

Nommer Dieu : les « trois voies » dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin

Lorsque Thomas d'Aquin présente notre connaissance terrestre de Dieu, qu'il s'agisse de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison ou par la foi, il fait constamment appel aux trois « voies » (ou trois « modes ») provenant de l'ouvrage *Les noms divins* du Pseudo-Denys de l'Aréopage¹ : nous connaissons et nous nommons Dieu par la voie de la *causalité*, de la *négation* et de l'*éminence*. Pour saint Thomas, ces trois voies constituent le mode adéquat de toute connaissance terrestre de Dieu. Les manuels de philosophie et de théologie mentionnent généralement ces trois voies dans l'ordre que nous venons d'indiquer : causalité, négation et éminence. Or la lecture des œuvres de saint Thomas montre un agencement beaucoup plus flexible et diversifié : « Saint Thomas recourt souvent, de façon très souple et variée, à ce procédé des “trois voies” »².

Nous n'entendons pas offrir ici un exposé complet de l'enseignement de saint Thomas concernant l'analogie et notre connaissance de Dieu, ni une présentation de tout ce que saint Thomas doit à Denys, ni les modifications

1. Par commodité, nous le nommons désormais « Denys ». Ce pseudonyme renvoie à l'un des premiers Athéniens convertis au christianisme par saint Paul à la suite de son discours à l'Aréopage (*Actes* 17, 34). De fait, Denys représente la conversion de l'hellénisme au christianisme. L'ouvrage intitulé *Les noms divins* (*Peri theiôn onomatôn*) date de la fin du v^e siècle ou des premières années du vi^e siècle. Il exerça une très grande influence sur la théologie byzantine (il demeure une source de première importance pour la théologie orthodoxe aujourd'hui encore) et, à travers les traductions latines, sur la théologie occidentale; cf. Ysabel DE ANDIA, « Introduction », dans *Sources chrétiennes* n° 578, p. 7-218, ici p. 9-11 et 158-213. Le pape Benoît XVI a souligné l'actualité de Denys : « Il nous apparaît comme le grand médiateur dans le dialogue moderne entre la chrétienté et la théologie mystique » (*ibid.*, p. 213).

2. Serge-Thomas BONINO, *Dieu, « Celui qui est »* (*De Deo ut uno*), Parole et Silence, Paris, 2016, p. 479-480. L'étude de référence demeure celle de Michael B. EWBank, « Diverse Orderings of Dionysius's Triplex Via by St. Thomas Aquinas », *Mediaeval Studies* 52 (1990) 82-109 : cette étude est hélas surdéterminée par la considération de la démonstration de l'existence de Dieu et par les modes aristotéliens de démonstration (ces deux aspects sont certainement importants mais ils ne constituent pas les critères ultimes de saint Thomas). Voir également Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2005, en particulier p. 321-323 ; Fran O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005, p. 31-41. Même en l'absence de référence explicite, notre exposé s'inspire de ces travaux.

que son interprétation apporte à la pensée de Denys concernant la connaissance de Dieu. Notre propos est limité: après quelques précisions requises pour situer ces « trois voies », nous voulons simplement présenter leurs divers agencements ou ordres de formulation chez Thomas d'Aquin en proposant de lire quelques textes significatifs, afin de montrer les harmoniques de l'appropriation de ces trois voies par saint Thomas. Au terme, nous pourrions offrir quelques modestes conclusions.

Précisions préalables

Trois remarques d'introduction, limitées à l'essentiel, s'imposent pour lire les textes de saint Thomas qui formulent les trois voies dionysiennes de notre connaissance de Dieu. Premièrement, lorsque saint Thomas expose la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu dans notre état de pèlerins, il explique que nous connaissons Dieu par analogie. Afin d'écarter aussi bien l'univocité que l'équivocité, le cœur de son explication réside dans la distinction, au sein de la doctrine des « noms divins », entre les perfections signifiées et notre mode de signifier. 1° Quant à la perfection signifiée (*perfectio significata*) par les noms dont nous nous servons pour nommer Dieu (par exemple: bon, sage, puissant, Père, Verbe, Amour)³, ces noms s'appliquent proprement à Dieu; en réalité, ils s'appliquent prioritairement et plus proprement à Dieu qu'aux créatures. 2° Cependant, quant au mode de signifier (*modus significandi*), nos noms ne s'appliquent pas proprement à Dieu, puisque les noms que nous employons pour nommer Dieu sont liés au mode d'exister que les perfections revêtent dans les créatures. Voici l'explication qu'en donne la question de la *Somme de théologie* consacrée aux « noms divins »:

Nous connaissons Dieu au moyen des perfections qui procèdent de lui dans les créatures, perfections qui ont en lui un mode de réalisation supérieur à celui qu'elles possèdent dans les créatures (*quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis*). Nous avons ajouté que notre esprit conçoit ces perfections à la manière dont elles sont dans les créatures; et que, comme il les conçoit, il les exprime par des mots. Il en résulte qu'à l'égard des noms appliqués à Dieu, deux choses sont à considérer: [1°] les perfections mêmes signifiées par ces noms (*perfectiones significatae*), telles que

3. Il s'agit d'abord des noms bibliques de Dieu un et trine, mais aussi des noms que la tradition théologique a élaborés ou repris de la culture philosophique, en accord avec l'Écriture sainte (noms divins essentiels et noms divins personnels). Ces noms concernent aussi bien les perfections divines révélées que celles qui sont accessibles à la théologie philosophique. Précisons encore qu'il s'agit ici des noms que l'on attribue à Dieu par analogie propre et non pas par métaphore.

la bonté, la vie, et les autres [perfections] semblables; [2°] le mode ou la manière dont elles sont signifiées (*modus significandi*). Quant à cela même que signifient ces noms (*id quod significant huiusmodi nomina*), ils s'appliquent proprement à Dieu, avec plus de propriété encore qu'aux créatures, et c'est à lui qu'ils conviennent d'abord. Mais quant au mode de signifier (*modum significandi*), ces mêmes noms ne s'appliquent pas proprement à Dieu, car leur mode de signifier appartient à la créature⁴.

Dans ce texte, saint Thomas rappelle tout d'abord que nous connaissons Dieu à partir des perfections (intelligibles) qui « procèdent » de lui dans les créatures (*ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso*): c'est l'enseignement même de Denys⁵. Il précise ensuite que ces perfections existent en Dieu selon un mode éminemment supérieur à celui qu'elles revêtent dans les créatures. Nous pouvons déjà observer ici que, dans l'enseignement de saint Thomas, « l'éminence » est immédiatement associée à la « causalité » divine. Puis vient le principe fondamental de notre connaissance de Dieu par analogie: nos concepts sont exprimés par des noms qui signifient les perfections selon la manière dont ces perfections existent dans les créatures; sous cet aspect, nos concepts restent irrémédiablement attachés à leur origine terrestre. C'est la raison pour laquelle le « mode de signifier » de nos noms est inapproprié et totalement inadéquat à la réalité divine. La suite du texte l'explique en toute clarté: les perfections signifiées par nos noms existent réellement en Dieu lui-même, mais le mode par lequel nos noms signifient de telles perfections ne convient pas à Dieu. Le processus de la « voie de négation », nous le verrons, concernera précisément ce mode de signifier qui correspond au mode d'existence des perfections tel qu'on le trouve dans les créatures⁶.

4. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 3, resp. La distinction entre les « perfections signifiées » et le « mode de signifier » vient de saint Albert le Grand dont l'enseignement, en référence directe à Denys, était bien connu de saint Thomas: ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, dist. 2, a. 17, resp. (Éd. Borgnet, vol. 25, p. 73); *Super Dionysium de divinis nominibus*, ch. 1, § 3 (Éd. Cologne, tome 37/1, p. 2). Thomas offre cependant une interprétation moins « apophatique » qu'Albert.

5. Chez Denys, à vrai dire, ce sont ces « processions » (les « processions » des perfections dans les créatures), et non pas les perfections en Dieu, qui constituent l'objet propre de la théologie « affirmative »; cf. Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2015, p. 188, 305-306, 310. Or, dans son appropriation personnelle qui dépasse l'héritage de Denys (tout en intégrant un bon nombre de ses éléments), saint Thomas affirme que les noms divins propres, absolus et positifs, signifient bien la substance de Dieu et non seulement ces « processions » de la bonté divine dans les créatures: pour un exemple succinct de l'interprétation de Denys par saint Thomas sur ce point, voir *De potentia*, q. 7, a. 5, arg. 3 et ad 3.

6. Voir plus bas le texte cité à la note 30, ainsi que le texte dont la référence est indiquée à la note 29 (et, déjà, le texte dont la référence est indiquée à la note 26).

Il faut ajouter que, tandis que les créatures « représentent » Dieu qui est leur cause exemplaire⁷ (ce sera le point de départ de l'exposé des trois voies chez Denys et Thomas), nos noms ne représentent pas Dieu mais ils « signifient » nos concepts de perfections – des perfections que, par un jugement, nous attribuons à Dieu. Ce point est important : les concepts rendent l'essence des choses corporelles présente à notre esprit ; ils ne sont pas des « photographies » de l'essence de ces choses mais des similitudes exprimées par notre intelligence en acte, et au moyen desquelles notre intelligence atteint la réalité connue. Le concept n'est ni une « idole » ni un « écran ». Saint Thomas « ne se situe pas dans l'univers épistémologique à venir de la représentation, qui caractérise la maîtrise et l'univocité des concepts, mais dans celui de la signification »⁸. C'est la raison pour laquelle, lorsque nous disons que « Dieu est sage » ou que « Dieu est Père », nous affirmons une vérité porteuse d'un contenu intelligible pour notre esprit (par analogie précisément) mais sans que nous puissions saisir « comment existe » ni « ce qu'est » la sagesse en Dieu ni « comment existe » ni « ce qu'est » la paternité en Dieu, de telle sorte que la réalité divine, telle qu'elle est en elle-même, nous demeure incompréhensible :

Lorsque le nom *sage* est dit d'un homme, nous signifions une perfection qui se distingue de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son être et de tout [attribut] semblable. Mais lorsque nous attribuons ce nom *sage* à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son être. Et ainsi le nom *sage*, dit d'un homme, circonscrit et enveloppe en quelque sorte la réalité signifiée (*quodammodo circumscrit et comprehendit rem significatam*) ; mais appliqué à Dieu, il n'en est pas de même : [ce nom *sage*] laisse la réalité signifiée comme non comprise (*relinquit rem significatam ut incomprehensam*) et excédant la signification du nom (*et excedentem nominis significationem*). Il est donc évident que ce nom *sage*, appliqué à Dieu et à l'homme, ne répond pas dans les deux cas à une notion unique. Et il en est ainsi de tous les autres noms. C'est pourquoi aucun nom n'est attribué à Dieu et aux créatures de manière univoque ; ni non plus de manière équivoque comme

l'ont prétendu certains⁹, car si c'était le cas, à partir des créatures nous ne pourrions rien connaître ni démontrer de Dieu [...], ce qui est contre les philosophes qui ont prouvé beaucoup de choses par démonstration concernant Dieu, et aussi contre l'apôtre disant en Rm 1,20 que « ce que Dieu a d'invisible se laisse voir par l'intelligence au moyen de ce qui a été fait ». Par conséquent, il faut affirmer que ces noms sont dits de Dieu et des créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une proportion (*secundum analogiam, idest proportionem*)¹⁰.

Nous nommons la sagesse de Dieu à partir de notre conception de la sagesse humaine. D'un côté, la réalité divine signifiée par le nom est trop grande pour notre conception et pour le nom qui l'exprime : le nom est « débordé » par la réalité divine¹¹. De l'autre côté, lorsque le philosophe ou le croyant affirment que « Dieu est sage », ils disent vrai : Dieu est vraiment sage en lui-même. Dans ce texte, saint Thomas se montre spécialement attentif à écarter l'équivocité qui ruine la théologie (la théologie naturelle et la révélation elle-même) car l'équivocité conduit à l'agnosticisme.

Deuxièmement, saint Thomas n'offre pas de « théologie négative » à la manière de Denys, mais il présente une « voie négative » à l'intérieur d'une théologie « affirmative » concernant Dieu. Ce point se cristallise dans la thèse d'une « prédication substantielle » concernant Dieu, c'est-à-dire : les noms qui signifient une perfection positive absolue, digne de Dieu et conforme à l'Écriture (« sage », « bon », « Père », etc.), signifient bien la substance divine elle-même¹². D'une part, toute négation repose sur une proposition affirmative qu'elle présuppose¹³. D'autre part, il faut comprendre les trois voies dionysiennes comme « les trois moments d'une unique démarche qu'il faut appliquer

9. Saint Thomas vise ici le philosophe et théologien juif Maïmonide et, probablement aussi, le philosophe musulman Averroès : voir S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 519 (en particulier la note 61). Voir plus bas les notes 12 et 31.

10. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 5, resp.

11. Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, dans ID., *Œuvres Complètes*, volume X : *Œuvres 1938-1943*, Lethielleux, Paris, 2010, p. 237-330, ici p. 259-260, qui cite précisément ce texte.

12. *ST I*, q. 13, a. 2 ; *De potentia*, q. 7, a. 5. Sur ce point, saint Thomas s'oppose en particulier à Maïmonide (pour qui les noms divins se réduisaient soit à des attributs d'action, soit à des noms purement négatifs) ; il s'oppose aussi à certains théologiens médiévaux qui réduisaient les noms divins à n'être que des noms relatifs (les noms divins ne signifieraient alors que la relation de Dieu aux créatures) ; cf. S.-Th. BONINO, *Dieu, « Celui qui est »*, p. 504-505.

13. Voir par exemple *De potentia*, q. 7, a. 5, resp. : « Le sens d'une négation se fonde toujours sur une affirmation (*intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*). [...] Si donc l'intellect humain ne connaissait pas quelque chose d'affirmatif à propos de Dieu (*aliquid de Deo affirmative*), il ne pourrait rien nier de Dieu ».

7. Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 2 ; dist. 8, q. 1, a. 1, ad 2.

8. Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 37. Voir par exemple *Summa contra Gentiles* (désormais : *ScG*) I, ch. 30 (Éd. Marietti, n° 277) ; ch. 35 (n° 300), où saint Thomas précise que le nom ne signifie pas d'abord la réalité connue mais la conception de l'intellect. Voir aussi *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 7, à propos de l'être (*esse*) : saint Thomas y explique que le « mode de signifier » (*modus significandi*) de nos paroles se conforme (*sequitur*) à notre mode de connaître (*modus intelligendi*) : nos paroles signifient les conceptions de notre intellect ; or, notre intellect conçoit l'être sur le mode qu'il revêt dans les créatures sensibles desquelles nous tirons notre connaissance.

à la connaissance de chacune des perfections divines »¹⁴. Chaque voie, en particulier la voie négative, concerne un jugement ou plutôt *un ensemble de jugements* (nous l'observerons plus bas)¹⁵.

La troisième et dernière remarque préalable concerne le vocabulaire. Lorsque saint Thomas expose la « voie négative », il emploie un vocabulaire diversifié, notamment: *remotio*, *ablatio*, *separatio*, *depuratio*, etc., ou *negatio*. Ces termes sont la traduction latine des expressions grecques *aphairesis* et *apophasis* employées par Denys. L'*aphairesis* signifie l'action d'ôter, d'écarter, de retrancher ou de supprimer quelque chose (« ablation », « rémotion ») à la manière d'un sculpteur qui, par coupes successives, taille un bloc de marbre pour réaliser son œuvre; c'est une opération disjonctive. De son côté, l'*apophasis* désigne plutôt une proposition négative (« négation ») par opposition à une proposition affirmative. Dans certains textes, la « rémotion » (*remotio*) apparaît au premier plan, comme le terme le plus commun. Dans la pensée mûre de saint Thomas, la « rémotion » consiste à écarter de Dieu ce qui ne lui convient pas, tandis que la « négation » consiste plutôt à exclure une affirmation en raison de l'éminence de Dieu. Il semble que, à partir des années 1265 ou 1267, saint Thomas donne sa préférence au vocabulaire de la *negatio* pour désigner la voie négative¹⁶. Nous pourrions observer ces nuances dans les textes. Enfin, concernant la voie d'éminence (*hyperochè*), nous rencontrerons principalement deux registres de vocabulaire: celui de l'« éminence » (*eminentia*), et celui de l'« excès » ou du « dépassement » (*excessus*, *excedere*, *supra*, etc.).

1. Négation (rémotion), éminence, causalité

Voici le texte, tiré du septième chapitre des *Noms divins* de Denys, auquel saint Thomas se réfère constamment lorsqu'il invoque les « trois voies » dionysiennes:

Il faut dire en vérité que nous ne connaissons pas Dieu par sa nature, car cela est inconnaissable (*agnôston*) et dépasse toute raison et toute intelligence. C'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant que cet ordre est issu de Dieu et qu'il possède des images et des similitudes des modèles divins, que nous nous élevons selon notre pouvoir, par étapes et degrés, jusqu'à Celui qui est au-delà de tout, dans la négation (*aphairesei*) et le dépassement (*hyperochè*) de tout et dans la cause (*aitia*) de tout. C'est pourquoi Dieu est connu, à la fois, en tout et en dehors de tout. [...] Ou encore, la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance (*agnôsia*), dans une union au-dessus de l'intellect (*hyper noun henôsin*)¹⁷.

Dans ce texte, Denys affirme tout d'abord que la nature de Dieu nous est inconnue: nous ne pouvons donc pas connaître Dieu au moyen de sa nature. Puis il part des similitudes de Dieu que nous trouvons dans le monde sensible et propose une ascension par négation et éminence vers Celui qui est la cause universelle des êtres, de telle sorte que Dieu est connu en toutes choses selon qu'il est lui-même au-dehors de toutes choses. La tonalité de la fin de ce passage est nettement apophatique: l'union à Dieu s'accomplit « au-dessus de l'intellect », dans l'inconnaissance.

Les spécialistes s'interrogent: ce texte fondamental présente-t-il bien *trois* voies? Certains auteurs le pensent¹⁸. D'autres estiment que ce passage ne présenterait que les deux procédés suivants: 1° la négation transcendante (négation et dépassement: notre esprit écarte toutes choses de Dieu comme transcendant ou suréminent) et 2° la causalité (nous attribuons toutes choses à Dieu comme à leur cause)¹⁹. Quoi qu'il en soit, la traduction latine de Jean Sarrazin, au XII^e siècle, qui suit de très près le texte grec (c'est la traduction qu'emploie saint Thomas), met bien la causalité au même plan que la négation et l'éminence, de telle sorte que ce texte est clairement lu comme présentant *trois* procédés (ablation, éminence et causalité): « dans l'ablation de

14. S.-Th. BONINO, *Dieu*, « Celui qui est », p. 480.

15. Pour la doctrine de saint Thomas sur les « noms divins » (en référence à Denys), voir B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 298-316. Même en l'absence de références explicites, nous empruntons plusieurs éléments à cet ouvrage; voir notre présentation de ce livre dans *Nova et Vetera* 91 (2016) 67-74.

16. Ysabel DE ANDIA, « *Remotio – negatio*. L'évolution de saint Thomas touchant la voie négative », dans ID., *Denys l'Aréopagite*, Tradition et métamorphoses, Vrin, Paris, 2006, p. 185-211. Suivant Y. de Andia, ce glissement de vocabulaire tient à la plus grande part que saint Thomas accorde désormais à la voie d'éminence dont il souligne le caractère progressif, les dépassements successifs et le caractère dynamique (p. 209).

17. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, ch. 7, § 3 (*Sources chrétiennes* n° 579, traduction et notes de Ysabel DE ANDIA, p. 64-67; traduction légèrement modifiée).

18. *Ibid.*, p. 64, note 2: Y. de Andia y observe bien « trois voies ».

19. Voir F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius*, p. 34: on souligne alors l'unité que forment la rémotion et l'éminence. De son côté, S.-Th. BONINO (*Dieu*, « Celui qui est », p. 479) lit ce texte dans le sens d'une élévation de notre esprit jusqu'à Dieu « en niant et en dépassant tout, comme à la Cause universelle de tous les êtres »; Denys n'y formulerait alors que les « deux procédés » suivants: 1° la négation et 2° le dépassement (Dieu étant connu en tant que « cause »).

toutes choses, dans le dépassement et dans la cause de toutes choses » (*in omnium ablatione et excessu, et in omnium causa*)²⁰.

Dans son commentaire des *Noms divins* de Denys (composé entre 1266 et 1268, c'est-à-dire à peu près contemporain de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*²¹), saint Thomas répète que l'essence de Dieu nous est inconnue, que nous connaissons à partir des similitudes offertes par les créatures (saint Thomas accorde ici une place fondamentale à la causalité exemplaire de Dieu), et il formule le chemin ascensionnel vers Dieu : par ablation, par excès et par causalité.

Nous ne connaissons pas Dieu par sa nature [...]. En effet, son essence est inconnue (*ignota*) de la créature [...]. Nous ne connaissons pas Dieu en voyant son essence mais nous le connaissons à partir de l'ordre de tout l'univers (*ex ordine totius universi*) [...] en tant que l'univers ordonné possède certaines images et similitudes imparfaites de Dieu qui se rapportent à lui comme des images à leur Exemple. Ainsi donc, à partir de l'ordre de l'univers, comme par une certaine voie et selon un ordre (*quadam via et ordine*), nous nous élevons (*ascendimus*) par l'intellect, selon notre pouvoir, vers Dieu qui est au-dessus de toutes choses (*qui est super omnia*), et cela de trois manières (*tribus modis*) : premièrement et principalement (*primo quidem et principaliter*) « dans l'ablation de toutes choses » (*in omnium ablatione*) en tant que nous estimons qu'aucune des choses que nous observons dans l'ordre des créatures ne convient à Dieu ; deuxièmement « par excès » (*per excessum*), car ce n'est pas par défaut de perfection en Dieu que nous écartons (*auferimus*) de lui les perfections des créatures telles que la vie, la sagesse et les perfections semblables, mais parce que Dieu excède toute perfection de la créature (*propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit*) ; ainsi, nous écartons (*removemus*) de Dieu la sagesse parce qu'il excède toute sagesse (*quia omnem sapientiam excedit*) ; troisièmement « selon la causalité envers toutes choses » (*secundum causalitatem omnium*), en tant que nous considérons que tout ce qui est dans les créatures procède de Dieu comme de sa cause. Ainsi, le mode de notre connaissance est l'inverse de la connaissance qu'a Dieu : Dieu connaît les créatures par sa nature, tandis que nous connaissons Dieu par les créatures. [...] La connaissance la plus parfaite de Dieu, c'est-à-dire par rémotion (*per remotionem*), est

celle par laquelle nous connaissons Dieu « par ignorance », par une certaine union à Dieu au-dessus de la nature de [notre] esprit, [...] en tant que [notre esprit] connaît que Dieu n'est pas seulement au-dessus de ce qui lui est inférieur mais aussi au-dessus de [notre] esprit et au-dessus de tout ce que [notre esprit] peut comprendre (*supra omnia quae ab ipsa comprehendendi possunt*)²².

Il est remarquable que, dans son commentaire de Denys, saint Thomas ne modifie pas l'ordre du texte qu'il expose : ablation (rémotion), excès, causalité. La pratique des commentaires de saint Thomas montre que, s'il avait voulu saisir l'occasion pour apporter un ajustement, il ne s'en serait pas privé. Or saint Thomas maintient bien l'agencement qui place l'ablation (ou rémotion) à la première place et la causalité à la dernière. Le contexte est la manière suivant laquelle nous connaissons Dieu : la mention première (*principaliter*) de la négation intervient ici avec un grand poids pour ne pas attribuer à Dieu les perfections telles que nous les appréhendons dans les créatures (rien n'existe en Dieu comme dans les créatures). Cet accent sur la négation est spécialement bienvenu car saint Thomas a d'abord expliqué que l'univers des créatures, dont il souligne l'ordre, nous est offert par Dieu pour que nous puissions le connaître. Quant à l'excès (éminence), il donne de saisir que ce n'est pas par un défaut de Dieu mais en raison de sa surexcellence que nous le connaissons par une suite de négations. En réalité, bien que l'excès soit indiqué à la deuxième place (*secundario*), il fournit la raison de l'ablation : c'est *parce que Dieu excède* ou dépasse toute perfection créée que nous écartons de lui les perfections telles qu'elles existent dans les créatures. La causalité apparaît à la dernière place, mais on la trouve *de facto* au fondement des deux autres, car saint Thomas a commencé par poser la causalité exemplaire de Dieu (impliquant sa causalité efficiente et finale). L'ordre selon lequel les trois voies ou les trois procédés sont énoncés n'est pas indifférent mais la lecture montre clairement que cet ordre ne suffit pas à déterminer le rôle ou l'importance de chaque voie ou procédé, ni leur articulation. Enfin, la conclusion est simple et limpide : notre connaissance de Dieu s'opère d'une manière inverse à celle de Dieu, puisque Dieu connaît les créatures par sa propre nature, tandis que nous connaissons Dieu par les créatures.

20. Philippe CHEVALLIER (éd.), *Dionysiaca*, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, tome 1, Desclée de Brouwer, Bruges, 1937, p. 403-404.

21. Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Cerf, Paris, 2015, p. 460. Toutes nos indications de dates se réfèrent à cet ouvrage.

22. THOMAS D'AQUIN, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, ch. 7, lect. 4 (Éd. Marietti, n° 729 et n° 732). Pour une explication de ce texte et de son contexte (saint Thomas interprète cette section des *Noms divins* comme une sorte de « traité des trois voies »), voir B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 340-346 (avec un tableau des correspondances et des différences entre Thomas et Denys à la p. 345).

Dans ces explications, saint Thomas maintient une connaissance affirmative de Dieu. Ce qu'il exclut, c'est que notre esprit puisse « comprendre » Dieu, au sens où « comprendre » signifie connaître une réalité autant qu'elle est connaissable en elle-même. Autrement dit, l'objet de notre ignorance, c'est l'essence ou le « *quid est* » de Dieu. Dieu nous demeure inconnu en tant que sa réalité intime, c'est-à-dire ce que Dieu est en lui-même, nous demeure « incompréhensible ». Cette incompréhensibilité est directement liée à la « rémotion » qui est exigée par l'excès de Dieu. Dans sa lecture, saint Thomas a modifié Denys. D'une part, tandis que le texte dionysien parle d'une ascension par négation et éminence vers Dieu qui est la cause de tout, saint Thomas explique que cette ascension s'accomplit par l'acte d'écarter de Dieu les perfections finies, en raison de l'éminence même de Dieu, et par la connaissance de Dieu comme cause. D'autre part, tandis que l'exposé de Denys s'achève dans l'inconnaissance de Dieu, l'interprétation de saint Thomas montre que nous connaissons effectivement Dieu par cette triple voie, bien que nous ne puissions pas le « comprendre ».

2. Causalité, négation (rémotion), éminence

Le deuxième agencement (causalité, négation, éminence) est celui dont les philosophes et les théologiens sont certainement le plus familiers²³. C'est lui qui prédomine dans la réception de saint Thomas, bien qu'il ne prédomine pas clairement dans les textes de Thomas lui-même. La causalité, qui fonde une affirmation concernant Dieu, est mentionnée à la première place. Quant à la négation, par exemple « Dieu n'est pas sage », elle ne refuse pas à Dieu cette perfection qu'est la sagesse mais montre que la sagesse ne se trouve pas en Dieu selon le mode imparfait sous lequel nous l'appréhendons, et c'est pourquoi la négation est aussitôt suivie, ou en quelque sorte corrigée, précisée ou complétée par l'éminence qui affirme que telle perfection, précédemment niée, existe bien en Dieu mais sur un mode divin et souverainement parfait dont le mode d'existence nous échappe²⁴.

23. C'est par pure convention que nous désignons cet ordre comme le deuxième: nous suivons simplement la liste proposée par M. B. EW BANK, « Diverse Orderings » (qui distingue les cinq ordres d'agencement comme ordres « A, B, C, D, E »). Les principaux textes de saint Thomas présentant les trois voies selon cette séquence (causalité, négation, éminence) sont: *In I Sent.*, dist. 3, division de la première partie du texte; *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3, resp.; *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1, arg. 2; *ScG I*, ch. 30 (Éd. Marietti, n^{os} 277-278); *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2; *ST I*, q. 12, a. 12, resp. M. B. Ewbank (« Diverse Orderings », p. 109) et Th.-D. HUMBRECHT (*Théologie négative*, p. 322, note 2) ajoutent, de manière un peu surprenante, *ST I*, q. 8, a. 1, ad 1.

24. Cf. S.-Th. BONINO, *Dieu*, « *Celui qui est* », p. 481: « la voie négative est aussitôt suivie et, en quelque sorte, corrigée par la voie d'excellence (ou d'éminence, ou de dépassement) qui affirme que telle ou telle perfection, précédemment niée [...] se réalise vraiment en Dieu mais

Le Cardinal Journet expliquait ainsi, à propos de la « notion d'être »: « Elle est ratifiée et maintenue dans son contenu: en effet, elle ne sort pas de sa ligne propre pour bifurquer dans la ligne de l'unité ou de la beauté (*via affirmationis*). Mais elle est reniée et détruite quant à ses limitations: en effet, tel que nous le découvrons dans les choses qui nous entourent, l'être ne peut convenir à Dieu (*via negationis seu remotionis*). Il faut donc qu'elle débouche sur une réalisation de l'être haussée jusqu'à l'absolu, et de ce fait complètement nouvelle, complètement inconnue (*via eminentiae*) »²⁵.

Voyons les principaux textes de saint Thomas présentant cet ordre de mention des trois voies. Le premier apparaît au début de sa première œuvre de synthèse théologique, l'*Écrit sur les Sentences*:

[Pierre Lombard] montre la Trinité des personnes par des similitudes des créatures. [...] Cette deuxième partie, en laquelle il pose sa démonstration, est divisée en quatre [sections] selon les quatre raisons qu'il pose. Cette diversité se prend selon les voies (*viae*) par lesquelles on parvient à Dieu à partir des créatures et que Denys pose au septième chapitre des *Noms divins*: il y dit en effet que, à partir des créatures, nous parvenons à Dieu de trois manières (*tribus modis*): par la causalité, par la rémotion, par l'éminence (*scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*). Et la raison en est que l'être de la créature provient d'un autre (*esse creaturae est ab altero*). C'est donc ainsi que nous sommes conduits à la cause à partir de laquelle la créature existe (*in causam a qua est*). Or cela peut être de deux manières. Soit quant à ce qui est reçu (*id quod receptum est*): et de cette manière nous sommes conduits par le mode de la causalité (*per modum causalitatis*). Soit quant au mode de recevoir (*modus recipiendi*), car [ce qui est reçu par la créature] est reçu imparfaitement, et ainsi nous avons deux modes, à savoir selon la rémotion (*secundum remotionem*) de [toute] imperfection en Dieu, et selon que ce qui est reçu dans la créature existe en Dieu de manière plus parfaite et plus noble, et c'est là le mode par éminence (*modum per eminentiam*)²⁶.

divinement, c'est-à-dire sur un mode transcendant qui nous échappe. Chez saint Thomas, la voie d'éminence vient donc toujours compléter la voie négative, qui, laissée à elle-même, pourrait conduire à une sorte d'agnosticisme ». Nous verrons également que, s'il est bien vrai que l'éminence intervient comme un nécessaire complément de la négation (elle-même fondée dans la causalité), l'éminence apparaît déjà dans la causalité et elle fournit aussi le motif de la voie négative, de telle sorte que l'éminence occupe une place charnière dans la mise en œuvre des voies dionysiennes.

25. Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 246.

26. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, division de la première partie du texte.

La différence entre l'ordre de mention de Denys et celui que saint Thomas applique dans ce texte est connue depuis longtemps. Elle avait déjà retenu l'attention d'Étienne Gilson qui, en forçant peut-être les traits, y avait discerné l'expression de la différence entre, d'un côté, la métaphysique dionysienne de l'Un et du Bien (pour Denys, Dieu n'est pas identifié à l'Être mais à l'Un et au Bien, de telle sorte que l'être n'est « que » l'effet de Dieu) et, de l'autre, la métaphysique thomiste de l'être qui amène à saisir les rapports des créatures à Dieu en termes d'être ou d'existence, et à concevoir les perfections des créatures comme une participation aux perfections de Dieu qui est superlativement « l'Exister » (*esse*)²⁷.

Pour notre propos, outre le contexte trinitaire, le principal intérêt de ce texte réside dans la manière suivant laquelle il articule les trois voies. D'une part, la voie de causalité rend compte d'une connaissance affirmative de Dieu, attachée à l'être (*esse*) causé que les créatures reçoivent de Dieu. La voie de causalité, qui concerne « ce qui est reçu » par les créatures, fonde la doctrine des « perfections signifiées » qui existent proprement en Dieu. D'autre part, la rémotion et l'éminence sont réunies au point de former une unité : elles sont associées au « mode de recevoir », c'est-à-dire au mode d'existence imparfait des perfections dans les créatures (et par suite à notre mode de connaître et de signifier les perfections divines). La rémotion exclut que les perfections soient en Dieu comme dans les créatures, et l'éminence montre que ces perfections existent en Dieu de manière infiniment plus noble. En quelque sorte, ce texte pose deux modalités de notre connaissance de Dieu : l'une par causalité, et l'autre par rémotion/éminence (la rémotion et l'éminence formant un tout). Concernant la causalité, des textes voisins de la même œuvre de saint Thomas soulignent spécialement l'exemplarité de Dieu, c'est-à-dire la participation qui se trouve au fondement de l'analogie²⁸.

L'association des trois voies à la doctrine des « perfections signifiées » et du « mode de signifier » est très explicitement formulée dans la septième

27. Étienne GILSON, *Le Thomisme*, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Sixième édition revue, Sixième tirage, Vrin, Paris, 1989, p. 165.

28. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 3, resp. : « Puisque la créature procède de Dieu par exemplarité (*cum creatura exemplariter procedit ab ipso Deo*) comme de sa Cause qui lui est en quelque manière semblable par analogie (*sicut a causa quodammodo simili per analogiam*), à partir des créatures on peut parvenir à Dieu par les trois modes (*tribus modis*) dont il a été question, c'est-à-dire par causalité, rémotion, éminence (*per causalitatem, remotionem, eminentiam*) ».

Question disputée *De potentia* (qui date des années 1265-1266, peu avant la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*):

Denys dit que les négations (*negationes*) des noms [par lesquels nous nommons Dieu] sont vraies de Dieu, mais il ne soutient cependant pas que les affirmations soient fausses ou inadéquates : en effet, quant à la réalité signifiée (*res significata*), elles sont en vérité attribuées à Dieu, car [la réalité signifiée] est en lui d'une certaine manière, comme on l'a déjà montré ; mais quant au mode qu'elles signifient (*modus quem significant*), elles peuvent être niées. [...] C'est pourquoi, selon l'enseignement de Denys, ces [réalités] se disent de Dieu de trois manières. Premièrement, de manière affirmative (*affirmative*), comme lorsque nous disons « Dieu est sage », ce que nous devons affirmer parce qu'en lui se trouve la similitude de la sagesse qui découle de lui (*ab ipso fluentis*). Cependant, parce que la sagesse n'est pas en Dieu telle que nous la concevons et la nommons, on peut vraiment la nier (*potest vere negari*), de sorte qu'on dit alors : « Dieu n'est pas sage ». Enfin, puisque (*quia*) l'on ne refuse pas à Dieu la sagesse parce qu'il en manquerait, mais parce que (*quia*) la sagesse se trouve en lui de manière suréminente (*supereminentius*) par rapport à ce que nous concevons et nommons, il faut donc affirmer que Dieu est super-sage (*super-sapiens*). Et ainsi, par ce triple mode de parler – selon lequel Dieu est dit sage –, Denys donne parfaitement (*perfecte*) de saisir comment ces noms sont attribués à Dieu²⁹.

Ce texte répond à une objection, tirée de Denys lui-même, tenant que nos négations au sujet de Dieu sont vraies tandis que nos affirmations sont « inadéquates » (*incompactae*). Saint Thomas y répond en expliquant que la voie de négation concerne notre mode de connaître et, par suite, notre mode de signifier. L'éminence apparaît au terme de l'explication mais Thomas la présente comme la raison de la négation : c'est parce que Dieu est suréminemment sage que nous nions de lui la sagesse. Le principe qui détermine cette réponse est que l'acte de nier ne concerne nullement la réalité signifiée. En effet, les négations se rapportent exclusivement au « mode de signifier »³⁰ en référence à notre mode de connaître, lui-même attaché au mode d'existence des perfections dans les créatures. D'une part, ces négations sont fondées dans

29. *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 2. C'est le texte que le Cardinal Journet fait valoir lorsqu'il explique que « la sagesse affirmative et cataphatique, essentielle à la foi divine », est « une connaissance qui ignore » ; Charles JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, p. 294-295.

30. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 12, ad 1 : « Denys dit que les affirmations concernant Dieu sont "inadéquates" (*incompactae*), ou "inconvenantes" (*inconvenientes*) selon une autre traduction, en tant qu'aucun nom ne convient à Dieu selon le mode de signifier (*secundum modum significandi*) ».

les affirmations; d'autre part, elles trouvent leur raison d'être dans l'éminence de Dieu. En résumé, ce texte insiste sur notre connaissance affirmative de Dieu par une « prédication substantielle » (les noms qui signifient une perfection positive absolue signifient bien la substance divine elle-même)³¹ : la voie négative trouve place dans une théologie affirmative qu'elle vient préciser en excluant que notre *mode* de connaître et notre *mode* de signifier s'appliquent à Dieu. En outre, le corps de cet article distingue bien la « rémotion » (*remotio*) et la « négation » (*negatio*): « La *remotio* est seulement le fait d'écarter ou d'ôter de Dieu ce qui ne convient pas à ce qu'il est, tandis que la *negatio* montre positivement que ce qui est nié de lui l'est par éminence et non pas par défaut »³². Ce sens de la *negatio* est précisément celui que l'on trouve dans le texte que nous avons cité. Enfin, on aura observé la claire conclusion de saint Thomas : par ces trois procédés (affirmation, négation, suréminence), Denys a offert un enseignement complet et adéquat (*perfecte*) concernant notre manière de nommer Dieu.

Le texte le plus connu est probablement celui de la question de la *Somme de théologie* consacrée à la manière suivant laquelle nous connaissons Dieu, dans un article qui traite notre connaissance de Dieu par la raison naturelle :

Notre connaissance naturelle prend son départ dans les sens : c'est pourquoi notre connaissance naturelle ne peut s'étendre que jusqu'au point qu'on peut atteindre en étant conduit par les réalités sensibles. [...] Puisque les réalités sensibles sont des effets qui dépendent d'une cause, à partir d'elles nous pouvons être amenés à connaître de Dieu qu'il existe (*an est*) et à connaître de lui ce qui lui revient nécessairement en tant qu'il est la cause première de toutes choses (*prima omnium causa*) qui dépasse (*excedens*) tout ce qu'elle cause. Nous connaissons donc de Dieu son rapport aux créatures, c'est-à-dire qu'il est la cause de toutes choses (*omnium est causa*); et nous connaissons la différence (*differentiam*) des créatures par rapport à Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'est pas quelque chose de ce qui est causé par lui; et nous connaissons que cela n'est pas écarté (*removetur*) de Dieu en raison d'un manque en lui, mais parce qu'il super-excède (*supereccedit*) [toutes choses]³³.

31. C'est la thèse du corps de l'article (*De potentia*, q. 7, a. 5, resp.), expressément dirigée contre Maïmonide pour qui, suivant Thomas, les noms divins doivent s'entendre soit de l'action divine, par similitude de l'effet produit (Dieu serait connu dans son action mais non pas selon sa substance), soit de manière négative ou équivoque.

32. Y. DE ANDIA, « *Remotio – negatio* », p. 204 (concernant *De potentia*, q. 7, a. 5, resp.).

33. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 12, a. 12, resp.

Bien que Denys ne soit pas nommé, on reconnaît sans peine ici les trois « voies » ou « modes » que saint Thomas expose ailleurs en se référant au septième chapitre des *Noms divins*. Ce texte est particulièrement intéressant pour plusieurs raisons. Premièrement, il pose d'abord la connaissance de l'existence même de Dieu (*an est*) par la causalité, à partir de notre connaissance sensible, puis la connaissance des attributs divins nécessairement engagés dans l'activité créatrice et providentielle de Dieu (« ce qui lui revient nécessairement en tant qu'il est la cause première »). La voie de causalité reçoit clairement la primauté. Plus largement, il faut reconnaître que les voies dionysiennes interviennent non seulement dans l'étude des attributs divins mais déjà dans la démonstration de l'existence de Dieu. Deuxièmement, on observe que la causalité divine est immédiatement associée à l'éminence (Dieu est la « cause première » qui dépasse ou « excède » tout ce qu'elle cause) : la causalité et l'éminence forment une sorte de tout, à tel point que l'on peut parler d'une « voie de causalité éminente »³⁴ ; la voie de causalité et la voie d'éminence sont inséparables³⁵. Troisièmement, la rémotion consiste à connaître la « différence » essentielle de Dieu par rapport à ses créatures. Quatrièmement, l'éminence (« super-excès ») vient achever le processus en donnant de connaître que ce qui est écarté de Dieu ne l'est pas par défaut mais en raison de la transcendante perfection de Dieu dont le mode nous échappe ; en ce sens, l'éminence fournit le motif de la rémotion. Ainsi, écarter une perfection de Dieu (« Dieu n'est pas sage »), c'est affirmer que Dieu est sage mais d'une *manière* radicalement différente des créatures (une manière qui donc nous échappe), parce que Dieu dépasse tout ce qui n'est pas lui. Tout comme la causalité, la négation est intrinsèquement liée à l'éminence qui exerce une fonction de charnière dans le processus global des trois voies.

3. Négation (rémotion), causalité, éminence (excellence)

Le troisième agencement des voies dionysiennes (négation, causalité, éminence) peut paraître un peu troublant mais il est très présent chez saint

34. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 314 (à propos du commentaire de saint Thomas sur *Les Noms divins* de Denys): « Eminence completes the causal way of naming God; indeed, these cannot be separated. Because similitude extends to God's being, the note of intelligibility or aspect of similitude between God and creature cannot be the same and so excludes univocity. The way of eminent causality enables and limits divine naming. Aquinas grounds and partly justifies the firm link between causality and eminence with an appeal to the Dionysian formula that God precontains all things in himself. [...] God's eminent being grounds his manner of causality. It therefore also grounds the way in which we affirm and deny things of God ».

35. *Ibid.*, p. 315.

Thomas, du début jusqu'à la fin de son enseignement³⁶. En plusieurs cas, la première place accordée à la négation intervient dans un contexte où il s'agit de notre connaissance des perfections qu'il faut reconnaître en Dieu (les attributs divins), comme dans ce passage tiré d'un article demandant s'il faut affirmer une science en Dieu :

Selon Denys, c'est par trois voies (*tribus viis*) qu'à partir des créatures nous parvenons à Dieu : par rémotion, par causalité, par éminence (*scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam*); chacune nous introduit dans la connaissance de Dieu. La première voie, qui est par rémotion (*prima igitur via, quae est per remotionem*), est celle-ci : puisque toutes potentialité et matérialité sont écartées de Dieu, du fait qu'il est acte pur et premier, il faut que son essence soit dénuée de matière et qu'elle soit seulement forme [...] existant par soi [...] et intelligente. La deuxième voie, qui est par la causalité (*secunda via, quae est per causalitatem*), est celle-ci : tout agent a une certaine intention et le désir d'une fin. [...] Il faut donc que [Dieu] soit intelligent et connaissant. La troisième voie, qui est par éminence (*tertia via, quae est per eminentiam*), est celle-ci : ce qui se trouve en plusieurs [réalités] et de plus en plus selon qu'elles s'approchent de quelque chose, cela doit se trouver au degré maximal (*maxime*) dans ce dernier. [...] Il faut donc qu'en Dieu se trouve la plus noble (*nobilissima*) connaissance³⁷.

La première place donnée à la « rémotion » (*prima via!*) s'explique ici par le propos de démontrer la pure intellectualité divine (car l'intellection requiert l'immatérialité) et, en dernier ressort, l'absence de toute composition en Dieu. Puisqu'il s'agit de montrer que Dieu est intelligent, la voie de causalité (*secunda via*) se concentre sur la causalité finale de Dieu, d'une manière qui rappelle la cinquième voie de démonstration de l'existence de Dieu³⁸. Quant à l'éminence, elle montre que Dieu possède la science sur un mode transcendant, à un degré « maximal », toute science créée se rapportant à celle de Dieu comme à son principe et son exemplaire (ici, nous sommes proches de la quatrième voie de la démonstration de l'existence de Dieu). Dans ce texte, l'éminence ne vient pas « corriger » la rémotion mais elle fournit simplement le couronnement de l'exposé³⁹.

36. Les textes de saint Thomas présentant cet agencement sont : *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, resp.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, resp.; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 3; *ST I*, q. 88, a. 2, ad 2; *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 117); voir aussi *ScG I*, ch. 14 (Éd. Marietti, n°s 116-118). Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 322, note 2.

37. THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, resp.

38. *ST I*, q. 2, a. 3, resp.

39. Une approche semblable s'observe en *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, resp., où saint Thomas étend cet agencement des voies à notre connaissance des « formes immatérielles »

La place centrale de la « rémotion » est particulièrement soulignée au début de la section de la *Somme contre les Gentils* qui traite les attributs divins :

Après avoir montré qu'il existe un premier étant que nous appelons Dieu, il faut chercher ses propriétés (*conditiones*). Or, dans l'étude de la substance divine, il faut surtout se servir de la voie de rémotion (*est autem via remotionis utendum praecipue*). Car la substance divine excède (*excedit*) par son immensité toute forme qu'atteint notre intellect : nous ne pouvons donc pas l'appréhender en connaissant ce qu'elle est (*quid est*), mais nous en avons une certaine connaissance en connaissant ce qu'elle n'est pas (*quid non est*). Et nous nous approchons d'autant plus de cette connaissance que nous pouvons, par notre intellect, écarter (*removere*) davantage de choses de Dieu. Car nous connaissons d'autant mieux chaque chose pour autant que nous saisissons plus pleinement en quoi elle diffère des autres. [...] Et dès lors il y aura une considération propre de la substance de Dieu (*tunc de substantia eius erit propria consideratio*), puisqu'il sera connu comme distinct de toute chose. Mais [cette considération] ne sera pas parfaite : car on ne connaîtra pas ce que Dieu est en lui-même⁴⁰.

L'existence de Dieu ayant déjà été démontrée, saint Thomas introduit ici son étude des attributs divins (en commençant par l'éternité). Le rôle « principal » de la rémotion est expliqué par l'éminence : c'est parce que Dieu déborde toute conception de notre intelligence que la rémotion s'impose spécialement. En ce sens, c'est bien l'éminence divine qui rend compte de la nécessité d'une voie négative. Ce texte montre également que la « voie de rémotion » consiste en *un ensemble de jugements successifs*. Chez saint Thomas, comme ce passage en témoigne, le processus rémotionnel (la voie négative) apparaît comme un processus complexe et progressif qui inclut une pluralité d'actes séparateurs⁴¹. La voie négative est une approximation progressive de Dieu : plus nous savons tout ce qu'il faut écarter de Dieu, mieux nous connaissons Dieu. La négation fait connaître, et plus nous nions, plus nous connaissons ! En réalité, plus on affirme au sujet de Dieu, plus grandit la nécessité

(dans le contexte de notre connaissance de Dieu) : « Des formes immatérielles, nous connaissons qu'elles sont (*an est*) et à leur sujet, au lieu d'une connaissance de ce qu'elles sont (*quid est*), nous avons une connaissance par négation, par causalité et par excès (*per negationem, per causalitatem, et per excessum*); ce sont aussi les modes que Denys pose dans son livre sur les *Noms divins* » (Éd. Léonine, tome 50, p. 168).

40. *ScG I*, ch. 14 (Éd. Marietti, n° 117).

41. Y. DE ANDIA, « *Remotio – negatio* », p. 192 et 196; cf. p. 200 : « la voie négative est une approximation progressive de Dieu. Elle se distingue de l'affirmative en ce que [...] "par la négation, si nous savons comment [une chose] se distingue des autres, nous ignorons ce qu'elle est" » (citation de *ScG III*, ch. 39 [Éd. Marietti, n° 2167] : « *per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum* »).

d'écarter de lui les modalités créées des perfections et les modalités créées de notre mode de connaître : l'importance des négations avance à la mesure des affirmations et de l'éminence. Par ailleurs, bien que l'essence (*quid est*) de Dieu nous demeure inconnue selon ce qu'elle est en elle-même, il y a bien *considération propre de la substance de Dieu*. Ce dernier point est capital : le processus des jugements négatifs est le moment d'une contemplation propre de Dieu par prédication substantielle⁴².

Notons enfin que c'est cet agencement (négation, causalité, excellence) que saint Thomas discerne en *Romains* 1, 20, le texte qu'il invoque le plus souvent à l'appui de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison humaine. Saint Paul y écrit que « ce que Dieu a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité ». Saint Thomas commente :

Il faut d'abord considérer ce que [les Gentils] ont connu de Dieu. Et [l'apôtre] pose trois choses. Premièrement, les « invisibles » (*invisibilia*) de Dieu, par quoi il faut entendre l'essence de Dieu qui, comme nous l'avons dit, ne peut pas être vue par nous [...]. Cependant, elle nous a été manifestée par certaines similitudes trouvées dans les créatures qui participent de multiples manières à ce qui est un en Dieu, et de cette façon notre intellect considère l'unité de l'essence divine sous la raison de bonté, de sagesse, de puissance et d'autres [perfections] de ce genre. La deuxième chose qui est connue de Dieu, c'est sa puissance (*virtus*), selon que les choses procèdent de lui comme de leur principe. [...] Cette puissance, les philosophes ont connu qu'elle est perpétuelle, et c'est pourquoi l'apôtre dit « et sa puissance éternelle ». La troisième chose qui est connue [de Dieu] est ce que [l'apôtre] dit : « et sa divinité » (*divinitas*) : à cela se rapporte le fait qu'ils ont connu Dieu comme la fin ultime vers laquelle tendent toutes choses. En effet, le bien divin est appelé « bien commun » qui est participé par toutes choses, et c'est la raison pour laquelle [l'apôtre] dit « et sa divinité » (*divinitas*), qui signifie une participation, plutôt que sa « déité » (*deitas*) qui signifie l'essence de Dieu. [...] Or ces trois choses se rapportent aux trois modes de connaissance [de Dieu] dont nous avons parlé plus haut [en référence à Denys dans son livre sur les *Noms divins*]⁴³. Car les « invisibles » de Dieu sont connus par voie de négation

(*invisibilia Dei cognoscuntur per viam negationis*), sa « puissance éternelle » par voie de causalité (*sempiterna virtus per viam causalitatis*) et sa « divinité » par voie d'excellence (*divinitas per viam excellentiae*)⁴⁴.

Ici, la séquence négation-causalité-excellence est simplement requise par le texte biblique. Saint Thomas ne saisit pas la « puissance » et la « divinité » comme une explicitation des « invisibles » de Dieu mais comme deux aspects qui se distinguent de ces « invisibles », de telle sorte qu'il discerne trois éléments : les « invisibles » de Dieu (c'est-à-dire les attributs divins essentiels, dont l'unité réelle est soulignée), la puissance et la divinité. Il est remarquable que saint Thomas découvre les trois voies dionysiennes dans ce texte paulinien. Nous sommes d'autant plus proches de Denys que l'exposé commence, comme dans le commentaire des *Noms divins*, par les « similitudes » de Dieu que l'on trouve dans les créatures : cela implique une primauté de la causalité divine, ici sous l'aspect de l'efficience et de l'exemplarité, c'est-à-dire de la participation.

4. *Éminence, causalité, négation*

Le quatrième agencement pourra surprendre. On le trouve dans la treizième question de la *Prima Pars* consacrée aux « noms divins » et au mode de notre connaissance de Dieu, ici dans un article où saint Thomas se demande : le nom « Dieu » (*Deus*) signifie-t-il la nature de Dieu ? Le corps de l'article explique que, bien que le nom « Dieu » ait été donné à partir de l'opération de Dieu dans le monde (son activité de providence universelle), ce nom est bien employé pour signifier la nature divine elle-même et non seulement l'activité de Dieu⁴⁵. La deuxième objection rappelle que la nature divine nous est inconnue et veut en conclure que le nom « Dieu » ne peut pas être un nom de nature, puisque nous nommons les choses dans la mesure où nous les connaissons. Saint Thomas répond qu'on ne peut pas connaître Dieu par sa nature telle qu'elle est en elle-même, mais qu'on peut en avoir une connaissance imparfaite par ses effets (il n'y a pas de troisième issue). La connaissance de l'essence divine étant réservée à la vision, il reste donc une connaissance imparfaite de la nature de Dieu par les effets :

Selon que nous pouvons connaître la nature d'une chose à partir de ses propriétés ou de ses effets, nous pouvons la signifier par un nom. C'est pourquoi, puisque nous pouvons connaître la substance de la pierre selon elle-même à partir de sa propriété, en sachant ce qu'est une pierre, ce nom « pierre »

42. Voir Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 234-235 (en conclusion de l'analyse de ce texte) : il s'agit bien d'une connaissance de la substance divine ; c'est une connaissance propre, c'est-à-dire qui n'est ni universelle, ni métaphorique, ni impropre ; cette connaissance par négations fait connaître quelque chose qui appartient à Dieu ; c'est cependant une connaissance imparfaite car on ne connaît pas ce que Dieu est en soi (son essence).

43. Nous lirons ce passage plus bas : voir le texte dont la référence est indiquée à la note 61.

44. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 117).

45. *ST I*, q. 13, a. 8, resp.

signifie la nature même de la pierre selon [ce] qu'elle est en elle-même; car [ce nom « pierre »] signifie la définition de la pierre, définition par laquelle nous savons ce qu'est (*quid est*) une pierre. En effet, la raison que signifie le nom, c'est la définition, comme il est dit au quatrième livre de la *Métaphysique*. Mais, à partir des effets de Dieu, nous ne pouvons pas connaître la nature divine selon [ce] qu'elle est en elle-même de sorte que nous connaîtrions ce qu'elle est (*qui est*); nous la connaissons cependant par mode d'éminence, de causalité et de négation (*per modum eminentiae et causalitatis et negationis*), comme on l'a dit plus haut. Et ainsi ce nom « Dieu » signifie la nature divine. En effet, ce nom [« Dieu »] fut adopté (*impositum*) pour signifier ce qui existe au-dessus de toutes choses (*supra omnia existens*), qui est le principe de toutes choses (*quod est principium omnium*) et qui est écarté de toutes choses (*et remotum ab omnibus*). Et c'est là ce qu'entendent signifier ceux qui [le] nomment « Dieu »⁴⁶.

Ce texte exclut une connaissance de Dieu à partir de ses propriétés: nous connaissons Dieu à partir de ses effets. C'est ce que saint Thomas a établi tant à la question 2 qu'à la question 12 de la *Prima Pars*. L'universalité de la perspective (« ce qu'entendent signifier ceux qui [le] nomment "Dieu" ») suggère qu'il s'agit principalement des effets de nature, sans qu'on doive exclure les effets de grâce. Le point qui retient notre attention est la première place donnée ici à l'éminence. Cette primauté de l'éminence s'explique manifestement par le fait qu'il s'agit du nom « Dieu », car ce nom évoque d'emblée, pour tous ceux qui l'emploient, la réalité la plus haute qui surpasse infiniment toutes les autres⁴⁷. Ajoutons deux observations. Premièrement, malgré l'ordre d'indication des trois voies, la causalité occupe le rôle le plus fondamental puisque ce texte commence par affirmer que Dieu nous est connu par ses effets. Il reste, deuxièmement, que ce passage suggère une certaine priorité de l'éminence par rapport à la négation.

5. Causalité, éminence (*excellence, excès*), négation

Un cinquième agencement des voies dionysiennes se trouve très bien attesté dans les œuvres de saint Thomas: causalité, éminence et négation⁴⁸.

46. *Ibid.*, ad 2.

47. Voir par exemple *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 7 (Éd. Marietti, n° 127): « Ils [les Gentils] ont connu Dieu de deux manières: d'une première manière comme suréminent par rapport à toutes choses (*uno modo sicut omnibus super eminentem*) [...] et deuxièmement comme la cause de tous les biens (*sicut omnium bonorum causam*) ». On observe ici deux « voies »: l'éminence et la causalité (sans mention de la négation); cf. *ST I*, q. 8, a. 1, ad 1.

48. Les textes de saint Thomas qui mentionnent les trois voies dans cet ordre sont: *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, resp.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, resp.; *ScG III*, ch. 49 (Éd. Marietti, n° 2270); *ST I*, q. 13, a. 1, resp.; *ST I*, q. 13, a. 10, ad 5; *ST I*, q. 84, a. 7, ad 3;

Tout d'abord, dans ses questions sur le *De Trinitate* de Boèce (l'ouvrage date des années 1257-1259, entre le *De veritate* et la *Somme contre les Gentils*), saint Thomas offre une remarquable synthèse de notre connaissance de Dieu. Denys est présent dès la première objection: Dieu nous demeure « inconnu »⁴⁹. Dans sa réponse, saint Thomas commence par rappeler que nous ne connaissons pas Dieu par sa nature mais à partir de ses effets; ces effets sont inférieurs à Dieu et n'égalent nullement la puissance divine. Par conséquent, nous ne pouvons pas connaître l'essence divine en elle-même mais nous pouvons connaître de Dieu « qu'il est », et nous pouvons connaître ce qui revient à Dieu comme cause: 1° en avançant des effets vers la cause, 2° en considérant la similitude de la cause dans les effets et 3° en observant la déficience des effets par rapport à la perfection de leur cause. Saint Thomas poursuit alors:

Et ainsi l'esprit humain avance (*proficit*) dans la connaissance de Dieu de trois manières, bien qu'il ne parvienne pas à connaître ce qu'est (*quid est*) Dieu mais seulement qu'il est (*an est solum*): premièrement, selon qu'est mieux connue son efficace (*efficacia*) dans la production des choses; deuxièmement, selon qu'il est connu comme la cause d'effets plus nobles qui, puisqu'ils comportent une certaine similitude avec Dieu, font davantage valoir son éminence (*eminentia*); troisièmement, en ce que Dieu est connu comme de plus en plus éloigné (*elongatus*) de tout ce qui apparaît dans ses effets. C'est pourquoi Denys dit dans son livre sur les *Noms divins* que [Dieu] est connu comme la cause de toutes choses, et par excès, et par ablation (*ex omnium causa et excessu et ablatione*)⁵⁰.

Connaître Dieu, c'est le connaître comme la Cause des effets qu'il dépasse infiniment. Dans ce texte, saint Thomas présente les voies ou modes de la connaissance de Dieu dans une séquence qui est *exactement l'inverse* de celle de Denys. Au lieu de « ablation », « excès » et « cause », Thomas attribue à Denys l'enseignement d'une connaissance de Dieu comme « cause », « par excès » et « par ablation ». La primauté de la causalité, que Thomas envisage ici sous l'aspect de la perfection de la puissance productrice de Dieu, ne pose pas de difficulté. Et puisqu'il s'agit du progrès dans la connaissance de Dieu, l'éminence est associée aux « effets plus nobles » qui, en quelque sorte, appellent nos esprits à prendre la mesure ou plutôt la démesure de leur Exemple

Super epistolam ad Romanos, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 115). Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 322-323, note 2.

49. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, arg. 1. L'article parallèle de l'*Écrit sur les Sentences* fait également intervenir Denys dans une objection: il n'est de connaissance que des seuls existants; or Dieu est au-dessus de tous les existants; donc il est au-dessus de toute connaissance (*In I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, arg. 1).

50. *Super Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, resp. (Éd. Léonine, tome 50, p. 84-85).

divin. Quant à la rémotion (« ablation »), elle vient achever le processus en complétant la causalité et l'éminence. Ici, le rôle de la rémotion ou de l'ablation semble être surtout de préciser l'éminence⁵¹. La rémotion, en quelque sorte, nous donne de mieux saisir l'éminence de Dieu qui surpasse infiniment tout ce qui n'est pas lui. Bien sûr, nous ne connaissons pas le mode de l'éminence divine (tout comme nous ne connaissons pas ce que Dieu est en lui-même) : l'« ablation » nous montre que ce mode divin nous est inaccessible, car Dieu est infiniment « au-delà » (*elongatus*) des créatures, hors de l'ordre des créatures : Dieu est « à part de toutes choses »⁵². C'est en ce sens que, ayant une connaissance vraie et propre de Dieu, nous le connaissons cependant comme « inconnu » et nous lui sommes unis comme à l'« inconnu »⁵³.

Nous avons déjà lu plusieurs passages de la treizième question de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, expressément consacrée aux « noms divins ». Nous y revenons une fois encore. Le premier article pose la question : « pouvons-nous nommer Dieu » (littéralement : « Dieu peut-il être nommé par nous ») ? Dans sa réponse, saint Thomas commence par rappeler, en référence

51. Dans le même sens (et avec la même séquence), voir *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 2, resp. (p. 165) : « Les choses qui dépassent le sens et l'imagination, comme les réalités qui ne dépendent en rien de la matière [...], nous pouvons parvenir à les connaître soit par la voie de la causalité (*uel per viam causalitatis*), comme à partir d'un effet on peut saisir la cause qui n'est pas de même proportion que l'effet mais qui le dépasse (*excellens*), soit par excès (*uel per excessum*), soit par rémotion (*uel per remotionem*) lorsque nous séparons (*separamus*) de telles réalités tout ce que les sens et l'imagination appréhendent. Ce sont là les modes de la connaissance de Dieu à partir des réalités sensibles que Denys pose dans son livre sur les *Noms divins* ».

52. *ScG III*, ch. 49 (Éd. Marietti, n° 2270), où l'on observe également la séquence causalité-éminence-rémotion : « La substance séparée, par sa substance, connaît de Dieu qu'il est (*quia est*), et qu'il est la cause de toutes choses (*quod est omnium causa*), et qu'il est éminent par rapport à toutes choses (*eminentem omnibus*) et qu'il est écarté de toutes choses (*remotum ab omnibus*) – non seulement de celles qui existent mais aussi de celles qu'un esprit peut concevoir. Et nous aussi, nous pouvons quelque peu atteindre cette connaissance de Dieu : par les effets, nous connaissons de Dieu qu'il est (*quia est*), et qu'il est la cause des autres [réalités] (*causa aliorum est*), super-éminent par rapport aux autres [réalités] (*aliis supereminens*), et écarté de toutes choses (*et ab omnibus remotus*) ». Ce texte succinct explique bien que la voie de causalité permet de connaître que Dieu existe et de le connaître comme la cause des créatures ; la voie d'éminence donne de connaître qu'il dépasse absolument tout ; et enfin, la rémotion vient achever le processus en donnant de saisir que Dieu est « à part de toutes choses » (*ab omnibus remotus*).

53. *Ibid.* (c'est la suite du texte cité à la note précédente) : « Tel est le point ultime et le plus parfait de notre connaissance en cette vie, comme le dit Denys dans le livre de la *Théologie mystique*, puisque nous sommes unis à Dieu comme à l'inconnu (*Deo quasi ignoto coniungimur*). [...] C'est pour manifester l'ignorance de cette sublime connaissance (*huius sublimissimae cognitionis ignorantiam*) qu'il est dit à propos de Moïse en *Exode 20* qu'il est "arrivé à la nuée où est Dieu" ». Cf. *ST I*, q. 12, a. 13, ad 1.

au *Peri hermeneias* d'Aristote, que nos mots sont les signes des concepts et que les concepts sont des « similitudes » des choses, de telle sorte que c'est par la médiation de la « conception de notre intellect » que nos paroles se rapportent aux choses significées⁵⁴. Il rappelle ensuite que c'est dans la mesure où notre intelligence connaît une chose que nous pouvons la nommer, et il poursuit :

Or nous avons montré plus haut [q. 12, a. 11 et 12] que, dans cette vie [terrestre], nous ne pouvons pas voir Dieu par son essence. Mais nous connaissons Dieu à partir des créatures : selon sa relation de principe [envers les créatures] et par mode d'excellence et de rémotion (*secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis*). Ainsi, nous pouvons nommer Dieu à partir des créatures, mais non pas de telle manière que le nom qui le signifie exprime l'essence divine telle qu'elle est⁵⁵.

Ce texte fournit le *fondement* de la doctrine des noms divins (l'article suivant enseigne que les noms absolus positifs signifient bien la substance de Dieu). Denys n'est pas explicitement mentionné et saint Thomas n'y explique pas davantage les trois voies⁵⁶. La causalité fournit clairement la base du procédé par lequel nous nommons Dieu. Le rapport de l'excellence et de la rémotion n'est pas explicité : est-ce l'excellence qui appelle la rémotion ? Ce texte peut le suggérer mais ne le dit pas. Sur la base de ce qu'il a déjà exposé, Thomas semble présenter la séquence « principe, excellence, rémotion » comme allant de soi.

Quelques articles plus bas dans la même question, saint Thomas porte son attention sur la signification du nom « Dieu » (*Deus*). Un argument fait observer que ce nom « Dieu » est employé aussi bien par des païens idolâtres que par les chrétiens catholiques, et veut en conclure que ce nom « Dieu » est donc attribué de manière équivoque (*aequivoce*), puisque dans un cas il signifie une idole et dans l'autre le vrai Dieu de la foi chrétienne. Saint Thomas récuse cette thèse et apporte la réponse suivante :

54. *ST I*, q. 13, a. 1, resp. : « secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus ». Cf. ARISTOTE, *De l'interprétation* 1 (16a3) : « Les noms émis par la voix sont les symboles des états de l'âme » (ARISTOTE, *Organon*, trad. Jules Tricot, Vrin, Paris, 1984, p. 77-78). Voir plus haut la note 8.

55. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 1, resp.

56. Suivant B. BLANKENHORN (*The Mystery of Union with God*, p. 302-303), qui analyse la notion de « conception de notre intellect », ce texte confirme que le procédé par lequel nous nommons Dieu relève d'un ensemble de jugements : cela s'applique tant à la voie de causalité (ici : « relation de principe ») qu'à la voie d'excellence et de rémotion.

La nature de Dieu telle qu'elle est en elle-même, ni le catholique ni le païen ne la connaissent, mais l'un et l'autre la connaissent selon une certaine raison de causalité, d'excellence et de rémotion (*secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis*), comme on l'a dit plus haut. À cause de cela, le païen qui appelle une idole « Dieu » peut prendre ce nom « Dieu » dans la même signification (*in eadem significatione*) que le catholique prend ce nom quand il dit que l'idole n'est pas Dieu. Et s'il se trouvait quelqu'un qui ne connaisse Dieu sous aucun aspect [littéralement: selon aucune raison], il ne le nommerait pas non plus, si ce n'est à la façon dont nous prononçons des noms dont nous ignorons la signification⁵⁷.

Nous observons ici encore que les trois voies se trouvent du côté de la « signification »⁵⁸. C'est cet aspect qui permet à saint Thomas d'exclure l'équivocité dans l'emploi du nom « Dieu » par des hommes dont les croyances divergent pourtant radicalement. Nous pouvons également observer la place centrale de l'excellence ou éminence⁵⁹, mais saint Thomas ne l'explique pas davantage. Il reste tout de même remarquable que, dans la question de la *Somme de théologie* traitant les « noms divins », saint Thomas ait retenu la séquence « causalité (principe)-excellence-rémotion ».

Les choses sont nettement plus claires dans le dernier texte que nous proposons de lire. Il s'agit d'un extrait du commentaire de l'épître aux *Romains* 1, 19 où saint Paul écrit: « car ce qui est connu de Dieu est manifeste pour eux » (suivant saint Thomas, « eux » désigne ici les païens). Comme il le fait inlassablement, saint Thomas rappelle tout d'abord que l'essence de Dieu (« *quid est Deus* ») est inconnue des hommes; il invoque ici le discours de saint Paul à l'Aréopage (!) qui fait mention d'un autel portant l'inscription « au Dieu inconnu » (*ignoto Deo*; *Actes* 17, 23). La raison se trouve dans le fait que la connaissance humaine prend son départ dans ce qui est connaturel à l'homme, c'est-à-dire dans « les créatures sensibles qui ne sont pas proportionnées pour représenter l'essence divine »⁶⁰. Saint Thomas poursuit alors:

À partir des créatures, l'homme peut connaître Dieu de trois manières (*tripliciter*), comme Denys le dit dans son livre sur les *Noms divins*. Selon un

premier mode, par causalité (*per causalitatem*). Puisque les créatures sont sujettes à la défaillance et au changement (*defectibiles et mutabiles*), il est nécessaire de les ramener à un principe immuable et parfait. Et de cette façon on connaît de Dieu qu'il est (*an est*). Deuxièmement, par la voie d'excellence (*per viam excellentiae*): car toutes choses ne sont pas ramenées à un premier principe comme à leur cause propre et univoque, à la façon dont un homme engendre un autre homme, mais comme à leur cause commune qui les dépasse (*in causam communem et excedentem*). Et par cela on connaît que Dieu est au-dessus de toutes choses. Troisièmement par voie de négation (*per viam negationis*): car si la cause dépasse [ses effets] (*si est causa excedens*), rien de ce qui se trouve dans les créatures ne peut lui convenir [...] et c'est ainsi que nous disons que Dieu est immobile, infini, et les attributs de ce genre. Cette connaissance, [les Gentils] l'ont eue par la lumière [de la raison] inscrite en eux⁶¹.

Il semble bien que, chronologiquement, ce passage soit l'un des derniers textes dans lesquels saint Thomas se réfère à Denys et fait valoir ses trois voies ou modes de notre connaissance de Dieu⁶². Tout d'abord, la voie de causalité y intervient pour fonder notre connaissance de l'existence de Dieu comme premier principe immuable et parfait. Ces explications évoquent les voies que saint Thomas développe dans la deuxième question de la *Prima Pars* pour démontrer l'existence de Dieu. Ensuite, la voie d'excellence est expliquée par le propos d'exclure l'univocité. L'excès (ou éminence) exclut que Dieu soit une cause du même ordre que les créatures: Dieu est cause transcendante qui dépasse infiniment ses créatures. Il faut noter que l'excès et la causalité sont très étroitement liés: Dieu est « cause qui dépasse [ses effets] » (*causa excedens*). Enfin, la voie de négation se présente comme une *conséquence de la voie d'excès*. Autrement dit, la voie de négation vient expliciter ou préciser l'excès: puisque Dieu est la cause transcendante qui dépasse les créatures (causalité-excès), ses perfections ne sont pas celles des créatures; la mention des attributs divins négatifs (immobilité, infinité) évoque spécialement les questions 3-11 de la *Prima Pars*, sans que l'on doive exclure la « voie de négation » de notre connaissance des attributs divins positifs absolus (les attributs étudiés dans les questions 14-26 de la *Prima Pars*). Nous sommes proches du Prologue de la deuxième question de la *Somme de théologie*

57. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 13, a. 10, ad 5.

58. Voir Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 305.

59. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*, p. 315: « Question 13 of the *Prima Pars* explains a method of eminent naming that Aquinas applies throughout his treatise on God and later in his Christology. The way of eminence constitutes the height and limit of rational, faith-based discourse about God ».

60. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolam ad Romanos*, ch. 1, lect. 6 (Éd. Marietti, n° 114).

61. *Ibid.*, n° 115.

62. Suivant l'état actuel de nos connaissances, le commentaire de l'épître aux Romains date des dernières années de la vie de saint Thomas; de ce commentaire, saint Thomas aurait révisé les treize premiers chapitres durant son séjour à Naples à la fin de sa vie (1272-1273); cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 325 et 450.

où saint Thomas explique que, concernant l'essence divine, « il faut considérer si Dieu existe (*an Deus sit*), comment il est (*quomodo sit*) ou plutôt comment il n'est pas (*quomodo non sit*) ». Le fondement se trouve dans la causalité divine et la clef réside dans l'éminence de Dieu qui requiert la voie de négation⁶³.

Ce texte du commentaire sur l'épître aux *Romains* manifeste bien que, pour saint Thomas, les voies de Denys sont le cadre de la connaissance de Dieu par la lumière naturelle de la raison humaine. Néanmoins, la présence de ces voies, selon le même agencement, dans la question 13 de la *Prima Pars* montre qu'elles rendent également compte des noms par lesquels nous confessons Dieu à la lumière de la foi⁶⁴. C'est ainsi que saint Thomas peut affirmer que, par ses trois voies, « Denys donne parfaitement (*perfecte*) de saisir comment les noms sont attribués à Dieu »⁶⁵.

La séquence « causalité-excès-négation » exprime fort bien le processus par lequel nous connaissons et nous nommons Dieu. Elle envisage la connaissance de Dieu « de notre côté » (*quoad nos*), à partir des effets, pour atteindre Dieu comme Cause qui transcende les créatures : l'excès divin, que les négations viennent préciser, exclut que notre « mode de connaître » et notre « mode de signifier » puissent convenir à Dieu, en sorte que nous ne pouvons pas connaître l'essence de Dieu en elle-même. La causalité est première et fondamentale, l'excès divin (éminence) exerce un rôle de charnière et la négation vient expliciter les conséquences de l'excès (causalité-excès) de Dieu.

Conclusions

Que pouvons-nous retirer de ce parcours de textes ? La première conclusion est certainement que, chez saint Thomas, l'exposé des trois voies dionysiennes est beaucoup plus diversifié et souple que l'enseignement commun des manuels. L'ordre dans lequel les trois voies sont indiquées ne suffit certes pas

63. Cf. Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative*, p. 497. L'auteur note que, dans ce texte, l'expression « *via negationis* » est l'une des rares attestations de « voie négative » chez saint Thomas (*ibid.*).

64. En effet, bien que la « lumière » soit différente (lumière de la raison naturelle et lumière de la foi), bien que la révélation nous fasse connaître des effets divins plus nombreux et plus excellents, et bien que la révélation nous donne de connaître des réalités divines inaccessibles par la raison naturelle (par exemple la Trinité), la modalité des noms par lesquels nous signifiions Dieu selon les trois voies de Denys demeure la même dans les deux cas.

65. Voir plus haut le texte dont la référence est indiquée à la note 29.

pour mesurer la valeur de chaque voie et leur interrelation, mais nous avons pu observer que, selon les contextes, il entraîne des nuances.

Deuxièmement, quel que soit l'agencement des voies, il est manifeste que la causalité constitue le fondement de l'édifice, l'accent n'étant pas seulement placé sur l'efficience mais aussi sur l'exemplarité (doctrine de la participation) et sur la finalité. La voie de la causalité constitue la base de l'ensemble des voies, puisque, d'une part, c'est elle qui nous permet de connaître que Dieu existe et, d'autre part, c'est elle qui nous permet d'affirmer positivement des perfections au sujet de Dieu.

Troisièmement, tout comme la causalité et l'éminence sont intrinsèquement liées (nous connaissons Dieu comme cause transcendante, *causa excedens*), l'éminence et la négation sont aussi intrinsèquement liées, à tel point que l'éminence et la négation forment une unité⁶⁶. La négation et l'éminence sont attachées à notre mode de connaître et à notre mode de signifier, c'est-à-dire à l'obscurité de notre connaissance de Dieu, qui n'empêche toutefois pas une prédication substantielle de Dieu. En somme, les trois voies sont les « moments » *inséparables* d'un processus complexe constitué de jugements que nous formons au sujet de Dieu et par lesquels nous nommons Dieu.

Quatrièmement, le rapport entre la voie de négation et la voie d'éminence est fluctuant. Certains textes sont lus, traditionnellement, comme enseignant que l'éminence vient compléter la négation, au sens où l'éminence précise que les négations ne sont pas posées en raison d'un défaut en Dieu mais en raison de l'excès de Dieu par rapport à toutes choses. D'autres textes présentent plus résolument les jugements négatifs comme une conséquence de l'éminence, la négation étant en quelque sorte une explicitation de l'éminence, une purification de notre contemplation de Dieu par suite de la reconnaissance de l'excès divin : la voie négative apparaît alors comme un exercice de purification découlant de l'éminence de Dieu, du fait que nous connaissons et nommons Dieu à partir des créatures.

Enfin, sans renoncer à l'ordre d'exposition communément reçu et bien présent chez saint Thomas, c'est-à-dire « voie de causalité, voie de négation

66. Cette unité est particulièrement claire dans le texte dont la référence est indiquée plus haut à la note 26.

(ou de rémotion) et voie d'éminence », on ne se trompera pas en adoptant également l'ordre d'exposition tout à fait consistant et éclairant : « voie de causalité, voie d'éminence (ou d'excès) et voie de négation ».

Gilles EMERY, OP

Plaidoyer pour les normes anthropologiques à l'occasion des 50 ans de *Humanæ Vitæ* et des 25 ans de *Veritatis Splendor*

« On ne saurait traiter le mal de la société qu'en revenant à l'idéal de la société », écrivait Gilbert Chesterton dans *What's Wrong with the World* (« Qu'est-ce qui ne va pas avec le monde? »), un ouvrage fort pertinent. « [E]t la conclusion que le titre nous invite à tirer peut être formulée de manière simple et claire », poursuivait le célèbre auteur anglais : « Ce qui est fallacieux est que nous ne nous demandons pas ce qui est juste¹. » Ce qui faisait défaut en Angleterre en 1910 – et cela n'a sans doute fait depuis que s'aggraver dans la plus grande partie du monde occidental – c'était, pour le dire autrement, la notion de normes anthropologiques atemporelles auxquelles l'espèce humaine serait soumise quant à son comportement et à ses actes moraux. Aujourd'hui, contrairement à l'époque de Chesterton², il est considéré comme « normal » d'accorder aux consciences individuelles « le privilège de déterminer les critères du bien et du mal, de manière autonome, et d'agir en conséquence³ », fit observer le pape Jean-Paul II voilà vingt-cinq ans dans l'encyclique *Veritatis Splendor*. « C'est ainsi qu'à la limite l'homme n'aurait même pas de nature et qu'il serait à lui-même son propre projet d'existence. L'homme ne serait rien d'autre que sa liberté!⁴ »

Tel est, plus précisément, ce que le saint pape définissait comme « une liberté qui se projette elle-même⁵ », ou « se définirait par elle-même et serait créatrice d'elle-même et de ses valeurs⁶ », une force autonome « dont le seul point de référence » est, fit remarquer J. Ratzinger durant la même période, ce que l'individu « peut à lui seul concevoir comme bien⁷ ». Cette conception diffère de ce que le théologien belge Servais Pinckaers appelait la « liberté de

1. Gilbert K. CHESTERTON, *What's Wrong with the World*, San Francisco, Ignatius Press, 1994, p. 17.

2. « Nous tombons d'accord à propos du mal », concédait Chesterton en parlant de ses contemporains ; « c'est à propos du bien que nous serions capables de nous arracher les yeux » (*ibid.*, p. 17).

3. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), n° 32.

4. *Ibid.*, n° 46.

5. *Ibid.*, n° 48.

6. *Ibid.*, n° 46.

7. Joseph RATZINGER, « Le problème des menaces pour la vie humaine », *L'Osservatore Romano*, 9 avril 1991, p. 6-7, ici p. 6.