



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE V

Équipe d'accueil 3532

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Romain DEBLUË

le 11 décembre 2020

La révélation de l'être

Sous la direction de :

M. Emmanuel CATTIN – Professeur, Sorbonne Université

Membres du jury :

Mme Catherine KÖNIG-PRALONG – Professeur, EHESS

M. Pasquale PORRO – Professeur, Université de Turin

M. Serge-Thomas BONINO – Professeur, Université Pontificale Saint-Thomas-d'Aquin

M. Henri MONGIS – Maître de Conférence, Université de Tours

POSITION DE THÈSE

Pour nous autres, hommes du XXI^e siècle, « tard-venus » dans l'histoire de la philosophie, selon une belle et vespérale expression de Jean-François Marquet¹, la question de l'être, et l'ouverture même de l'accès à elle, paraissent bien souvent intégralement en dépendance de la pensée heideggerienne, dont le geste le plus fondamental fut de reconduire l'être à l'horizon de la temporalité, en barrant ainsi l'accès à la double possibilité de fonder la finitude sur l'infini, et le temps sur l'éternité. Peut-on dès lors, aujourd'hui, ouvrir à nouveau un questionnement qui fasse signe vers une dimension infinie et éternelle de l'être en tant que tel ? Ou du moins : peut-on poser sur l'être un regard qui n'évacue pas, d'abord et par principe, la seule possibilité de voir l'étant fini faire signe, de lui-même, en direction de son origine infinie – qu'elle soit immanente ou transcendante ? Cette retrempe du regard, nous croyons pouvoir l'éprouver au contact de deux pensées, qui tiennent chacune une place éminente dans l'histoire de la philosophie occidentale, à savoir celle de Thomas d'Aquin d'une part, et, d'autre part, celle de Hegel. Les raisons précises de ce choix, qui s'imposa à nous bien plutôt qu'il ne fut par nous effectué, ne pourront apparaître qu'au gré de l'enquête que nous entamons. Disons ici seulement, et formellement, que le thomisme et l'hégélianisme constituent les deux tentatives les plus complètes, avant le double interdit posé par Heidegger, de *fonder* sur l'être infini la finitude même de l'étant passager ; et au premier chef, bien entendu, la finitude de l'homme qui, chez l'un comme chez l'autre, est destinée par soi à son propre dépassement. Chez Hegel comme chez Thomas d'Aquin, l'être fini se manifeste, de soi-même, comme insuffisant, inquiet (*un-ruhig*), et seule une certaine pensée du Principe infini et éternel, permet de rendre compte de l'étant comme tel. De part et d'autre, en effet, il s'agit de laisser l'être fini de l'étant *se* donner à la pensée comme emportant nécessairement son propre dépassement, et, par le simple déploiement de ses structures fondamentales, conduisant donc le regard jusqu'à la venue au jour de son fondement infini (Thomas d'Aquin) ou de l'événement infini de sa fondation (Hegel).

C'est pourquoi nous posons la question de la *manifestation de l'être* : l'accueil simple de l'*esse* ou du *Sein*, tel que le conçoivent nos deux auteurs, exige que l'on se tienne dans le questionnement portant d'abord sur les modes de venue en présence de l'être lui-même, à partir de lui-même. Quel étant faut-il être soi-même, pour se tenir dans la lumière d'une

¹ « Le Mystère de la Trinité dans l'Idéalisme allemand », in *Chapitres*, coll. « essais », Les Belles Lettres, 2017, p. 371.

manifestation ontologique ? Et quel être alors voit-on paraître au devant soi ? Pour que l'être comme tel vienne en question, il faut en effet et littéralement que l'être lui-même vienne comme la question que, d'abord, il est pour la pensée. Nous sommes toujours déjà ; et par conséquent, l'intellect selon Thomas comme la conscience selon Hegel sont toujours déjà pris dans la manifestation de l'être, ils l'habitent avant toute question explicite formulée par la pensée à son égard, ils l'habitent comme un élément vital et comme un exigence dont ils ne peuvent s'extirper, pour peu qu'ils aient le courage de se contempler en face. Pour l'un et l'autre de ces auteurs, comme pour Heidegger d'ailleurs, la question de l'être est inévitable, parce que la pensée est, en tant que telle, le lieu de manifestation de l'être : aussi peu, donc, peut-elle s'échapper, qu'elle peut échapper à la pro-vocation de l'être en elle et hors d'elle. Ainsi, l'on voit d'emblée apparaître, sous l'écorce de notre thème recteur, l'interrogation qui, en une certaine façon, le porte à sa pleine incandescence problématique, à savoir celle des rapports que soutiennent l'être et la pensée, et plus précisément encore : quelle lumière peut-elle être portée sur ce mystère par la considération des relations du fini et de l'Infini ? Si cette lumière devait être décisive, alors seulement serions-nous, peut-être, récompensés de notre audace à transgresser les interdits heideggeriens que nous trouvons, presque malgré nous, à l'orée de notre entreprise, comme barrant la route à qui voudrait remonter au-delà d'une pensée de la finitude originare.

À travers Hegel, tout d'abord, c'est une double tâche qui se présente à nous, du côté du Principe comme du côté de la pensée humaine. Du côté du Principe, c'est la possibilité de le penser dans l'intensité réflexive et personnelle de son antécédence, sans pour autant exiger que se déploie cette réflexivité sous la forme défailante de la négativité, donc d'une obligation d'ex-pression hors de soi. Du côté de la conscience humaine, c'est la possibilité de considérer celle-ci comme à la fois réceptrice de la révélation de son propre Principe, sans pour autant la réduire à n'être que le moyen d'un monologue de celui-ci avec lui-même – bref, c'est espérer pouvoir la considérer pleinement comme celle à qui s'adresse l'Être premier. C'est donc tenter de penser l'esprit humain comme le répondant de son Principe (et non point le lieu d'une co-respondance de l'Absolu avec soi), son interlocuteur véritable, lequel doit alors posséder la dignité ontologique suffisante pour n'être pas que le souffredouleur d'un Concept travaillé dialectiquement par sa propre négation. D'un côté comme de l'autre, tant du côté de Celui qui se révèle que du côté de celui à qui l'Absolu se révèle, il nous incombe donc de penser une forme de subsistance positive qui parvienne à ne point tomber sous le coup des fines et redoutables accusations hégéliennes, parmi lesquelles la

dévaluation de l'en-soi possède une puissance rationnelle qui n'est plus à démontrer, mais à craindre toujours. Car tel nous semble être l'enjeu d'une révélation de l'Être premier : son dévoilement non point à elle-même mais à sa créature, dévoilement que conditionne donc un *originnaire* et toujours antécédent recueillement de soi en soi-même. Partant, il s'agit de penser la révélation d'un Principe qui n'aurait pas besoin de Moïse afin de pouvoir dire en vérité : « *Ego sum qui sum* », mais qui, au contraire, pourrait se révéler sous ce nom à sa créature pource qu'il est toujours déjà pleinement *Qui est*, – c'est-à-dire non seulement celui qui est immédiatement, mais celui qui se sait être tel et qui a toujours déjà pleine connaissance de lui-même. Au point qu'il soit donc précisément le seul à pouvoir donner son Nom ; ce qui serait impossible s'il avait besoin de se l'entendre avérer par Moïse avant que d'en pouvoir accomplir le contenu. Se fait alors jour une difficulté de première importance : si ce n'est par la motion d'une négativité inhérente au Principe, comment justifier que celui-ci se révèle à la conscience finie ? Est-il donc possible de penser un outrepassement de soi-même qui ne soit pas provoqué par un manque mais par une plénitude ?

Une reprise, au sens musical du terme, de ces questions, fondatrices du Système de la science, qui ne trahisse point la grandeur hégélienne et permette pourtant d'opposer à cette pensée une voix qui lui soit pleinement répondante, une telle reprise ne peut se faire sur n'importe quel instrument. Il faut bien entendu que la partition, pour commencer, soit la même, à savoir celle de la Révélation du Dieu chrétien, car Hegel, s'il entend accomplir l'insuffisante représentation religieuse de l'Absolu dans son Concept philosophique, seul adéquat à son contenu, n'en demeure pas moins, selon son propre aveu, luthérien ; c'est donc bien du Dieu chrétien dont Hegel veut livrer, si l'on ose dire, le dernier mot, qui est, rappelons-le, celui d'une trinité inchoactive où le troisième terme n'est autre que la réconciliation (au sens actif) des deux précédents. Il faut en outre que le questionnement soit le même, posé sans doute en divers lexiques, mais toujours en son lieu d'origine, en quoi il est admis que l'esprit doit s'avancer afin de pouvoir rencontrer, à même sa propre lumière, la vérité de l'Être. Existe-t-il en d'autres termes une pensée du Principe assez radicale, au sein de l'horizon chrétien, quelque vaste qu'il puisse être conçu, pour être capable d'engager avec Hegel un véritable dialogue, pour être capable de se prononcer comme une réponse à l'appel originnaire qui fut pour le philosophe allemand une provocation à *commencer* ? Peu, sans doute, se tinrent aussi près des exhaustives exigences d'une primauté absolue du Principe, mais il en est une pourtant qui nous paraît précisément déployer sa symphonie propre dans la même tonalité questionnante – et qui n'est autre que la pensée de Thomas d'Aquin. Face à

Hegel, Thomas d'Aquin peut être considéré comme le penseur de l'in-sistance du Principe en lui-même, dont pourtant les caractéristiques sont très exactement celles du Sujet hégélien, à ceci près que l'Être thomiste n'a nul besoin de se contre-dire hors de lui afin d'accéder à une pleine conscience de lui-même. Là où Hegel affirmait une identité dialectique, donc dynamique, entre la génération du Verbe et la création du monde (qui n'est dans le Système de la science qu'une seule fondamentale réalité, à savoir l'expression de la Nature hors du Logique), Thomas d'Aquin affirmera l'irréductible distinction de ces deux actes, c'est-à-dire l'irréductibilité de la vie de l'Absolu à sa manifestation. Plus encore, il affirmera cette irréductibilité *condition* de cette manifestation, et de la divinité de cette vie, ou de son absoluité rectement comprise : c'est à ses yeux parce que l'Être est une plénitude parfaite en soi subsistante qu'il peut créer le monde et, par la suite, se révéler à sa créature comme Celui qui est. Qui plus est, l'exigence réflexive qui s'attache au Principe comme tel cesse alors d'être intrinsèquement liée à une exigence de négativité puisque celle-ci est aperçue comme inséparable de notre finitude : la conscience de soi de l'Absolu ne se déploie pas sous la modalité négatrice qui est celle de notre conscience, finie et mouvante.

La tension qui se dessine avec les positions spéculatives Hegel est explicite dans la *Somme théologique*, où l'on peut lire que lorsque l'on dit de Dieu qu'il se comprend, l'on ne signifie point par là que « son intellect soit autre que son être, qu'il le prend en lui et l'inclut »². En Dieu, comprendre n'est pas com-prendre, précisément, car son être et son intellect, son en-soi et son pour-soi, ne sont pas « autres » l'un à l'autre ; nul besoin donc pour lui de reprendre en lui et d'inclure quelque altérité que ce soit lorsqu'il se connaît : rien de Dieu n'est étranger à Dieu, et il se connaît, en soi, « *quantum cognoscibilis est* », c'est-à-dire parfaitement. Le connaissable en lui est toujours déjà adéquat au connaître : nul connaissable qui ne soit en lui connu. Comment expliquer un tel exploit ? Par la mise en perspective radicale du caractère négatif de la pensée ou de l'intelligence, qui n'est pas pour le thomisme une motion d'aliénation, de sacrifice et de perte, mais tout au contraire la manifestation intérieure d'une plénitude ontologique totale. L'expression parfaite de Dieu est une *impression* : non pas une extériorisation de son propre contenu immédiat, mais au contraire une pleine intériorisation de lui-même qui seule le fait assez originaire, assez principiel et assez consistant en soi pour pouvoir ensuite non seulement créer quoi que ce soit, mais encore se révéler au sein même de sa création, à l'une, insigne, de ses créatures,

² « ...intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat » (ST, Ia, Q. 14, art. 3, ad 1).

sans pour autant s'identifier à elle, même de façon dialectique. Il faut aller plus loin encore, puisque c'est dans son Verbe que le Dieu de Thomas d'Aquin se fait à l'homme donnable (c'est la Seconde personne qui s'incarne et qui vient vers la créature, au sein même de la création) ; c'est donc dans sa parfaite, unique et adéquate pensée de soi-même que l'Absolu puise sa puissance de suitranscendance et de révélation. La réflexivité du Principe, positive et accomplie en lui-même, est dès lors comprise comme la condition de son activité créatrice, puis de sa capacité à dépasser librement la différence infinie qui le sépare de sa création (*ex nihilo* : il y a entre Dieu et le monde l'abîme d'un *nihil absolutum*) pour s'y révéler en tant que Principe, c'est-à-dire en tant que celui qui ne se complait qu'en lui-même, et qui par cette pleine complaisance en soi peut alors donner naissance à une altérité qu'il re-joint sans s'y exprimer essentiellement pour autant. En d'autres termes : c'est cette parfaite subsistance en soi qui permet au Principe de re-joindre sa création *là où elle est*, et là où elle est elle-même, tout en étant *par* lui, à l'inverse de l'Esprit hégélien qui ne fait jamais que *se* rejoindre à travers son Autre naturel.

Tout au contraire en effet de la pensée de Thomas d'Aquin, le Système de la Science décrit un progrès de l'Absolu en lui-même selon un très clair schéma : commencer par ce qui paraît le plus pauvre, pour découvrir à la fin qu'il était toujours déjà le plus riche, mais qu'il avait besoin de nous, conscience finie, pour que cela lui fût manifeste. La révélation de l'Absolu, c'est son enrichissement, puisque cette révélation est une révélation faite à l'Absolu lui-même qui se découvre progressivement jusques à se comprendre pleinement et s'apparaître sans aucune ombre. La manifestation de l'Absolu accomplie, c'est la pleine jouissance qu'il obtient de ses propres richesses à lui décelées. Disons plus encore : le monde, ou la Nature, est la richesse de Dieu, il est son contenu, ce qui le remplit et lui donne de n'être pas seulement le pur être in-déterminé où se plonge la conscience au début de la *Logique* – donc le néant, ni plus ni moins. Nous posons donc la question suivante : peut-on penser, avec Hegel mais aussi à travers Hegel, un Principe ou un Être premier qui soit, dès l'origine, une plénitude capable de créer le monde non pour s'emplir elle-même de ce contenu qu'elle se donne, mais pour manifester au contraire cette plénitude *déjà là* à ceux qu'elle invite ainsi à la venir partager ? C'est auprès de Thomas d'Aquin qu'il nous semble possible de méditer semblable question, en une confrontation qui soit pleinement ce que dit ce mot : une conversation face à face, front contre front, qui n'ait besoin de diminuer la grandeur d'aucune doctrine concernée afin d'essayer de ne penser pas seulement en elles mais avec elles, non point donc en les trahissant mais au contraire en les écoutant *jusqu'au*

bout. Cette extrémité du questionnement est celle d'une pensée du Principe qui fasse droit à ce qu'en pouvait écrire le Docteur Angélique dans sa *Somme théologique* : Dieu, dit-il à propos du septième jour de la création, « *rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est* ». Et d'ajouter alors : « De là qu'après la fondation de toutes ses œuvres, il n'est pas dit que [Dieu] s'est reposé en ses œuvres, comme si elles manquaient à sa béatitude, mais il est dit qu'il se reposa d'elles, en lui-même, car lui-même se suffit et comble son désir »³.

Nous avons conduit notre enquête en quatre temps. Selon un cheminement que nous voulons phénoménologique, au sens le plus large du terme⁴, et après avoir posé de façon formelle, dans notre première partie, les conditions et les limites d'une confrontation possible entre deux pensées si lointaines dans le temps que celles de Thomas d'Aquin et de Hegel, nous avons commencé par l'examen, dans le Système de la Science, de la lente et douloureuse venue au jour de l'être en son sens accompli, qui est l'Esprit. Toujours en tâchant de laisser la *chose même* dicter ses conditions d'apparition, c'est-à-dire en suivant l'ordre de manifestation des diverses déterminations de l'étant fini, dont nous avons constaté qu'elles s'approfondissent d'elles-mêmes dès lors qu'elles sont accueillies par un regard qui en laisse la richesse et la densité se déployer pleinement, nous avons ensuite pénétré dans l'œuvre de l'Aquinate, afin d'effectuer le même parcours, de l'étude de la connaissance sensible jusqu'à la connaissance ontologique naturelle la plus haute. Enfin, et avant de conclure, nous avons choisi de consacrer notre ultime section à l'analyse croisée d'une possible ouverture de la conscience finie, ou de l'intellect humain, non pas seulement à la connaissance de l'être fini, mais à celle de l'Être infini et éternel, dont il nous faudra déterminer les conditions de possibilité puis, pour chacun de nos auteurs, les modalités spécifiques d'accomplissement. Ce fut ensuite, et seulement ensuite, que nous avons pu tâcher de prendre la mesure de l'interdit, évoqué en ouverture de ces pages, que Heidegger prononçait jadis, par exemple dans son *Kantbuch*, lorsqu'il écrivait que « rien ne répugne aussi radicalement à l'ontologie que l'idée d'un être infini »⁵. En posant en effet la question de la manifestation de l'être, c'est-à-dire des modes de donation possibles de l'être à la

³ *ST*, Ia, Q. 73, art. 2, Réponse.

⁴ Nous entendons par-là une méthode de stricte fidélité aux objets tels qu'ils se donnent à la conscience, méthode qui nous oblige donc, dans la pensée de Hegel comme en celle de Thomas, à remonter le cours de la manifestation de l'être, *de l'extérieur vers l'intérieur*, en somme de l'apparaître de l'être vers l'être de l'apparaître lui-même.

⁵ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr. W. Biemel et A. de Waelhens, coll. « Tel », Gallimard, Paris, p. 301.

conscience, tant du côté de l'objet que du sujet, nous ne pouvons certes pas faire l'économie d'interroger la possibilité, paradoxale à première vue, pour une pensée *finie* de s'élever jusqu'à une connaissance de l'Être premier en son infinité. Enfin, le cheminement selon quoi nous avons mené cette étude nous a contraint, dans notre dernière section, à questionner le thème hégélien du Savoir absolu, et, en regard, celui, thomiste, de la vision béatifique, qui n'est autre que la vue de l'*Ipsum esse* tel qu'en lui-même et dans sa propre essence. Car c'est seulement en allant jusqu'à ce point d'incandescence le plus haut que nous avons cru pouvoir esquisser une conclusion à notre entreprise en étant dans la situation de mettre en lumière le sens ultime de l'être selon Thomas d'Aquin et Hegel, tel qu'il se sera donné dans l'accomplissement de sa plus propre manifestation, à partir de lui-même et dans lui-même.