

Laval théologique et philosophique



L'analogie selon saint Thomas d'Aquin et Karl Barth

Note critique sur un ouvrage de Henry Chavannes

Michel Gervais

Volume 29, numéro 2, 1973

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020351ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020351ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Gervais, M. (1973). L'analogie selon saint Thomas d'Aquin et Karl Barth : note critique sur un ouvrage de Henry Chavannes. *Laval théologique et philosophique*, 29(2), 187–192. <https://doi.org/10.7202/1020351ar>

L'ANALOGIE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN ET KARL BARTH

Note critique sur un ouvrage de Henry Chavannes*

Michel GERVAIS

LE propos de l'ouvrage ici en cause est très clair. Dans un esprit œcuménique, le pasteur Chavannes y veut rapprocher les doctrines apparemment si divergentes de Thomas d'Aquin et de Karl Barth sur la question de l'analogie. Il aspire à montrer que « Barth n'a pas vraiment connu la doctrine de saint Thomas » et qu'il « se sert malgré lui de l'analogie dans un sens très voisin » de celui de l'Aquinat¹. Noble propos, sans doute. Force nous est cependant de constater que les résultats obtenus ne correspondent pas à ce qu'on pouvait espérer d'une telle recherche.

Pour rendre justice à cet ouvrage, il faut toutefois en distinguer nettement les parties. Le chapitre où l'A. expose la pensée de Barth sur l'analogie est particulièrement éclairant. L'A. dégage bien les motifs du célèbre refus barthien de l'« *analogia entis* », « invention de l'Antichrist » et seule raison valable de ne pas se faire catholique². En fait, ce que Barth rejette ici, ce n'est pas la conception thomiste de l'analogie : il ne la connaissait pas et s'en remettait à des commentateurs qui l'avaient radicalement déformée. En s'attaquant à l'« *analogia entis* », le célèbre théologien de Bâle visait plutôt la théologie naturelle et, de façon générale, comme le soulignait déjà le P. Bouillard, « un ensemble de thèses dogmatiques, par lesquelles le catholicisme se distingue du protestantisme, et qui visent toutes à affirmer l'autonomie relative de la créature humaine à l'intérieur même de sa relation concrète à Dieu : possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, ouverture congénitale à la grâce, aptitude à y coopérer, intériorité de la justification, etc. »³. En outre, notre A. manifeste fort bien la place positive qu'occupe une certaine forme d'analogie dans la théologie de Barth. A-t-il raison cependant de faire dépendre si étroitement la conception barthienne de l'analogie de l'idéalisme post-kantien ? La lecture de l'ouvrage ne nous en a pas convaincu.

* CHAVANNES, Henry, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et Karl Barth*, coll. *Cogitatio Fidei*, n. 42, éditions du Cerf, Paris, 1969. Un volume broché de 332 pages.

1. *Op. cit.*, pp. 14-15.

2. KARL BARTH, *Dogmatique*, I/1*, Labor et Fides, Genève, 1953, p. XII.

3. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, T. III : « Parole de Dieu et existence humaine » (2^e partie), coll. *Théologie*, n° 39, Aubier, Paris, 1957, p. 212.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas vraiment la pensée de Barth qui se trouve ici faussée; c'est celle de saint Thomas. Nous regrettons de devoir l'affirmer, mais l'exposé qu'en donne l'A. à la suite de H. Lyttkens⁴ est franchement mauvais. Il faudrait un livre entier pour critiquer l'interprétation de M. Chavannes et de celui qu'il a pris pour guide, et pour exposer la pensée authentique de Thomas d'Aquin⁵. L'on comprendra que nous devons nous en tenir ici à de brèves indications.

La difficulté du problème de l'analogie vient principalement du fait que l'intelligence a peine à s'élever au plan logique et à le distinguer du plan réel, ou, en d'autres termes, à se dégager de l'entitativ pour accéder à l'intentionnel. En logique, on le sait, l'on n'étudie pas les rapports entre les choses, mais les rapports entre les concepts des choses: il s'agit d'« intentions secondes », de « *secundo intellecta* »⁶, c'est-à-dire de relations saisies non pas dans une première démarche de l'intelligence contemplant le réel, mais dans un second mouvement de la raison qui réfléchit sur ses actes et qui établit, en le découvrant, un ordre entre les concepts et les signes des concepts⁷. Le sujet de la logique ne consiste pas dans les relations réelles que les êtres ont entre eux, telle la relation père-fils, mais dans les relations qu'ils ont entre eux *pour autant qu'ils sont connus*. En effet, dans la mesure où ils sont connus et pour autant qu'ils sont dans l'intelligence, ces êtres acquièrent de nouvelles relations qui n'existent pas dans la réalité, même si elles y ont un fondement éloigné, et qu'on appelle « relations de raison », telle la relation genre-espèce⁸. Ce sont ces relations que la logique doit découvrir afin de fournir à la raison ses instruments⁹ et de l'aider ainsi à

-
4. H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas de Aquino*, Uppsala, 1952.
 5. À notre connaissance, un seul ouvrage du XX^e siècle reproduit fidèlement, quant à l'essentiel, la doctrine de saint Thomas sur l'analogie. C'est celui du prof. Ralph M. MCINERNEY de l'Université de Notre-Dame (*The Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961. Complété par *Studies in Analogy*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1968). Comme l'auteur le souligne lui-même dans sa préface, il expose une interprétation originale de Mgr Maurice Dionne de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, à qui il a fallu des années de travail et une rare connaissance de la logique pour redécouvrir la pensée de saint Thomas par-delà des « commentaires » qui l'avaient pervertie pendant des siècles. Malgré certaines imperfections, cet ouvrage n'en demeure pas moins un exposé essentiellement conforme à l'enseignement thomiste, le seul dont nous disposions. M. Chavannes le signale dans sa bibliographie et il le cite à deux reprises, mais sur des questions de détail. La thèse de fond semble ignorée complètement.
 6. « Logica... habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis » (*In Boet. De Trin.*, q. 6, a. 1, sol. 2a, ad 3). « Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit... » (*Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 9, c.).
 7. « Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quæ sunt voces significativæ » (*In 1 Eth.*, lect. 1, n. 1).
 8. « Sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo, secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectæ, sicut relatio generis et speciei: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem » (*Q. D. De Pot.*, q. 7, a. 11, c.).
 9. « Logica... ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et diffinitiones et alia hujusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus » (*In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad 2).

se diriger avec ordre, facilité et sans erreur dans la recherche de la vérité¹⁰. L'analogie des noms est une relation de cet ordre.

Quand saint Thomas traite de l'analogie des noms divins, c'est en effet au plan logique qu'il se situe. Il reprend et applique à ce problème théologique une doctrine très bien connue des Anciens, la distinction entre les noms univoques et les équivoques « *a casu* » et « *a consilio* » ayant été faite par Aristote au tout début de son premier traité logique¹¹, puis reprise par ses grands commentateurs grecs et latins, tels Porphyre, Ammonius, Boèce, Albert le Grand. Les mêmes mots sont employés pour désigner Dieu et les créatures. Quels sont les rapports *entre les significations* certainement diverses de ces mêmes mots appliqués à Dieu et au monde ? Elles ne sont ni identiques, comme dans le cas des noms univoques, ni non plus dépourvues de tout lien, comme pour les purs équivoques. En fait, il y a entre elles un certain ordre, une proportion, une analogie. Le même mot se dit de Dieu et de la créature « *secundum prius et posterius* ». On le voit, il ne s'agit pas directement du problème de la relation entre Dieu et le monde, mais du rapport entre les concepts et les mots par lesquels on connaît et désigne Dieu et le monde. Bref, il n'est pas question directement d'un ordre entre des choses pour autant qu'elles existent dans la réalité, mais d'un ordre entre les « *rationes* » diverses de mots identiques. L'analogie des noms divins n'est pas un problème métaphysique : c'est un problème d'ordre logique¹².

Sans doute, cette analogie au plan logique repose-t-elle sur une analogie au plan réel : elle a son fondement prochain dans l'intelligence, mais son fondement éloigné, dans la réalité extérieure¹³. S'il y a un rapport entre les significations du mot *bonté* employé tour à tour pour désigner une perfection humaine et un attribut divin, c'est qu'il y a antérieurement une certaine ressemblance, une certaine proportion ou, si l'on veut, une analogie entre la bonté humaine et la bonté divine¹⁴. C'est ici, et ici seulement, qu'intervient la distinction entre proportion et proportionnalité¹⁵, qui ne

10. « Eadem ratione ars quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat » (*In Post. Anal.*, prooem., n. 1).

11. *Prædicaments*, I a 1-7.

12. Sans entrer dans un exposé sur l'analogie comme problème logique, il convient cependant de dire en quoi précisément le terme analogue se distingue du terme univoque. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'un mot qui peut se dire de plusieurs. La différence réside en ceci que, dans le cas de l'univoque, la « *ratio* » du nom (« *id quod significatur per nomen* ») se retrouve également dans tous les inférieurs, tandis que dans le cas du nom analogue, la signification propre du nom ou « *ratio propria* » ne se retrouve que dans un seul des inférieurs, le « premier analogué » ou « *per prius significatum* », à partir duquel tous les autres sont dénommés. « Quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut *animal* in qualibet animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut *sanum* dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas non sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa... » (*Ia*, q. 16, a. 6, c.). Cf. à ce propos : Raymond LAFLAMME, « Deux approches onomastiques de la théologie du mystère », *Laval théol. et phil.*, 27 (1971), pp. 115-118.

13. Cf. Raymond LAFLAMME, *art. cité*, pp. 118-119.

14. « A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis; licet remote et deficienter... Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis... » (*Ia*, q. 6, a. 4, c.).

15. *Q. D. De Ver.*, q. 2, a. 11, c.

sépare pas deux types d'analogie des noms, mais deux types d'analogie réelle. Il importe au plus haut point de remarquer que cette distinction est tout à fait absente des passages où saint Thomas traite « *ex professo* » de l'analogie des noms divins¹⁶. C'est qu'elle n'a pas trait au problème logique de l'analogie, mais se rapporte à son fondement métaphysique.

Le problème de l'analogie entre Dieu et la créature au plan réel a certes une extrême importance, en particulier si l'on veut comparer la doctrine de Barth et celle de Thomas d'Aquin pour montrer que la transcendance de Dieu se trouve sauvegardée dans les deux cas. Il est cependant indispensable de dégager le problème logique du problème métaphysique et de voir qu'il y a là deux questions tout à fait distinctes. Autrement, l'on se condamne à des méprises considérables.

L'on doit concéder que le mot même d'analogie n'était pas de nature à guider l'intelligence sur la bonne voie, mais bien plutôt à engendrer la confusion entre le logique et le réel. En latin, comme en français d'ailleurs, le mot « *analogia* » est commun et peut servir à désigner aussi bien une proportion entre des réalités qu'une proportion entre les « *intentiones* » d'un nom. La langue grecque était sur ce point plus précise¹⁷. Aristote réserve plutôt le terme *ἀναλογία* pour signifier une proportion au plan réel ; lorsqu'il parle de l'analogie des noms, il se sert du terme *ομώνυμα*, qui nous oriente tout de suite non pas vers l'idée d'un rapport entre des choses, mais vers celle d'un rapport entre des noms et des significations. Pour sortir d'une certaine confusion engendrée par le terme commun, il eût suffi cependant d'être attentif aux mots utilisés par saint Thomas lorsqu'il traite de l'analogie : ils nous réfèrent presque toujours au domaine logique : « *ratio* », « *intentio* », « *prædicatio* », « *definitio* », « *significatio* », etc. Il eût surtout fallu remarquer à quoi il oppose l'analogie dans les textes en question. S'il s'était situé au plan réel, il aurait dû opposer analogue à identique ou à différent. En fait, c'est à l'équivoque et à l'univoque qu'il oppose l'analogie. Or on ne dit pas d'une chose qu'elle est univoque : on le dit d'un mot, qui n'a qu'une seule signification se retrouvant également chez tous les inférieurs. C'est donc non pas au plan réel, mais au plan de « l'ordre entre les concepts et les signes des concepts »¹⁸ que Thomas d'Aquin se place la plupart du temps lorsqu'il parle d'analogie. Si l'on ne voit pas cela, l'on ne peut manquer de fausser radicalement sa pensée.

Notre A. n'a malheureusement pas su échapper à ce danger. Il avait remarqué pourtant que saint Thomas dit toujours : « *ens quod analogice dicitur* » et qu'il ne parle jamais de l'« *analogia entis* »¹⁹. Il dit bien que « le concept d'analogie n'est pas univoque chez saint Thomas »²⁰ et que « l'analogie au niveau du langage est . . . fondée sur une relation métaphysique »²¹. Le moins qu'on puisse dire cependant, c'est qu'il n'a pas saisi toute la portée de ces affirmations. Constamment, il confond le plan

16. *Ia*, q. 13 ; *C. Gtes.*, L. I, cc. 32-34 et dans une certaine mesure : *I Sent.*

17. Par contre, en latin, on a deux termes différents (« *analogum* » et « *æquivocum* ») pour désigner ce que le grec recouvre sous un seul vocable (*ομώνυμα*). La distinction entre le logique et le réel est toutefois plus radicale que la distinction entre le terme équivoque et le terme analogue.

18. *In I Eth.*, lect. 1, n. 1.

19. *Op. cit.*, p. 217.

20. *Op. cit.*, p. 22.

21. *Op. cit.*, p. 69.

logique et le plan réel, comme d'ailleurs la plupart de ceux qui se sont efforcés de commenter la pensée thomiste sur ce point, à commencer par Cajetan dans son *De analogia nominum*²².

Si l'on veut avoir une idée des confusions auxquelles en arrive l'A. à la suite de Lyttkens, l'on n'a qu'à consulter le « tableau récapitulatif des modes de l'analogie thomiste » qu'il nous offre en appendice²³ et le résumé des pages 134 à 138. Par exemple, il fait de l'analogie « *secundum prius et posterius* » un type d'analogie parmi les autres, alors que c'est précisément cet élément qui définit l'analogie. Il distingue l'« analogie d'attribution » de l'analogie de proportionnalité comme deux espèces d'un même genre, reprenant ainsi une distinction de Cajetan qui a connu une fortune inversement proportionnelle à sa valeur. Car, lorsqu'on parle d'attribution et de proportionnalité, l'on se situe à deux niveaux tout à fait différents : dans le premier cas, l'on est au plan logique, dans le second, au plan réel. Le premier problème regarde le logicien ; le second concerne le « *naturalis* » ou le « *metaphysicus* ». Par ailleurs, notre A. identifie l'analogie « *secundum intentionem tantum* » avec ce qu'il appelle « l'analogie selon l'antérieur et le postérieur à l'intérieur d'un *tertium quid* »²⁴. En fait, il s'agit là de deux points de vue tout à fait différents. Seul l'exemple utilisé dans les deux cas est le même. Comme plusieurs autres, M. Chavannes parle aussi sans distinction d'une analogie de proportionnalité métaphorique. Il oublie que le mot analogue est un terme propre et qu'il se distingue donc nettement du terme impropre ou métaphorique²⁵. Tout au plus, peut-on parler d'une analogie de proportionnalité au plan réel qui justifie l'emploi métaphorique d'un terme²⁶. Ce sont là autant d'erreurs d'interprétation qu'il faudrait relever et critiquer une à une. Elles reposent toutes sur la confusion fondamentale entre le plan réel et le plan logique.

Bref, nous sommes en présence d'un ouvrage dont la valeur tient à l'objectif que s'était fixé l'A. et à l'exposé qu'il y fait de la pensée de Karl Barth sur l'analogie. Avec lui, nous sommes convaincus que « saint Thomas a eu autant que Karl Barth le souci de sauver l'honneur de Dieu »²⁷. La comparaison ne peut cependant s'établir que sur la base d'une meilleure compréhension de la pensée de Thomas d'Aquin sur l'analogie des noms.

En fait, celui qui veut montrer comment la conception thomiste de l'analogie sauvegarde pleinement la transcendance de Dieu sur le monde devrait, à notre avis, bâtir sa preuve sur les fondements suivants. D'une part, lorsqu'il se situe au plan de l'intention logique, comme c'est le cas le plus souvent, saint Thomas exclut nettement l'analogie « *multorum ad unum* », laquelle impliquerait une référence de Dieu et de la créature à un troisième terme, antérieur aux deux : absolument rien ne peut en effet

22. CAJETAN, *Scripta philosophica: De Analogia Nominum; De Conceptu Entis*, éd. P. N. Zammit (revu par P. M. Hering), Angelicum, Rome, 1952.

23. *Op. cit.*, pp. 309-311.

24. Il doit s'agir de l'analogie « *multorum ad unum* » dont il est question en *Ia*, q. 13, a. 5, c., par opposition à l'analogie « *unius ad alterum* ».

25. *Ia*, q. 13, a. 3, c.

26. *Q. D. De Ver.*, q. 2, a. 11, c.

27. *Op. cit.*, p. 205.

avoir une quelconque primauté en regard de Dieu²⁸. Quant à l'analogie « *unius ad alterum* », qu'il accepte, elle ne comporte aucune antériorité de ce type. D'autre part, lorsqu'il considère le plan réel, il rejette toute analogie impliquant un rapport déterminé entre Dieu et le monde et qui réduirait ainsi la distance infinie qui sépare le créé de l'Incréé²⁹.

De cette façon, saint Thomas respecte parfaitement la souveraineté absolue de Dieu, sans devoir recourir à cette coupure si radicale entre la connaissance naturelle et la foi, qui caractérise la conception barthienne de l'analogie.

28. Quand on dit, par exemple, de Dieu et de la créature qu'ils sont des êtres, l'on ne se réfère pas à un concept général d'être auquel se rapporteraient inégalement Dieu et la créature. « Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quæ de Deo et rebus aliis dicuntur, prædicantur neque univoce, neque æquivoce, sed analogice; hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod unum. Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo secundum quod multa habent respectum ad aliquod unum, sicut, secundum respectum ad unam sanitatem, animal dicitur sanum, ut ejus subjectum; medicina, ut ejus effectivum; cibus, ut ejus conservativum; urina, ut signum. Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum, sicut ens de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquod tertium referantur. Hujusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, sed secundo modo » (C. *Gtes.*, L. 1, c. 34). Cf. aussi: *Ia*, q. 13, a. 5, c.

29. *Q. D. De Ver.*, q. 2, a. 11, c. et réponse aux objections.