**« Parler de Dieu » Thomas d’Aquin**

***Somme contre les Gentils* livre I**

**Chapitre 14**

**Pour la connaissance de Dieu, il faut employer la voie négative**

**1**. Ayant montré qu’il est un premier être que nous appelons Dieu, il nous faut rechercher ses caractéristiques (*condiciones*).

**2**. Or, dans l’étude de la substance divine, il faut surtout recourir à la voie négative (*via remotionis*). Car la substance divine dépasse par son immensité toute forme que notre intellect atteint : nous ne pouvons donc pas l’appréhender en connaissant ce qu’elle est. Mais nous en avons une certaine connaissance en connaissant *ce qu’elle n’est pas*. Et nous nous approchons d’autant plus de cette connaissance, que nous pouvons, par notre intellect, nier plus de choses de Dieu. Car nous connaissons d’autant mieux chaque chose que nous saisissons plus pleinement en quoi elle diffère d’avec les autres : chaque chose a en effet <en elle-même> un être propre, distinct de <celui de> toutes les autres. C’est pourquoi les choses dont nous connaissons la définition, nous les plaçons d’abord dans le genre, par lequel nous savons ce qu’elles sont en général, et ensuite nous ajoutons les différences, par lesquelles elles se distinguent des autres choses : ainsi s’achève une connaissance complète de la substance de la chose.

**3**. Mais dans l’étude de la substance divine nous ne pouvons saisir <en général> ce qu’elle est à la manière d’un genre ; pas davantage ne pouvons-nous saisir par des différences affirmatives sa distinction d’avec les autres choses; il faut donc le faire par des différences négatives. Or, si dans le cas des différences affirmatives une différence en précise une autre, et s’approche d’autant plus d’une désignation complète de la chose qu’elle la rend différente d’un grand nombre de choses, de même, la différence négative est précisée par une autre, qui rend la chose différente d’un plus grand nombre. Par exemple, si nous disons que Dieu n’est pas un accident, il est distingué par là de tous les accidents ; ensuite, si nous ajoutons qu’il n’est pas un corps, nous le distinguons aussi de certaines substances ; et ainsi, progressivement, il est distingué par des négations de ce type de tout ce qui n’est pas lui. Et dès lors, il y aura une considération propre de sa substance, puisqu’il sera connu comme distinct de toute chose. Mais elle ne sera pas parfaite : car on ne connaîtra pas ce qu’il est en soi.

**4**. Pour avancer dans la connaissance de Dieu par la voie négative, acceptons le point de départ, déjà manifeste au chapitre qui précède, à savoir que Dieu est absolument immobile. L’autorité même de la Sainte Ecriture le confirme. Il est dit en effet dans *Malachie* 3 [v. 6] : *Je suis* Dieu*, et je ne change pas,* et dans la *Lettre de* *Jacques* 1 [v.17] : *Chez qui il n’y a pas de changement,* et dans les *Nombres* 23 [v.19] : *Dieu n’est pas comme le fils de l’homme, pour être sujet au changement*.

**Chapitre 28**

**La perfection divine**

**1**. Bien que ce qui est et vit soit plus parfait que ce qui ne fait qu’être, Dieu, qui n’est rien d’autre que son être, est un étant universellement parfait. Et j’appelle universellement parfait, ce à quoi ne fait défaut aucun genre de noblesse.

**2**. En effet, toute noblesse <conférée par une qualité> à une chose lui est conférée dans la mesure où <cette qualité> la fait être : nulle noblesse ne serait conférée à un homme par sa sagesse si par elle il n’était pas sage ; et il en va de même des autres perfections. Ainsi donc le degré (*modus*) de noblesse qui convient à une chose dépend de son degré d’être : une chose est dite plus ou moins noble selon que son être est déterminé à un degré spécial, plus ou moins élevé, de noblesse. Si donc il y a quelque chose à quoi revienne la plénitude de la vertu d’être, elle ne manquera d’aucune des noblesses qui conviennent à une chose quelconque. Mais il revient à la chose qui est son être d’être selon tout son pouvoir (*potestas*) d’être : de la même manière que, s’il existait une blancheur séparée, rien ne pourrait lui manquer de la vertu de la blancheur ; car une chose blanche peut n’avoir pas cette vertu en totalité, en raison d’un défaut de ce qui reçoit la blancheur, qui la reçoit selon son mode propre, et non, si cela se trouve, selon tout le pouvoir (*posse*) de la blancheur. Dieu donc, qui est son propre être, ainsi que nous l’avons prouvé [ch. 22], a l’être selon tout le pouvoir (*virtus*) de l’être même. Aucune noblesse que pourrait posséder quoi que ce soit ne peut donc lui manquer.

**3**. Or, de même que toute noblesse et toute perfection se trouvent dans la chose dans la mesure où elle est, de même tout défaut s’y trouve dans la mesure où, de quelque manière, elle n’est pas. Mais Dieu, tout comme il a l’être en plénitude, est pareillement éloigné du non-être: c’est en effet par l’être qu’elle possède qu’une chose échappe au non-être. Tout défaut est donc absent de Dieu. Il est donc universellement parfait.

**4**. Quant aux choses qui sont seulement, elles ne sont pas imparfaites en raison d’une imperfection de l’être absolu même : en effet, elles n’ont pas l’être selon tout son pouvoir, mais elles ne font que participer à l’être selon un certain degré, particulier et très imparfait.

**5**. De même. Tout ce qui est imparfait doit nécessairement être précédé par ce qui est parfait : car la semence, par exemple, provient de l’animal ou de la plante. L’étant premier doit donc être le plus parfait. Or, on a montré [ch. 13] que Dieu est le premier étant. Il est donc le plus parfait.

**6**. Qui plus est. Toute chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte ; et elle est imparfaite, dans la mesure où elle est en puissance, ce qui implique privation d’acte. Donc ce qui n’est nullement en puissance, mais est acte pur, doit être absolument parfait. Tel est Dieu. Il est donc absolument parfait.

**7**. Qui plus est. *Rien n’agit que dans la mesure où il est en acte*. L’action suit donc le mode de l’acte dans l’agent. Il est donc impossible que l’effet amené par l’action soit en un acte plus noble que n’est l’acte de l’agent ; mais il est possible que l’acte de l’effet soit plus imparfait que l’acte de la cause agente, puisque l’action peut s’affaiblir en raison de ce en quoi elle se termine. Or, dans le genre de la cause efficiente, on est ramené à une seule première <cause> (que l’on appelle Dieu [ch. 13]), par laquelle sont toutes choses, comme on le montrera par la suite [II, 15]. Tout ce qui est en acte dans une chose doit se trouver de manière beaucoup plus éminente en Dieu que dans cette chose, et non l’inverse. Dieu est donc absolument parfait.

**8**. De même. En tout genre se trouve quelque chose d’absolument parfait, qui mesure toutes les choses de ce genre : chacune se montre plus ou moins parfaite par sa plus ou moins grande proximité avec ce qui mesure son genre ; de même que l’on dit que le blanc est mesure pour toutes les couleurs, et le vertueux pour tous les hommes. Or, ce qui mesure tous les étants ne peut être autre que Dieu, qui est son propre être. Aucune des perfections qui conviennent aux autres choses ne lui fait donc défaut : autrement, il ne pourrait être la mesure commune de toutes choses.

**9**. De là vient que, lorsque Moïse demanda à voir la *face* ou la *gloire* divines, il lui fut répondu par le Seigneur : *Je te ferai voir toute sorte de biens,* comme on le lit dans l’*Exode*33 [v.19], le Seigneur faisant entendre par là que la plénitude de toute bonté est en lui. — Denys aussi, au chapitre V [§4] des *Noms divins* dit : *Dieu n’est pas existant d’une certaine manière, mais il contient et précontient en soi tout l’être, absolument et sans limites.*

**10**. Remarquons pourtant que la perfection ne peut pas être convenablement attribuée à Dieu si l’on ne fait attention qu’à la signification originale du nom, car ce qui n’est pas *fait,* ne semble pas non plus pouvoir être dit *parfait.* Mais, parce que tout ce qui se fait, est amené de la puissance à l’acte et du non-être à l’être quand il est fait, on peut le dire à juste titre parfait, au sens de *totalement fait,* lorsque la puissance est totalement passée à l’acte, de sorte qu’il ne conserve rien du non être, mais qu’il a un être complet. C’est donc par une certaine extension du nom qu’est dit *parfait* non seulement ce qui parvient à l’acte complet en étant fait, mais aussi ce qui est en acte complet sans avoir été fait. Et c’est ainsi que nous disons que Dieu est parfait, selon ce mot de *Matthieu*5 [v. 48] : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.*

**Chapitre 29**

**La ressemblance des créatures**

**1**. D’où l’on peut voir comment on peut trouver ou ne pas trouver dans les choses une ressemblance avec Dieu.

**2**. Car les effets qui sont plus faibles que leurs causes ne peuvent s’accorder avec elles, ni par le nom ni par la notion du nom, il faut pourtant trouver entre les effets et les causes une certaine ressemblance, puisqu’il est de la nature de l’action que l’agent produise son semblable, chacun agissant dans la mesure où il est en acte. C’est pourquoi la forme de l’effet existe d’une certaine façon dans la cause qui le dépasse, mais selon un autre mode et une autre notion (*ratio*) — ce pour quoi la cause est dite équivoque. Le soleil, en effet, cause la chaleur dans les corps inférieurs, en agissant dans la mesure où il est en acte ; il faut donc que la chaleur engendrée par le soleil garde une certaine ressemblance avec la vertu active du soleil, qui cause la chaleur dans ces corps inférieurs — ce pour quoi le soleil est dit chaud, quoique la notion de *chaleur* ne soit pas une <dans le soleil et dans les corps inférieurs>. Ainsi le soleil est-il dit semblable d’une certaine manière à tout ce en quoi il produit efficacement ses effets, dont pourtant il est dissemblable, dans la mesure où ces effets ne possèdent pas la chaleur (et autres qualités du même genre) selon le mode où elle se trouve dans le soleil. Et c’est ainsi que Dieu, lui aussi, confère aux choses toutes les perfections, et entretient par là, avec toutes, à la fois ressemblance et dissemblance.

**3**. De là vient que la Sainte Ecriture tantôt rappelle la ressemblance entre Dieu et la créature, comme lorsqu’il est dit dans la *Genèse*1 [v.26] : *Faisons l’homme à notre image et ressemblance* ; tantôt la ressemblance est niée, dans ce mot du chapitre 40 [v.18] d’*Isaïe* :  *A qui donc avez-vous assimilé Dieu ; quelle image pouvez-vous en donner*? et dans le *Psaume* [82, 1]: *Dieu, qui te ressemblera*?

**4**. Denys est en accord avec cette idée, qui dit au chapitre IX [§7] des *Noms divins* : *Les mêmes choses sont comparées à Dieu semblances et dissemblances, semblances, pour autant qu’elles imitent, dans la mesure où elles le peuvent, celui qui n’est pas parfaitement imitable, et tel qu’il leur est donné d’exister ; dissemblances au contraire, en tant que les êtres causés sont inférieurs à leurs causes.*

**5**. En vertu pourtant de cette ressemblance, il convient mieux de dire que la créature ressemble à Dieu, que l’inverse. Une chose est dite semblable à une autre parce qu’elle possède une de ses qualités ou sa forme. Et comme ce qui est en Dieu de manière parfaite se trouve dans les autres choses selon une participation amoindrie, ce d’où la ressemblance est prise appartient absolument à Dieu et non à la créature. La créature a ainsi ce qui appartient à Dieu, c’est pourquoi il est correct de dire qu’elle est semblable à Dieu. Mais l’on ne peut dire de la même manière que Dieu a ce qui appartient à la créature. C’est pourquoi il ne convient pas de dire que Dieu ressemble à la créature, tout comme nous ne disons pas que l’homme ressemble à son image, bien qu’il soit correct de dire que son image lui ressemble.

**6**. Il est encore moins approprié de dire que Dieu est *assimilé* à la créature. Car “ assimilation ” dit un mouvement vers la ressemblance, et s’applique à ce qui reçoit d’un autre de quoi être ressemblant. Or, la créature reçoit de Dieu de quoi lui ressembler, et non l’inverse. Dieu n’est donc pas assimilé à la créature, mais c’est plutôt la créature qui est assimilée à Dieu.

**Chapitre 30**

**Quels noms peuvent être prédiqués de Dieu**

**1**. On peut alors examiner ce qui peut ou ne peut pas être dit de Dieu, ou encore ce qui n’est dit que de lui, et enfin ce qui est dit à la fois de lui et des autres choses.

**2**. En effet, puisque toute perfection de la créature peut se retrouver en Dieu mais selon un mode plus éminent, tous les noms qui désignent une perfection de manière absolue et sans défaut, sont prédiqués de Dieu et des autres choses : ainsi *bonté, sagesse,* et les autres noms de ce type. — Mais tout nom qui exprime une de ces perfections, avec un mode propre à la créature, ne peut être dit de Dieu que par ressemblance et métaphore (laquelle permet d’adapter à une chose ce qui n’appartient qu’à une autre, à la manière dont un homme est appelé *pierre* parce qu’il a la tête dure). Sont de ce type les noms imposés pour désigner dans les choses créées leur espèce, comme *homme* et *pierre,* car à toute espèce revient un mode propre de perfection et d’être. Il en va de même de tous les noms qui désignent des propriétés des choses, causées par les principes propres à leurs espèces. Aussi ne peuvent-ils être dits de Dieu que métaphoriquement. — Mais les noms qui expriment ces perfections avec le mode de suréminence selon lequel elles conviennent à Dieu, sont dits de Dieu seul, comme *souverain bien, premier être,* et les autres de ce type.

**3**. Quand je dis que certains des noms cités expriment une perfection sans défaut, cela concerne ce que l’on a voulu signifier en lui imposant ce nom, car, quant au mode de signifier, tout nom est défectueux. En effet, nous exprimons la chose par le nom avec le même mode que celui selon lequel nous la concevons par l’intellect. Or, notre intellect, prenant des sens le point de départ de sa connaissance, ne transcende pas le mode qui se trouve dans les choses sensibles, en lesquelles la forme est autre que ce qui a la forme, en raison de la composition de matière et de forme. Or, dans ces choses, la forme est bien simple, mais imparfaite, puisqu’elle n’est pas subsistante : c’est ce qui a la forme qui est subsistant, mais non simple, puisque, bien au contraire, il implique concrétion. C’est pourquoi notre intellect signifie concrètementtout ce qu’il signifie comme subsistant, tandis que ce qu’il signifie comme simple, il le signifie non comme un *ce qui est,* mais comme un *ce par quoi cela est.* Ainsi, dans tout nom énoncé par nous, quant à son mode de signifier, réside une imperfection, qui ne convient pas à Dieu, bien que la chose signifiée convienne à Dieu sur un mode éminent, comme cela est clair des noms *bonté* et *bon* : car *bonté* signifie comme non subsistant, et *bon* comme concret. Et sous ce rapport, aucun nom n’est convenablement adapté à Dieu. Il ne l’est que quant à ce que l’on a voulu signifier en imposant le nom. Ces noms peuvent donc, comme l’enseigne Denys [*Noms divins*, I, §5; *Hiérarchie dans les cieux*, II, §3], être affirmés et niés de Dieu : affirmés à cause de la raison du nom, niés à cause du mode de signifier.

**4**. Mais le mode de suréminence selon lequel les perfections se trouvent en Dieu ne peut être signifié par les noms que nous imposons, sinon au moyen d’une négation, comme lorsque nous appelons Dieu *éternel* ou *infini*, ou au moyen d’une relation de Dieu aux autres êtres, comme lorsqu’on l’appelle *première cause*, ou *souverain bien*. Car nous ne pouvons pas saisir de Dieu ce qu’il est, mais ce qu’il n’est pas, et comment les autres choses se rapportent à lui, comme cela apparaît de ce qui précède [ch. 14].

**Chapitre 31**

**La perfection divine et la pluralité des noms divins ne sont pas opposés à la simplicité divine**

**1**. On peut aussi constater par ce qui précède que la perfection divine et la multiplicité des divers noms dits de Dieu ne s’opposent pas à la simplicité divine.

**2**. Nous avons dit, en effet, que toutes les perfections rencontrées dans les autres choses sont attribuées à Dieu, de la même manière que les effets se retrouvent dans leurs causes équivoques [ch. 29]. Et ces effets sont bien dans leurs causes virtuellement, comme la chaleur dans le soleil. Si ce pouvoir (*virtus*) n’appartenait pas en quelque manière au genre de la chaleur, le soleil, agissant par lui, ne produirait pas quelque chose qui lui soit semblable. En raison de ce pouvoir le soleil est dit chaud, non seulement parce qu’il produit la chaleur, mais parce que le pouvoir par lequel il la produit est quelque chose de même nature que la chaleur. Or, par le même pouvoir, par lequel il produit la chaleur, le soleil produit bien d’autres effets dans les corps inférieurs, par exemple la sécheresse. Ainsi la chaleur et la sécheresse, qui sont des qualités diverses dans le feu, sont attribuées au soleil en raison d’un seul pouvoir. De sorte que les perfections de toutes choses, qui conviennent aux autres choses selon des formes diverses, doivent être attribuées à Dieu en raison d’un pouvoir qui en lui est un. Et, en outre, ce pouvoir n’est pas distinct de son essence, puisqu’il ne peut rien recevoir d’accidentel, comme on l’a montré [ch. 23]. Ainsi donc, Dieu est-il dit *sage* non seulement en tant qu’il cause la sagesse, mais parce que, dans la mesure où nous sommes sages, nous imitons d’une certaine manière son pouvoir, par lequel il nous rend sages. Mais il n’est pas dit *pierre,* bien qu’il ait produit les pierres, parce que dans le nom de pierre on pense un mode d’être déterminé, selon lequel la pierre se distingue de Dieu. En revanche, la pierre imite Dieu comme sa cause selon l’être, selon la bonté, et selon d’autres perfections encore, tout comme les autres créatures.

**3**. On peut trouver quelque chose de semblable dans les facultés de connaissance et dans les pouvoirs opératifs de l’homme. Car l’intellect connaît par un unique pouvoir tout ce que la partie sensitive appréhende par de multiples puissances, et bien d’autres choses encore. En effet, plus l’intellect est élevé, plus nombreuses sont les choses qu’il peut connaître d’une seule <démarche>, alors que l’intellect inférieur ne parvient à les connaître que par plusieurs <démarches>. Ainsi le pouvoir royal s’étend-il à tout ce à quoi sont ordonnés les divers pouvoirs subalternes. Ainsi aussi, Dieu, par son être un et simple, possède-t-il la perfection sous toutes ses formes, alors que cette perfection, — que dis-je, une perfection bien moindre, — les autres choses ne la réalisent que par des qualités diverses.

**4**. Cela fait apparaître la nécessité de donner à Dieu plusieurs noms. En effet, puisque nous ne pouvons le connaître naturellement qu’en parvenant à lui à partir de ses effets, il faut que les noms qui nous servent à signifier sa perfection soient divers, commes les perfections rencontrées dans les choses sont elles aussi diverses. Mais, si nous pouvions concevoir son essence telle qu’elle est et lui appliquer un nom propre, nous l’exprimerions par un seul nom. C’est ce qui est promis à ceux qui le verront, au dernier chapitre [14, 9] de *Zacharie*: *Ce jour-là, le Seigneur sera un, et son nom sera un.*

**Chapitre 32**

**Rien n’est prédiqué de manière univoque de Dieu et des autres choses**

**1**. Il découle de ce qui précède que rien ne peut être prédiqué de manière univoque de Dieu et des autres choses.

**2**. L’effet qui ne reçoit pas une forme spécifiquement semblable à celle par laquelle l’agent agit, ne peut recevoir, selon une prédication univoque, le nom tiré de cette forme : ce n’est pas de manière univoque que le feu engendré par le soleil et le soleil lui-même sont dits chauds. Les choses dont Dieu est la cause ont des formes qui ne parviennent pas jusqu’à la nature spécifique du pouvoir divin, puisqu’elles reçoivent de façon divisée et particulière ce qui se trouve de manière simple et universelle en Dieu [ch. 28-29]. Il est donc clair que, de Dieu et des autres choses, rien ne peut être dit de manière univoque.

**3**. Qui plus est. Si quelque effet parvient au niveau de la nature spécifique de sa cause, le nom n’en sera prédiqué de manière univoque que s’il reçoit la même forme par la nature spécifique et selon le même mode d’être : ce n’est pas de manière univoque que sont dites “ maison ” la maison qui est dans l’esprit du constructeur (*in arte*) et celle qui est dans la matière, parce que la forme de la maison n’a pas le même être ici et là. Les autres choses, même si elles recevaient une forme absolument semblable, ne la reçoivent cependant pas selon le même mode d’être que Dieu, car il n’y a rien en Dieu qui ne soit l’être divin lui-même,comme on le voit par ce que l’on a dit [ch. 23], ce qui ne se produit pas dans les autres choses. Il est donc impossible que quelque chose soit prédiqué de Dieu et des autres choses de manière univoque.

**4**. De plus. Ce qui est prédiqué de plusieurs de manière univoque est soit un genre, soit une espèce, soit une différence, soit un accident, soit un propre. Mais rien n’est prédiqué de Dieu comme genre, ni comme différence, comme on l’a montré plus haut [ch. 24-25] ; pas davantage par conséquent comme définition, ni comme espèce, constituée du genre et de la différence. Rien non plus ne peut lui être accidentel,comme on l’a démontré [ch. 23] ; et ainsi rien n’est prédiqué de lui comme accident, ni comme propre, puisque le propre est du genre de l’accident. Il reste donc que rien n’est prédiqué de manière univoque de Dieu et des autres choses.

**5**. De même. Ce qui est prédiqué de plusieurs choses de manière univoque, est plus simple que chacune d’elles, au moins selon l’intellect. Or, rien, ni selon la réalité, ni selon l’intellect, n’est plus simple que Dieu. Rien n’est donc prédiqué de Dieu et des autres choses de manière univoque.

**6**. Qui plus est. Tout ce qui est prédiqué de plusieurs choses de manière univoque convient à chacune par participation, car l’espèce est dite participer au genre, et l’individu à l’espèce. Mais de Dieu, rien n’est dit par participation, car tout ce qui est participé est déterminé par le mode de ce qui participe, et est donc possédé de manière partielle et non selon toute la mesure de la perfection. Rien ne peut donc être prédiqué de manière univoque de Dieu et des autres choses.

**7**. De plus. Ce qui est prédiqué de divers sujets selon l’antérieur et l’ultérieur, ne l’est certainement pas de manière univoque, car l’antérieur est inclu dans la définition de l’ultérieur, comme la *substance* dans la définition de l’accident, en tant qu’il est un étant. Si donc “étant” était dit de manière univoque de la substance et de l’accident, il faudrait que “substance” figure dans la définition de “étant”, en tant que celui-ci est prédiqué de la substance. Cela est manifestement impossible. Rien n’est prédiqué de Dieu et des autres choses à égalité (*eodem ordine*), mais selon l’antérieur et l’ultérieur : tout ce qui est prédiqué de Dieu l’est essentiellement ; ainsi est-il dit étant comme l’essence même, et bon comme la bonté même ; tandis que de toutes les autres choses, les prédications sont faites selon la participation, comme Sortes est dit homme, non parce qu’il serait l’humanité même, mais parce qu’il a l’humanité. Il est donc bien impossible que quelque chose soit dit de Dieu et des autres choses de manière univoque.

**Chapitre 33**

**Tous les noms ne sont pas dits de Dieu et des créatures de manière purement équivoque**

**1**. On voit aussi par ce qui précède que tout ce qui est prédiqué de Dieu et des autres choses n’est pas dit selon une pure équivocité, comme le sont les équivoques dus au hasard.

**2**. En effet, dans les équivoques dus au hasard on ne voit aucun ordre ni rapport entre l’un et l’autre, mais il est tout à fait accidentel qu’un même nom soit attribué à diverses choses, car un nom imposé à une chose ne signifie pas qu’elle soit ordonnée à une autre. Mais il n’en va pas ainsi des noms qui sont dits de Dieu et des créatures : dans une telle communauté de noms, l’ordre de la cause et de l’effet est pris en considération, comme le montre ce qui précède[ch. 32]. Ce n’est donc pas selon une pure équivocité que quelque chose est prédiqué de Dieu et des autres choses.

**3**. Qui plus est. Où il y a pure equivocité, on n’a en vue aucune similitude dans les choses, mais seulement l’unité du nom. Or, il y a une certain mode de ressemblance des choses à Dieu,comme on le voit d’après ce que l’on a dit [ch. 29]. Ces noms ne sont donc pas dits de Dieu selon une pure équivocité.

**4**. De même. Quand un nom est prédiqué de plusieurs choses selon une pure équivocité, la connaissance de l’une d’elles ne peut nous conduire à celle d’une autre, car la connaissance des choses ne dépend pas de celle des mots, mais de la signification (*ratio*) des noms. Or, c’est à partir de ce qui se trouve dans les autres choses que nous parvenons à la connaissance de Dieu, comme il ressort de tout ce qui précède. Les noms dits de Dieu et des autres choses ne le sont donc pas selon une pure équivocité.

**5**. De plus. L’équivocitédu nom empêche la bonne marche de l’argumentation. Si donc rien n’était dit de Dieu et des créatures que de manière purement équivoque, aucune argumentation ne pourrait conduire des créatures à Dieu. Tous ceux qui parlent des choses de Dieu prouvent clairement le contraire.

**6**. Qui plus est. C’est en vain qu’un nom serait prédiqué de quelque chose, si, par ce nom, nous ne pouvions rien en penser. Mais si les noms sont dits de Dieu et des créatures de manière absolument équivoque, nous ne pensons rien de Dieu au moyen de ces noms : leur signification ne nous est en effet connue que dans la mesure où ils sont dits des créatures. Ce serait donc en vain que l’on dirait ou que l’on prouverait de Dieu qu’il est étant, bon, ou quoi que ce soit de ce genre.

**7**. Mais si l’on dit que, par ces noms, nous ne connaissons de Dieu que ce qu’il n’est pas, de telle sorte qu’il serait dit *vivant* parce qu’il n’appartient pas au genre des choses inanimées, et ainsi du reste, il faudra au moins que *vivant*, dit de Dieu et des créatures, leur convienne dans la négation de l’inanimé. Il ne sera donc pas purement équivoque.

**Chapitre 34**

**Ce qui est dit de Dieu et des créatures l’est analogiquement**

**1**. De ce qui précède [ch. 32-33] il reste donc que ce qui est dit de Dieu et des autres choses n’est prédiqué ni de manière univoque, ni de manière équivoque, mais de manière analogique, c’est-à-dire d’après un ordre ou un rapport à quelque chose d’unique.

Cela se produit de deux manières.

**2**. La première, quand plusieurs choses ont un rapport à quelque chose d’unique, comme lorsque, par rapport à une santé unique, sont dits *sains*  l’animal, — comme son sujet, — le remède, — comme ce qui la produit, — la nourriture, — comme ce qui la conserve, — l’urine, — comme son signe.

**3**. La seconde, quand on remarque un ordre ou un rapport entre deux choses, non pas à une troisième, mais de l’une à l’autre. C’est ainsi que *étant* est dit de la substance et de l’accident, dans la mesure où l’accident a un rapport à la substance, et non parce qu’accident et substance seraient rapportés à un tiers.

**4**. Les noms dits analogiquement de Dieu et des autres choses ne le sont donc pas selon le premier mode, car il faudrait poser quelque chose avant Dieu, mais selon le second.

**5**. Dans ce type de prédication analogique, on remarque parfois un ordre identique dans les noms et dans les choses, et parfois un ordre différent. Car l’ordre des noms suit celui de la connaissance, le nom étant le signe de la conception intellectuelle. Quand donc ce qui est antérieur dans les choses l’est aussi dans la connaissance, le même est antérieur selon la signification du nom et selon la nature de la chose. Ainsi la substance est-elle antérieure à l’accident selon sa nature, dans la mesure où elle est cause de l’accident, et selon la connaissance que l’on en a, dans la mesure où elle est posée dans la définition de l’accident. C’est pourquoi *étant* est dit de la substance avant de l’être de l’accident, selon la nature de la chose et selon la signification du nom. — Mais quand ce qui est premier selon la nature est ultérieur selon la connaissance, alors, pour les analogues, l’ordre n’est pas le même selon les choses et selon la signification du nom. Ainsi la vertu sanative dans les remèdes est-elle naturellement antérieure à la santé dans l’animal, comme une cause est antérieure à son effet ; mais, comme nous connaissons cette vertu par son effet, nous la nommons aussi à partir de son effet. Et c’est pourquoi le remède est antérieur selon l’ordre des choses, tandis que c’est l’animal qui est d’abord dit *sain* selon la signification du nom.

**6**. Ainsi donc, puisque c’est à partir des autres choses que nous parvenons à la connaissance de Dieu, la réalité signifiée par les noms dits de Dieu et des autres choses est d’abord en Dieu selon son mode propre, tandis que la signification du nom ne lui est appliquée qu’après <l’avoir été aux autres choses> (*per posterius*). C’est pourquoi l’on dit que Dieu est nommé d’après ses effets.

**Chapitre 35**

**Les différents noms dits de Dieu ne sont pas synonymes**

**1**. Ce que nous venons de dire prouve, en outre, que, si les noms dits de Dieu signifient bien la même chose, ils ne sont pourtant pas synonymes, parce qu’ils ne signifient pas la même notion.

**2**. Car, comme diverses choses ressemblent à l’unique chose simple qu’est Dieu par diverses formes, ainsi notre intellect lui ressemble-t-il lui aussi en quelque manière par diverses conceptions, dans la mesure où il est conduit à le connaître par les diverses perfections des créatures. C’est pourquoi, notre intellect, en concevant beaucoup d’idées de ce qui est un, n’est ni faux ni vain, car cet Être divin et simple est tel que les choses puissent lui ressembler d’après des formes multiples, comme on l’a montré plus haut [ch. 29, 31]. Et c’est d’après diverses conceptions que l’intellect trouve divers noms qu’il attribue à Dieu. Ainsi, n’étant pas attribués d’après la même notion, ils ne peuvent être synonymes, bien qu’ils signifient une chose absolument une : la signification du nom n’est pas la même, puisque le nom signifie la conception de l’intellect avant de signifier la chose conçue.

**Chapitre 36**

**Comment notre intellect forme une proposition sur Dieu**

**1**. D’où il ressort, en outre, que ce n’est pas en vain que sur Dieu, qui est simple, notre intellect forme des énoncés par composition et division, bien que Dieu soit absolument simple.

**2**. En effet, quoique notre intellect parvienne à la connaissance de Dieu par des conceptions diverses, comme on l’a dit[ch. 35], il comprend cependant que ce qui leur correspond à toutes est absolument un : l’intellect en effet n’attribue pas aux choses conçues le mode par lequel il les conçoit ; il n’attribue pas l’immatérialité à la pierre, bien qu’il la connaisse immatériellement. Et c’est ainsi que l’unité de la chose est posée par une copule (*compositio*) verbale, qui est un signe d’identité, quand on dit : *Dieu est bon* ou *la bonté*. Si donc une certaine diversité réside dans la composition, elle est à mettre au compte de l’intellect, mais l’unité est à mettre au compte de la chose conçue. Et c’est aussi pour cette raison que notre intellect forme parfois sur Dieu un énoncé avec un signe de diversité, en interposant une préposition, comme lorsqu’on dit : *La bonté est en Dieu.* On désigne là une certaine diversité, qui revient à l’intellect, et une certaine unité, qu’il faut rapporter à la chose.