'envisager. "Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias (scilicet separatas) considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat" (6).

Et notons que quelques lignes plus haut, S. Thomas avait spécifié que ces trois aspects de la science n'en viennent pas briser l'unité. Pour le moment cependant, nous ne voudrions retenir que la dernière caractéristique relevée, à savoir, que considérant les causes premières, la métaphysique est appelée "Philosophie Première". Elle est donc de la sorte en relation très étroite avec la théologie naturelle puisque, en tant que telle, son rôle est d'étudier Dieu, cause universelle de toutes choses. Mais par là, aussi, elle est sage: "Sapientia vero considerat causas primas" (7). Elle est une sagesse dont, néanmoins, le mouvement est semblable à celui de la science, si d'autre part, elle est de beaucoup plus par-

faite que la science strictement dite. "...sapientia, nous dit toujours S. Thomas, est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia" (8). Plus parfaite que la science, la sagesse en sera d'autant plus certaine dans ses conclusions, parce que pouvant rendre compte par elle-même, non seulement de son mouvement vers la conclusion, mais aussi de la source où a été engendré ce mouvement. La sagesse domine donc, de cette façon, et l'habitude des premiers principes et la science, et l'on peut dire qu'elle est éminemment les deux. "...sapientia, in quantum dicit verum circa principia, est intellectus, in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia" (9). Il s'ensuivra que, juge de ses propres principes qui sont les premiers et les plus universels, la sagesse sera aussi la reine de toutes les autres sciences particulières, qui en somme, ne vivront que des virtualités contenues en elle, comme nous dit encore S. Thomas: "...est enim virtus quaedam omnium scientiarum" (10).

Malheureusement, et n'allons pas l'oublier, la métaphysique est sagesse humaine; voilà ce qui en fait à la fois, la "grandeur" et la "misère". Il résultera, tout d'abord,

de cette condition humaine, que la métaphysique ne viendra qu'en dernier lieu dans l'ordre de l'acquisition du savoir naturel. Notre esprit, en effet, ne procède que de l'imparfait au parfait, de la puissance à l'acte. C'est pourquoi S. Thomas nous disait tout à l'heure que le nom de Métaphysique lui vient de ce que pour nous, nous avons "magis communia post minus communia" (11). Il en résultera, ensuite, que la métaphysique ne considérera pas les causes ultimes, autrement dit, Dieu, comme la théologie du Révélé, par exemple, va les considérer, parce que les principes conducteurs de l'investigation en théologie surnaturelle sont au niveau des causes ultimes prises en elles-mêmes, tandis que ceux dont se sert la métaphysique ne viennent pas de Dieu tel qu'il est en lui-même, mais de la créature qui n'est que le reflet de sa cause. C'est encore, ici, l'enseignement formel de S. Thomas.: "...et est (theologia) magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas" (12). En soi, par conséquent, si la cause ultime finale et efficiente surpasse de beaucoup les causes formelle et matérielle de l'être créé, il faut dire que dans l'ordre de la Science elle ne les dépasse pas parce qu'elle est conçue dans la lumière des principes qui découlent des deux premières ou leur sont proportionnés; la cause ultime extrinsèque n'est pas

considérée en elle-même, mais dans la nature de ses effets inadéquats. Voilà pourquoi, soit dit en passant, la métaphysique, relativement à Dieu, ne procède pas du tout, au moins formellement, comme la théologie, parce que ce Dieu ne lui est pas donné, mais acquis et conclu. Nous voyons aussi comment Spinoza s'éloigne de S. Thomas, quand il construit toute sa métaphysique en partant de Dieu. Dans son cas, le point de départ n'est pas un donné, ni un acquis, mais un postulat (13) de la raison idéaliste. Spinoza déduit toute sa métaphysique de la notion, du concept, de Substance divine, cause de soi; il nous présente vraiment une géométrie de l'être.

Pour le docteur angélique la métaphysique est donc une sagesse qui rejoint les causes ultimes de ce dont elle traite dans ou par les principes que le créé lui fournit. Mais de quoi traite la métaphysique, ou, plus précisément, quel est son sujet formel? Avant de le déterminer en lui-même, distinguons-le, avec S. Thomas, de celui des sciences que nous trouvons aux deux premiers degrés d'abstraction. "Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit.... Quedam vero sunt quae non dependēt a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universa-

liter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De hujusmodi igitur est Metaphysica..." (14).

Précisons, tout d'abord, le sens de ce "non universaliter sunt in materia", en recourant à un autre passage où S. Thomas distribue les sciences humaines en ces trois mêmes degrés d'abstraction. "Quaedam, dit-il, vero sunt speculabilia, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus: sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa, et hujusmodi,..." (15). Ces objets de notre spéculation possèdent donc l'abstraction d'indifférence que nous avons reconnue plus haut à l'ens commune. S. Thomas, en effet, dit que les "speculabilia", bien que comprenant Dieu et les anges, peuvent être sans la matière, et non pas tout uniment sont ou doivent être sans elle. C'est donc que Dieu et les anges ne seront pas conçus selon le degré d'immatérialité absolue qui leur est propre, mais dans une immatérialité telle qu'elle puisse aussi convenir à des réalités matérielles, sans pourtant nier la spiritualité divine ou angélique. Et pour en arriver à une telle immatérialité, il faut que Dieu et les anges soient vus en rapport avec la chose qui nous procurera cet objet ainsi "spéculabile". Autant dire que le sujet de la métaphysique sera plus précis que ne le laisserait entendre le texte présent. S. Thomas lui-même, du reste, nous mettra en

garde contre le danger d'inclure Dieu et les anges en métaphysique au même titre que l'être de la quiddité matérielle.

Attirons l'attention sur ce fait que nous sommes dans l'ordre de la science et que les choses en question doivent être envisagées sous cet angle formel de la scibilité; c'est pourquoi S. Thomas ne parlera que de nos objets de spéculation (il en est à la division des sciences spéculatives). Et donc c'est dans cette ligne particulière que nous aurons à considérer Dieu et les anges tout comme les êtres matériels qui existent en dehors d'eux. C'est, par conséquent, et en dernier ressort, dans l'ordre formel de la connaissance, où les réalités ne sont pas prises absolument comme elles sont dans la nature, mais comme elles interviennent dans l'intelligence qui en acquiert la science.

Saint Thomas nous dira que ce sujet de la métaphysique est l'ens commune. De plus, comme tel, il se distingue de Dieu et des substances séparées. C'est la doctrine que nous trouvons explicitement exposée au Prooemium du commentaire sur les Métaphysiques: "Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria (Deus, substantiae separatae, ens commune) consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in

scientia, eujus causas et passiones euperimus, non autem ipsae causae alicujus generis quaesiti". Le texte paraît donc exclusif. Nous aurons remarqué aussi que S. Thomas fait intervenir les substances séparées comme les "communes et universales causae", ce qui nous indique l'aspect sous lequel elles interviennent. Puis le sujet de la métaphysique est établi, avec, comme preuve à l'appui, la définition même du sujet d'une science. Le savoir, en effet, est la connaissance des choses par leurs causes, et parce que la métaphysique, sagesse humaine, aura à rechercher les causes universelles et premières des choses, il lui faut prendre ces choses sous la raison d'être.

Puisque la métaphysique est bien une seule science, que son sujet est l'ens commune causé par Dieu, il s'ensuit donc que Dieu lui-même ne sera pas sujet de la théologie naturelle. Ce point, également est nettement affirmé par S. Thomas dans son commentaire sur le De Trinitate de Boèce: "Sic igitur theologia, sive scientia divina, est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tanquam subjectum scientiae, sed tanquam principium subjecti, et talis est theologia, quam Philosophi prosequantur, quae alio nomine Metaphysica dicitur" (16). De la sorte, l'ens commune ne supposerait pas pour cette notion quasi-générique d'être qui conviendrait à Dieu et à la créature, mais simplement pour la notion analogue de l'être commun aux dix prédicaments. Tout d'abord, qu'elle ne convien-

ne pas à Dieu comme à une quasi-espèce, S. Thomas semble nous le dire en parlant de Dieu cause de l'esse commune, et où cette dernière expression paraît bien s'identifier à celle qu'il emploie dans les Métaphysiques. Le docteur angélique écrit donc, dans son commentaire du De Divinis Mominibus: "Deinde cum dicit: "Et ipsum autem esse est ex praeexistente", ostendit quomodo esse se habeat ad Deum, et dicit quod ipsum esse commune est ex primo ente quod est Deus, et ex hoc sequitur quod esse commune aliter se habeat ad Deum quam alia existentia, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo, et hoc est quod dicit quod "ipsum esse commune est ipsius Dei", tanquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum, et hoc est quod dicit quod "esse" commune "est in ipso" Deo sicut contentum in continente, "et non" e converso "ipse" Deus "est in eo quod est esse". Tercio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo ipsius, et hoc est quod dicit quod "esse" commune "habet ipsum", scilicet Deum, ut participans similitudinem ejus, "non" autem "ipse" Deus "habet esse" quasi participans ipso esse. Et ex hoc patet

quod ipse Deus est ipsius esse creati aevum, et duratio ejus, hoc est durationis ratio, et est etiam principium ejus et mensura, ita tamen quod ipse est existens ante omnem substantiam et ante omne ens et ante omne aevum, et non solum est ante omne ens et ordine, sed etiam causalitate, quia est "omnium substantificator", sicut causa subsistendi omnibus est "principium" essendi omnibus, "et medietas", secundum quod duratio et processus omnium est ab eo, et est etiam "finis" in quem omnia tendunt" (17). L'esse commune aurait donc une structure particulière qui le poserait comme intermédiaire entre Dieu et le créé. Ce serait l'analogie commun aux natures des dix prédicaments, et Dieu, certes, ne serait pas la cause de cet analogue en tant que tel, mais des analogués qui y sont implicitement contenus. Et quand on sait que Dieu est cause des choses ^{en} ~~en~~ autant qu'elles ont l'être, on peut affirmer qu'il est le principe de leur esse commune; car c'est bien ce qu'elles ont de commun et uniquement de commun, parce que, en définitive, même les natures spécifiquement unes diffèrent dans la nature et dans l'existence par leur individualité, que celle-ci vienne de la multiplication de la matière comme dans les substances matérielles, ou de la multiplication des formes comme dans les substances spirituelles.

S. Thomas, d'ailleurs, a toujours appuyé sur la distinction de l'esse divin de cet esse commune. Nous l'avons vu lorsqu'il s'est agi, au chapitre précédent, d'examiner l'abstraction propre à cet ens commune; le saint docteur enseigne que "Nec oportet quod si dicimus quod Deus est esse

tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est." Et après avoir dit que cet esse de Dieu ne souffre aucune addition et qu'il l'exclut positivement, il reprend ainsi: "Esse autem commune..." (18), preuve que cet esse commune est bien ce par quoi toute chose est formellement. Et si la formule "quaelibet res", englobait Dieu lui-même, S. Thomas pourrait-il dire que Dieu en est la cause et le principe?

Si nos remarques sont justes, il s'ensuit que les textes de S. Thomas ne favoriseraient pas l'opinion que l'être créé et l'être increé sont des sujets spécifiques d'un sujet générique de la métaphysique qui serait l'être en général (19). Dieu, en effet, sujet spécifique, selon eux, serait cause, selon S. Thomas, d'un genre dans lequel il entrerait, de sorte qu'il se causerait lui-même. Bien que ne parlant que de "genus subjectum", dans son commentaire sur les Seconds Analytiques, aussi bien que dans le Prooemium des Métaphysiques, rien ne nous indique qu'il ait laissé place à des ramifications de cette sorte. Nous avons vu qu'en ce dernier endroit, causes et sujet sont nettement opposés. Le passage des Seconds Analytiques (20) n'est pas moins révélateur. Après avoir fondé l'unité de la science sur l'unité du sujet, "scientia dicitur una, ex hoc quod est unius generis subjecti", S. Thomas poursuit le commentaire en disant: "...ostendit (Philosophus) qualis sunt illa genera, de quibus possunt esse scientiae, et

ponit duas condiciones... Ad cujus evidentiam considerandum est quod, sicut jam dictum est, progressus scientiae consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno in aliud: omnis autem motus a principio quodam procedit et ad aliquid terminatur; unde oportet quod in progressu scientiae ratio procedat ex alicuius principiis primis. Si qua ergo res est, quae non habeat principiora priora, ex quibus ratio procedere possit, horum non potest esse scientia, secundum quod scientia hic accipitur, prout est demonstrationis effectus. Unde, concludit-il, scientiae speculativae non sunt de ipsis essentiis substantiarum separatarum. Non enim per scientias demonstrativas possumus scire quod quid est in eis; quia ipsae essentiae harum substantiarum sunt intelligibiles per se ipsas ab intellectu ad hoc proportionato; non autem congregatur earum notitia, qua cognoscitur quod quid est ipsarum, per aliqua priora".

L'intuition de ces substances séparées (les anges et Dieu) nous étant impossible, il s'ensuit donc que nous ne pourrions pas avoir une science "propter quid", puisqu'il nous manquera toujours le principe d'une démonstration du même genre; c'est-à-dire, la définition de cette substance ou de ce sujet. C'est pourquoi, S. Thomas ajoute que les sciences spéculatives ne nous livreront qu'une connaissance de l'ordre du an sit et une connaissance négative (quid non sit), en même temps que certaines ressemblances que nous aurons pu

découvrir de leur relation avec les choses inférieures. Nous savons, par les passages étudiés à l'instant que ces relations découlent de leur rôle de principe et de cause vis-à-vis l'ens commune, du moins en ce qui a trait à la métaphysique. Celle-ci considérant les choses dans ce qu'elles ont de plus universel et de plus commun, ce ne serait plus les connaître comme telles que de leur assigner comme principes des réalités qui elles-mêmes dépendraient d'autres supérieures à elles.

L'ens commune, avons-nous dit, est celui qui se divise en les dix genres suprêmes des êtres. Et telle est bien l'impression qui se dégage de l'ensemble du commentaire des Métaphysiques. Nous avons déjà eu l'occasion, au chapitre deuxième, d'énumérer les différents sens que l'on peut donner au mot être, et en particulier, nous avons vu que celui qui prévalait en ce traité était précisément l'être commun aux dix prédicaments. Or, il arrive que S. Thomas, à la suite d'Aristote, dont il ne révoque pas l'opinion, prouve l'unité de la métaphysique en recourant à l'analogie qui unit les accidents à la substance, et en se basant sur le principe déjà invoqué ailleurs que l'unité des sciences se prend de l'unité de leur sujet: "Oportet autem unam scientiam esse unius generis. Sed si ista multiplicitas habeat aliquod commune, omnia entia possunt esse sub una scientia. Unde ad quaestionem qua quaerebatur, utrum ista scientia sit

una, cum sit de pluribus et diversis, necessarium est considerare, utrum omnia entia reducuntur ad aliquid unum, vel non" (21). Puis il résoudra le problème en montrant l'analogie d'attribution qui relie les accidents à la substance et ainsi assure l'unité de l'être commun. S. Thomas ne semble donc pas préoccupé par le souci d'inclure Dieu ou les autres substances séparées dans cette communauté de l'être. Est-ce à dire qu'il les exclut totalement, de toutes manières, nous ne le croyons pas. Et il nous semble qu'en entendant parler de l'ens commune sujet de la métaphysique, S. Thomas veut dire que ce sujet est l'être tel qu'il se réalise dans le sensible, mais qui par son analogie contient, d'une certaine façon, le principe de son être, sans cependant que ce dernier aspect intervienne dans la spécification de la science dont il est le sujet. L'ens commune serait donc ce sujet pour autant qu'analogie d'analogie d'attribution il désigne en premier lieu la substance dirigeant vers elle les accidents, et que par son analogie de proportionnalité dépendante il comprendrait sa cause. Il ne faut pas oublier, non plus, que ce n'est qu'en tant que cause que S. Thomas fait entrer Dieu dans la considération de l'esprit humain. Que la détermination du sujet soit laissée à l'analogie d'attribution entre les accidents et la substance, les textes le montrent clairement. Et sans prêter aux exemples une valeur qu'ils ne peuvent avoir, nous devons tout de même penser que

S. Thomas ne les a pas multipliés sans but, d'autant plus que ses explications sur les rapports des accidents à la substance ont bien les allures de celles que l'on apporte ordinairement à l'analogie d'attribution. "Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt hujus quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicit quod sunt entis. Et sic notet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio" (22).

Sans doute, les accidents sont des êtres per se, ils sont des densités ontologiques par eux-mêmes, mais ce n'est pas l'angle sous lequel on les considère actuellement. On les voit plutôt comme des modifications de la substance, dans l'ordre des essences, de l'ens ut nomen des commentateurs de S. Thomas. Seraient-ils envisagés dans leur analogie de proportionnalité, qu'ils diraient le rapport qu'ils soutiennent avec la substance mais dans leur dépendance commune à l'égard de Dieu. Enfin, cet autre texte de commentaire des Métaphysiques est de nature à dissiper tout doute sur ce point. "Hic ponit (Philosophus) majorem primae rationis; dicens, quod est unius scientiae speculari non solum illa quae

dicuntur "secundum unum", idest secundum unam rationem omnino, sed etiam eorum quae dicuntur per respectum ad unam naturam secundum habitudines diversas. Et hujus ratio est propter unitatem ejus ad quod ista dicuntur;..." (23). Et l'analogie d'attribution est-elle autre chose que les rapports divers de plusieurs à un même principal analogué?

Partant de ce fait que l'ens commune est celui qui se dit des accidents et de la substance, on pourrait peut-être tenter de conclure que Dieu s'y rattache par la substance, et que, par conséquent, Dieu est sujet de la métaphysique, ou du moins que celui-ci est l'être commun au créé et à l'Incréé. Et cependant telle n'est pas la pensée de S. Thomas, puisqu'il dira maintes fois que dans la proposition "Deus est", le mot est ne signifie pas l'une des natures qui se partagent les dix ^{quatre} suprêmes, mais uniquement la vérité de la proposition. "...esse dupliciter dicitur: Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus,..." (24). Tout en retenant la fin de ce passage, qui nous livre toute la nature de la théologie naturelle, nous aurons remarqué l'expression employée: actus essendi dont

nous connaissons le sens par ce que S. Thomas nous a déjà dit en son commentaire des Métaphysiques: "...hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (25). Du reste, il suffirait de passer en revue les endroits où le saint docteur rappelle ces deux sens du mot "être", pour constater qu'il s'agit bien de l'être divisé en dix prédicaments. Par exemple, il écrira: "...ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia, ut homo, sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis;..." (26).

Tout cela ne veut pas dire, cependant, que Dieu nous demeure absolument inconnu, et que nous ne signifions pas plus en lui attribuant l'existence, que nous ne signifions en disant de la cécité qu'elle est. Le cas est tout à fait différent. S. Thomas veut expliquer simplement que Dieu ne tombant pas sous l'un des dix genres où la nature et l'existence se distinguent réellement, nous ne pouvons donc pas, en disant qu'il est, atteindre par cette formule sa nature telle qu'elle est en soi. Par conséquent la formule qui est le signe vérifiable de la réalité dépasse tout ce que notre esprit peut directement atteindre, et sa vérité ne lui vient pas de l'essence divine en elle-même, mais des effets qui sans elle seraient impossibles: "et hoc scimus ex effec-

tibus ejus".

Il ressort donc de ces considérations que le mot ens, a, pour S. Thomas, un signifié direct et premier dans lequel Dieu ne serait pas inclu, parce que le dépassant, et donc que lorsqu'il nous parlera de l'ens commune, sujet de la métaphysique, il s'en tiendra strictement à l'ordre prédicamental. Nous voyons, ainsi comment Dieu ne sera que la cause du sujet. Attirons encore l'attention sur le fait que S. Thomas n'a jamais vu la métaphysique autrement que comme une science une, et que de ce fait la théologie naturelle ne prendra pas son nom de son sujet formel, mais de la primauté de l'un des multiples objets qui s'offrent à son étude. Ainsi, au commentaire de De Trinitate de Boèce, après avoir déterminé le troisième degré d'abstraction, S. Thomas poursuit en ces termes: "...de quibus omnibus est theologia, idest divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus" (27).

L'ens commune decem praedicamentis nous apparaît donc incontestablement comme le sujet de la métaphysique, parce que, selon S. Thomas, il est le plus en harmonie avec les principes de cette sagesse qui sont les "rationes ex creaturis assumptae". C'est pourquoi, aussi, les causes, même si elles sont des natures complètes en elles-mêmes (28), sont connues exclusivement comme causes, dans la lumière des principes, instruments de l'intellect agent.

Et si cet ens commune peut ainsi jouer le rôle de sujet de la science qui porte sur son propre principe, en d'autres termes, si lui-même peut nous conduire à la connaissance de sa cause, c'est qu'il possède une double analogie, ou plutôt que, par lui, l'analogie se réalise d'une double manière. Une première, que nous pourrions situer dans le plan horizontal, de la substance et de l'accident entre eux, et une seconde, dans le plan vertical, de la créature à Dieu. En somme, la première commande la dernière, en ce sens que c'est en elle qu'elle vient chercher l'explication d'elle-même. L'analogie des êtres créés entre eux n'aspire qu'à l'analogie de la créature à Dieu, laquelle cependant, elle ne peut saisir adéquatement, mais uniquement dans l'introspection d'elle-même (29). Il n'y a donc pas de contradiction à soutenir que le sujet de la métaphysique est l'être, et que Dieu, bien que l'Etre même, n'y apparaît pas comme sujet; c'est que l'Etre trop grand pour être circonscrit par l'être, ne peut se faire connaître que dans l'indigence et la pauvreté du créé. "Et Verbum caro factum est".

De cet être commun aux dix prédicaments va maintenant dépendre l'organisation de la théologie naturelle, comme de la métaphysique tout entière. "*Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia*" (30). Les conclusions, en effet, nous apportent les déterminations du sujet, dont la connaissance est le terme du mouvement qui s'origine aux principes. Il y a donc conformité entre les principes et la conclusion, autant dire entre les principes et le sujet dont ils dépendent, puisqu'il constitue la fin de leur démarche. "...*secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus...*" (31). Il y aura aussi conformité entre le terme et le chemin parcouru pour y parvenir. Voilà toute la raison de notre méthode scientifique.

Mais S. Thomas remarque, dans notre procédé général humain de savoir, un double mouvement, que l'on peut appeler voie ascendante et voie descendante. "*In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinent ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quae pertinent ad iudicium, In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum*

perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Uterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quae dicitur scientia, quantum ad ea quae rationi subjacent;... In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus judicet et ordinet. Et hoc fit per sapientiam" (32).

Le mouvement que l'on peut appeler préscientifique et inductif, qui nous amène aux premiers principes de la raison, ainsi que celui de la Philosophie naturelle, est donc une même voie ascendante (33), tandis que celui de la métaphysique est descendant. Ajoutons que ce dernier ne semble pas donné, pour S. Thomas dans le but de l'unique contemplation, mais bien surtout pour que de ces principes et causes ultimes contemplées on en arrive à une plus profonde compréhension des inférieurs. De sorte que nous pourrions entrevoir dès à présent le sens de la considération que nous ferons de Dieu dans la théologie naturelle: Dieu y viendra avant tout comme cause explicative de l'effet créé.

Ailleurs, à la suite de Boèce dont il commente le De Trinitate, S. Thomas qualifiera le mouvement de la Philosophie naturelle de rationnel, et celui de la Métaphysique, d'intellectuel. Ce seront deux mots différents pour signifier les deux mêmes réalités. "...sicut rationabiliter

procedere attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus: differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate" (34). Après avoir montré comment la "ratio" et l'"intellectus" se distinguent respectivement par le discursus et l'intuition, S. Thomas ajoute que si, d'une part, le mouvement de la "ratio" se termine à celui de l'"intellectus" par la via resolutionis, d'autre part, le mouvement de celui-ci est le point de départ de celle-là selon la via compositionis et inventionis. "...ex multis, dit-il, ratio colligit unam et simplicem veritatem: ...intellectus in uno multa comprehendit". Et il conclut: "...consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio", ce qui se traduirait, croyons-nous, en tenant compte de tous les précédents psychologiques qui amènent ce regard intellectuel en nous: la considération (le mouvement) au terme (sommet) du savoir humain, est plus intellectuelle, se rapproche plus de l'intuition qu'elle n'est gênée par le raisonnement. C'est la contemplation métaphysique. A ce stage, en effet, la contemplation n'est pas complètement dégagée du discursus, soit dans sa préparation, parce qu'elle garde encore de ce dont elle est le terme, soit dans son achèvement, parce que même là il lui faut comme le support d'une conclusion

(done discursus) pour pénétrer la virtualité de son objet, les principes. Elle n'est pas que sagesse, elle est aussi science.. "Intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae, quasi non ipsa ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones; sed quia ejus ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima, et conclusiones ejus principiis" (35).

Placent donc la métaphysique au point culminant du procédé "resolutorius" de l'esprit, S. Thomas explique comment on y parvient: ou bien en passant "de uno in aliud secundum rem" nous atteignons les causes les plus simples, c'est-à-dire les substances séparées, ou bien en passant de "uno in aliud secundum rationem" (selon les causes intrinsèques), nous arrivons aux principes les plus universels communs à toutes choses, c'est-à-dire l'être et ce qui lui convient en tant que tel. Il faut, par conséquent, retenir que les objets considérés en métaphysique le sont comme au terme de la voie ascendante, et qu'ils sont affectés de cette situation terminale; ils sont l'aboutissement d'un raisonnement. Ils ont, en plus, la condition de principe, de point de départ vis-à-vis les sciences inférieures et particulières.

Nous aurons surtout remarqué la formule "de uno in aliud secundum rem" appliquée au processus qui nous obtient les objets de notre théologie naturelle. Nous en

déduirons, en même temps, que notre procédé en sera toujours un de va-et-vient: il faudra partir du créé pour monter au créateur et de là redescendre vers le créé pour l'expliquer, et simultanément passer, à l'intérieur de la cause "de uno in aliud secundum rationem", dans la mesure où pourront s'adapter les principes universels fournis au bout de cette opération. De la sorte nous aurons à conduire deux mouvements parallèlement et en coordination, tout en nous souvenant que le second "secundum rationem", se base toujours sur le premier "secundum rem". Le passage d'une chose à l'autre par l'analogie changera bien des perspectives, et modifiera forcément les conclusions qui seront le fruit de la transition "secundum rationem". C'est là une indication générale sur laquelle nous reviendrons en l'explicitant davantage.

Mais avant d'entreprendre l'organisation de la théologie naturelle, rappelons rapidement que pour S. Thomas, l'enseignement procède comme l'invention personnelle.

"...est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura... Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicu-

ti aliquis inveniendō deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendō est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias;..." (36).

D'une façon ou d'une autre, par conséquent, la méthode de la théologie naturelle ne sera pas changée, et le professeur n'aura qu'à conduire l'élève par les mêmes chemins qui l'ont mis en possession définitive de son sujet. Il devra se souvenir seulement que "accipiens enim cognitionem procedit de signis ad signata, quasi modo resolutorio, quia signa magis sunt nota quo ad ipsum (et l'on va toujours du connu à l'inconnu); sed tradens cognitionem signorum, oportet quod res ante signa manifestat, eò quod signa sumuntur per similitudinem ad res:..." La différence résidera donc dans la manière de traiter chaque question en particulier, elle n'affectera en rien la marche d'ensemble.

Voulant maintenant essayer de fixer une méthode d'exposition, en vue de l'enseignement de la théologie naturelle, il nous faut en tout premier lieu, considérer que la métaphysique dont elle fait partie est une science "propter quid", c'est-à-dire qui donne de son sujet une connaissance basée sur ses causes propres et nécessaires. "...oportet quod principia demonstrationis insint per se ei, quod demonstratur;..." (38). Et par causes on entend ici les

quatre causes, de sorte que la réalité où un sujet de science quelconque sera d'autant mieux connu qu'il sera expliqué par le plus grand nombre de ses causes. Mais la métaphysique, qui est la reine des sciences humaines ne saurait se soustraire à cette obligation de considérer son sujet à tous ces quatre points de vue. "...prima philosophia, commente S. Thomas, quae considerat omnia principia, habet pro subjecto ens, quod est commune ad omnia, et ideo considerat ea, quae sunt propria entis, quae sunt omnibus communia, tanquam propria sibi" (39).

Supposant achevée toute l'étude du sujet de la métaphysique, dans les causes qui le constituent lorsqu'on le considère dans ses analogués, en tant que ceux-ci sont analogues d'une analogie d'attribution, telle qu'elle subsiste entre l'accident et la substance; supposant achevée, aussi, l'étude des causes intrinsèques de l'être pris dans l'analogie de proportionnalité entre la substance et l'accident, ainsi que l'étude, préalable, des caractéristiques de la notion d'être, nous abordons enfin celle des causes extrinsèques de l'être considéré dans son analogie de proportionnalité dépendante de la créature à Dieu.

Nous posons donc notre sujet, l'ens commune, dont il nous faut prouver, démontrer une propriété en recourant à ses causes extrinsèques. Dans le cas, il s'agit, selon S. Thomas, de démontrer que l'ens commune est causé, car

c'est bien là, aux yeux du docteur angélique, la propriété de notre sujet. Écoutons-le plutôt: "...licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo quin sit risibilis"(40).

Nous avons en ces quelques lignes tout le principe de la théologie naturelle. C'est, en effet, une cause qu'il nous faut trouver, et une cause extrinsèque de cet ens commune, pour démontrer qu'il soit vraiment causé, et que c'est chez lui une propriété au sens strict du mot, que l'on trouve en lui seul, toujours et en toute réalité qui le vérifie dans le concret. Il faut démontrer que sans cette formalité de "causatum", l'être commun ne serait plus l'être commun. Il s'agit véritablement de la "propria passio", selon ce que nous dit S. Thomas, dans son commentaire sur les Seconds Analytiques du Stagyrte. "...id cujus scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua in qua propria passio de subjecto aliquo praedicatur:..." (41).

Nous disons aussi qu'il est besoin d'un principe extrinsèque au sujet. Ce serait une absurdité, certes, de rechercher cette cause dans l'être lui-même dont on veut prouver qu'il est causé, entendant la causalité dans l'ordre même de la dépendance vis-à-vis d'un autre, d'abord dans

l'efficience. A fortiori la cause ne peut-elle pas se repérer à l'intérieur de l'être, nous voulons dire en l'une de ses parties, puisqu'ici encore la partie n'expliquerait pas tout l'être comme causé. Il est à considérer, également, que nous sommes en présence de l'être pris dans son ultime perfection, en tant qu'il est être, donc nouveau motif pour chercher la cause efficiente en dehors de lui. Et nous pouvons affirmer, dès à présent, que si cette cause existe, elle doit être hors série. C'est donc à une cause extrinsèque qu'il nous faut recourir, si nous voulons prouver que l'ens commune comme tel est causatum. Car s'il n'y a pas de cause, il ne sera pas causé.

Notons, aussi, immédiatement que nous sommes en quête d'une cause dont la nature soit telle qu'elle puisse nous assurer que la caractéristique "être causé" convient à l'être commun de par la raison même de sa nature, et que, par conséquent, nous ne cherchons pas une existence "ut sic", mais l'existence de quelque chose, ou mieux quelque chose. Quel moyen allons-nous employer pour trouver cette cause, et ainsi procéder à notre preuve de la propriété? Sera-ce la division, ou la définition ou l'argumentation, toutes trois étant des "modi sciendi"? Avant de répondre, disons que ce qui explique que l'homme soit risible, c'est la rationalité, de telle sorte que pour l'homme ne pas être risible serait ne pas avoir la rationalité et donc ne pas être homme.

De même, ce qui explique que l'ens commune soit causé, c'est Dieu, ou la cause incausée, de telle sorte que pour l'ens commune ne pas être causé serait nier Dieu et donc ne pas être ens commune, c'est-à-dire, être par participation.

La différence, cependant, entre les deux cas est en ceci que la rationalité est de la définition même de l'homme, et que Dieu ne l'est pas de l'ens commune, mais est absolument nécessaire pour que la définition de l'ens commune ne soit pas une contradiction. C'est donc pour ce motif qu'il nous faut prouver, démontrer l'existence de Dieu, tandis que nous n'avons pas à démontrer la rationalité dans l'homme, mais seulement à la montrer, ce à quoi peut s'employer une division du genre animal en ses espèces, passant par la différence. Par contre, il est absolument impossible d'avoir une division logique de l'être en créé et increé, à moins que l'être ne soit univoque, et donc que ses différences (!) nous soient manifestées d'une façon ou d'une autre. La chose est possible dans le premier cas, parce que nous avons l'expérience de la rationalité et de la non rationalité, et donc la division comme la définition qui s'ensuivra ne reposera pas sur une argumentation formelle. Malheureusement, nous n'avons pas l'expérience de Dieu, il est purement intelligible dans ses effets, et donc la division que nous pourrions donner de l'être devra toujours s'étayer sur la démonstration de l'une de

ses ramifications.

Par où l'on rejoint le principe de S. Thomas que l'analogie de la créature à Dieu est toujours "unius ad alterum", en même temps que nous avons un indice de la justesse de l'interprétation que nous avons apportée de sa doctrine sur le sujet de la métaphysique. C'est de l'ens commune decem praedicamentis que nous avons l'expérience. En ce point comme en tout autre, il nous faut établir notre démarche sur l'objet formel de l'esprit humain, qui, pour S. Thomas, est la quiddité des choses sensibles. Ce qui veut donc dire qu'il n'y a de place, chez lui, que pour une démonstration, et une démonstration a posteriori, parce qu'il s'agit, précisément, de trouver le pourquoi de la propriété de l'être causé, ou, en d'autres termes, de savoir s'il existe une cause et comment elle doit se constituer pour expliquer cette propriété de l'être. Or cette cause dans l'ordre de l'être, l'ultime qui puisse s'envisager, ne peut être donnée avec son effet, car en dehors de lui il n'y a ou rien, ou un au dehors qui signifie un au-dessus. Il suit ce que nous disions à l'instant que cette cause de l'être doit être extrinsèque. Donc l'extrinsécisme et l'apostériorité de la cause vont de pair. C'est aussi la raison pour laquelle nous devons passer par l'existence avant d'atteindre la nature de cette cause: "...quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est:..." (42). L'apostériorité nous amène, par le fait

même, à pronostiquer que si nous réussissons à prouver l'existence de la cause, ce ne sera que par une démonstration "quia", vu que la cause pour être telle dans l'ordre où nous sommes placés ne doit pas être causée, sinon elle n'expliquerait rien. N'est-ce pas là, un peu la ressemblance de l'argument de S. Anselme? Oui, et ce le serait si de cette notion de la cause nécessaire nous allions conclure à son existence concrète. De quoi, cependant, nous nous garderons bien.

Nous partons donc de l'ens commune mais tel que nous le voyons réalisé dans ses analogués, c'est-à-dire dans son entité concrète et exercée. N'oublions pas surtout que toute cette opération que nous allons entreprendre vers Dieu, n'est en somme que pour nous certifier de la propriété de l'ens commune. Ce dernier, comme dans toute démonstration "propter quid", d'ailleurs, doit se prendre dans sa définition. Et nous disons que si cette condition est requise pour la démonstration de la propriété, où vraiment nous avons démonstration "propter quid", elle est aussi requise quand il s'agit de la preuve de l'existence de Dieu, bien qu'il ne soit question que de démonstration "quia". S. Thomas, certes, ne procéderait pas autrement, lui qui enseignait dans la Summa Theologica: "...cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo quia

ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est;... Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus,..." (43). Cela signifie que la définition de l'ens commune entrera dans la preuve de l'existence de Dieu à la place de la définition de celui-ci. Nous pressentons, par là même, combien le reste de nos réflexions sera lié à ce point de départ.

Et maintenant quelle sera la formule de la définition que nous assignerons à l'être commun? Pas d'autre que celle donnée par S. Thomas lorsqu'il dit que l'esse causatum est la propriété de l'être commun. C'est là, en effet, qu'il écrivait: "...ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio" (44). Participé, l'être est équivalentement, pour S. Thomas, composé. Ainsi, au chapitre 32 du premier livre de sa "Summa contra Gentiles", il explique comment rien ne se dit de Dieu et de la créature "eodem ordine", "sed secundum per prius et posterius", parce que tout est prédiqué de Dieu "essentialiter", tandis que de toutes les autres choses on ne parle que "per participationem"; et il illustre sa doctrine de la façon suivante: "...sicut Socrates dicitur homo, non quod sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens". C'est donc dire que tout ce qui n'est pas Dieu est composé, et de cette composition nous sommes les témoins; nous n'avons pas besoin que Dieu soit prouvé pour nous en rendre compte; et nous ne parlons

pas de la composition dans un ordre restreint et particulier, mais dans l'ordre de l'être, de l'existence elle-même. Du reste, s'il n'en était pas ainsi, si nous avions besoin de Dieu pour nous assurer de notre composition dans cet ordre, comment serait-il possible de montrer la distinction de l'essence et de l'esse dans les analogués de l'ens commune? Ce serait là une victoire bien facile obtenue par Descartes sur S. Thomas; Dieu serait, pour de bon, le gerant de toute notre philosophie.

Pourtant telle n'est pas la méthode de S. Thomas, et à ses yeux la définition de l'être comme nous est fournie dans cette distinction de l'essence et de l'esse (45), c'est-à-dire d'une nature et d'un exister. Mais parce que notre preuve doit aboutir à une existence de fait, il nous faut partir également d'une constatation du fait. Or de fait cette dualité de nature et d'esse exprimée dans l'ens commune ne se réalise pas telle quelle, mais bien sous différents modes, qui sont les modes d'exister, et que S. Thomas a réunis dans les cinq voies. Les preuves par le mouvement, la causation, l'être, les perfections graduées et l'ordre du monde, ne font en somme que nous livrer ces diverses modalités de l'être commun. Le mouvement, en effet, donne un mode d'exister comme mobile, la causation, nous fait constater un mode d'exister comme causant-causé, et ainsi de suite. Et tous ces modes requièrent, pour expliquer leur réalisation concrète, une cau-

se de l'exister de tous ces modes, puisqu'eux-mêmes ne sont ^{pas} ~~pas~~ leur exister, mais le reçoivent: ils l'ont par participation. Les cinq voies de S. Thomas nous semblent donc bien fondées sur la nécessité pour notre intelligence de s'appuyer sur le sensible. "Patet enim ex hoc quod, etsi Deus sensibilis omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt;..." (46).

La démonstration porte donc sur l'existence de Dieu, mais parce que c'est l'existence d'une cause et de la cause ultime (nous sommes dans l'ordre de l'être), nous prévoyons immédiatement que la détermination de sa nature sera commandée entièrement par le principe de causalité. D'abord, il faut dire qu'en vertu du principe de causalité, cette nature a toutes les perfections, tous les modes d'être, puisqu'elle cause tous les modes de l'être. Dieu, en effet, est établi comme cause de l'ens commune. Or l'ens commune, qui signifie explicitement un rapport de l'essence à l'existence, dit implicitement toutes les natures particulières dans lesquelles se vérifie ce rapport. Donc dans Dieu démontré par l'ens commune, on atteindrait explicitement le rapport d'identification de l'essence et de l'existence (nous aurions l'aspect premier de la nature divine), et implicitement, les déterminations ou les conditions de cette nature. "...ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei vir-

tus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est convenire, secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata" (47). Et si nous parlons de nature quand il s'agit de l'identification de l'essence et de l'existence en Dieu, c'est que nos concepts d'existence et de cause nous disent clairement que si nous rencontrons une existence qui comme telle soit cause, il faut que cette existence soit toute la nature de la cause en question, la causalité découlant de la nature des êtres. Par conséquent tout ce qu'on ajoute à cet explicite, bien qu'en réalité s'identifiant avec l'exister divin, sera dit modification ou détermination de la nature; ce seront les attributs divins.

Mais l'essence divine étant inconnaissable en elle-même, ces attributs ne feront que la déterminer par rapport au créé; ce qui ne veut pas dire que nous ne la connaissons pas du tout, ou que nous n'en énoncerons que des faussetés, mais que nous ne l'atteindrons pas dans ce qui la constitue en propre, mais seulement dans ce qu'elle a de commun avec son effet analogue.

Il nous semble que nous pourrions concevoir le rapport de l'explicite à l'implicite dans la nature divine, comme celui que nous avons dans l'être entre l'être lui-même

et les différences intrinsèques qui le contractent. Chacune formellement n'est pas l'autre, mais chacune est l'être. Ainsi en est-il de Dieu, où les perfections comportent identité réelle et distinction formelle.

Nous voyons aussi que l'on peut affirmer avec M. Maritain (48) que "toute la théodicée est virtuellement et éminemment contenue dans les cinq voies de S. Thomas;...", puisqu'en somme, c'est l'ens commune avec tout ce qu'il contient qui nous fait conclure à Dieu, à l'existence de sa cause, et que cet ens commune nous est apparu dans les cinq voies, par lesquelles nous avons déjà implicitement, en vertu du principe de causalité, toutes les déterminations de la nature divine. Qu'est-ce en effet, que l'ens commune sinon un analogue confondant actuellement et implicitement ses inférieurs; un analogue, par conséquent, dont la cause atteint aussi les analogués, mais en tant qu'ils ont en eux le fondement de cette communauté analogique exprimée dans l'analogie Ens (commun aux dix prédicaments).

La contenance virtuelle dont nous parlons apparaît encore en ceci que les déterminations de la nature divine ne seront que la réplique des divers aspects créés qui nous ont conduit à l'ens commune, et de là à Dieu.

Dieu n'est obtenu que dans une démonstration "quia", c'est-à-dire que nous ne l'avons pas atteint dans sa nature propre, dans ce qu'il est en soi, mais dans ce qu'il

est par rapport à son effet, l'être. Faudrait-il en conclure qu'il ne soit que cause, et que, par conséquent, la causalité soit toute sa nature? Loin de là. L'existence à laquelle nous parvenons nous assure de son indépendance, et nous dit que s'il n'en était pas ainsi, nous ne pourrions jamais voir en elle la cause explicative de l'ens commune. L'indépendance absolue, l'aséité est le fondement unique de cette causalité; en un mot, c'est la Transcendance. Elle seule nous permet d'entrevoir la non absurdité d'une source qui se déverse sans se diminuer, d'un principe qui se multiplie sans se diviser. Voilà le fond de l'énigme, ou si l'on veut, du mystère de la participation. Saint Thomas a enseigné qu'il n'y a pas de simple analogie d'attribution entre la créature et Dieu, mais analogie de proportionnalité dépendante, propre ou métaphorique.

La démonstration "quia" nous fait ainsi passer, à travers la causalité de l'être, dans l'éminence et le quid non de Dieu. Et remarquons, une fois de plus, que c'est ce quid non qui est le plus important, c'est le premier moyen que nous ayons de fixer les conditions de cette nature de la cause, pour qu'elle soit vraiment cause dans l'ordre de l'être. S. Thomas est formel sur ce point, dès après qu'il eût prouvé l'existence de Dieu. "Ostenso igitur, quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare. Est autem via remotionis utendum,

praecipue in consideratione divinae substantiae" (49). Nous aurons remarqué aussi que le texte parle de conditions. C'est donc que la nature n'est pas pénétrée en elle-même, et que, en fait, ce que nous en dirons se prenant par rapport au créé, nous ne ferons que donner les conditions requises de sa part pour jouer ce rôle de cause de l'être. C'est dire, équivalentement, que toute notre métaphysique des attributs divins se fonde sur une nature dont nous savons au moins avec certitude, en raison du principe générateur de la conclusion, ce qu'elle ne doit pas être pour expliquer le créé.

Ainsi, en séparant Dieu de la créature, nous serons plus à même de voir comment il peut en être la cause, et donc comment la créature, de son côté, est causée.

Ceci nous laisse entendre que toute notre étude de la nature divine sera commandée par les trois voies, et que par elles va se faire la discrimination des perfections que nous transporterons proprement en Dieu, lorsqu'il s'agira des attributs opératifs. Quant aux attributs entitatifs, parce qu'ils concernent plus directement Dieu en lui-même, et donc qu'ils se rapportent à ce qui dans le créé correspond aux natures spécifiques, ou à des perfections mixtes obtenues surtout dans la première voie, ils seront nommés avant tout par la rémotion. C'est ainsi que Dieu se distingue de la créature. "Qui enim scit aliquid prout est ab omnibus a-

illis distinctum, appropinquat cognitioni qua cognoscitur quid est;..." (50).

Quant aux attributs opératifs, ils feront usage principalement de la voie de causalité, et s'exprimeront affirmativement. C'est aussi parce qu'ils seront dits proprement de Dieu. Et pour cela nous ferons appel à l'idée de participation, puisque c'est elle qui va sauvegarder la causalité divine. Par le fait même, nous aurons atteint les perfections simples. Se participe ce qui ne peut se communiquer à des degrés divers, sans se diviser ni se détruire. Immédiatement nous nous rendons compte que ce ne sera là l'apanage que du pur spirituel. Tout matériel, en effet, quel qu'il soit, est incapable de se donner sans se diviser lui-même; une fois qu'il s'est communiqué, il n'est plus matériellement ce qu'il était (sa quantité mathématique ou physique n'est plus la même, et donc son individualité a changé). Donc, une participation dans le spirituel, et dans le spirituel qui abstrait complètement de la matière, dont le concept, comme tel, dit supériorité sur la matière, même "quoad esse". Il n'y a qu'aux biens spirituels que tous peuvent communier également, intégralement.

Or en l'homme, vu qu'il s'agit de la métaphysique, sagesse humaine, nous avons cette spiritualité qui convient à la participation, parce que l'âme n'est pas seulement une raison, elle est un intellect (51). Voilà pour-

quoi nous partirons de ces perfections propres à la pure spiritualité de notre Dieu pour les appliquer à Dieu.

Quant à savoir quel genre de démonstration est employé, voici ce qu'il nous semble. Tout d'abord, il est certain que le passage "de uno in aliud secundum rem" se fait par une démonstration "quia": on ne fait que prouver l'existence des perfections en Dieu, toujours en partant des effets constatés dans le créé. Il en est des attributs comme de l'existence: "...est quaedam alia Dei cognitio, ...per quam magis ad propriam insius cognitionem acceditur, quum per per demonstrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur; ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia huiusmodi quae de Deo ostendimus" (52).

Sur cette démonstration "quia" va s'appuyer, mais dans le procédé "de uno in aliud secundum rationem", une démonstration qui nous semble bien "propter quid". Du moins, en est-il ainsi dans les attributs obtenus par la voie de rémotion. Nous savons en effet, le "propter quid" de l'éternité divine, parce que nous savons le "propter quid" du temps qui est le mouvement. Donc où il n'y aura pas de mouvement nous connaîtrons la raison propre pour laquelle il n'y a pas non plus de temps. Pour les attributs obtenus par la voie de causalité, il y aurait, également, démonstration "propter quid",

on raison de l'analogie qui fait que nous avons des perfections simples s'appliquant formellement en Dieu, et dont la démonstration "quia" nous a convaincu de l'existence en Dieu. La causalité nous pousse même à dire que si telle ou telle perfection n'est pas ainsi en rapport transcendantal avec telle autre, elle ne le serait pas plus dans le créé. C'est alors que nous voyons combien Dieu est vu comme cause et explication de ce que le créé contient de perfection, de même que dans les perfections mixtes, nous voyons, à leur manière d'être en Dieu, (virtualiter-eminenter), comment elles peuvent exister en la créature.

Ceci indique, cependant, que si par rapport à notre intelligence la démonstration est stricte et selon les lois de la logique, elle ne saurait être exhaustive à l'endroit de la chose elle-même, puisque nous ne la saisissons que par analogie avec son effet inadéquat. Aussi ne procédons-nous "propter quid" que dans ce qui la constitue cause du créé. C'est donc dire que la force et la valeur de ce "propter quid" ne lui vient pas tant de la cause que de l'effet, car en définitive, c'est sur ce qu'il y a en lui que tous nos raisonnements sont basés. L'immatérialité remarquée dans l'esprit humain ne fait conclure, en tenant compte des différences exigées par l'analogie, que de l'immatérialité en Dieu découlent, et comme de leur raison propre,

l'intelligence et la volonté. Encore une fois, ce n'est pas la cause vue en elle-même, qui me garantit cet enchaînement, mais bien ce que j'ai vu dans l'effet et que l'analogie me fait transporter en la cause. Pourtant, rien n'empêche notre procédé d'être vrai, puisque nous sommes dans les perfections simples qui se disent par analogie de proportionnalité propre. Nous voulons seulement insister sur leur caractère incomplet, et tout relatif. S. Thomas n'autoriserait-il pas cette opinion quand il dit: "*quavis enim conditio causae cognoscatur ex conditionibus effectus, non tamen conditio causae verificatur propter conditionem effectus, sed e converso*" (53). Nous verrions dans ce texte le fondement des relations mises entre les démonstrations "*quia*" et "*propter quid*" qui président respectivement au procédé "*de uno in aliud secundum rem*" et "*de uno in aliud secundum rationem*". Du reste, sur ce point, il nous semble qu'il considère les expressions employées par le docteur angélique dans ses traités "*De Deo uno*", tels que nous les avons dans la "*Summa Theologica*" et dans la "*Summa contra Gentiles*", il n'ait pas beaucoup appuyé sur le procédé strictement logique de la déduction des perfections entre elles, tandis qu'il l'a fait au sujet de l'existence de Dieu. Nous ne voulons pas dire par là que S. Thomas ne suit pas un ordre logique, mais bien qu'il ne semble pas avoir signalé la nature de cet ordre, comme c'est le cas pour la démonstration

de la cause du créé. Serait-ce qu'à ses yeux, atteignant la cause de tout l'être créé, et l'atteignant comme telle, nous avons déjà implicitement tout ce qu'elle est en tant que cause, et que, par conséquent, l'étude subséquente que nous ferons de sa nature n'aura pas à recourir à une véritable démonstration.

Il faut bien se souvenir à ce propos que c'est l'enseignement constant de S. Thomas, que de Dieu on ne peut connaître que le an est ainsi que les conditions requises en lui pour qu'il soit cause de l'être, conditions, cependant, que ne nous a pas données la considération de sa nature, mais de ses effets. Quant au quid est, à sa nature en elle-même, elle nous est inconnue, ou du moins ce que nous en savons c'est ce qu'elle ne peut pas être pour pouvoir causer l'être. Dans un cas comme dans l'autre, on le voit, tout ce que nous pouvons déterminer de Dieu positivement ou négativement, est commandé par son rôle de cause du créé. En somme, nous ne faisons que reporter dans l'Incréé et dans l'ordre où elles sont dans le créé, les perfections et les attributs qui conviennent à un être spirituel.

*** Lorsque nous disons que Dieu n'est vu qu'en rapport avec le créé, cela n'exclut pas que, tout en étant ainsi considéré, il ne soit pas scruté dans ce qu'il est en lui-même. Mais cet "en - lui-même" n'est ^{pas} atteint absolument;

ce n'est que par la créature, et comparativement à elle que nous l'atteignons, et les voies de rémotion et de suréminence ont leur utilité avant tout dans ce cas. Voilà pourquoi, le traité de la nature de Dieu est si négatif dans ses expressions et ses formules. Dieu est éternel, immobile, immatériel, distinct du monde (il n'est pas partie du monde) un, immense, incorporel. Ce sont les attributs entitatifs, donc qui s'essaient à déterminer Dieu tel qu'il n'est pas par rapport à la créature.

Le traité des attributs opératifs, quoique se servant lui aussi des voies de rémotion et de suréminence, les suppose plutôt, pour faire usage avant tout de la voie de causalité. Alors, vraiment, Dieu est étudié dans son rapport créateur au monde, il est vu dans son opération telle qu'elle se reproduit dans le monde, surtout dans le monde spirituel. Ce dernier, il est vrai, est le seul à voir l'analogie entre Dieu et le créé, comme il est seul à donner une réalisation aussi parfaite de cette analogie. C'est pourquoi, S. Thomas sera très exact en disant: "...essentia ejus (Dei) non est causa rerum nisi secundum quod est scita, et per consequens, secundum quod est volita communicari creaturae per viam assimilationis; unde res ab essentia divina per ordinem scientiae et voluntatis procedunt; et ita per providentiam" (54). Tel est aussi le procédé de l'opération immanente de l'esprit humain. Nous aurons remar-

qué, également, que ce traité des attributs opératifs est de beaucoup le plus développé de la théologie naturelle, avec celui de l'existence de Dieu, qui est fondamentale et radicale, parce que dans ces attributs opératifs nous trouvons la raison dernière explicative du créé, c'est en les étudiant que nous voyons le plus profondément qu'il nous soit donné naturellement, comment le créé est entièrement en dépendance d'un autre qui en est le maître absolu. En un mot, nous voyons la propriété de l'être créé: il est causé, il comporte essentiellement un rapport de dépendance, il est, selon l'expression de S. Thomas, "ab alio". Nous croyons saisir, ici, une différence avec la théologie surnaturelle. Celle-ci, en effet, a pour sujet Dieu lui-même, c'est lui qui draine, pour ainsi dire, toutes les attentions de la science, de telle sorte que la créature est étudiée pour nous mieux faire comprendre, saisir, ce que Dieu peut être en lui-même; le mouvement de notre esprit s'arrête à lui. Voilà pourquoi, aussi, il nous semble qu'en ce domaine, la voie de rémotion aurait la primauté. En théologie naturelle, Dieu est étudié en lui-même, mais pour expliquer le créé, de sorte que celui-ci soit toujours le but ultime de nos considérations, et Dieu intervient comme l'une des causes, la plus formellement ultime du créé. C'est bien, d'ailleurs, ce que S. Thomas insinue au quatrième chapitre du Livre II, de la "Summa contra Gentiles". Et dans ce domaine de la théo-

logie naturelle, la primauté reviendrait à la voie de causalité. Quant à la voie d'éminence, elle aurait sa place surtout quand la cause et l'effet sont comparés entre eux.

De cette causalité exercée par Dieu, il en résultera qu'il sera dénommé Dominus, Creator, Prima Causa, Summum Bonum, etc. (55). Et c'est en nous plaçant dans cette perspective que nous comprendrons désormais le créé, nous verrons un peu mieux, comment tout en n'étant rien de lui-même, il est cependant quelque chose. Ne nous flattons pas cependant de pénétrer le mystère, il demeurera toujours tant que notre esprit, le dernier des intellects, devra puiser dans le sensible la source première de la vie supérieure qui l'anime (56).

L'idée que Dieu est en métaphysique exclusivement comme cause du créé est celle qu'il nous semble la plus fondamentale dans tout ce traité de la théologie naturelle. Telle est la conclusion que nous croyons légitime de tirer des différents textes de S. Thomas, en particulier de ceux où il nous parle de la métaphysique comme d'une science portant à la fois, sur tel sujet qui est l'ens commune et sur les causes de ce sujet. Elle ressort, aussi de ces passages nombreux dans lesquels le saint docteur insiste sur ce fait que la connaissance naturelle ne peut atteindre Dieu que comme cause et principe de la créature, et que c'est uniquement par ses effets qu'il est connu, autant dans ce qu'il est en

lui-même, que dans ce qu'il est par rapport à ces effets. Nous n'avons de la divinité, ici-bas, et par la lumière naturelle de notre raison qu'une connaissance de l'ordre du "quia". A ce sujet, bien révélatrices sont ces paroles de S. Thomas:... "Et sic se habet cognitio effectus, ut principium ad cognoscendum de causa an est, sicut se habet quidditas ipsius causae cum per formam suam cognoscitur. Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum: et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso, nisi quia est. Et tamen cognoscendum quia est, unus alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum, quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria, scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab ejus perfecta consecutione, et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est, non pertingat, sed an est solum. Et primo, secundum quod perfectius cognoscitur ejus productio, et efficacia. Secundo, prout nobiliorum effectum^v causa cognoscitur, quia cum ejus similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam ejus commendant. Tertio quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab hīs omnibus, quae in effectibus apparent." (57).

La théologie naturelle nous donne le "propter

quid" de la créature, bien que de ce "propter quid" nous n'ayons qu'une connaissance "quia". Et nous avons ainsi, dans tout ce qu'elle comporte d'arroissant et d'insensé, la situation antinomique du créé. En lui, le néant et l'Etre se rencontrent, non par un effort du néant, mais par une libéralité de l'Etre, de sorte que de l'union des deux l'être naît, pour attester de sa double origine. "...oportet quod quidquid est in re, vel proprium, vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habet nisi non esse:..." (58). C'est là tout l'esprit de la métaphysique de Dieu. Nous nous rendons compte, de cette façon, combien l'esprit humain est impuissant à épuiser l'intelligibilité de l'être créé. D'ailleurs, pour le faire, il lui faudrait atteindre à l'intelligibilité de la cause de l'être, parce que la seule manière de comprendre adéquatement le créé, est de le saisir parfaitement dans sa participation de l'Incréé. L'effet n'est connu adéquatement que dans sa cause, et sa cause nécessaire.

La méthode de la théologie naturelle, on le constate, n'a été considérée que dans ses grandes lignes. Nous avons visé surtout à en indiquer ce qui nous paraît bien être l'orientation générale, l'esprit dans lequel la métaphysique de Dieu doit se faire, si l'on s'en tient aux textes mêmes de l'Aquinat, ou à une interprétation de l'Aquinat par lui-même. Nous ne croyons pas, en effet, qu'il nous ait donné un enseignement explicite sur l'organisation de la théologie naturelle; seulement, sa doctrine sur la connaissance naturelle de Dieu, ainsi que sur la métaphysique, nous a semblé solliciter logiquement le développement de l'idée de causalité et de dépendance, sur laquelle nous sommes souvent revenu au cours de notre étude.

De la sorte, nous ne croyons pas qu'un traité de théologie naturelle, sorti de la plume du docteur angélique, eût matériellement différé de ses traités "de Deo uno" de la "Summa Theologica" ou de la "Summa contra Gentiles". De part et d'autre on a le procédé déductif: de l'existence on passe à la nature divine et à son opération qui la relie avec le créé. Et cela parce que le créé qui nous fait connaître sa cause, est déjà saisi en lui-même par le regard "intellectuel" de la sagesse humaine.

Si le procédé en est matériellement le même, tout autre, cependant, en est l'inspiration formelle. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer quelque peu la ma-

rière dont Dieu intervient en théologie surnaturelle et en théologie naturelle. Là il est "donné" dans sa vie intime, dans ce qui le constitue en propre; puis ce Dieu qui s'est révélé, l'esprit humain montre comment on en perçoit l'existence dans les effets naturels de sa puissance. Ici, en théologie naturelle, l'esprit arrive à Dieu comme à la cause explicative du sujet, atteignant ainsi la raison "propter quid" de l'une de ses propriétés. Dans la "Summa Theologica", Dieu est prouvé pour lui-même; en métaphysique, il est moyen terme de démonstration.

C'est dans cet esprit que nous tenterions une esquisse de disposition générale de la théologie naturelle. Tout d'abord, la position du problème consisterait dans la connexion du traité avec le sujet de la métaphysique, dont nous recherchons la propriété de causé.. Ce serait en même temps indiquer tout le but de cette étude de la Cause Première de l'être. Puis serait considérée l'analogie entre Dieu et la créature, car elle nous semble indispensable à tout le déploiement qui suivra, comme le professeur doit livrer les signes avant les choses signifiées. Voilà donc ce qui constituerait comme un praenotat. Viendrait ensuite la question de l'existence de Dieu, dans laquelle entrerait, la démonstrabilité, et enfin la démonstration elle-même, à laquelle on doit, semble-t-il, apporter un grand soin. Nous montrerions entre "autres choses", comment les cinq voies nous conduisent

à une première cause efficiente, moyen terme et finale.
Ce passage du créé à l'incréé, ne ferait, à notre avis,
plutôt sous le signe de l'aspect "dépendance" dans l'a-
nalogie entre Dieu et la créature, tandis que dans la na-
ture de Dieu dont la considération viendrait ensuite, l'as-
pect "proportionnalité" apparaîtrait le premier.

La question de la nature divine, aurait comme
préliminaire, l'étude des trois voies, des perfections et
des noms divins. Le traité lui-même comprendrait les attri-
buts entitatifs, où on a surtout la voie de réfection, et
les attributs opératifs, où l'on remarque avant tout la voie
de la causalité.

C'est par ce dernier point que la métaphysi-
que apparaîtra le plus parfaitement une sagesse, parce que
c'est alors qu'elle donnera de son sujet la vision la plus
compréhensive par les causes ultimes. En posant ces causes
en Dieu, dont elle a suffisamment scruté la nature, elle dit
de l'être créé tout ce que l'on peut en dire selon les lumiè-
res de la raison naturelle. L'être créé, en quelque sorte,
s'explique plus par ses principes extrinsèques que par ses
principes intrinsèques, puisque c'est de ceux-là qu'il tire
avant tout ce qu'il est en lui-même. "...creatura enim non
habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde
nec non inatur ens nisi inquantum ens primus imitatur;..." (60).
C'est là, nous semble-t-il la conclusion normale de la théo-
logie naturelle, telle que nous l'inspire l'enseignement de
S. Thomas.

N O T E S

du

Chapitre Premier.

- (1) Sum. Theol., I, qq. 84-88.
- (2) Sum. Theol., I, q. 89, a.1.
- (3) "Maxime enim concretio ejus (intellectus) est in anima:...";
De Sensu et Sensato, lect.,1. (éd. Pirotta, n.4).
- (4) Sum. c. Gant., II, 73; cf. etiam; Sum. Theol., I, q.12,a.1;
q.85, a.1.
- (5) "...Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire". "Mais, répond S. Thomas, "...hoc videtur esse inconueniens, si ponatur esse anime naturale corpori uniri,... Inconueniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam". Cf. Sum. Theol., I, q.84, a.3. Ce même argument de la connaturalité de l'union reviendra maintes fois sous la plume du docteur angélique, dans la réfutation de l'innéisme platonicien; v.g., qu. De Anima, a.15; Sum. Theol., I,q.84, a.4.
- (6) Qu. De Anima, a.15; Sum. Theol.,I, q.84,a.6.
- (7) De Ver., q.10, a.6, ad 4; Quodl., 8, q.2, a.3. Si l'on consulte III Sent., d.31, q.2, a.4., il semble que S. Thomas y

~~affirme~~^{appuie} davantage sur la causalité formelle successive (objective) du fantasme, plutôt que sur l'aspect "efficiencia" de cette causalité, comme c'est le cas, présentement.

- (8) In II Met., lect.5. (éd. Cathala, n.552). L'espèce intelligible est comme le lieu naturel où se produit cette équation (nous ne faisons pas l'identification, puisque ce n'est pas encore la connaissance en acte second) entre le connaissant et le connu. L'âme, en effet, qui est absolument immatérielle n'est qu'en dépendance objective vis-à-vis du corps, et il reste qu'elle est seule l'opératrice formelle de son acte d'intellection. De même, l'espèce intelligible extraite de la potentialité de l'intellect possible par l'intellect agent, avec le concours instrumental du fantasme, qui est plutôt comme "materie causae" (Sum. Theol., I, q.84, a.6.), l'espèce intelligible, disons-nous, est absolument immatérielle quoique conservant une connotation quelconque du fantasme. L'objet extra-mental, de lui-même en puissance seulement à l'immatérialité, à l'universalité, passe à l'acte dans son substitut intelligible, l'espèce. C'est donc en celle-ci que s'élabore ultimement l'objet premier et proportionné de la connaissance de l'âme humaine en l'état d'union; c'est par elle que le sujet et l'objet sont à un niveau identique d'immatérialité. Cf. III Sent., d.14, q.1, a.2, sol.1.

(9) Sum. Theol., I, q.12, a.4.

(10) De Ver., q.10, a.4.

(11) Sum. Theol., I, q.89, a.1. L'âme une fois détachée du corps devra donc se plier au mode de connaître des substances séparées, mais sans atteindre à la perfection, parce qu'il lui est "praeter naturam"; elle gardera toujours son appétit naturel au corps, qui lui procure une connaissance en pleine harmonie avec sa nature propre. L'article cité montre, également, le lien entre l'union naturelle de l'âme au corps et les espèces intelligibles nécessaires à la connaissance. Sur ce point aussi, cf. Comp. Theol., c.80; Cajetan. De ente et essentia, c.6, q.15.

(12) Sum Theol., I, q.87, a.3, ad 1. La fin de la citation, surtout, est à noter; elle marque l'ampleur de l'influence de l'objet formel de notre intellect. Ailleurs (Sum. c. Gent., II, 83.), s. Thomas avait écrit: "Intellectus igitur cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita:...". Il a une formule passablement identique dans Sum. c. Gent., III, 45.

Si l'on peut distinguer l'objet de l'intelligence humaine en tant qu'intelligence (l'être), et l'objet de l'intelligence humaine en tant qu'humaine (la quiddité des choses sensibles), il faut dire, néanmoins, qu'ils se rencontrent tous deux dans le concret, et que l'un n'est que la particularisation de l'autre, de même que l'intelligence humaine n'est que la réalisation de l'analogie "intellect".

(13) Sum. c. Gent., III, 45. Toute la partie de ce chapitre trai-

tant des relations de l'intellect agent et de l'intellect possible est à lire. Elle peut figurer aussi comme explication ou prolongement de III Sent., d.31, q.2, a.4. Cf. surtout: De Ver., q.10, a.8.

(14) Cf. supra, note (8).

(15) Sum Theol., I, q.87, a.1. cf. etiam De ver., q.10, a.8; a.

Gardeil, o.p. "La structure de l'âme et l'expérience mystique", Paris, 1927, 3^e éd., II, pp.94-121; J. Laritain. Les Degrés du Savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 2^e éd., annexe IV, pp. 856-861. - Pour ce qui a trait à la conscience de soi, s. Thomas dit très clairement dans le texte du De ver.: "Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit". Descartes en dirait-il autant? cf. etiam; in Boet. de Trin., q.1, a.3.

(16) Sum. Theol., I, q.87, a.1. - Il ne faudrait tout de même pas se méprendre sur cet axiome. Il s'agit de l'actualité du "cogno-scibile" pris formellement comme objet de connaissance. Car de soi l'intelligence est immatérielle et donc intelligible, connaissable, l'immatérialité étant la racine de la connaissance. Mais elle n'est objet connaissable qu'au moment où elle est intelligente en acte, puisque c'est alors qu'elle réalise vraiment sa nature d'intelligence. Et tant qu'elle est faculté de l'âme unie au corps, elle ne peut passer à l'acte d'intellection que par une espèce intelligible abstraite du phantasme.

L'intelligence, comme l'âme d'ailleurs, si elle est immatérielle, ne possède pas ici-bas cette "perfectivité" dont parle Cajétan (in Sum. Theol., I, q.87, a.1; Leon., n.IX.).

- (17) Lib. de Causis, lect.15. (Vivès, LXVI, p.549.) cf. etiam; De Ver., q.10, a.8, ad 5 in contr.
- (18) De Ver., q.10, a.8, ad 9 in contr. - On notera que c'est par cette doctrine sur la connaissance de l'âme par elle-même, que S. Thomas réfute un certain illuminisme ontologique, selon lequel le premier connu serait l'influence de la lumière divine en nous, ou la lumière naturelle constitutive de l'intellect, et médiatement, Dieu. cf. in Boet. de Trin., q.1, a.3.
- (19) Sum Theol., I, q.94, a.2. Etiam, Sum. Theol., I, q.98, a.2, ad 3.
- (20) Nous ne traitons pas, ici, de la connaissance des anges ou des substances séparées, pour la simple raison qu'elle présente, analogiquement, les mêmes caractéristiques que la connaissance de Dieu, et que, par conséquent, elle ne nous dirait rien de bien nouveau qui pût servir à notre recherche.
- (21) De Ver., q.22, a.2, ad 1.
- (22) Sum. c. Gent., III, 38. - L'élán instinctif dans la connaissance du sens commun, dont parle M. Maritain (DS p.439), s'interprète facilement à la lumière de ce texte de S. Thomas. Le sens commun distinguerait deux zones de principes premiers et de vérités variant en universalité; l'une portant sur les principes tout premiers de la raison naturelle, sur des vérités comme l'existence personnelle, l'autre atteignant un secteur plus éloigné accessible encore aux premiers principes

mais dans une lumière moins fulgurante, et dont l'absence chez certains ne mettrait pas en péril la structure intime de l'esprit humain comme tel. De ce second secteur relèverait notre connaissance confuse de Dieu. Le droit naturel, pour sa part, admet une double région d'influence que se partagent le droit primaire et le droit secondaire.

- (23) De Ver., q.18, a.2. Etiam, Sum Theol., I, q.86, a.2, ad 1.
- (24) Sum. Theol., I, q.88, a.3.
- (25) Sum. c. Gent., III, 49.
- (26) Quodl., 7, q.1, a.1.
- (27) Sum. Theol., I, q.12, a.12, ad 2.
- (28) Sum Theol., I, q.2, a.2, ad 2. Etiam; ibid., q.1, a.7, ad 1.
- (29) I Sent., d.18, q.1, a.5 (initium).
- (30) in Boet. de Trin., q.1, a.2.: "...causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur quanto ex effectu magis apprehenditur habitudo causae ad effectum".
- (31) Sum Theol., I, q.32, a.1.
- (32) in Boet. de Trin., q.1, a.4.
- (33) Sum. Theol., I, q.45, a.3, ad 1, ad 2: "...creatis passive accepta est in creatura, et est creatura".
- (34) De Ver., q.5, a.2, ad 11. - Il faut ajouter que cette imperfection est due "propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo;...". La raison en est que, selon l'expression de M. Maritain (DS, p.439, note 2 de la page 438),

"nous n'épuisons pas l'intelligibilité" d'un être, ce qui serait comprendre parfaitement sa participation à l'être et donc comprendre l'être lui-même.

(35) in Boet. de Trin., q.1, a.2.

(36) IV Sent., d.49, q.2, a.7, ad 12. Cet enseignement de S. Thomas, encore une fois, est basé sur l'objet formel de l'intellect humain dans l'état d'union, et, à ce propos, nous estimons qu'un texte en particulier vaut la peine d'être cité: "...omne quod intelligit (mens nostra) secundum statum viae, intelligit per species a phantasmatis abstractas. Nulla autem species huiusmodi sufficiens est ad repræsentandum divinam essentiam, vel etiam cujuscunque alterius essentiae separatae; cum quidditas rerum sensibilium quarum similitudines sunt intelligibiles species a phantasmatis abstractae, sint alterius rationis ab essentiis substantiarum immaterialium creaturarum, et multo magis ab essentia divina. Unde mens nostra naturali cognitione, quam in statu viae experimur, nec Deum nec angelos per essentiam videre potest". De Ver., q.10, a.11. Cf. etiam, III Sent., d.14, q.1, a.2, sol.1; in II Met., lect.1. (éd. Cathala, n. 285).

(37) Sum Theol., q.88, a.2, ad 1. Cf. etiam, ibid., q.84, a.7.

(38) in Boet. de Trin., q.1, a.2.

(39) in Boet. de Trin., q.6, a.3. - La distinction ne nous paraît pas moins claire par ces mots: "Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est, cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum:...". Sur ce sujet de la connaissance quidditative et du "quia est", cf. J. Maritain, DS, Annexe III, "Ce que Dieu est",

speciatim, pp.827-832.

- (40) IV Sent., d.49, q.2, a.7, ad 12. Etiam, Comp. Theol., II, c.9.
- (41) De Ver., q.8, a.1, ad 8. Cf. etiam: I Sent., d.8, q.2, a.1, ad 1.
- (42) "Vel potest dici, quod hoc ipsum quod scimus de Deo quid non est, supplet in divina scientia locum cognitionis quid est: quia sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc scitur quid non est". Cf. in Boet. de Trin., q.2, a.2, ad 2. Etiam; Sum. c. Gent., III, 39.
- (43) Sum. c. Gent., I, 29. Etiam, I Sent., d.48, q.1, a.1; II Sent., d.16, q.1, a.1, ad 3. - Nous verrons plus bas que le créé prend sa ressemblance dans une participation des attributs ou perfections que l'incréé est par essence. C'est ce qui fait que ces similitudes sont davantage des dissimilitudes qui n'enlèvent rien, pourtant, au réalisme de notre connaissance.
- (44) De Ver., q.8, a.1. - Quant aux diverses ressemblances qui peuvent subsister entre les êtres, cf. Sum. Theol., I, q.4, a.3.
- (45) Sum. Theol., I, q.85, a.4, ad 4.
- (46) Sum. Theol., I, q.12, a.12.

N O T E S

du

Chapitre deuxième.

- (1) De Ver., q.2, a.11.
- (2) IV Sent., d.49, q.2, a.1, ad 6.
- (3) Pour d'autres sortes d'analogie et leur relation avec l'analogie philosophique, cf. T.L. Pénido. Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique. Paris, Vrin, 1931. 1ère partie, ch.I, parag.I, nature de l'analogie, pp. 12-26.
- (4) De Ver., q.2, a.11. Ailleurs (De Malo, q.7, a.1, ad 1), S. Thomas dira que les espèces "ex aequo participant genus". Il s'agit donc d'une véritable égalité intrinsèque à la "ratio nominis" qui ne l'empêchera pas d'être affectée extrinsèquement d'un dosage proportionné au sujet dans lequel elle s'exercera. C'est ce qui la rendra l'analogie "secundum esse et non secundum intentionem" dont parle le docteur angélique (I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 1), et que Cajétan appelle "analogia inaequalitatis" (De Nom. Anal., c.1). L'on entrevoit immédiatement toute la différence entre ce dosage "extrinsèque" de l'univoque, et celui tout intime et constitutif propre à l'analogie de proportionnalité.
- (5) Sum. c. Gent., I, 33. Etiam, Ethic. ad Nicom., I, lect.7, (éd. Pirotta, n.95), De Ver., q.2, a.11.: "...nulla rei convenientia attenditur".

- (6) Sum. Theol., I, q.13, a.5.
- (7) T.L. Pénido, op. cit., pp.29-36. Quant à l'emploi des mots attribution et proportionnalité au lieu de rapport et proportion, plus exacts (F.L. Blanche, o.p. Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S. Thomas d'Aquin. RSPT X (1921) pp.52-59), nous préférons nous en tenir à l'usage reçu chez les Scolastiques.
- (8) IV Met., lect. 1. L'on voit, par ce texte, la différence entre l'univoque formel, si l'on peut dire, et l'univoque ainsi transporté dans l'analogie. C'est aussi le résumé, semble-t-il, de l'enseignement donné dans le commentaire de l'*Ethique à Nicomaque*, (I, lect.7. éd. Pirotta, nn.95-96.) et où S. Thomas explique ces paroles: "Alio modo (par opposition à l'équivocité) unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno convenientes". Dans l'attribution, cet "unum" l'est "ratione et numero", donc extrinsèque aux autres (IV Met., lect.1. n.536); dans l'analogie il est "unum proportionaliter" et intrinsèque à tous.
- (9) De Ver., q.2, a.11; *ibid.*, a.3, ad 4; q.23, a.7, ad 9; IV Sent., d.49, q.2, a.1, ad 6; *Ethic. ad Nicom.*, V, lect.5 (éd. Pirotta, n. 939).
- (10) I Sent., d.35, q.1, a.1, ad 2; De Ver., q.2, a.1 (où la métaphore est nommée "similitudo proportionis"); De Pot., q.7, a.5.
- (11) VIII Met., lect. 5 (éd. Cathala, n.1763). Etiam, J. Maritain, DS p. 423; Pénido, op. cit., p. 28.
- (12) Voilà qui peut paraître contradictoire, mais il faut bien se ren-

dre compte que la dissemblance entre les différents analogués entretient l'unité que l'on trouve entre eux et qui n'est que proportionnelle. Sinon, c'est^h univoque ou l'équivoque. L'on sait, d'ailleurs, que l'analogie tient le milieu entre les deux. (XI Met., lect.3 (n.2197); ce texte qui s'applique directement à l'attribution vaut a fortiori pour la proportionnalité).

- 13) Sum. c. Gent., I, 33. S. Thomas y explique que la communauté entre Dieu et la créature en est une d'ordre de la cause à l'effet. La connexion réelle permet donc la démonstration de l'une par l'autre.
- 14) S. Thomas dans son commentaire sur les Métaphysiques (VI Met., lect.2. n.1171), distingue, à la suite d'Aristote, plusieurs divisions de l'être, notamment: L'ens secundum accidens, où le composé (homo albus) ne donne pas un "unum per se"; l'ens vérité de la proposition; l'ens qui se divise en les dix prédicaments, et enfin, l'"ens quod dividitur per potentiam et actum". Les Métaphysiques ne se préoccupent que du seul être des dix prédicaments: le sujet de la science qu'ils constituent. Quant aux autres, ils en parlent pour les éliminer (lect. 2-4. nn.1172-1244) De cette élimination, cependant, il faut excepter l'être qui se divise en acte et en puissance, vu qu'il se rencontre en tous les prédicaments. Mais la science n'a pas à en traiter comme tel, parce que l'être en puissance est tout ce que sera l'être en acte, n'ajoutant rien à la nature par laquelle l'être s'introduit dans les catégories. Notre considérations ne portera, présentement, que sur l'être commun aux dix prédicaments. Il est

opportun de noter, enfin, qu'à peu près partout ailleurs (v.g. III Sent., d.6, q.2, a.2; Quodl., 9, a.3; Sum. c. Gent., III, 9; De Pot., q.7, a.2, ad 1; Sum Theol., I, q.3, a.4, ad 2. etc.), S. Thomas fait appel aux divisions de l'être commun aux dix prédicaments, et de l'être vérité de la proposition. Sur toute cette question de l'être, cf. J. Fauriol. Sept Leçons sur l'être. Cours et documents de Philosophie. Paris, Téqui, sd. 1932-33, 2e et 3e leçons, pp.23-70; André Marc, s.j. L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure. Arch. Phil., X, cah.I, Paris, Beauchesne, 1933, cc.IV,V.

- (15) De Ver., q.1, a.1. Etiam, Sum. Theol., II-II, q.94, a.2.
- (16) De Ver., q.1, a.1. La même doctrine est sous-jacente dans IV Met., lect.2. Quand il s'agit du transcendantal "res". Sur ce dernier point, cf. S. Duchesne, o.m.i. Note sur le transcendantal "res" selon saint Thomas. RUC X (1940) pp.85-99.
- (17) IV Met., lect.2 (éd. Cathala, n.558); Etiam, III Sent., d.6, q.2, a.2. L'esse peut ainsi se dire intrinsèque à l'essence, sans la modifier dans sa nature, i.e. en tant qu'elle est essence. L'accident, au contraire, demeure extrinsèque à la substance; sinon l'un et l'autre perdrait sa nature pour constituer un "tertium quid". Dans un cas, ce n'est que l'esse qui pénètre l'essence, dans l'autre, une essence principe de spécification s'unirait intrinsèquement à une autre essence, elle aussi principe de spécification. L'une détruirait l'autre. Nous disons de l'esse qu'il est substantiel à l'être, non à l'essence. Quodl., 2, a.3.
- (18) De Pot., q.7, a.2, ad 1. Ce dualisme de structure dans l'être, a-

vec prédominance de l'esse, tel que fourni par S. Thomas, nous indique la fidélité du Ferrarais à l'esprit du Maître, dans l'exposition des formules "ens ut nomen", "ens ut participium", selon que l'on veut parler d'une essence existante, ou de l'existence d'une essence. Le mot "être" atteint toujours la dualité.

(19) V Met., lect.9 (nn.889, 885).

(20) II Sent., d.34, q.1, a.1. Il va sans dire que l'on parle ici de l'existence en général, qui peut être en puissance ou exercée en acte. La division de l'être en acte et en puissance, disions-nous plus haut, après S. Thomas et Aristote, donne un "ens communius quam ens perfectum" (V Met., lect.9). Soulignons aussi comme conséquence de cet ordo ad esse incrusté dans la notion d'être, la tournure essentiellement existentielle et concrète de la métaphysique, science de l'être en tant qu'être. Cf. J. Maritain. Sept Leçons sur l'être, pp. 27-28.

(21) V Met., lect.9. (nn.889-890). L'on ne saurait trop insister, croyons-nous, sur la mutuelle influence de l'essence et de l'existence dans l'être, chacune tempérant ce que l'autre a de trop extrémiste, pour former ainsi l'analogie, qui tient le milieu entre l'univoque et l'équivoque. S. Thomas n'a-t-il pas écrit: "Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis" (De Pot., q.7, a.7)? Et d'où vient ce rapport divers, sinon de l'essence, diverse en sa spécification.

(22) Ibid., (n.890). Etiam, I Sent., d.22, q.1, a.3, ad 2; De Ver., q.21, a.1. Les genres et les espèces, comme du reste, les transcendantaux ne sont que des manifestations de l'être, ne font que

dire l'être. L'abstraction de l'univoque, explique Jean de S. Thomas (Log., II P, q.13, a.5. Reiser I, p.494), inclut une note et exclut l'autre, et ainsi s'en prend à la chose conçue, tandis que l'abstraction de l'analogue qui ne procède pas par l'exclusion d'une raison d'une autre, mais par confusion, ne touche pas à la chose conçue, varie seulement le mode de concevoir.

Quant à l'unité du concept d'être, il nous semble que l'on pourrait, pour la mieux saisir, utiliser un texte où S. Thomas dit bien que dans la Trinité il faut parler d'unité et non d'identité". "...in Deo in diversis suppositis est una essentia; et ideo nec identitas competit propter diversitatem suppositorum, nec diversitas propter identitatem essentiae; sed unitas" (I Sent., d.4, q.1, a.3, ad 1). De même l'unité du concept d'être n'est pas celle du concept de l'univoque où l'on peut parler d'identité. Dans le concept de l'être les inférieurs se rencontrent, mais en gardant implicite leur diversité foncière et c'est en tant que divers, ou plutôt c'est avec leur diversité qu'ils sont unis dans une même notion. Tandis que le concept de l'univoque, précisément fait abstraction de ces divergences en ses inférieurs, pour ne voir qu'exclusivement les ressemblances; et l'on peut dire qu'il y a identité.

- (23) Lorsqu'on dit de Dieu qu'il a l'esse en propre, on ne prend pas la propriété dans le sens où elle exclut tout ce qui est étranger à la nature du sujet (v.g. la risibilité propriété de l'homme), autrement l'être ne conviendrait nullement à la créature. Mais on entend exclure ce qui est étranger à la nature du pré-

dicat (v.g. de l'or sans alliage est proprement et uniquement de l'or). Et alors cela convient vraiment à Dieu, car lui seul n'est que de l'être sans mélange aucun d'imperfection ou de composition. Cf. I Sent., d.8, q.1, a.1; A. Marc, s.j., L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité. RNSP XXXV (1933) p.275, note 41.

(24) A. Marc, s.j. loc. cit., pp. 174-175.

(25) "...ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae;...". De Pot., q.7, a.2, ad 5.

Que Dieu se distingue des choses par ce qui les unit entre elles, ceci ne vaut que du principe radical; le principe prochain de la distinction entre les choses créées, reste l'esse par lequel l'essence est placée dans la réalité. Dans ce cas, il faudrait dire que Dieu est constitué par ce qui les distingue entre elles. Ce qui revient à dire que le principe de son unité, est celui de leur multiplicité. Et ainsi est sauvegardée la transcendance divine dans l'être. Cf. I Sent., d.35, q.1, a.4; IV Sent., d.12, q.1, a.1, sol.1, ad 2.

(26) Joa. a S. Thoma, Curs. Phil., Log., II P, q.13, a.5 (Reiser, I, p.498). Cf. etiam, Le Rochellec J. c.Sp. s. De Fundamento metaphysico analogiae. DTP XXIX (1926) pp.91-93; Bruckberger o.p.

L'être, valeur révélatrice de Dieu. RT XLIII (1937) p.213. "L'analogie est la désignation d'une unité d'ordre. Elle mesure la multitude mais dans une intention suruniverselle et commune aux multiples qui n'est pas la raison de multitude: "Ex hujusmodi non fit unum simpliciter sed secundum quid; remanent etiam plura actu." (3,2,1.). C'est là précisément la définition d'un tout d'ordre où les composants sont unifiés dans une convenance qui sauvegarde la distinction formelle de leurs modes propres".

(27) A vrai dire, la notion d'être n'abstrait pas à partir des genres et des espèces, mais des individus. Il ne faut jamais oublier que l'"ens sumitur ab actu essendi", et que l'esse ne s'exerce que dans le singulier. Mais parce que l'esprit humain ne peut pas saisir le singulier en tant que tel, c'est encore par le succédané du genre ou de l'espèce qu'il atteint la notion d'être, sachant bien, cependant, que dans cette essence elle entraîne tous les individus en les confondant. Cf. Horgan John. L'abstraction de l'être. RNSP XLII (1939) p.168.

(28) Le R.P. A. Laro, s.j., (art. cit., pp.170 sqq.), a voulu voir la racine la plus reculée de l'analogie de proportionnalité, dans une analogie d'attribution qui relierait, à l'intérieur de l'être, l'essence à l'esse. Il nous semble que ce n'est pas tout à fait juste. L'analogie, si elle se fonde sur la dualité essence-existence dans l'être, s'exerce entre les êtres. Comment mettre l'analogie de l'être entre des éléments qui, séparément considérés, ne sont pas être. Ce serait, peut-être, le lieu de répéter ce passage de S. Thomas: "...hoc nomen Ens quod imponitur

ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia" (IV Met., lect.2, n.558).

Si le R. Père veut tout simplement dire que l'analogie d'attribution entre les êtres, repose sur la distinction de l'essence et de l'esse; alors nous en sommes.

- (29) I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 1. Le sens du "secundum rationem majoris vel minoris perfectionis" est précisé ainsi (ibid., d.35, q.1, a.4, ad 3) "magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causantur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior". Cf. etiam, De ente et essentia, c.VI.
- (30) De Ver., q.23, a.7, ad 9. Etiam, De Ver., q.2, a.3, ad 4; a.11; et en particulier, De Pot., 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 cujus 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 aliae creaturae competit".
- (31) v.g. IV Sent., d.49, q.2, a.1, ad 6.

Est-il besoin de dire que l'analogie dont il s'agit présentement est celle de proportionnalité propre, ce qui, toutefois, ne signifie nullement que S. Thomas ne considère pas l'analogie métaphorique. Il la fonde en Dieu sur une perfection simple, et en

nous, sur une perfection mixte. La métaphore en Dieu ne perd donc pas une certaine éminence; ne dit-on pas que l'Incréé contient les perfections mixtes "virtualiter-eminenter"? Ici nous ne nous occupons que de l'analogie de proportionnalité propre, dont l'importance est primordiale en métaphysique. Cf. I Sent., d.34, q.3, a.1, ad 2.

(32) I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2.

(33) De Ver., q.23, a.7, ad 9.

(34) In Boet. de Trin., q.1, a.2, ad 3; Sum. Theol., I, q.12, a.1, ad 4

(35) De Ver., q.23, a.7, ad 9.

(36) I Sent., d.35, q.1, a.4, ad 6. Etiam, I Sent., d.24, q.1, a.1, ad 4; II Sent., d.16, q.1, a.1.

"Creatura non habet esse nisi secundum quod a Primo Ente descendit, unde nec nominatur ens, nisi in quantum Primum Ens imitatur" (I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2.). Reste à donner les diverses sortes d'imitation, ce que nous ferons en traitant des perfections simples et mixtes.

(37) IV Sent., d.49, q.2, a.1, ad 6: "Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscentem ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, vel e converso". Cette proportionnalité s'établirait comme suit: le cognoscent est au cognos-

= a.b. à ajouter à la note (41), page (20).

"Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogico. Hujus autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus".

(De Pot., q.7, a.7.)

"...Creator et creatura reducentur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationis entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit; et talis est analogia creaturae ad Creatorem:..."

(I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2.)

oendum (au connaître) ce que le cognoscibile est au cognosci (au être connu "actu"), c'est-à-dire que la puissance est à l'acte ce que l'objet est à l'acte, d'où proportionnalité de la puissance à l'objet. Rien ne s'oppose, pensons-nous, à ce que cette proportionnalité soit transportée dans tous les autres cas où il est question de dépendance, de proportion de la créature à Dieu; chacune de ces proportions doit s'appuyer sur la proportionnalité. D'où éclaircissement à la nature de la proportionnalité dépendante que nous mettons entre Dieu et la créature. Sur la valeur de l'argument fondé sur l'analogie, cf. Cajétan. De Nom. Anal. c.X (éd. De Maria, pp. 275-278). Cette Valeur est admise par S. Thomas, chaque fois qu'il réfute l'univocité et l'équivocité entre la créature et Dieu.

- (38) Analogie de proportionnalité: v.g. III Sent., d.1, q.1, a.1; où il est difficile de trouver plus clair. Analogie d'attribution: v.g. De Principiis naturae (circa finem); De Ver., q.2, a.11; ad 6. Il est curieux de noter que c'est à l'analogie d'attribution entre la substance et l'accident, que S. Thomas fait appel pour déterminer le sujet de la métaphysique. (XI Mét., lect.3).
- (39) I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2; d.35, q.1, a.4, ad 6; Sum. c. Gent., I, 34; De Pot., q.7, a.7; II Sent., d.16, q.1, a.1. Cf. en particulier, I Sent., d.24, q.1, a.1, ad 4., où la fin de la réponse nous paraît bien significative de l'analogie qui existe entre Dieu et la créature, bien qu'il n'y soit question que de multitude. Cette réponse, d'ailleurs, si elle est mise

en regard de l'objection qu'elle veut résoudre, indique bien que pour S. Thomas, admettre cette analogie de deux à un troisième serait laisser à quelque chose, même à une notion, la priorité sur Dieu.

- (40) De Pot., q.7, a.7. Etiam, Sum. c. Gent., I, 34; Sum. Theol., I, q.13, a.5.
- (41) De Pot., q.7, a.7. et I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2. La comparaison est loisible parce qu'en tous points les mêmes exemples sont apportés, bien que S. Thomas, dans le premier endroit, soit plus préoccupé de la forme extérieure de l'analogie que de sa nature même.
- (42) Il y aurait lieu, en parcourant les textes de S. Thomas, de distinguer plusieurs applications du "per prius et posterius", qui de soi, est pris de façon générale, serait contradictoire de l'univoque (I Sent., d.8, q.4, a.3, ad 1.). Ainsi procédant dans l'analogie "multorum ad unum", on aurait: 1^o la priorité d'un analogué sur d'autres analogués en lesquels l'analogue se réalise en dépendance du premier (attribution mixte) (De Pot., q.7, a.7; De Principiis naturae); 2^o la priorité d'une analogué qui est l'analogue, sur tous les autres analogués (attribution simple) (Sum. c. Gent., I, 34; I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 1). Dans l'analogie "unius ad alterum", on aurait: 1^o la priorité d'un analogué sur l'autre dans leur participation à l'analogue (I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2; d.35, q.1, a.4; De Pot., q.7, a.7; De Malo, q.7, a.1, ad 1; Sum. c. Gent., I, 32,34); 2^o la priorité d'une analogué, qui est l'analogue, sur un autre analogué

(attribution simple, unique: implicitement contenue dans Sum. c. Gent., I, 32). Cette question est connexe à celle, assez débattue, du "princeps analogatorum". Il nous semble que la solution devrait être cherchée dans la distinction, suggérée par M. Maritain (DS Annexe II, De l'analogie, p.825, note 1), entre "principe de définition" et "principe de participation". Ne faudrait-il pas aussi, tenir compte de la différence qui subsiste entre "analogue" et analogué?

(43) In De ente et essentia, c.II, q.III (éd. De Maria, p.38).

(44) De Ver., q.2, a.11, ad 6.

(45) D'après A. van Leeuwen (L'analogie de l'être, RNSP XXXIX (1936) p.482), "chaque fois que S. Thomas oppose l'analogie de proportionnalité à l'analogie de proportion, il caractérise cette dernière par la "determinata distantia" entre les analogues; mais ceci interdit absolument entre Dieu et la créature l'existence d'une analogie d'attribution qui, comme analogie de proportion serait contredistinguée de l'analogie de proportionnalité." L'auteur ne conçoit-il pas l'analogie d'attribution d'une façon trop univoque? Entre l'accident et la substance S. Thomas admettra cette "determinata distantia", cependant, peut-on dire vraiment qu'entre eux il n'y a pas de proportionnalité propre? Nous avons donc affaire à un cas spécial.

De plus, est-il bien vrai que S. Thomas a conçu l'analogie de proportion uniquement par la "determinata habitudo"? Il ne semble pas: au De Ver., q.23, a.7, ad 9, il parle de "aliqua proportio hominis ad Deum" et de "aliqua habitudo" qu'il pa-

rait bien rapporter à l'attribution et non à la proportionnalité. Qu'on en juge aussi par les exemples; et comment prendre les expressions "ab eo effectus", "ei subiectus", pour des équivalents de la proportionnalité. Tout le contexte subséquent nous invite au contraire. Du reste la "determinata habitudo" est bien fixée par S. Thomas dans de Ver., q.2, a.11, ad 6. cf. etiam: S. Th., p.1, q.12, a.1, ad 4.

S. Thomas peut donc avoir opposé la proportionnalité à la proportion "sec. determinatam habitudinem", mais non à la proportion "sec. aliquam habitudinem". (cf. de Ver., q.2, a.11). S. Thomas aurait donc nié entre la créature et Dieu, entre le fini et l'infini, la "determinata habitudo" que l'on trouve entre les êtres créés, mais non une certaine "habitudo", plus large qui existe entre la créature et sa cause. Enfin, cf. de Ver., q.2, a.3, ad 4., où la proportionnalité est opposée à la proportion strictement dite. Item de Ver., q.23, a.7, ad 9; IV Sent., d.49, q.2, a.1, ad 6.

- (46) Cf. supra, note 42, et J. Maritain. DS p.825. Saint Thomas s'est toujours opposé à l'ontologisme, en enseignant que Dieu n'est pas notre premier connu (Sum. Theol., I, q.88, a.3). Dieu n'est donc que le "primum ontologicum", il n'est pas le "primum psychologium" et pas davantage le "primum logicum", pour la raison que nous avons donnée dans le texte, à savoir que la notion d'être appliquée à Dieu découle par le principe de causalité de la notion d'être tirée de la créature. Voilà pourquoi le "primum logicum" coïnciderait, pour nous, avec le

"primum psychologium" tel, cependant, qu'élaboré par la réflexion métaphysique. Dans ce cas, le "primum logicum" ne serait pas plus l'être ou la notion d'être soi-disant, abstraite de Dieu et de la créature. S. Thomas a toujours enseigné, à ce sujet, que l'ordre de la connaissance était à l'inverse de celui de la nature.

- (47) II Sent., d.16, q.1, a.11. Remarquons bien que dans ce texte S. Thomas ne dit pas que la créature participe l'ipsum suum esse, mais l'esse, tout simplement. Tandis que l'on peut dire que l'accident est être en tant qu'il adhère à la substance prise en elle-même. Dieu transcende le créé, ce qui n'est pas le cas de la substance, par rapport à l'accident.
- (48) Il dépend de la notion de l'ens commune que cette proportion entre les deux termes ne soit vue que dans la proportion du créé à l'intérieur de lui-même.
- (49) XI Met., lect.3 (n.2197). Quant à la définition de la substance, cf. IV Sent. d.12, q.1, a.1, sol.1, ad 2; De Pot., q.7, a.3, ad 4; Sum. Theol., I, q.3, a.5. ad 1. Ce qui nous montre bien que c'est par les quiddités que l'accident et la substance communiquent entre eux par analogie d'attribution. C'est pourquoi, aussi, il est possible d'entendre parler de définition.
- (50) La détermination de la taléité de l'accident par la substance, doit s'entendre dans le sens donné par S. Thomas au De Ente et essentia, c.VII (Emm. Cajétani, q.15, éd. De Maria, p.213). L'accident en lui-même possède déjà une certaine détermination générique par laquelle il se divise les neuf catégories suprê-

mes; le sujet vient dans la définition à titre de différence.

"...oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae,... Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur, et quia propriae passionis ex propriis ^{principiis} subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in definitione eorum loco differentiae,...". Cf. etiam, V Met., lect. 9 (n.894). Il suit donc de ceci que la substance vient déterminer ultimement à l'esse une réalité qui, en somme, l'était déjà par elle-même, en une certaine mesure. Dieu, au contraire, en atteignant l'esse, atteindra et le genre et la différence, autant dire toute la chose dans son orientation vers l'esse.

Cf. etiam, in Boet. de Trin., q.4, a.2. Ce texte fait saisir que la substance, pour définir l'accident, doit être considérée comme relative, en quelque sorte, c'est-à-dire, comme "subjectum", par où nous rejoignons les textes des Métaphysiques.

(51) Speciatim, éd. Cathala, nn.535-543. L'unité de cet être assurera l'unité de la métaphysique. *ibid.*, Lib.XI, lect.3.

(52) La distinction posée ici entre l'être de la substance en tant que substance et l'être de la substance en tant qu'être, s'autorise, croyons-nous, de ces paroles de Cajétan (De Nom. Anal. c.5. éd. de Maria, p.263): "...cum analogi rationes dupliciter sumi possunt; scilicet secundum se, et ut eadem, et ipsae ut eadem propter identitatis proportionalis naturam non abstra-

hant a seipsis, et aliquid convenit eis ratione identitatis, seu in quantum eadem sunt, quod non convenit eis ratione diversitatis,...". La substance et l'accident communiquent entre eux par l'être, puisqu'ils sont les genres suprêmes, ceux qui divisent l'être immédiatement. Il n'en est pas comme des univoques qui communiquent entre eux par le genre ou l'espèce, et donc à l'intérieur du genre suprême sans passer formellement par l'être. "...univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos" (I Sent., d.22, q.1, a.3, ad 2).

(53) Sum. Theol., III, q.87, a.1, ad 2.

(54) Rien n'échappe à la causalité divine première universelle, pas même la causalité seconde qui n'a d'être que par elle. Ajoutons que la substance ut ens peut être dite cause de l'accident ut ens, mais ~~en~~ ^{en} autant que comme substance elle est cause de l'accident comme accident. Dieu seul cause proprement dans l'ordre de l'être en tant qu'être.

(55) II Sent., d.37, q.1, a.2, ad 4.: "...in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem similitudinem retinet; unde in istis, secundum verba Dionysii, dicitur esse participatio divinae bonitatis secundum obscuram resonantiam; sicut patet in peccato; quia in actu peccati est aliquid similitudinem di-

vinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid hujusmodi a summo bono exemptionem; quamvis non sit ibi similitudo summi boni quae est per gratiam; et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinent, talia entia a Deo sunt; secundum vero quod a Dei similitudine recedant, nec entia sunt, nec a Deo sunt, cum omne ens in quantum est ens primo enti similiter."

- (56) Le fondement, en Dieu, de cette intimité a aussi sa correspondance dans le créé, en ceci que l'attribution et la proportionnalité y ont leur fondement dans un seul et même rapport de l'essence à l'esse, considéré sous le double aspect de l'absolu (unité de l'être constituée par le rapport de l'essence à l'esse) et du relatif (unité causée, dépendante.). Par contre, l'attribution et la proportionnalité entre la substance et l'accident ont des fondements distincts d'une distinction réelle inadéquante. L'attribution est fondée sur l'essence (il s'agit des créatures entre elles, non des créatures à Dieu) qui se distingue inadéquatement (comme la partie du tout) du fondement de la proportionnalité, par laquelle l'une et l'autre créature sont en rapport avec Dieu, et qui est tout l'être dans le rapport de l'essence à l'esse.

- (57) Cf. l'article suggestif de A. Hayen, s.j., Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation. RNSP XLII (1939) pp. 385-410.

- (58) VII Mét., lect.4 (n.1352).

- (59) I Sent., prol., q.1, a.2, ad 2.

- (60) Sum. c. Gent., I, 34.

N O T E S

du

Chapitre Troisième.

a. Gardeil, o.p. Faculté de l'être ou faculté du divin. R.N.S.P. (1911) p. 93.

- (1) En parlant ici, de l'existence de Dieu, nous ne faisons pas appel aux cinq voies, bien qu'elles soient implicitement contenues dans cette considération de toutes choses (substance-accident) en tant qu'être; et c'est comme telles que ces choses requièrent une cause dont la nature ne soit pas comme la leur, mais d'exister. C'est à cette fondamentale distinction de l'essence et de l'esse que les cinq voies se réduisent, et c'est en elle qu'elles prennent leur valeur métaphysique.
- (2) Est-il nécessaire de remarquer qu'il ne saurait s'agir, ici, que de la causalité extrinsèque; ce qui est requis absolument pour l'éminence de Dieu qui demeure toujours transcendant à son effet.
- (3) "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essenti. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent." (Sum. Theol., I, q.4, a.2.).
- (4) Je ne puis pas atteindre l'existence d'une nature sans passer par au moins quelques-unes des conditions de son existence, pour la simple raison qu'il m'est impossible d'atteindre l'existence comme telle, c'est toujours l'existence de quelque chose. La conclusion qui s'en dégage est que, même ne connaissant pas la

nature de Dieu en elle-même, mais atteignant, par la causalité, son existence (non en elle-même, elle non plus), les conditions de l'effet nous feront remonter à certaines conditions de cette existence. Cf. in Boet. de Trin., q.6, a.4, ad 2.

- (5) Sum. Theol., I, q.4, a.3. Etiam, ibid., ad 1., où l'on fonde la similitude entre Dieu et la créature sur cette ressemblance analogique elle-même.
- (6) Cette distinction de l'existence et de la nature relativement à Dieu découle logiquement de la causalité qui nous la fait atteindre. C'est pourquoi rien ne sera connu parfaitement de Dieu, pas plus l'existence que la nature. L'intelligence humaine, d'ailleurs, ne peut pas arriver à Dieu autrement que par ses effets.
- (7) I Sent., d.3, q.1, a.3.
- (8) I Sent., d.3, Divisio primae partis textus. En beaucoup d'autres endroits, également, S. Thomas, disciple du Pseudo-Denis, parle des trois voies; cf. in Boet. de Trin., q.1, a.4; I Sent., d.22, q.1, a.2, arg.2; Sum. Theol., I, q.12, a.12; q.13, a.1, a.10, ad 5. Si l'on examine bien le texte cité, il nous semble qu'une distinction pourrait se faire entre le rapport causal ("ab altero") et la voie de causalité proprement dite, qui ne serait qu'un des trois aspects résultant du rapport causal entre Dieu et la créature. Ce rapport causal désignerait plutôt la dépendance de l'effet à sa cause, tandis que la voie de causalité désignerait la perfection tirée de l'effet, mais transposée en Dieu, dans la cause formellement prise comme telle. C'est par cette voie, nous le verrons, que se détermine l'analogie propre ou impropre entre Dieu et la créature, analogie toujours dépendante en raison

du rapport causal sous-jacent. Quant à la connexion entre les voies cf. Bruckberger, o.p. L'être, valeur révélatrice de Dieu. RT XLIII (1937) p. 221.

- (9) Sum. Theol., I, q.14, a.6. Etiam, De Malo, q.3, a.2; I Sent., d.35, q.1, a.3.
- (10) I Sent., d.22, q.1, a.2.
- (11) De Div. Nom., c.1, lect. 3.
- (12) L'unité de cette cause formellement prise comme telle n'est pas encore l'unité qui lui revient en propre et qui subsiste dans la Trinité des Personnes. S. Thomas a écrit (De Ver., q.10, a.12, ad 5 in cont.): "...Deum esse non est articulus fidei, sed praecedens articulum fidei; nisi cum hoc quod est Deum esse, aliquid aliud cointelligatur; utpote quod habet unitatem essentiae cum trinitate personarum, et alia hujusmodi."
- (13) De Ente et Essentia, c.6.
- (14) De Pot., q.7, a.2, ad 6. Etiam, I Sent., d.8, q.4, a.1, ad 1; Sum. Theol., I, q.3, a.4, ad 1.
- (15) Nous traitons séparément la question de la nature de Dieu, mais il est entendu que tout ce traité dépend intimement de l'aboutissant de la preuve de l'existence de Dieu. Le début du chapitre y fait allusion, mais nous reprendrons le problème quand il s'agira de l'organisation de toute la théologie naturelle.
- (16) De Ver., q.2, a.11. L'on peut déduire immédiatement de cela que l'objet de la métaphysique comportant analogie de proportionnalité propre, les perfections mixtes n'appartiennent pas à cette science.

- (17) Sum. Theol., I, q.13, a.5.
- (18) De Pot., q.7, a.5, ad 8. Etiam, Sum. Theol., I, q.13, a.3, ad 1.
- (19) De Pot., loc. cit.
- (20) I Sent., d.22, q.1, a.2. En cet endroit, S. Thomas invoque le témoignage de S. Anselme (in Monol., c.14) au sujet de l'expression "perfectio simpliciter simplex": "quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse". Dans un cas (perfection simple), la négation n'offre de possibilité qu'à l'imperfection, pendant que dans l'autre (perfection mixte) le "non esse" recouvre une perfection.
- (21) Sum. c. Gent., I, 31. Etiam, De Pot., q.7, a.5, ad 4. "...non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat,...". S. Thomas ne sépare donc pas causalité efficiente et similitude analogique propre ou impropre. C'est pourquoi même les perfections mixtes ne peuvent se dire de Dieu proprement et uniquement dans le sens de la causalité efficiente; il faut toujours y adjoindre l'idée de similitude, et celles qui lui sont appliquées le sont par métaphore, en raison d'une ressemblance dans les effets.
- (22) I Sent., d.19, q.5, a.2, ad 4. Etiam, ibid., d.2, q.1, a.2.
Rossi A. Similitudo Dei in creaturis. DTP XXXI (1928) p.443.
- (23) De Pot., q.7, a.6, ad 6.
- (24) I Sent., d.22, q.1, a.2.
- (25) De Ver., q.2, a.11.

- (26) Cette éminence, nous dit S. Thomas, se prend le quant à l'universalité: en Dieu toutes les perfections sont réunies; 2o quant à la plénitude: les perfections sont sans défaut; 3o quant à l'unité: diverses et distinctes dans la créature, elles s'identifient en Dieu. Cf. I Sent., d.2, q.1.
- (27) Sum. Theol., I, q.4, a.2. On ne se méprendra pas sur le sens de cet "agens aequivocum". Il ne signifie pas, ici, l'équivocité au sens étroit, mais au sens large et suppose pour l'analogie qui, en fait, tient plus de l'équivocité que de l'univocité.
- (28) Quant aux formules "formaliter-eminenter" et "virtualiter-eminenter", si elles ne sont pas textuellement chez S. Thomas, n'en sont pas moins dans l'esprit formel de son enseignement, tel qu'il nous est fourni au sujet des noms divins, et tel que nous venons de le constater par la double exemplarité.
- (29) De Pot., q.7, a.5. Etiam, I Sent., d.2, q.1, a.2.
- (30) "En lui (Dieu) l'être subsiste dans une liberté absolue de toutes conditions limitatrices, à l'état pur, et cette subsistance irréque inclut par son seul fait une éminence omnivalente par rapport aux réalisations polyvalentes de la multitude." Bruckberger, o.p. L'être, valeur révélatrice de Dieu. RT XIII (1937), p. 211.
- (31) Ce transcendental n'est pas l'être qui abstrait du créé et de l'incrée, il n'est pas commun dans le sens d'un dominant (Dieu et la créature) mais dans le sens d'un passage, d'une transition, d'un appel de l'effet vers sa cause. Cf. J. Mariteau. DS pp.433. 841-842. Sur le rôle d'intermédiaire de l'ens commune, cf. A.

Hayen. Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation. RNSP XLII (1939) pp. 403-404.

- (32) Le R.P. Garrigou-Lagrange (De Eminentia Deitatis. Act. Acad. Rom. S.Th. II (1936) p. 175.) explique la chose en ces termes: "Sic remanet quod perfectiones simpliciter simplices, secundum S. Thomam, non sunt in Deo et in creaturis secundum rationem simpliciter eandem, sed proportionaliter eandem. Sic sunt in Deo formaliter eminentes, dum perfectiones mixtae in Deo, sunt non formaliter, sed solum virtualiter eminentes, in quantum Deus eas producere potest. Unde in expressione "formaliter eminenter" eminenter afficit non solum modum secundum quem perfectio simpliciter simplex est in Deo, sed ipsam rationem secundum quam est in Deo, ita ut non distinguatur ab aliis perfectionibus, sed omnes identificentur in eminentia Deitatis, ita tamen ut in ea non destruantur."
- (33) Sum. Theol., I, q.4, a.2, ad 3.
- (34) De Pot., q.7, a.5, ad 13.
- (35) T.L. Pénido. op.cit., p.21. Etiam, Garrigou-Lagrange, o.p. art. cit., pp.274-275, où cette éminence analogique est bien illustrée.
- (36) "Negatio enim cadit in ipsa perfectione, quae proinde simpliciter tollitur." A. Rossi, c.m. Similitudo Dei in creaturis. DTP XXXI (1928) p. 446.
- (37) Sum. Theol., I, q.12, a.12. Utiam, De Pot., q.7, a.5, ad 2. ad 14; De Div. Nom., c.13; et aussi: F.A. Blanche, Comment la raison connaît Dieu. RP XXXIII (1926) p. 466.
- (38) De Pot., loc.cit.

- (39) Sum. c. Gent., III, 39.
- (40) Sum. c. Gent., III, 49. Etiam, De Pot., q.7, a.5, ad 14; De Ver., q.2, a.1, ad 9; q.8, a.1, ad 6; I Sent., d.8, q.2, a.1, ad 1: "...simplicia et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem."
- (41) De Ver., q.10, a.12, ad 7. Etiam, in Boet. de Trin., q.2, a.2, ad 2.
- (42) Sum. Theol., I, q.11, a.4.
- (43) I Sent., d.24, q.1, a.11, ad 3: "Deus est aliquid determinatum in se, alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur". C'est donc en raison de son éminence que l'on pourra parler de l'indétermination de l'être divin. Cette indétermination fut traduite par le "qui est"; cf. de Pot., q.7, a.5. ailleurs (I Sent., d.8, q.4, a.1, ad 1), s. Thomas écrit: "...divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum per hoc quod sibi nulla additio fieri potest". Nos négations protégeront donc la simplicité divine, et de cette façon, la laisseront dans la détermination qui lui convient. La difficulté est que, chez nous, cette détermination divine ne trouve d'expression qu'en une suprême indétermination.
- (44) J. Maritain. DS p.434. C'est faire écho à I Sent., d.2, q.1, a.3, ad 2.
- (45) Sum. Theol., I, q.13, a.1. Etiam, I Sent., d.1, expos. textus.

Toute cette question des Noms Divins est très bien traitée, comme on sait, à la question 13 de la Prima Pars de la Somme Théologique. Mais comme l'étude exposée en cet endroit n'est qu'un résumé de l'enseignement contenu dans les lieux parallèles, nous n'avons pas craint de puiser en ces derniers avec autant de sécurité que dans la question précitée.

- (46) De Ver., q.2, a.1, ad 3. Etiam, V.let., lect. 5 (éd. Cathala, n. 824): "Nomina enim imponuntur a nobis secundum quod nos intelligimus, quia nomina sunt intellectuum signa".
- (47) Sum. Theol., I, q.13, a.4.ailleurs (Sum. c. Gent., I, 34); S. Thomas distingue "res nominum" et "ratio nominis".
- (48) De Pot., q.7, a.6. Etiam, Sum., c. Gent., I, 30. Quant à la "res significata" qui est le signifié principal, cf. De Ver., q.4. a.1, ad 8., et ici même, où le signifié est la substance divine, donc la chose signifiée.
- (49) On a parlé, plus haut, de "signification principale" se distinguant du "mode de signifier". Il ne s'agissait alors des perfectiones divines que dans l'ordre de la connaissance; maintenant, le point de vue considéré est celui du nom, où s'ajoute, par conséquent, une formalité, une relation nouvelle de signe et qui nécessite la distinction dans le signifié principal de la "res significata" (à laquelle S. Thomas semble bien laisser la formule de "significatum principale"), et la "ratio significata". Le mode de signifier suivrait cette dernière; (De Pot., q.7, a.5, ad 2).
- (50) I Sent., d.2, q.1, a.3. Dans les textes divers de S. Thomas le

mot "ratio" a plusieurs sens, selon les contextes. La "ratio nominis", par exemple, de I Sent., d.2, q.1, a.3. équivaut à la "significatio nominis" ou si l'on veut, au nom pris "formaliter": si le nom est nom, c'est avant tout par le concept. La "ratio rei quam nomen significat" du De Ver., q.4, a.1, ad 8. veut dire, comme le laisse entendre le texte, le constitutif formel de la chose signifiée par le nom. Enfin, la "ratio significata", comme il appert de De Pot. q.7, a.6., est le concept que l'on se fabrique intellectuellement de la chose à nommer.

- (51) Nous n'avons pas trouvé en termes explicites, chez S. Thomas, les équivalences que nous mettons ici, d'une part, entre la chose signifiée et le terme "ad quem" de l'imposition du nom, et d'autre part, entre la formalité ("ratio") signifiée et le terme "a quo" de l'imposition du nom. Mais il nous semble que ces équivalences nous sont amplement montrées par les textes, et que sans elles leur interprétation est rendue très difficile, pour ne pas dire impossible. Retenons aussi que si, relativement au terme "ad quem", S. Thomas varie ses formules (v.g. "id quod praedicant de Deo": De Pot., q.7, a.4, ad 1; "id ad quod significandum": Sum. Theol., I, q.13, a.2, ad 2; Sum. c. Gent., I, 30), il n'y en a qu'une du côté du terme "a quo", et c'est celle que nous avons donnée.
- (52) Nous croyons discerner l'importance de la "ratio significata" dans un texte comme celui-ci de S. Thomas: "...cognitio rerum

non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis" (Sum., c. Gent., I, 33).

(53) De Pot., q.7, a.6.

(54) De Ver., q.2, a.1, ad 11. Ceci ne veut pas dire que de Dieu nous ne puissions pas avoir de noms propres, mais doit s'entendre de l'origine, de l'imposition du nom, parce que la "ratio significata", bien qu'analogique et se transposant en Dieu, ne laisse pas de maître du créé.

(55) De Pot., q.7, a.5, ad 3. Etiam, Sum., Theol., I, q.13, a.11, ad 3, où l'on concède que s'il n'est pas nécessaire que tous les noms divins impliquent relation aux créatures, il suffit que tous soient imposés à partir de perfections procédant de Dieu aux créatures. Ce qui, du reste, convient très bien avec Sum., c. Gent., I, 34., qui place la "ratio nominis" dans le créé, et la "res nominum" d'abord en Dieu. Cf. Sum., Theol., I, ibid. a.2, ad 2.

(56) De Pot., q.7, a.5, ad 5.

(57) Sum. c. Gent., I, 34. Etiam, V mot., lect. 5. (éd. Cathala, n.824); De Malo, q.1, a.5, ad 19.

(58) I Sent., d.4, q.1, a.1.

(59) I Sent., d.22, q.1, a.2. Etiam, Sum. c. Gent., I, 30.

(60) I Sent., ibid. ad 4.

(61) "Hujusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut homo et lapis. Nam cuilibet speciei debetur proprium modus perfectionis et esse. Similiter etiam

quaecumque nomina proprietates rerum designant, quae ex propriis principiis specierum causantur, de Deo dici non possunt nisi metaphorice".; Sum. o. Gent., I, 30. Comme nous le verrons, le nom même de "substance" présente un cas spécial. La substance dont il est ici question est celle qui figure comme analogué inférieur du sujet de la métaphysique, i.e. la substance sensible composée. Quant à ses rapports génériques avec la substance angélique, cf. De causis, lect. 7.

- (62) Nous nous confignons, il va de soi, à l'ordre naturel. L'ordre surnaturel, s'il comporte beaucoup de symbolisme, emploie proprement des noms qui, sans la lumière de la révélation, seraient restés pour nous de pures métaphores, comme la génération, la filiation en Dieu; c'est que la "suranalogie de la foi" est venue compléter l'analogie métaphysique, seul instrument dont dispose la théologie naturelle. Cf. J.Maritain, DS pp. 478-483.
- (63) I Sent., d.22, q.1, a.3, ad 3.
- (64) I Sent., d.35, q.1, a.1, ad 2. Etiam, De Ver., q.2, a.1; De Pot., q.7, a.5.
- (65) Sum. Theol., I, q.13, a.6.
- (66) I Sent., d.35, q.1, a.1, ad 1.
- (67) I Sent., d.22, q.1, a.1, ad 3.
- (68) Sum. Theol., I, q.13, a.6. Ce "causaliter-essentialiter" a son corrélatif dans le "per participationem" de Sum. o. Gent., I, 32.
- (69) I Sent., d.2, q.1, ad 3. Etiam, I Sent., d.35, q.1, a.1, ad 2;

De Ver., q.2, a.1; De Pot., q.7, a.5.

- (70) I Sent., d.2, q.1, a.3: "Quidam enim dixerunt ut Avicenna,... et Rabbi Moyses,... quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia".
- (71) Ibid.
- (72) De Ver., q.2, a.1. Ces paroles moins absolues de S. Thomas lui seraient dictées, vraisemblablement, par le respect qu'il nourrit envers Origène, et surtout, S. Augustin, dont il rapporterait ici l'opinion. Du reste, les raisons apportées pour montrer que cette opinion n'est pas entièrement juste, ont toute l'allure d'une réfutation stricte.
- (73) Sum. Theol., I, q.13, a.2. Le second motif invoqué fait explicitement appel (on le voit également dans l'exemple), à l'analogie d'attribution simple. Par elle, vraiment, on atteint la causalité, mais sans plus, la forme analogique ne se réalisant intrinsèquement que dans le "princips" qui, dans le cas, serait la créature. Quant au troisième argument, il dit bien que cette opinion de l'unique causalité n'est pas conforme à l'intention des théologiens et des prédicateurs ("loquentium de Deo").
- (74) De Pot., q.7, a.5, ad 4. Dans cette réponse, S. Thomas justifie la pensée d'Origène.
- (75) De Ver., q.2, a.1. Etiam, De Pot., q.7, a.6.: "Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causat; sed quia est sa-

piens; ideo sapientiam causat". C'est pourquoi, dans I Sent., prol., a.2, ad 2.; il pouvait écrire: "...nec nominatur (creatura) ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur".

(76) Comp. Theol., c.25.

(77) I Sent., d.2, q.1, a.3 (in fine) Etiam, De Ver., q.2, a.1; Sum. Theol., I, q.13, a.4.

(78) Sum. Theol., I, q.13, a.10; ad 1.

(79) Sum. Theol., I, q.13, a.5. Etiam, J. Maritain, DS pp.447-448.

(80) De Pot., q.7, a.5. Etiam, I Sent., d.22, q.1, a.2, ad 4.: "... hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel improprian, sed imperfectam; et propter hoc dictum est quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat".

(81) I Sent., d.22, q.1, a.2, ad 1. Etiam, De Pot., q.7, a.5, ad 2; Sum. Theol., I, q.13, a.12, ad 1.

(82) Sum. Theol., I, q.13, a.1, ad 2; I Sent., d.1, expos. textus; Sum. c. Gent., I, 30; "Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, 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 vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid 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;...".

- (83) Sum. Theol., I, q.13, a.2. L'expression "substantialiter" vient renforcer, semble-t-il, et compléter le sens du "significans substantiam". Celui-ci, en effet, pourrait dire, sans plus, que c'est Dieu lui-même (si non en lui-même) et formellement que nous nommons ainsi. On appuierait donc, de la sorte, plutôt sur la valeur de l'analogie de proportionnalité propre. En posant "substantialiter", on précise quelque peu le mode d'exister de cette nature, de cette essence, et l'on dit que rien de ce qui se prédique de Dieu ne se maintient en lui à la façon d'un accident.
- (84) De Pot., q.7, a.4, ad 1.
- (85) I Sent., d.22, q.1, a.3, ad 2. Il va sans dire que le texte vaut dans l'ordre surnaturel et théologique. Mais nous croyons qu'il s'applique aussi à l'ordre philosophique, avec cette différence, toutefois, qu'à ce nouveau point de vue, la relation n'existe pas comme telle en Dieu, à cause de la distinction qu'elle comporte dans son concept, laquelle, par conséquent, elle ne saurait allier avec l'unité divine (nous avons parlé, plus haut, de cette unité qui n'est pas celle que réalise la Trinité des Personnes). Donc dans le Dieu "naturel", rien de prédiqué relativement. Seule la foi peut nous assurer qu'une relation subsiste comme telle en Dieu "surnaturel" et ne soit pas accident.
- (86) V Met., lect. 13 (éd. Cathala, n.951).

- (87) "...licet bonitatis humanae et sapientiae et iustitiae, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo praedicantur, eo quod qualitas, in quantum huiusmodi, dicitur ens eo quod inhaeret aliquo subjecto. Sapientia autem et iustitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam praedicationem secundum rationem differentiae et non secundum rationem generis"; cf. De Pot., q.7, a.4, ad 2. Etiam, I Sent., d.8, q.4, a.3; d.35, q.1, a.1, ad 2. En ce dernier passage, S. Thomas parle plus explicitement de "res significata" que de "ratio significata"; c'est tout comme. En effet, c'est par la "ratio" que le nom s'applique formellement à la "res", qui est Dieu; et les deux, alors, ne font qu'un dans leur opposition au mode de signifier créé, bien qu'un peu différemment: la chose nommée, comme "transcendante", la raison nominale, comme "transcendantale" au mode.
- (88) De Pot., q.7, a.3, ad 6. Dans la réponse suivante (ad 7), S. Thomas expliquera que Dieu est ainsi dans le genre de la substance, par réduction, comme son principe et sa mesure, en donnant à ces mots le sens qui leur revient de par l'éminence de la chose qu'ils signifient (I Sent., d.8, q.4, a.2, ad 3.). L'on notera, également, que le nom seul de "substance" et non de telle substance en particulier, v.g. homme, pierre, âme, est appliqué à Dieu. Donc la raison générique, et non les raisons spécifiques substantielles, convient analogiquement (et proprement) à Dieu, tandis que c'est le contraire pour les raisons accidentelles où seules les raisons spécifiques sont utilisables. Cf. plus haut,

p. 94, et Sum. c. Gent., I, 30.

- (89) I Sent., d.8, q.4, a.2, ad 1.: "...Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus... Si tamen non fieret in hoc via, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, ...et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice". Cf. etiam, De Pot., q.1, a.1.

- (90) De Pot., q.7, a.5, ad 2. Ce ne sont pas là les seules formules dont fasse mention S. Thomas. Mais nous voulons, à toutes fins pratiques, ne retenir que celles-là, comme fondamentales. De plus, comme les trois voies sont intimement connexes entre elles, et surtout, que l'éminence fonde la rémotion, bien des tournures négatives rendront le mode suréminent de l'existence d'une perfection en Dieu. Parmi les noms affirmatifs, quelques-uns désigneront la relation de causalité, d'autres, le principe de l'opération divine dans le créé, mais tous devront s'entendre "supereminenter". Du reste, cette éminence s'exprimera souvent par le superlatif, de même que les noms employés au comparatif, pour se dire formellement de Dieu, devront être pris dans la ligne de l'analogie. Ainsi, dire que Dieu est "plus sage" que Saint Thomas, n'a pas identiquement le sens de la même expression dans

une phrase comme celle-ci, par exemple: S. Thomas est plus sage que Descartes. Sur ces différentes formules négatives, relatives, superlatives, comparatives, cf. I Sent., d.8, q.1, a.1, ad 2; d.35, q.1, a.1, ad 5; De Pot., q.7, a.7, ad 3; De Ver., q.2, a.1; Sum. Theol., I, q.13, a.7, ad 1. ad 5. Enfin, Sum. c. Gent., I, 30., distribue en trois catégories les noms divins: 1^o les noms qui se disent par analogie propre, et de Dieu et de la créature; 2^o ceux qui se disent métaphoriquement de Dieu, et proprement de l'unique créé; 3^o ceux qui ne conviennent qu'à Dieu, en raison, de l'éminence qui y est explicitement énoncée, soit relativement, soit négativement.

(91) De Pot., q.7, a.6, ad 5. Etiam, Sum. Theol., I, q.13, a.4, ad 3.

(92) Sum. Theol., I, q.13, a.1; De Pot., q.7, a.5 (fin); De Ver., q.2, a.1, ad 11.

(93) Parente P. *Quid se valeat humana de Deo cognitio secundum S. Thomam.* Act. Acad. Rom. S. Th., II (1935) p. 29.

N O T E S

du

Quatrième Chapitre.

- (1) De Ver., q.10, a.13.

Etiam, Sum. Theol., I-II, q.3, a.6.: "...in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur".

- (2) In Post. Anal., II, lect. 20 (ed. Leon n.14.).

- (3) De Ver., q.10, a.6.

- (4) De Ver., q.10, a.2.: Sum. Theol., I, q.79, a.6, ad 3.

- (5) Sum. c. Gent., III, 41.

L'action de l'intellect agent est bien montrée dans un passage comme celui-ci: "Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia". In VI Ethic., lect. 5 (éd. Pirotta, n. 1179).

Cf. etiam, in Boet. de Trin., q.6, a.4.

- (6) In Met., Proemium.

Etiam, in Boet. de Trin., q.5, a.4.

- (7) In I Met., lect. 1 (éd. Cathala, n. 34).

- (8) Sum. Theol., q.57, a.2, ad 1.

- (9) In VI Ethic., lect. 5 (éd. Pirotta, n. 1183).
- (10) In VI Ethic., lect. 5 (éd. Pirotta, n. 1183).

Etiam, in Met., Prooemium: "...est aliarum regulatrix".

- (11) In Met., Prooemium.
- (12) I Sent., prol., a.3, sol. 1.
- (13) Spinoza ne considère pas son point de départ comme un postulat, (c'est pour lui une définition) mais nous employons ce mot, en lui donnant le sens d'une affirmation sans preuve, a priori. cf. Spinoza, Ethique, trad. Appuhn. Paris, Garnier (s.d.) p. 19.
- (14) In I Phys., lect. 1. (ed Leon nn.2,3.).
Etiam in Boet. de Trin., q.5, a.1.
- (15) In Boet. de Trin., q.5, a.1.
- (16) In Boet. de Trin., q.5, a.4.

Nous ne considérons ici que l'introduction de Dieu dans la Métaphysique et non celle des Anges. Si on peut en prouver l'existence par la raison naturelle, il nous semble que ce serait par la causalité exemplaire, laquelle seule S. Thomas paraît leur attribuer par rapport aux êtres matériels. D'ailleurs l'universalité de cette influence serait toute relative. Certains textes de S. Thomas nous inclinent à croire que c'est particulièrement sur l'aspect de pure spiritualité de l'âme humaine donc en tant qu'intellect, qu'il faudrait insister dans l'analogie entre les anges et l'âme. On sait que la Métaphysique

d'Aristote basée sur la Physique, plaçait les substances séparées comme "Motores orbium". Ce serait donc chez elles plutôt la causalité efficiente.

- (17) De Div. Nom., c.5, lect. 2 (circa medium) (éd. Mandonnet, Lethiellieux, II, p.499).

- (18) De Ente et Essentia, c.6 (initium).

- (19) Jos. Gredt, o.s.b. Elementa Philosophiae. 7e éd. 1937. vol.I, Logica, P.II, cap.III, q.IV, p.182, n.225.

In IV Met., §lect.1, (éd. Cathala, n. 547), S. Thomas parle de genre et d'espèce, mais en en faisant l'application à la Métaphysique et aux sciences inférieures particulières. Il dit, d'ailleurs, que si les espèces des choses sont étudiées en Métaphysique, ce n'est pas selon leurs constitutifs propres, mais communs.

- (20) In Post. Anal., I, c.28, lect. 41. (ed. Leon.I, p.305, nn. 7-8.).

Le texte ne parle que des substances séparées en général. Pourtant, il ne faudrait pas croire qu'il ne s'y agit pas de Dieu autant que des anges, puisque, comme S. Thomas le dit ailleurs (In Boet. de Trin., q.5, a.4, ad 3): "in scientia divina quam philosophi tradunt, consideratur de angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua et de causa prima, quae est Deus;..." Cette "eadem ratione", cependant, est analogique.

- (21) In XI Met., lect. 3 (éd. Cathala. n. 2194).

- (22) Ibid., (n. 2197).
- (23) In IV Met., lect. 1 (éd. Cathala, n. 544) Etiam (n.539).
- (24) Sum. Theol., I, q.3, a.4, ad 2; la portée de ce texte est indiquée par un autre du Sum. c. Gent., I, 12, que nous aurons l'occasion de citer plus bas.
- (25) In IV Met., lect. 2 (éd. Cathala. n.558).
- (26) II Sent., d.34, q.1, a.1. Etiam, De Ente et Essentia, c.1; Quodl., 9, a.3.; De Malo, q.1, a.1, ad 19; III Sent., d.6, q.2, a.2.; Sum. c. Gent., III, 9; Sum. Theol., I, q.48, a.2, ad 2; De Pot., q.7, a.2, ad 1.
- (27) In Boet. de Trin., q.5, a.1. (éd. Vives, T. XXVIII, p.527).
- (28) In Boet. de Trin., q.5, a.4.
- (29) Alexandre Marc. Principe et Méthode de la Métaphysique.

Arch. Phil. XI (1935) cah.III, pp.98-99.

M.Maritain a montré brièvement, mais avec justesse, la structure de l'ens commune, sujet de la métaphysique, dans Les Degrés du Savoir, p.433, note 2. Cf. du même auteur, ibid. pp. 841-842; Sept Leçons sur l'être, p.29. F.X. Maquart, Elementa Philosophiae. Paris, Blot, 1938, t.III, vol.II, Tractatus II, p.247. Ce sujet de la Métaphysique est l'ens commune que M.Maritain, dans les Sept Leçons sur l'être, indique comme obtenu par intuition abstractive, et comme dans une équivalence matérielle avec l'objet du sens commun. De plus quand nous disons que la métaphysique porte sur l'être en tant qu'il est être, la formule, à notre

avis, aurait ce sens-ci. L'être, toute réalité quelle qu'elle soit, en tant qu'être, en tant que considérée dans l'immatérialité la plus haute que l'on puisse atteindre dans le créé sensible. Donc l'immatérialité de Dieu, bien que dépassant cette immatérialité, est tout de même en une certaine relation avec elle, en tant qu'elle convient à la cause de l'objet contenu dans l'immatérialité inférieure. De la sorte, considérer Dieu en tant qu'il est être, ce n'est pas le considérer, en lui-même, dans ce qui le constitue intimement, mais comme cause de l'être créé. C'est pourquoi Dieu ne peut se définir par l'être, et comme celui-ci est l'unique moyen, pour l'esprit, de le saisir, nous disons qu'aucune définition propre ne peut se donner de lui.

(30) In I Ethic., ad Nic., lect. 3 (éd. Pirodda, n.32).

(31) Ibid., (n.35).

(32) III Sent., d.34, q.1, a.2.

(33) Non pas que la Philosophie Naturelle soit inductive ou préscientifique, mais bien qu'elle aussi soit avant tout et presque exclusivement analytique, en ce sens qu'elle ne peut juger de ses premiers principes dans lesquels elle pourrait voir ses conclusions.

(34) In Boet. de Trin., q.6, a.1, ad 3.

(35) Ibid., ad 1 et ad 3.

(36) De Ver., q.11, a.1.

- (37) I Sent., d.1, exp. textus (éd. Mandonnet, in fine distinctionis).
- (38) In Post. Anal., c.9, lect.17 (ed. Leon. n.1).
- (39) Ibid., (ed. Leon. n.4).

On notera, en passant, que ce texte justifie l'interprétation que nous avons donnée de l'enseignement de S. Thomas sur le sujet de la Métaphysique. Il est à rapprocher surtout d'un autre texte, cité plus haut (in I Post. Anal., c.28, lect. 41. ed. Leon. n.48) où il était expliqué que les êtres sans principes supérieurs ne sauraient être sujet de science démonstrative.

Sur les 4 causes comme medium de démonstration, cf. in II Post. Anal., c.10, lect.9. (ed. Leon. n.2).

- (40) Sum. Theol., I, q.44, a.1, ad 1.
- (41) In I Post. Anal., c.1, lect. 2. (ed. Leon. n.2).
- (42) ibid., (n.5).
- (43) Sum. Theol., I, q.2, a.2, ad 2. Etiam, in Boet. de Trin., q.1, a.2; q.2, a.2, ad 2; q.6, a.4, ad 2; Sum. Theol., I, q.13, a.8, ad 2.; Sum. c. Gent., I, 12.
- (44) Sum. Theol., I, q.44, a.1, ad 1.
- (45) Est-il nécessaire de rappeler qu'il ne saurait être question d'une définition strictement dite par le genre et la différence spécifique, mais d'une quasi-définition. Il y a analogie, pas plus.
- (46) Sum. c. Gent., I, 12.

- (47) Sum. Theol., I, q.12, a.12.: Etiam, q.32, a.1.; In Boet. de Trin., q.6, a.4, ad 2.
- (48) J. Maritain. Science et Sagesse, Paris. Labergerie, p. 179.
- (49) Sum. c. Gent., I, 14. T.L. Pénido. Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, p. 109.
- (50) De Ver., q.10, a.12, ad 7 in cont.
- (51) On voit ainsi la connexion entre 1.- l'immatérialité propre à la Métaphysique 2.- le procédé intellectuel ("procedit intelligibiliter") de celle-ci, et 3.- la spiritualité pure de l'âme humaine. C'est par cet aspect de l'âme, qui est le mens, que la grâce pénètre en nous et nous fait communiquer avec Dieu "surnaturel", comme c'est la spiritualité pure de notre âme qui nous permet l'immatérialité capable de nous faire atteindre, dans le créé, le Dieu "naturel". L'un et l'autre, bien qu'avec beaucoup plus de perfection chez l'un que chez l'autre, sont dans la sphère du pur intelligible, du pur immatériel.
- (52) Sum. c. Gent., III, 39.
- (53) I Sent., d.2, q.1, a.3, ad 1.
- (54) De Ver., q.5, a.2, ad 4.
- (55) Sum. c. Gent., I, 30; Sum. Theol., I, q.13, a.7, ad 1, ad 5.
- (56) Nous pensons, ici, à la connaissance que la lumière de gloire donne de tous ces problèmes d'ordre naturel, et non pas à celle que l'âme séparée et l'ange peuvent avoir naturellement. Il va sans dire que même celle-ci est de beaucoup su-

périeure à celle que nous avons ici-bas (cf. ad hoc, Sum. c. Gent., III, 49); elle n'est pas comparable cependant à celle de la vision béatifique.

(57) In Boet. de Trin., q.1, a.2.

(58) II Sent., d.35, q.1, a.3.

(59) J. Maritain. Science et Sagesse, pp. 177-179.

(60) I Sent., prol., a.2, ad 2.

-o-

Maurice Beauchamp. The omi.