

Langage des anges, langage des hommes

Si, à l'occasion de ces Journées Philosophiques de Langres, j'ai été amené à m'intéresser à la pensée de Thomas d'Aquin, ce n'est pas en tant que spécialiste du docteur angélique qui chercherait à vous instruire de sa doctrine du langage, doctrine que l'on chercherait d'ailleurs en vain dans son œuvre. Ce n'est d'ailleurs pas en spécialiste qu'il m'est arrivé de le lire, mais, à proprement parler, en amateur, c'est-à-dire tout à la fois en aimant suivre le travail de sa pensée (tout lecteur authentique doit commencer par une sorte de principe de charité), et en croyant que je trouverai dans ses textes quelque chose d'intéressant, d'éclairant, voire de vrai.

Vous l'aurez compris, je ne lis pas l'Aquinate pour apprendre ou enseigner une doctrine qui n'aurait d'intérêt qu'historique, mais pour tenter d'y découvrir une façon d'aborder certains problèmes qui sont de vrais problèmes. C'est d'ailleurs cela seul qui fait qu'un philosophe, fût-il aussi théologien, est vraiment un philosophe : la capacité à affronter rationnellement un problème réel.

En l'occurrence, le problème, comme c'est souvent le cas, commence ici par un étonnement devant un fait qui pourrait passer inaperçu : l'homme parle de Dieu et, plus étonnant encore, il lui arrive même de parler à Dieu. Or, ce simple fait devrait nous surprendre. Comment est-il possible de parler de ce qui n'est pas une chose sensible proportionnée au langage des hommes et à leur expérience des choses ? En clair, comment peut-on parler de Dieu ?

Ce « comment peut-on... » n'est pas l'expression d'un effarement devant une sorte d'outrecuidance. Il ne faut pas l'entendre comme on le fait dans la question « comment peut-on être Persan ? ». Il convient de l'entendre philosophiquement, c'est-à-dire motivé par un désir d'élucidation. « Comment est-il possible de parler de Dieu », cela veut donc dire « comment le langage qui est le nôtre peut-il dire quelque chose de ce qui le déborde, le transcende et, peut-être, en est la condition de possibilité ? »

Mais si l'on veut appliquer à Thomas d'Aquin le principe de charité que j'évoquais il y a quelques instants, il faut commencer par nous défaire de quelques-unes de nos habitudes contemporaines qui sont peut-être autant de préjugés. Il faut comprendre que Thomas d'Aquin vivait et pensait dans un monde bruisant de paroles, un monde dans lequel tout était à la fois parlant et parlé. Peut-être certains d'entre vous ont-ils déjà entendu le psaume 19 qui lui était sans aucun doute familier : « Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains, le jour au jour en livre le récit et la nuit, à la nuit, en donne connaissance. Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde... ».

Thomas vit et pense donc dans un monde qui ne cesse de parler de Dieu, et d'en parler à l'homme. Il vit et pense dans un monde où Dieu, par conséquent, ne cesse de s'adresser aux hommes, non seulement à travers ses œuvres qui parlent sans voix, mais aussi à travers le texte biblique, et à travers d'autres hommes que l'on appelle des prophètes. Il vit et pense dans un monde où l'homme lui-même parle de Dieu et à Dieu. Tout est parlant dans ce monde médiéval : les hommes, le monde et Dieu. Mais tout est aussi parlé. C'est le réel lui-même qui est tissé de paroles, qui est texte par conséquent, et cela parce que tout ce qui est doit ce qu'il

est à une parole première, aurorale, inaugurale, créatrice. C'est donc toujours sur fond de parole que les hommes parlent, ce qui veut dire aussi que les hommes pensent, prient, chantent, dialoguent ou s'apostrophent. Et c'est ce fond de parole qui fait de toute parole humaine non pas un discours premier, mais une réponse. Peut-être même un *répons*. La parole humaine apparaît ainsi comme essentiellement seconde.

Dans cette conférence, le théologien m'intéressera toutefois moins que le philosophe, parce que c'est celui-ci qui va nous permettre de radicaliser notre questionnement. En effet, si notre but est d'essayer de comprendre comment il est possible de parler de Dieu, il convient d'abord de commencer par le commencement et de se demander ce que l'on fait lorsque l'on parle. Cette question en porte avec elle au moins trois autres :

- qu'est-ce que parler ?
- comment parlons-nous ?
- de quoi parlons-nous ?

Cette dernière question (de quoi parlons-nous ?) paraît la plus facile à prendre en charge. Commençons donc par elle. Nous parlons, le plus souvent, des choses du monde en tant que nous en faisons l'expérience sensible. Je ne parle pas ici des philosophes qui s'y entendent pour concevoir et exprimer des idées abstraites. Je parle du langage ordinaire qui dit les choses du monde, le désir que l'on en a, l'expérience que l'on en fait. Je parle de ce langage ordinaire et banal qui dit soi-même comme chair et comme appétit, ce langage qui a fait entrer l'un de mes enfants dans la parole par ce seul mot : gâteau.

Très simplement, nous pourrions répondre à la question « de quoi parlons-nous ? » en disant que nous parlons *du monde*. Il faudrait alors entendre cette proposition dans un double sens qui se laisse facilement entendre. C'est à propos du monde que nous parlons, mais aussi depuis le monde. Notre parole est donc d'emblée doublement incarnée, prise à la fois dans la chair du monde et dans la nôtre, corporelle dans tous ses aspects, jusque dans ses mots qui requièrent une langue, des cordes vocales, un larynx. Une cosmo-anthropologie du langage humain nous laisse donc en mesure de considérer qu'il n'y a pas de problème : puisque nous sommes tout à la fois créés, corporels et doués d'intellect, notre langage est très bien adapté à ces réalités créées, corporelles et intelligibles que sont les choses du monde, et il l'est d'autant mieux que les signes linguistiques grâce auxquels nous disons les choses sont eux-mêmes créés (disons « conventionnels »), corporels (disons « matériels ») et intelligents (disons « signifiants »).

Tout le problème est alors celui d'un usage du langage qui ne consisterait pas à parler des choses du monde, mais de Dieu. En suivant cette logique de l'adaptabilité du langage aux choses qu'il dit, il faudrait, pour parler adéquatement d'une réalité purement spirituelle, un langage purement spirituel. Il faudrait, pour parler de Dieu, un langage qui n'est pas le nôtre, mais qui pourrait être celui des anges.

Les plus sceptiques d'entre vous feront peut-être valoir que l'existence de telles créatures, les anges, n'est pas pleinement assurée et que, s'ils existent, nous avons peu

l'expérience du langage qui est le leur. Mais ce n'est pas bien grave. La figure de l'ange, dans le cadre qui nous intéresse ici, peut à tout le moins être traitée comme le résultat rationnel d'une démarche hypothético-déductive. Nous pouvons ainsi nous entendre, entre nous et avec Thomas d'Aquin, sur cette assertion : si les anges sont des créatures purement spirituelles, leur langage ne peut pas être de même nature que le nôtre. En effet, dépourvus de corps, ils ne disposent pas des organes vocaux qui leur permettraient de proférer des signes sensibles. On peut faire par exemple l'hypothèse suivante, qui me semble tout à fait raisonnable : même les anges italiens (s'ils existent) ne parlent pas avec leurs mains. Cette figure de l'ange est donc celle d'une altérité, d'un détour pensable pour mieux considérer la singularité, les limites, et peut-être les avantages du langage humain. Si cette façon de faire vous étonne, vous pouvez aussi vous dire qu'elle est après tout très banale. Il n'est pas rare, en effet, que pour mieux prendre la mesure des spécificités du langage humain, nous le considérons à partir des langages ou des communications animales. Penser, en effet, c'est toujours distinguer. Et si, pour mieux saisir ce qu'il en est de la façon dont nous parlons, nous trouvons pertinent de distinguer langage humain et communication animale, pourquoi nous interdirions-nous a priori de fonder nos analyses sur la distinction entre langage humain et communication angélique ? Vous me répondrez peut-être que nous sommes mieux assurés de l'existence des bonobos que de celle des anges... Peu importe. Une expérience de pensée ne requiert nulle assurance de ce genre et l'existence du chat de Schrödinger n'est pas plus certaine que celles des créatures angéliques.

Il ne s'agira donc pas simplement pour nous d'imaginer, sur le mode de la fiction inventive, un langage des anges, mais de nous appuyer sur Thomas d'Aquin pour tenter de le concevoir à partir de questions simples : comment les anges parlent-ils ? Se parlent-ils les uns aux autres ? De quoi parlent-ils ? Au-delà d'une compréhension possible des possibilités du langage humain, peut-être pourrions-nous alors mieux comprendre aussi comment ce langage peut se faire théo-logique et ouvrir la possibilité d'un discours sur Dieu.

Première partie : anthropologie du langage

Commençons toutefois par ce langage que nous connaissons peut-être un peu mieux, celui des hommes. Il faut peut-être signaler avant toute chose qu'on ne trouve chez Thomas d'Aquin aucun traité consacré à cette question. Ce n'est pas une théorie constituée du langage humain que l'on trouve chez lui, mais une pratique réfléchie qui laisse deviner ses principes. Pour reconstituer les éléments généraux de cette théorie, il faut donc parcourir des traités divers (celui sur les noms de Dieu par exemple, ST Ia,13), mais aussi des textes « métaphysiques » qui traitent du rapport intellectuel de l'homme au réel. La linguistique thomiste, cela ne surprendra personne, se joue donc à la frontière de l'anthropologie et de la métaphysique.

En effet, le fait que notre langage soit « humain » nous oblige, pour le comprendre, à comprendre d'abord ce que nous sommes. Pour Thomas d'Aquin, la nature spécifique du langage humain n'est intelligible qu'à condition d'être articulée à la nature de l'homme elle-même reconnue en ce qu'elle a de spécifique. Or, l'homme, pour le dire très simplement, est tout à la fois un être du milieu, et un être du mélange. S'il est un être du milieu, c'est parce que dans l'ordre des choses créées, il occupe une place médiane qui le situe en quelque sorte

à égale distance des bêtes et des anges. Il n'est pas, comme les anges, une créature purement spirituelle. Il n'est pas, comme les bêtes, une créature essentiellement corporelle ou organique. N'étant pas comme les anges, il reçoit des choses sensibles, des réalités corporelles, des affections particulières que Thomas d'Aquin, reprenant ici le vocabulaire d'Aristote, appelle des passions. N'étant pas comme les animaux, il est capable, par son intellect, de considérer ce que sont les choses au-delà de la façon dont elles l'affectent, c'est-à-dire selon leur vérité propre. On comprend ainsi qu'en tant qu'être du milieu, il est aussi un être mixte dont le corps est affecté par des impressions sensibles et dont l'esprit, capable de concevoir l'essence des choses, participe de l'intelligence divine. L'homme n'est donc ni ange, ni bête, mais sa situation cosmique particulière laisse subsister en lui quelque chose de l'ange, et quelque chose de la bête, ce qui fait aussi de lui, sans que cette expression ait quoi que ce soit de péjoratif, un être « impur » : ses passions ont quelque chose de spirituel puisqu'il est capable de les dire et de les concevoir ; ses pensées ont quelque chose de corporel puisqu'elles reçoivent des choses leur condition de possibilité.

Si l'homme parle d'une façon qui lui est propre, il faut bien que ce langage proprement humain lui ressemble d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'il soit lui-même un langage du milieu, ni simplement soumis à des impressions sensibles, ni purement ordonné à l'essence spirituelle des choses conçues, voulues et créées par Dieu. Mais un tel langage est lui-même nécessairement mixte, c'est-à-dire apte à dire les choses corporelles et les passions aussi bien que les choses spirituelles. Un tel langage est aussi capable de nommer Dieu, même s'il ne le nomme jamais, bien sûr, de façon adéquate.

Si le langage humain a cette double aptitude à dire le monde et Dieu, les réalités corporelles et les réalités spirituelles, c'est en raison de son outil fondamental qu'est le signe, un signe qui existe POUR lui parce qu'il existe COMME lui, à la fois matériel et spirituel. Spirituel, il l'est parce qu'il fait signe vers des intelligibles conçus par Dieu. Matériel, il l'est parce qu'il requiert le corps, c'est-à-dire « la gorge et d'autres instruments naturels – poumons, langue, dents et lèvres »¹. En langage moderne, nous dirions que pour Thomas d'Aquin le signe a bien une double dimension, ou une double face, le signifiant et le signifié, sa matérialité sonore ou scripturaire, sa signification intelligible et communicable.

Le signe linguistique, tout matériel qu'il soit, est apte à transcender sa propre matérialité pour faire signe vers les choses telles que nous pouvons les connaître, et pas seulement les percevoir. Dès le début du livre sur les noms divins, l'Aquinate le dit clairement : « Les mots se réfèrent aux choses à signifier par l'intermédiaire de ce que l'esprit conçoit. Il s'ensuit que nous pouvons nommer un être dans la mesure où notre intellect peut le connaître »². La question de la parole est donc ici inséparable de celle de la connaissance. Parler, pour l'homme, c'est soit accéder aux significations intelligibles qui permettent de dire ce que sont les choses perçues, soit partir des choses perçues dans le cadre de l'expérience commune pour dire ce que sont les réalités spirituelles. On retrouve ici toute la puissance de l'analogie que nous reprendrons dans quelques instants. Mais auparavant, il convient de préciser les choses. En raison de sa dimension spirituelle, le signe est bien une voie vers les réalités conçues selon leur essence. Mais en raison de sa dimension corporelle, il est tout aussi

¹ *Expositio libri Peryermenias*, I,1, 6, § 81

² *Somme Théologique*, Ia, 13, art. 1

bien un obstacle. Capable de nous aider à transcender le créé, Il rend possible une connaissance authentique, certes, mais cette connaissance, pour authentique qu'elle soit, n'en est pas moins limitée, et davantage encore quand elle a affaire à l'incréé, c'est-à-dire à Dieu lui-même. Parler, pour l'homme, c'est donc tout à la fois expérimenter qu'il y a du connaissable et que les mots ont quelque chose à nous dire des choses, mais que les conditions de possibilité de cette connaissance sont telles que celle-ci est toujours conditionnée, et par conséquent limitée. Pour le dire d'une façon plus « thomiste » peut-être, nous pouvons connaître les choses parce que notre intelligence participe de l'intelligence divine qui l'éclaire, mais cette participation n'est pas une pure illumination puisqu'elle suppose la médiation des réalités corporelles, signes et choses créées.

Reste à comprendre alors comment le signe, évidemment conventionnel, peut se trouver ordonné au réel qu'il signifie. Il faut pour cela qu'en dépit de son caractère conventionnel, il soit vraiment un signe, c'est-à-dire qu'il reflète extérieurement ce qui se passe dans l'esprit. En effet, si le mot fait signe vers la chose, s'il dit quelque chose de ce qu'elle est, c'est d'emblée par abstraction pourrait-on dire, c'est-à-dire en ne la rejoignant que par le détour d'un acte de pensée. Le signe, s'il est bien en tant que tel une réalité matérielle, trouve dans la pensée qui l'oriente sa capacité à signifier. Là encore, si l'on veut parler la langue des linguistes du 20^e siècle, nous dirons que le signifié n'est pas un référent sensible, mais un concept. A la différence de nos contemporains, toutefois, Thomas considère que cette signification n'est pas produite dans l'acte de parole, mais en quelque sorte « rejointe ». Les choses, en tant qu'elles sont conçues et créées par l'intelligence divine, signifient avant même que nous les disions, et c'est à cette signification que nous ne produisons pas que le signe donne accès. La puissance propre du signe linguistique n'est donc pas l'effet d'une ordination naturelle des mots aux choses qui vaudrait malgré la diversité des langues, mais le résultat d'un acte de pensée proprement humain. Entre le mot et la chose, il y a tout le travail d'une pensée capable de découvrir une essence dans la multiplicité des choses créées, et de la recueillir en un mot qui ne fait pas que la désigner, mais qui la signifie réellement (quoiqu'imparfaitement), c'est-à-dire qui recueille l'essentiel de ce qu'elle est vraiment en tant que le geste divin qui l'a fait être est le même que celui qui l'a conçue. L'efficacité du signe tient ainsi, encore une fois, à la façon dont l'intellect humain participe à la lumière divine.

Il y a donc bien chez Thomas d'Aquin une articulation réelle (qui a sa source en Dieu) entre le domaine de la réalité, le domaine de la connaissance et le domaine linguistique. La pensée vise l'adéquation au réel (c'est-à-dire la vérité) mais ne saurait y parvenir sans les médiations langagières qui mettent en jeu l'ordre des signes à deux niveaux au moins : le mot est signe du concept qui est lui-même signe de la chose comprise en son essence. C'est en quelque sorte parce que le concept est déjà un signe (spirituel) qu'il peut relayer l'efficace propre du signe linguistique (matériel). Ou comme l'écrit Thomas: « La signification du nom ne renvoie pas à la chose immédiatement, mais par la médiation de la pensée »³. Mais cette articulation des domaines ontologique, noétique et linguistique n'annule en rien leur relative autonomie. Comme une réalité, en effet, peut être connue par plusieurs concepts, un même concept peut être désigné par plusieurs mots. La chose « père » par exemple peut être

³ Expositio libri Peryermenias, I, 1, 2

signifiée différemment selon qu'on y voit un simple géniteur, un tyran domestique, un éducateur attentif à ses enfants, la figure de la loi... Et quel que soit le concept que je choisis (tyran domestique par exemple), je peux lui donner plusieurs noms (parâtre, tyran, despote...). Mais parce que nous sommes des hommes, de même qu'aucun mot n'est par nature parfaitement adéquat à son concept, aucun de nos concepts n'est parfaitement adéquat au réel. Parler, pour l'homme, c'est toujours viser un réel connaissable au moins partiellement.

C'est pourquoi l'opération de signification est inséparable, au moins dans l'ordre des discours humains, d'une opération intellectuelle qui, en disant quelque chose de la chose, la pose du même coup comme existante. On le sait en effet, même si ce n'est pas toujours très bien compris, chaque chose concrète est composée pour Thomas d'Aquin d'essence (que l'on conçoit en se posant la question « qu'est-ce que c'est ? ») et d'existence (que l'on pose en posant la question « est-ce que ça existe ? »). Or, dans l'ordre de la connaissance, prédiquer, c'est-à-dire dire quelque chose de quelque chose (cette pierre est une émeraude), c'est poser cette chose à la fois comme existante et comme susceptible d'être identifiée en ce qu'elle a de particulier. En tant que la parole pose par l'intermédiaire des signes linguistiques des particularités de la chose connue, elle signifie. En tant que par le jeu des mêmes signes elle pose la chose comme existante, elle la pose comme réelle. Dans le latin de Thomas d'Aquin, ce geste est celui d'une *suppositio*. Prédiquer, dire quelque chose de quelque chose dans l'ordre de la connaissance auquel le langage est essentiellement ordonné, c'est donc toujours, et tout à la fois, signifier et supposer. Si je dis que cette pierre est une émeraude, je la pose comme existant réellement dans le geste signifiant d'une *suppositio*, et je la fais apparaître en mon discours avec cette *significatio* particulière d'être une émeraude et non une améthyste. Il s'agit moins ici d'une anticipation de la distinction contemporaine entre dénotation et connotation que d'une façon de rendre compte de ce qu'on appellerait aujourd'hui l'arbitraire du signe. Pour reprendre notre exemple précédent, s'il est possible d'employer les mots père ou géniteur pour désigner la même « chose », la même « *suppositio* », le mot que je choisis n'est pas complètement neutre et n'a pas exactement la même *significatio*. L'arbitraire du signe linguistique et l'essentielle incarnation de l'ordre du langage rendent donc possible pour Thomas d'Aquin des jeux verbaux, des formes expressives variées qui doivent leur variété même à la non-coïncidence indépassable en l'homme de la réalité, de la pensée et du discours.

Le langage humain n'est donc pas réductible à un langage pur dégradé qui dirait moins bien les choses. Il n'est pas un langage angélique déchu ou corrompu, mais un langage singulier qui, s'il ne dit jamais le réel dans la perfection de son être, est apte à le dire dans la diversité de ses modes de manifestation. C'est ce qui fait tout à la fois sa limite et sa richesse.

C'est aussi ce qui, pour cet être du milieu qu'est l'homme, unit des plans de réalité ontologiquement séparés, comme un pont jeté entre deux rives. Parce que le signe linguistique est une réalité double, participant tout à la fois de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel, il est aussi ce qui relie la nature et la culture, l'institué et l'éternel, le plan de l'immanence et celui de la transcendance.

Il est un pont jeté entre la nature et la culture parce qu'il est tout à la fois une expression de la nature et une manifestation de la culture. Il est une expression de la nature au double sens où il requiert une forme *naturelle* d'existence (elle-même due à des organes naturels) et où il exprime ce qu'il en est de la *nature* singulière de l'homme, cet être du milieu corporel et

créé, certes, mais créé à l'image d'un Dieu qui crée toutes choses par sa parole. Pour Thomas d'Aquin comme pour son maître Aristote, c'est bien en tant qu'il parle que l'homme est homme. Telle est sa nature. Mais bien entendu, Thomas d'Aquin n'est pas dupe, justement, de ce pouvoir créateur de l'homme créé à l'image de Dieu et capable par cela même de créer un lexique, une syntaxe, des façons singulières de signifier. L'homme se distingue donc tout aussi bien de l'ange que de l'animal dans la mesure où il met en forme artificielle des tendances qui lui sont naturelles. Ou pour laisser la parole à Thomas d'Aquin : « Signifier ses pensées est dans la nature de l'homme ; mais la détermination des signes procède de ses inclinations propres » (*Significare conceptus suos est homini naturale ; sed determinatio signorum est secundum humanum placitum* ⁴).

Parce que le langage est tout à la fois un fait de nature et un fait de culture, il articule aussi ce qui est conventionnel, déterminé dans le temps des hommes et institué par eux, et l'essence des choses créées et conçues par Dieu de toute éternité. Il est le lieu singulier où l'éternel vient se manifester dans l'institué, c'est-à-dire dans le temporel, mais pour le marquer et, en quelque sorte, le dépouiller de sa temporalité. Thomas d'Aquin remarque en effet, dans un passage de son commentaire sur le *Periermenias* d'Aristote, que le signe vocal (qu'il appelle d'ailleurs plus souvent « voix signifiante », *vox significativa*) est « intemporel », *sine tempore* ⁵, ce qui semble vouloir dire qu'en lui s'abolit le temps, non pas celui qu'il faut pour le prononcer, mais celui qui le rend apte à signifier ce que sont les choses éternellement.

Reliant le matériel et le spirituel, la nature et la culture, l'institué et l'éternel, le langage est aussi ce qui relie le plan de l'immanence et celui de la transcendance, l'intellect humain et l'intellect divin, le monde créé où se manifestent les choses qui affectent l'homme (comme n'importe quel autre vivant corporel) et l'intelligence éternelle du Verbe créateur. Thomas d'Aquin n'est pas très explicite à ce sujet, mais plusieurs de ses commentateurs relèvent que pour lui, tout se passe comme si l'exercice même de la pensée requérait le langage. En effet, jamais Thomas ne semble envisager un concept, une appréhension intellectuelle de la chose qui serait donné « intuitivement », comme par « illumination » (on verra que celle-ci est propre à la communication angélique). Au contraire, comme le relève Olivier-Thomas Venard⁶, « le concept lui-même ne se forge sur l'enclume de l'esprit qu'à coups de jugements ». La simplicité d'une appréhension intellectuelle efficace est elle-même construite, élaborée, ordonnée à cette opération de l'intellect qui compose et divise, c'est-à-dire qui juge. Or, ce jugement semble supposer pour Thomas la manifestation première d'un objet concret qu'une analyse vient décomposer par abstraction. Nous ne sommes pas très loin ici de Rousseau, quand il pose le rapport entre le pouvoir de parler et celui d'abstraire (2^e discours, première partie), voire de Kant, qui fait du concept le résultat d'une activité synthétique de l'entendement. Mais encore une fois, il convient en ces matières de rester prudent et de consentir à lire Thomas pour lui-même, c'est-à-dire pour les problèmes qui sont les siens, quand bien même certains de ces problèmes ne seraient plus les nôtres.

⁴ Somme théologique, 2a2ae, 85, 1, ad 3

⁵ *Expositio libri Periermenias*, I, 1, 4 § 40

⁶ Olivier-Thomas VENARD, *la langue de l'ineffable*, ad solem, Genève, 2004, p 395. Il s'agit sans doute là d'un des meilleurs livres sur le langage chez Thomas d'Aquin et il me faut ici reconnaître la dette que j'ai contractée envers son auteur par sa seule lecture.

Ainsi l'homme parle, c'est un fait. Davantage que cela, il est homme en tant qu'il est celui qui parle ce langage singulier qui fait pont entre Dieu et ses créatures, la bête et l'ange, la matière et l'esprit, le temps et l'éternité, l'intellect créateur d'un Dieu qui crée par sa parole et l'intellect « concepteur » d'une humanité qui comprend le monde en parlant. C'est pourquoi ce langage des hommes est une réalité aussi bien anthropologique, métaphysique et théologique. Mais si on veut approfondir cette spécificité d'un langage qui peut être défini à partir de ses potentialités propres, (et pas seulement à partir de ses limites), encore faut-il oser cette question que les linguistes contemporains récuseraient sans doute comme hors de propos : pourquoi l'homme parle-t-il ? Pourquoi, et pas seulement « comment » est-il capable de signifier dans la chair des mots (*vox significativa*) des réalités énigmatiques irréductibles à leurs manifestations sensibles ? Essayons de poser la question autrement : qu'est-ce qui, en lui, fait signe vers les choses ? La réponse de Thomas pourrait sans doute être celle-ci : ce qui fait signe en l'homme est ce qui lui fait signe, c'est-à-dire ce qui tout à la fois fait signe à lui et pour lui. Entendons-le encore plus simplement, même si cette simplicité n'est peut-être plus la nôtre : l'homme peut parler des choses parce que les choses lui parlent et parce qu'il est capable de se mettre à l'écoute de ce qu'elles lui disent.

Il y a donc une dimension fondamentalement symbolique du langage humain qui ne peut signifier les choses qu'en tant que déjà, elles signifient pour lui quelque chose. Cette signification, nous, hommes du 21^e siècle, nous avons tendance à la comprendre comme un jeu d'interprétations d'une réalité qui, en tant que telle, ne signifie rien. Toute signification symbolique serait ainsi une donation de sens, le donateur étant l'homme lui-même en tant qu'il est capable de signifier. Il y aurait d'un côté le monde des choses, en soi insignifiant, et de l'autre le monde des mots, monde d'un sens culturellement et socialement construit.

Mais pour un penseur chrétien du 13^e siècle, il n'en va pas tout à fait de même. Les choses du monde, en tant que telles, sont déjà des signes, des signes naturels dont le sens, s'il est donné, est donné par celui qui parle en les créant, qui crée en les parlant. Le signe linguistique n'est donc pas purement arbitraire puisqu'il reflète en quelque sorte les signes-choses que sont les étants mondains. C'est parce que les réalités naturelles sont déjà signifiées qu'elles sont signifiantes, et c'est parce qu'elles sont déjà signifiantes que l'homme, à son tour, peut les signifier. Le lys des champs, la montagne, Pharaon, l'arbre sec ou le désert sont réellement des symboles qui disent la providence de Dieu, son inaccessible majesté, l'orgueil de l'homme, l'éventuelle stérilité de ses actes ou leur purification possible quand ils se trouvent réduits à l'essentiel. Dans ce monde des anciens, s'il y a bien des symboles, il n'y a pas à proprement parler de processus de symbolisation, mais l'intuition dynamique d'un ordre symbolique des choses qui interdit de séparer radicalement, si l'on veut parler la langue des linguistes, le plan du référent d'un côté et celui du signifiant/signifié de l'autre. Le signe linguistique unit dans la pratique du langage médiéval la matérialité d'une *vox* (ou d'un graphe), la signification d'un concept et la réalité d'une chose connaissable justement parce que créée pour nous, c'est à nous qu'elle se donne à connaître.

On l'aura compris, contrairement à certaines représentations pour le moins approximatives et tendancieuses, y compris chez certains de ceux qui croient le défendre, le « réalisme » thomiste n'a rien de naïf. Si on tient absolument à ce lexique qui n'est évidemment pas celui de Thomas, il s'agit d'un réalisme symbolique qui dit la possibilité d'une parole capable de parler des choses dans l'exacte mesure où les choses parlent.

Parler, pour l'homme, ce n'est donc jamais produire une parole première qui serait comme un filet jeté sur des choses ainsi devenues signifiantes parce que catégorisées. Parler est toujours pour l'homme l'acte second d'une écoute qui, en tant que telle, est déjà une réponse. Parler, c'est répondre. C'est accueillir la parole du monde en une intelligence qui en recueille le sens pour le dire à son tour. C'est accueillir le monde comme parole de Dieu qui en appelle à notre propre pouvoir de dire et de nommer, c'est-à-dire d'inscrire dans des signes conventionnels le domaine des signes naturels.

On comprend alors mieux la défiance bien connue des penseurs chrétiens de l'antiquité tardive ou de cet âge que l'on dit moyen à l'égard du bavardage, le bavardage consistant d'une certaine manière à signifier à vide, en dehors de toute relation vraie aux choses, c'est-à-dire en dehors de toute médiation intellectuelle. Bavarder n'est pas accueillir le sens du monde, mais produire le non-sens des mots. C'est séparer le plan des mots de celui du réel pour s'en tenir à des discours enclos sur eux-mêmes, des discours qui, n'étant plus signes de rien, en deviennent de fait insignifiants.

Si le langage humain n'est pas en tant que tel un moindre langage, un langage défectueux, il n'en demeure pas moins ce langage qui, en raison de son incarnation, demeure exposé au risque d'une saisie dans l'ordre des passions, des affects qui nous lient à nous-mêmes au lieu de nous ordonner au réel. C'est ainsi justement qu'il peut se faire bavard, insignifiant, insultant, pathétique. Telles sont ses limites qu'il nous faut bien assumer... à condition d'entendre dans ce verbe le substantif qui ne s'y entend plus guère de nos jours : assumption. Assumer les limites du langage, ce n'est pas simplement s'y résoudre, c'est envisager aussi un mode de la parole capable de recueillir la source de toute parole. Un langage qui n'est pas le nôtre, sans doute, mais dont la figure de l'ange nous donne l'idée.

Deuxième partie : le langage des anges

La figure de l'ange est certes la figure d'une créature immatérielle, mais elle d'abord, ou plutôt elle est en tant que telle la figure d'une finitude autre que la nôtre à partir de laquelle nous pouvons essayer de penser notre propre finitude. Comme l'écrit Jean-Louis Chrétien, «savoir l'étranger nous fait saisir le propre »⁷ ou, pour le dire autrement, un pas de côté vers le mode de communication angélique pourrait nous aider à mieux prendre la mesure des limites propres de notre langage.

Or, si Thomas ne consacre aucun traité spécifique à la question du langage humain, il est beaucoup plus disert sur le langage des anges auquel il consacre au moins deux traités, d'une part la question 107 de la *prima pars* de la « Somme théologique », d'autre part la neuvième des questions disputées sur la vérité. Il n'est pas question ici d'en proposer une lecture exhaustive, mais simplement d'en relever les éléments qui permettront de mieux saisir en quoi la référence à un modèle d'intellection idéale éclaire les limites de notre propre entendement. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : la communication angélique, selon Thomas d'Aquin, est tout entière ordonnée à la connaissance de Dieu et des choses créées par lui,

⁷ Jean-Louis CHRETIEN, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, p 127

c'est-à-dire par une parole originaire et créatrice qui, tout à la fois, leur donne d'exister et d'être ce qu'elles sont (leur essence).

Curieusement, si l'on cherche à saisir la nature propre de ce langage angélique, il faut le faire non pas en cherchant à ajouter quelque chose au langage des hommes, mais en procédant à des opérations de soustraction, comme si le langage angélique, en étant plus pur que le nôtre, se trouvait aussi en quelque sorte plus réduit en ses fonctions essentielles. Les caractéristiques de la communication angélique pourraient ainsi être posées sur un mode privatif. Parce qu'elle est sans corps, elle est sans voix, la voix requérant évidemment un appareil phonatoire dont les anges ne disposent pas. Etant sans voix, elle est sans signe, le signe articulant toujours à un signifié un signifiant matériel, vocal ou gestuel. Mais si le langage des anges est un langage sans signe, il est nécessairement aussi un langage sans *significatio*, sans cet acte de signifier ce qui se tient au-delà du discours qui est le propre du langage humain. L'ange, nous y reviendrons, ne signifie pas. Il intuitionne. Il saisit en un regard spirituel tout à la fois l'essence et l'existence des choses créées et la communique sans reste aux anges « inférieurs » qu'il éclaire. Mais un langage sans *significatio*, sans acte de signifier, c'est aussi, un langage sans insignifiance, sans ces significations biaisées et évasives qui n'apprennent rien à personne. Les anges, pour le dire autrement, ne parlent jamais pour ne rien dire et c'est en ce sens que leur parole, quand elle a lieu, est pure expression d'un savoir.

Le problème de la communication angélique est donc pour Thomas coextensif au problème de la connaissance angélique et cette connaissance étant essentiellement intuitive ne nécessite pas de recourir à des chaînes de raisonnements, d'inférences, de déductions, donc de médiations discursives. En clair, les anges parlent mais ne discutent pas. En effet, pour Thomas d'Aquin, la discursivité langagière est moins l'effet d'une finitude que d'une imperfection dans le rapport au réel et dans la relation à Dieu. Ce que l'esprit ne « voit » pas, la pensée doit le reconstruire. Relevons ici que ni Guillaume d'Occam ni Duns Scott ne seront d'accord avec cette position thomiste puisqu'ils considèreront au contraire que tout esprit fini peut accroître ses connaissances par voie discursive.

Laissons de côté cette difficulté qui, en réalité, concerne moins le problème du langage que celui des modes de connaissance. Il n'en reste pas moins que dans l'ordre angélique, la question du langage est pour Thomas la question des modalités de la communication d'un connu. Deux problèmes apparaissent alors ici.

- Si l'ange est sans corps, pourquoi devrait-il faire l'effort de communiquer à d'autres anges ce qu'il ne saurait cacher ? En clair, deux purs esprits peuvent-ils avoir à se parler pour se communiquer l'un à l'autre ce qu'ils savent ? On serait évidemment tenté de répondre négativement mais cela poserait alors un autre problème :

- Si les anges n'ont nul besoin de communiquer entre eux, en quoi peuvent-ils être considérés comme doués tout à la fois de liberté et de personnalité ?

Le langage, pour Thomas d'Aquin, apparaît donc nécessaire là où ce qui est connu peut librement se trouver communiqué à un autre esprit qui ignorait tout ou partie de ce qui est communiqué. Le langage est un élément essentiel de l'inter-personnalité, ce qui veut dire que la transmission de connaissances ne saurait prendre la forme d'un simple flux communicationnel, d'un transfert d'informations ou de *data* dont, après tout, nos modernes ordinateurs seraient parfaitement capables des uns vers les autres. Si les anges s'éclairaient

sans se parler, ils seraient en quelque sorte comme des ordinateurs. Parce qu'ils ne sont pas des ordinateurs spirituels, il faut donc bien qu'ils parlent.

Le deuxième type d'argument auquel recourt Thomas pour affirmer la réalité d'un langage angélique est bien entendu un argument qui renvoie à l'autorité des écritures. En effet, en 1 Co 13,1, l'apôtre Paul écrit : « Quand bien même je parlerais les langue des hommes et des anges... ». L'affaire est donc entendue, il existe bien un langage angélique qui se réalise en une parole désincarnée (la communication d'un verbe intérieur) qui apparaît ainsi comme une parole radicale, réduite à son essence la plus pure. En effet, écrit le docteur angélique, « parler à autrui, ce n'est rien d'autre que manifester à autrui sa propre pensée »⁸. « Sa propre » pensée, c'est-à-dire non pas une idée générale, une « donnée » qui transiterait par l'ange, mais une pensée personnelle qui est bien « la sienne » et qui apparaît sienne dans l'acte même où il consent à la manifester.

Cette manifestation, vocale et discursive pour l'homme, est immédiate et intuitive pour l'ange. On trouve ici à nouveau le paradigme de l'ordinateur, non pas quant à l'image d'un transfert de données, mais cette fois pour rejeter la pertinence d'un langage hyper-discursif : « L'ange connaît toute chose de la manière dont nous connaissons les premiers principes : par intuition simple ; sa supériorité ne lui vient pas de pouvoir mieux raisonner, avec plus d'opérations et d'inférences (sans quoi un ordinateur est une espèce d'ange), mais de *n'avoir pas à raisonner* »⁹.

Ainsi, la langue des anges est une langue en tant qu'elle est un mode de manifestation de leur pensée (c'est-à-dire de leur rapport personnel à la vérité), mais elle n'est pas une langue de même nature que celle des hommes, et c'est sans doute cette différence qui conduit Thomas à préciser qu'elle est en définitive « une métaphore pour signifier la puissance qu'ils ont de manifester leur pensée »¹⁰. Une métaphore, parce que bien que la langue des anges ne soit pas la langue des hommes, elle partage avec elle une qualité essentielle, à savoir la manifestation libre d'une pensée personnelle. On comprend alors que ce que Thomas cherche à penser comme langage pur, c'est un langage sans paroles, c'est un parler sans mots.

Toute la difficulté à résoudre est alors celle-ci. Il faut tenir à la fois que le langage angélique puisse éclairer sans signifier, c'est-à-dire être la manifestation d'un rapport immédiat à la vérité, mais qu'il puisse en même temps permettre à une personne (ange ou humain) d'avoir accès à ce qu'elle ignorait. Thomas met ainsi en évidence deux modalités du langage qu'il distingue précisément, une fonction d'*illuminatio* (parler, c'est éclairer par sa parole celui à qui l'on parle) et une fonction de *locutio* (parler, c'est dire quelque chose de soi sans nécessairement éclairer son interlocuteur quant à la vérité d'une chose). De ces deux fonctions, seule la *locutio* est toujours en acte dans la communication angélique puisqu'il ne saurait y avoir *illuminatio*, c'est-à-dire progrès de l'intelligence éclairée par la vérité, sans qu'une parole n'éclaire : « car nous éclairons un autre en tant que nous lui transmettons quelque medium par lequel son intelligence se trouve renforcée pour connaître quelque chose »¹¹. Ici, il en va de même pour les anges et pour les hommes : il ne saurait suffire qu'une vérité se manifeste à un esprit pour qu'il puisse l'accueillir et surtout la comprendre. Il faut

⁸ Somme théologique, Ia, question 107, art. 1

⁹ Olivier-Thomas VENARD, op. cit., p 307

¹⁰ Somme théologique, Ia, question 107, solution 2

¹¹ Thomas d'Aquin, Questions disputées sur la vérité, 9,

pour cela un « verbe », une parole qui, par sa puissance même de formation, dispose l'esprit à l'intellection parce qu'elle a toujours sa source dans le verbe divin, créateur de toute chose.

En revanche, s'il ne saurait y avoir *illuminatio* sans *locutio*, Thomas envisage parfaitement qu'il puisse y avoir *locutio* sans *illuminatio*, et c'est peut-être même à ce niveau que la parole des anges ressemble le plus à celle des hommes. Il nous arrive bien entendu, à nous les hommes, de parler sans enseigner, sans éclairer, en faisant porter notre propos non pas sur un savoir à transmettre, mais sur une information nous concernant qui ne saurait augmenter la puissance intellectuelle de notre interlocuteur, lorsque nous lui disons, par exemple : « tu voudrais bien me passer le sel », ou alors « cet hiver, j'aimerais aller faire du ski ». Il en va de même chez les anges lorsque l'un d'eux se tourne vers un autre pour lui demander de l'éclairer, ou pour lui faire connaître sa volonté. Il lui parle alors sans l'éclairer. Il y a *locutio* sans *illuminatio* en raison même de la personnalité réelle de l'ange qui n'est une personne qu'en tant qu'il a une volonté propre qu'il peut chercher à faire connaître. Mais dans ce cas, comme l'écrit très clairement Thomas, « il n'importe pas à la perfection de mon intelligence de savoir ce que tu veux ou ce que tu comprends ; ce qui importe à mon intelligence, c'est de connaître la vérité de la chose » (ST 1a, 107, 2c). Ainsi, si les anges ne bavardent pas, s'ils ne parlent pas pour ne rien dire, les anges, comme les hommes, ne parlent jamais que d'eux-mêmes, c'est-à-dire, a minima, à partir d'eux-mêmes, à partir de la singularité d'une volonté tout entière tendue vers la vérité des choses.

La différence, ou plutôt la tension dialectique entre *illuminatio* et *locutio* recoupe au moins en partie la différence entre deux fonctions du langage, une fonction d'enseignement (donner accès à la vérité de la chose à un esprit moins éclairé), et une fonction d'investigation (manifester quelque chose non pas des choses, mais de soi, de sa volonté). Encore une fois, il ne saurait y avoir pour Thomas *illuminatio* sans *locutio*. C'est toujours quelque parole qui éclaire un esprit, que cette parole dise les choses telles qu'elles sont, ou qu'elle dise la personne qui parle telle qu'elle veut ou désire. Mais on devine que le professeur qu'est le docteur angélique pense dans cette distinction à la relation maître disciple, telle qu'elle était par exemple mise en jeu dans ce l'art de la *disputatio*. L'élève parle pour interroger le maître, exprimer quelque idée conçue par lui, lui dire son désir de connaître la nature de la justice, la portée des noms divins, la structure et le sens des hiérarchies angéliques, ou tout ce que l'on voudra. Le maître, parle pour éclairer le disciple, affermir son intelligence, et le rendre apte à accueillir une vérité nouvelle. Même si la parole des hommes se trouve parfois réduite à une vaine *locutio*, elle dit déjà, par sa double fonction qui est la même pour les hommes et pour les anges, son ordination première à la vérité. Celle-ci, en effet, ne peut éclairer que l'esprit qui a rendu manifeste son désir de la connaître. Sans la *locutio* comme expression de ce désir commun aux hommes et aux anges, aucune *illuminatio*, humaine ou angélique, ne saurait avoir lieu.

Et c'est précisément cette communauté de structure entre le langage des anges et celui des hommes qui rend possible une parole des hommes adressée aux anges (non pour leur enseigner, mais pour leur faire connaître leurs pensées intimes), mais aussi une parole des anges adressée aux hommes. Toutefois, dans ce dernier cas, Thomas prend soin de préciser que l'*illuminatio* de l'homme par l'ange ne saurait être immédiate et intuitive. Elle suppose la médiation d'une image sensible qui a dès lors valeur de signe (un signifiant et un signifié). D'une certaine façon, pour éclairer les hommes, il faut bien que les anges s'adressent à eux

selon leur nature propre : « Mais l'esprit humain ne peut saisir la vérité intelligible dans sa nudité, parce qu'il lui est connaturel de comprendre en se tournant vers les images, comme nous l'avons dit. C'est pourquoi les anges proposent aux hommes la vérité intelligible sous des représentations sensibles »¹².

On touche ici à la dynamique même d'une parole humaine investigatrice susceptible de dire quelque chose de Dieu sans pouvoir recourir à une intuition de la vérité. En tant qu'elle participe du verbe divin, cette parole ne saurait prétendre ne pouvoir rien dire de Dieu. En tant qu'elle est incarnée, elle requiert la médiation d'images et, partant, d'analogies. Si l'ange, en quelque sorte, est un parfait théologien qui, tourné vers Dieu, peut recevoir sa parole et se laisser éclairer immédiatement par elle, l'homme, en théologien-investigateur, doit parler pour, d'image en image, produire un *logos* intelligible au sujet d'un *theos* qui transcende les limites de son intelligence.

Troisième partie : le logos de la théo-logie

Parler de Dieu n'est pas simplement tenir un discours sur un étant particulier et souverain, sur un *summum ens* qui exigerait, pour qu'on puisse prétendre en dire quelque chose d'à peu près adéquat, soit des chaînes de raisonnements infaillibles, soit des prouesses rhétoriques et langagières. Parler de Dieu n'est pas parler d'un étant parmi d'autres, fût-il souverain, mais de la condition de possibilité de toute parole et de toute chose. De toute chose parce que de toute parole. Pour un penseur chrétien tel que Thomas, Dieu a toujours déjà parlé le premier en cette parole créatrice qui est son Verbe, et c'est en cette parole première, que nous nous tenons nécessairement chaque fois que nous parlons, c'est-à-dire chaque fois que nous entendons énoncer ce que sont les choses. Et cette parole originaire qui est la condition de toute parole est aussi la condition de possibilité des choses puisque c'est en elle et par elle qu'elles ont été créées.

Ainsi, aussi évidemment transcendant que soit Dieu, il ne saurait transcender totalement le langage qui s'efforce de l'approcher. Les choses elles-mêmes, en tant qu'elles ont été créées par le verbe divin, disent quelque chose de lui, comme nous l'avons déjà vu. C'est par conséquent à plus forte raison que les hommes le peuvent aussi, ce qui explique que Thomas ne cesse d'écarter deux tentations du discours sur Dieu, l'une qui ne prétendrait le dire que négativement, en disant de lui ce qu'il n'est pas (théologie négative), l'autre qui céderait à la tentation de croire qu'un *logos* humain pourrait dire de Dieu ce qu'il est réellement et pleinement. Parce que nous pouvons nous tenir dans la parole de Dieu en laquelle notre être se fonde, de lui nous pouvons parler légitimement. Parce que nous ne sommes pas des anges, parce qu'il faut pour dire Dieu la matière d'un corps et d'organes de phonation, mais aussi une langue particulière, nous ne saurions prétendre le dire tel qu'il est pleinement en vérité. En revanche, parce que les choses elles-mêmes disent quelque chose de ce qu'il est, c'est par elles que nous pouvons passer pour en dire quelque chose. En d'autres termes, nous pouvons puiser dans la langue du monde les images pour dire Dieu. C'est là le principe de la théologie analogique.

On le comprend aisément, bien entendu, quand on est un peu familier de la Bible et que l'on est ainsi accoutumé aux images par lesquelles elle essaie de signifier Dieu. Lorsque le mystère de Dieu est approché avec des réalités naturelles (le vent, le feu, la lumière, un rocher...), ce n'est pas simplement, pour Thomas, que ce sont là des images commodes pour l'inventivité humaine qui produirait du sens en symbolisant. C'est que ces réalités naturelles sont en tant que telles des symboles, à savoir l'expression dynamique d'une réalité à laquelle elles participent et qui se manifeste à celui qui sait se

¹² Somme théologique, Ia, 111, 1, c

mettre à leur écoute. Mais ce ne sont pas seulement les choses du monde qui nous disent, à leur manière, quelque chose de Dieu. Ce sont aussi leurs propriétés en ce qu'elles ont d'excellent qui portent nécessairement la marque d'une excellence qui ne saurait être refusée à Dieu. C'est parce qu'un homme, dans l'excellence de son humanité, peut être dit « bon » qu'il est possible de dire de Dieu qu'il est bon, même si la bonté de Dieu est sans commune mesure avec celle des hommes. L'analogie est donc ici ce qui permet de dire que par la bonté, d'une certaine façon, l'homme ressemble à Dieu et Dieu ressemble à l'homme, même si cette ressemblance implique aussi une différence sans quoi il n'y aurait pas analogie, mais identité.

Si on cherche à comprendre précisément en quoi consiste ici l'analogie comme condition de possibilité d'un discours sur Dieu, d'une nomination pertinente de celui-ci (comme bon, comme sage etc...), il convient sans doute de se tourner vers l'article 5 de la question 13 de la Prima Pars de la *Somme théologique*. Thomas se demande en effet dans quelle mesure ce que l'on dit de Dieu est équivoque et doit donc bien admettre que « rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures ». La sagesse de l'homme le plus sage, en effet, n'est pas la sagesse de Dieu. Pourtant, précise-t-il quelques lignes plus loin, si aucun nom ne saurait être attribué univoquement à Dieu et à l'une ou l'autre de ses créatures, cet acte de nomination ou de qualification n'est pas non plus tout à fait équivoque puisque notre discours, ordonné à la manifestation du réel, est apte à dire de Dieu ce qu'il est *proprement*, même s'il ne saurait dire *pleinement* ce qu'il est. Thomas désigne ainsi sous le nom d'analogie un médium langagier entre Dieu et ses créatures qui, toutes proportions gardées comme on dit, permet de dire quelque chose de vrai sur Dieu. En d'autres termes, si c'est s'exprimer par métaphore que de dire que Dieu est un rocher, ce n'est pas parler métaphoriquement que le désigner comme bon, comme sage ou comme créateur, termes qui le désignent *proprement*.

Il y a chez Thomas d'Aquin deux formes de l'analogie. La première consiste à parler d'une chose improprement en lui attribuant une qualité qui appartient en propre à autre chose. L'exemple classique est celui de l'adjectif « sain » qui, appliqué à l'urine signifie un signe de santé, mais qui, quand il est dit du remède, en signifie la cause. En revanche, « sain » ne peut se dire proprement que d'un vivant en bonne santé. Ainsi, « bon », « sage » ou « créateur » ne peuvent se dire proprement que de Dieu et c'est d'une certaine façon impropre que ces termes peuvent être appliqués à l'homme. Pour le dire autrement, ce n'est pas parce que l'homme reconnaît en sa bonté ou sa sagesse des perfections qui lui sont propres qu'il les transfère sur l'image qu'il se fait de la divinité en un geste anthropomorphique. C'est au contraire parce qu'il reconnaît en Dieu une bonté et une sagesse réelle et connaissable (parce que conforme à son idée) qu'il peut reconnaître en certains hommes une bonté ou une sagesse qui n'a pas sa source en eux. Ce n'est donc pas en partant des qualités propres à l'homme que la théologie thomassienne nomme les qualités de Dieu, mais en nommant les qualités de Dieu qu'elle élabore une anthropologie morale. Chez Thomas d'Aquin, c'est bien l'homme qui est à l'image de Dieu, et non pas Dieu qui est à l'image de l'homme.

Il est une autre forme d'analogie connue sous le nom d'analogie proportionnelle et qui, dans le discours, prend la forme suivante : *a* est à *b* ce que *c* est à *d*, *b* et *d* devant ici être compris en leur équivocité. Par exemple, dire que Dieu est cause des choses, cela peut se comprendre analogiquement en posant que la création de ses œuvres est à l'homme ce que la création de toutes choses est à Dieu. C'est en ce sens analogique que l'homme et Dieu peuvent tous deux être dits créateurs et causes.

Le langage théologique est donc pour Thomas un langage essentiellement analogique, mais l'analogie elle-même renvoie à un principe méthodologique. En effet, puisque tout ce qui est partagé a minima le fait d'être, on peut partir de ce qui est commun à des réalités diverses pour saisir ce qui est propre à chacune d'elles. Pour le dire autrement, l'analogie, loin de gommer la différence, la révèle en faisant surgir un propre au sein d'un commun, et elle révèle le propre en faisant signe vers la différence qui en constitue la singularité. En effet, de même qu'une ressemblance n'a de sens que si elle pose en même temps une différence, une différence n'est significative que si elle est aussi une

ressemblance. Il n'y a pas davantage de sens à dire que la justice ressemble à une scie à métaux qu'à prétendre qu'elle en diffère. Il y en a autant, en revanche, à dire que la bonté de Dieu ressemble à celle de l'homme qu'à dire qu'elle en diffère. C'est précisément là le principe de l'analogie en tant qu'il rend possible la visée d'une singularité transcendante à travers l'immanence des choses communes.

Pour comprendre précisément la portée du discours analogique dans la théologie Thomasienne, il convient donc d'abord de ne pas oublier que, du moins dans l'ordre de la finitude, le langage premier n'est pas celui des hommes sur les choses, mais celui des choses sur Dieu. Créées par une parole qui leur donne tout à la fois l'essence et l'existence, les choses témoignent en tant que telles de cette parole archi-originale et ce témoignage, pour Thomas comme pour toute la tradition chrétienne, est déjà un langage qui rend possible l'analogie non pas comme simple exercice rhétorique, mais comme manifestation ontologique d'un réel qui se présente d'emblée comme signifiant.

Toutes choses égales par ailleurs, on pourrait ici réentendre les premiers vers du poème de Baudelaire intitulé « Correspondances » :

*La Nature est un temple ou de vivants piliers
Laisent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

Mais pour Thomas, ces paroles, aussi mystérieuses soient-elles, n'ont rien de confus. Elles disent clairement la puissance, la sagesse ou la bonté de Dieu. Plus encore, elles permettent de la dire à nouveau, dans la relève d'une parole d'homme. Le symbole n'est pas ici du domaine d'une projection de l'esprit humain sur des choses en elles-mêmes muettes et insignifiantes, il est l'essence même de la réalité en tant qu'elle se manifeste en manifestant ce et celui qui la constitue. Et si le théologien peut parler de Dieu, c'est d'abord en se mettant à son écoute, ce qui implique une posture langagière très particulière. On pourrait en effet reprocher aux théologiens cette audace spéculative qui les pousserait à parler de ce dont ils ignorent à peu près tout. On pourrait leur reprocher de dépasser les limites de la raison en prétendant connaître ce qu'ils ne sauraient, dans le meilleur des cas, que penser. Bref, si on est un moderne, on pourrait leur reprocher d'être métaphysiciens.

Mais si Thomas est évidemment un métaphysicien, il l'est le plus souvent d'une façon infiniment prudente et délicate parce qu'il sait que le seul langage où puisse se dire quelque chose de Dieu est un langage qui ne force pas, qui ne cherche pas à saisir, à accaparer, mais à se rendre attentif à des relations discrètes. Si Thomas a toujours affirmé qu'il faut pour nommer Dieu une certaine idée de ce qu'il est, jamais il n'a considéré que le discours théologique était adéquat à l'être de Dieu. Si une parole sur Dieu demeure possible, c'est donc en raison d'une communauté de structure entre le langage et le réel, TOUT le réel, Dieu y compris.

Ainsi, le *logos* de la théo-*logie* n'est pas de l'ordre du concept, de la saisie intellectuelle ou noétique d'une essence transcendante. Il est un *logos* qui ne signifie que pour autant qu'il oriente et permet quelque chose comme une approche. Cette orientation, toutefois, ne se joue pas au-delà du discours, mais en lui. Pour le dire autrement, la transcendance divine, pour Thomas, ne se tient pas par-delà le discours qui échouerait nécessairement à la dire et qui obligerait le mystique au silence, sinon à l'aphasie. Elle se tient en lui, elle est une transcendance intérieure à la parole humaine qui se découvre ainsi tendue vers l'infini et ainsi, si elle est capable de Dieu (au double sens d'une aptitude et d'un contenu possible – celui d'une capacité), elle pourrait le dire infiniment sans jamais en épuiser le mystère.

En guise de conclusion :

On comprend alors que même et surtout pour Thomas, le *logos* de la théologie n'est pas d'abord un discours rationnel déductif. Contrairement à ce que l'on croit parfois, il ne saurait d'ailleurs y avoir pour le docteur angélique, de véritable preuve de l'existence de Dieu, mais simplement des voies, des modalités d'approche qui laissent lire dans l'ordre du monde, l'ordre de la cosmologie, des signes qui disent quelque chose de son existence. La parole du théologien ne saisit rien, ne conceptualise rien. Elle libère en elle un espace pour recueillir sa propre condition de possibilité et s'en trouver ainsi dilatée. Osons le dire autrement, la raison théologique est d'abord une oraison, parce qu'elle sait qu'elle ne peut parler de Dieu qu'en se tournant d'abord vers lui en un geste de dépouillement et d'accueil. Pour Thomas, il ne saurait y avoir de vérité du discours sur Dieu en dehors d'un discours qui lui serait adressé en vérité.

C'est ici, peut-être, que la figure de l'ange réapparaît comme un modèle, celui d'une disponibilité à une parole originaire où se révèle l'ineffable, d'un discours qui ne prétend ni produire le sens, ni le capturer, mais l'accueillir en une écoute qui déjà est parole, c'est-à-dire attention à ce qui se dit des choses. Bien sûr, les hommes, même les théologiens, ne sont pas des anges, et leur incarnation les oblige à dire Dieu à partir de la chair même du monde. Mais c'est déjà chercher à faire l'ange que de croire que nos catégories intellectuelles, la singularité de nos mots, les limites de nos images, les formes de notre langage, nous rendraient capable de dire, de Dieu, le dernier mot. En la matière, sans doute, qui veut faire l'ange, c'est-à-dire le pur esprit, fait le bête. Mais à celui qui, comme Thomas d'Aquin, médite la condition angélique, une autre voie se manifeste, celle d'une attention surnaturelle, d'une parole retenue et prudente, amoureuse et spéculative. C'est l'ange peut-être qui nous enseigne à ne parler que lorsque nous avons d'abord vu et entendu ce qu'il en est du monde et des choses. C'est l'ange peut-être qui nous enseigne à parler d'une parole qui, parce qu'elle n'entend rien saisir et rien fixer, ne cesse de se déborder vers le mystère où elle s'origine. La véritable théologie, comme la véritable littérature, et peut-être même comme la véritable philosophie, ne peut-être que poésie. Et c'est peut-être là, justement, que l'on pourrait se laisser aller à croire qu'il y a dans nos langues, nos paroles et nos mots quelque chose que même les anges pourraient nous envier : notre humaine aptitude à puiser dans chair du monde des espaces de sens qui requièrent non seulement notre intelligence et notre liberté, mais aussi notre inventivité, notre créativité. C'est toujours en cherchant à dire l'ineffable que l'homme découvre tout à la fois ses limites et son ordination à ce qui le dépasse, infiniment, comme disait Pascal.