



Revue
jésuites

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

110 N° 4 1988

Dieu est-il simple? Thomas d'Aquin et Hegel

Emilio BRITO (s.j.)

p. 514 - 536

<https://www.nrt.be/fr/articles/dieu-est-il-simple-thomas-d-aquin-et-hegel-46>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Dieu est-il simple ?

THOMAS D'AQUIN ET HEGEL

Après avoir élucidé ailleurs les théories de la connaissance de Dieu et du langage théologique chez Thomas d'Aquin et Hegel¹, nous poursuivons, dans la présente étude, la confrontation du traité *De Deo* dans la *Somme* avec la spéculation de Hegel sur l'Idée absolue. On abordera ici la grande question des attributs divins. Qu'est-ce que Dieu ? Cette question, en apparence naïve, a soutenu toute la problématique sur Dieu telle qu'elle s'est constituée en Occident². Mais on peut distinguer, avec W. Kasper, deux grandes manières d'y répondre. La première considère l'essence divine dans l'horizon d'une métaphysique de la substance et trouve dans les questions 3 et suivantes de la *Prima Pars* de la *Somme* son expression classique³. La seconde pense l'être de Dieu à partir du sujet, dans l'horizon de la liberté⁴ ; le système de Hegel — qui entend appréhender le Vrai, « non comme substance, mais précisément aussi comme sujet »⁵ — en a fourni la formulation sans doute la plus grandiose⁶. On devine l'intérêt d'une comparaison détaillée des constructions théologiques de Thomas et Hegel pour déterminer si ces deux traditions — l'une marquée par l'ontologie grecque, l'autre issue de la réflexion moderne — sont simplement incompatibles ou plutôt complémentaires. Mais le traité de Dieu constitue une matière très vaste. Même la considération des seuls attributs entitatifs dépasserait les limites d'un bref article. Nous nous centrerons donc sur la question initiale de la simplicité divine. Une première section étudiera la question 3 de la *Prima Pars*. La deuxième section examinera les textes de Hegel sur l'*Einfachheit* (simplicité) divine. La troisième section, enfin, essaiera

1. Cf. E. BRITO, *Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel*, dans *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 160-190 ; *Connaissance et inconnissance de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987) 327-353.

2. Cf. *Qu'est-ce que Dieu ? Philosophie/Théologie*, Hommage à D. Coppieters de Gibson, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. XIV.

3. Cf. W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 221-227.

4. *Ibid.*, p. 227-234.

5. G.W.F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. HYPPOLITE, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, p. 17.

6. Cf. B. LAKEBRINK, *Die Europäische Idee der Freiheit. I. Hegels Logik und die Tradition des Selbstbestimmungs*, Leiden, Brill, 1968.

d'assumer la force de ces deux pensées, tout en discernant leurs limites.

I. — Thomas d'Aquin et la simplicité de la Substance

La question 3 de la *Prima* élimine successivement, comme inconciliables avec la notion de Dieu, toutes les compositions, en commençant par la plus grossière, celle qui consiste à concevoir Dieu comme un corps⁷. Dans les différents articles de cette question, la plupart des preuves de l'existence de Dieu sont reprises⁸ ; mais le principe qui domine ces divers arguments est un : dans chaque cas, il s'agit d'établir que ce qui n'est pas compatible avec l'actualité pure de l'être est incompatible avec la notion de Dieu⁹. Au nom de ce même principe, on doit nier que Dieu soit composé de matière et de forme, car la matière est ce qui est en puissance, et Dieu est acte pur, n'ayant en lui rien de potentiel¹⁰. Cette deuxième conclusion entraîne immédiatement une troisième. Dans toute substance composée de matière et de forme, la substance et l'essence ne coïncident pas complètement. Or Dieu n'est pas composé de matière et de forme ; il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir en lui une distinction entre l'essence d'une part et la substance d'autre part¹¹. *Deus et deitas*, c'est tout un. L'article suivant pose l'identité de l'essence de Dieu avec son acte même d'être. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu est identique à son essence ; il faut ajouter qu'en Dieu l'essence n'est rien d'autre que son être même¹².

En Dieu, Thomas identifie donc les trois termes : *substantia*, *essentia*, *esse*. S'agit-il d'une simple indifférenciation ? Il serait excessif de l'affirmer¹³. Mais l'Aquinatense semble penser cette identité d'une

7. *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 1 ; *I Contra Gentiles*, c. 20 ; II, c. 3 ; *Comp. theol.*, c. 16.

8. Si l'on indique les cinq voies par A, B, C, D, E, on obtient la série suivante : art. 1 : A, B, D ; a. 2 : A, D, B ; a. 4 : B, A ; a. 5 : A ; a. 6 : A, B ; a. 7 : B ; a. 8 : B. Ce n'est sans doute pas un hasard si la troisième voie — liée à la médiation de l'essence — est la seule omise dans la question de *Dei simplicitate*. Cf. L. ELDERS, *L'ordre des attributs divins dans la Somme théologique*, dans *Divus Thomas* (Piacenza) 82 (1979) 225-232, spéc. 229.

9. Cf. *I C.G.*, c. 18.

10. *S.Th.*, I, q. 3, a. 2 ; *I C.G.*, c. 17 ; *Comp. theol.*, c. 17.

11. *S.Th.*, I, q. 3, a. 3 ; *De Ente et Essentia*, c. 5 ; *De Un. Verbi*, a. 1 ; *De Anima*, a. 17.

12. *S.Th.*, I, q. 3, a. 4 ; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1 ; *De Spir. Creat.*, a. 1 ; *Comp. theol.*, c. 11. Cf. Ét. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1948⁵, p. 129 s.

13. « Dans l'être le plus analogiquement pris, les trois 'rationes' : 'id', 'quod' et 'esse' sont indispensables » (J.D. ROBERT, *Note sur le dilemme : « limitation par composition ou limitation par hiérarchie formelle des essences »*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 49 (1965) 60-66, spéc. 66).

manière surtout négative, comme non-composition. Énoncée à partir de la composition propre aux êtres finis et par négation méthodique de celle-ci, la simplicité divine ne tend-elle pas « vers le vide de toute pensée »¹⁴ ? Plus positivement, il faudrait considérer l'*Ipsum Esse subsistens* comme l'identité concrète des termes. L'*esse* ne devrait viser limitativement, dans ce contexte, ni l'acte ni la forme ni le sujet, mais justement la circumincession des trois moments du *sum* (qui dénote l'origine dernière), de l'*essentia* et de l'acte¹⁵. Dans ce sens positif de l'identité, l'*Esse* (au sens plein) serait l'événement originaire de la subsistence, de l'essence et de l'être¹⁶. Mais Thomas n'a pas suffisamment thématiqué cette identité — ou cette différence — positive. L'être chez lui reste partiel et est dit d'« autre-chose »¹⁷, même si, dans le cas de Dieu et au terme de la démarche, cet Autre est finalement identifié à l'être. Parfois Thomas essaie d'exprimer positivement l'unité de la triade « substantia-essentia-esse » en désignant

14. E. POUSSET, *Une relecture du traité de Dieu dans la « Somme théologique » de saint Thomas*, dans *Archives de Philosophie* 38 (1975) 559-593, 574.

15. « L'entité de Dieu comme *essentia* et l'entité de Dieu comme *actus essendi* sont les *siennes* ; elles lui adviennent en tant qu'étant suprême ; il en est le porteur, le support » (B. WELTE, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966) 601-614, 609). Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1969, p. 233.

16. Cf. L.B. PUNTEL, *ibid.*, p. 228-229. Sur l'état actuel de l'interprétation de l'*esse* chez Thomas, cf. A. KELLER, *Sein oder Existenz ? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, München, Berchmanskolleg Verlag, 1968.

17. Thomas affirme bien que l'être est le « complementum substantiae existentis » (*II C.G.*, c. 53), l'« actualitas substantiae vel essentiae » (*S.Th.*, I, q. 54, a. 1). Mais il n'explique pas comment il faut penser en même temps que l'être la substance en tant que sujet et l'essence comme ce qui médiatise le sujet et l'être. L'être n'apparaît ainsi que comme un moment du système ternaire, le moment de l'actualité (L.B. PUNTEL, *Analogie...*, cité n. 15, p. 227). Dans sa recension du livre de Puntel, C. Fabro objecte : « L'*Esse* 'comme tel' n'est pas du tout pour saint Thomas coprinced de l'*essentia*, mais il émerge au-dessus d'elle comme l'Acte pur » (*Revue Thomiste* 72 [1972] 77). Mais l'aporie de l'interprétation de Fabro a été souvent critiquée : puisqu'il attribue toute la perfection à l'*esse* entendu de façon précise, cet auteur devrait, pour être logique, refuser toute positivité à l'essence (cf. B. MONTAGNES, dans *Bulletin Thomiste* 11 [1960] 20-21). Du même coup, l'*Esse* « comme tel » — l'Acte dans sa pureté indéterminée et sans contenu — tendrait à se confondre (ironiquement, si l'on se rappelle la polémique de Fabro contre l'« être vide » de Hegel ou de Heidegger) avec un infini abstrait. Enfin, puisque dans l'interprétation de Fabro la racine unique de la dualité de l'« *essentia* » et de l'« *esse* » ne peut être pensée, la différence entre l'« *esse* per se subsistens » et l'« *esse* commune » demeure inexpliquée. Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie...*, cité n. 15, p. 195-199, 231-234.

Dieu comme *ens*¹⁸, mais il le fait dans un langage qui risque de tomber au niveau ontique¹⁹.

Une indication précieuse est toutefois fournie par le célèbre chapitre 11 du quatrième livre du *Contra Gentiles* : dans ce texte, l'*esse* intervient pour la désignation de chaque moment de la triade. L'*esse* tend à se montrer ici dans son sens total, comme événement unitaire et différencié, comme *totum esse*²⁰. L'ipséité du Soi originaire se déploie au niveau du contenu dans les deux moments de l'*esse quid* et de l'*esse in actu*²¹. Dans son sens positif, la subsistence est à comprendre comme *conversio* ou *reditio ad seipsum*, comme déploiement et repliement originaux du Soi²². La distinction entre l'essence et l'*esse* n'est donc pas un instrument de l'explication du fini seulement ; même au niveau de Dieu, il y a un sens à distinguer — pour unir — l'*essentia* et l'*actus essendi*²³. Impossible d'éliminer de Dieu toute différence ; mais il va de soi qu'en Dieu la différence doit être pensée dans sa perfection toujours déjà accomplie, tandis que la créature est sans cesse en chemin vers l'achèvement de sa propre différence²⁴.

Même un auteur comme Ét. Gilson le reconnaît : Thomas n'a jamais dit que Dieu n'a pas d'essence. Mais Gilson ajoute aussitôt que

18. Cf. *I C.G.*, c. 14 : *primum ens* ; *S.Th.*, I, q. 4, a. 3, ad 3 : *ens per essentiam* ; q. 11, a. 4 : *maxime ens*.

19. Dans la mesure où Thomas pense l'« ens » comme « primum » sans le saisir comme événement de l'être, on peut dire, avec B. Welte, que la pensée de Thomas est « une pensée de l'étant en son entité » (*La métaphysique de saint Thomas...*, p. 607). Mais le terme « entité » (*Seiendheit*), emprunté à (et interprété dans le sens de) Heidegger est ambigu dans la mesure où il suggère que l'être serait à penser comme un pur au-delà ; le rapport de l'être à l'étant tendrait alors à s'évanouir. Cette tendance croissante à l'abstraction de la mauvaise transcendance est précisément un défaut capital de la pensée de Heidegger. Pour autant qu'elle en porte la trace, la critique de la métaphysique thomastique par Welte devrait être nuancée. L'indice de l'oubli de l'être ne se trouve pas tellement dans la considération de l'« ens » comme « primum », mais dans l'incapacité de penser l'« ens » comme événement de l'être. Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie...*, cité n. 15, p. 238-240.

20. Cf. *De Pot.*, q. 1, a. 2.

21. Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie...*, p. 229-230.

22. Cf. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i. Br., Herder, 1965, p. 185-196.

23. L'essence peut « jouer un rôle essentiel — c'est le cas de le dire ! — dans un ordre de choses où ne doivent pas entrer en ligne des considérations relatives à la limitation... Dans l'ordre de l'être comme tel, on peut et doit faire appel à la causalité formelle... S. Thomas, bien qu'il affirme que Dieu est essentiellement l'*Esse per se subsistens*, n'en parle pas moins explicitement de l'essence divine » (J.-D. ROBERT, *Note...*, cité n. 13, 66). Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie...*, p. 230-231.

24. L.B. PUNTEL, *ibid.*, p. 281.

l'essentia du Dieu de saint Thomas « est comme dévorée par l'Esse²⁵ : en Dieu l'essence n'est pas autre chose que son acte même d'exister²⁶. Car si ce *que* Dieu est a l'esse, mais ne l'est pas, Dieu sera être par participation, ce qui est absurde²⁷. Mais comment comprendre la formule « Dei essentia est suum esse » ? Car, d'une part, l'esse est un « autre » face à l'essentia et au *suppositum* ; et, d'autre part, Thomas affirme une identité. Ne faudrait-il pas saisir cette identité dans le sens concret — et non formel — de l'auto-déploiement du *totum esse* ? En réalité, dans la formule thomiste « Dieu est son être », le *est* n'est pas réfléchi comme exprimant le sens originaire de l'être. D'où la division tranchée entre, d'un côté, la différence *essentia-esse* qui serait le lot exclusif du fini, et, de l'autre, l'identité réservée à l'Infini. À quoi on doit objecter qu'une identité qui n'est pas pensée comme l'événement de ses moments n'échappe pas à l'abstraction. Bref, lorsque Thomas cherche à expliquer la différence de Dieu et de la créature en disant que Dieu *est* « son être », tandis que la créature, par contre, n'est pas son être mais l'*a* seulement, une telle explication risque de se dégrader en une formule vide ; et cela, tant à cause de l'ambiguïté de l'« esse » (« esse » en tant qu'*actus*, donc « seulement » en tant que moment de l'acte, et « esse » dans son sens total, comme *totum esse*), que du caractère irréfléchi du *est* dans cet énoncé même²⁸.

On sait que d'après Thomas on peut « nommer » Dieu²⁹, mais le désigner par un nom n'est pas le définir. Pour le définir, il faudrait lui assigner un genre. Or Dieu, comme le rappelle *S.Th.*, I, q. 3, a. 5, ne rentre dans aucun genre³⁰. Dieu n'existe pas, bien sûr, dans le genre de l'accident ; mais il ne peut être non plus dans le genre de la subs-

25. Ét. GILSON, *Le Thomisme*, cité n. 12, p. 136. Cf. dans le même sens, C. FABRO, *L'« esse » tomistico e la ripresa della metafisica*, dans *Angelicum* 44 (1967) 281-314, 311. Dans sa critique de cet article, L.B. PUNTEL affirme avec raison : « Die Interpretation der Identität als eine 'risoluzione dell'essenza nel esse...' ist eine nichtsagende Simplifizierung des Problems und geht am Problemerkern vorbei, denn als Ergebnis der 'risoluzione' hat man keine Identität mehr, sondern das Verschwinden der 'essentia' » (*Analogie...*, p. 233).

26. D'après Gilson, l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence serait pour Thomas du révélabile qui a été révélé (*Ex* 3, 14). Cf. Ét. GILSON, *Le Thomisme*, p. 136-139.

27. *S.Th.*, I, q. 3, a. 4 ; *De Pot.*, q. 7, a. 2. Cf. Ét. GILSON, *op. cit.*, p. 135.

28. L.B. PUNTEL, *Analogia...*, p. 279-282, spéc. 281.

29. E. BRITO, *Nommer Dieu...*, cité n. 1.

30. Cf. *I.C.G.*, c. 25 ; *Comp. theol.*, c. 12 ; *De Pot.*, q. 7, a. 3. J. BAUER, *Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff ? Zu Thomas von Aquin, S.T. I, q. 3, a. 5*, dans *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 23-24 (1978-79) 89-98.

tance, car la substance, qui est un genre, n'est pas l'être lui-même³¹. D'après B. Welte, la thèse « quod Deus non sit in aliquo genere » renvoie au-delà du domaine de la « métaphysique » (au sens de Heidegger). « Deus non est in genere » signifierait : il n'est d'aucune façon un étant. Cela pourrait se dire encore plus radicalement : Dieu n'« est » pas. « Dans cet énoncé, l'entité s'efface et l'on touche l'Être qui, au sens strict, n'est plus aucun étant, ni l'Être d'un étant³². » Bien que Thomas n'ait pas élaboré explicitement ces conséquences, sa pensée porterait en soi, selon Welte, une arrière-pensée par rapport à la métaphysique : elle abriterait la possibilité — qui ne s'épanouira que plus tard, chez Maître Eckhart — d'un saut au-delà de l'étant³³.

La thèse « Dieu n'est pas dans un genre » justifie-t-elle ce dépassement ? Nous ne le croyons pas. L'*Ipsium Esse subsistens* échappe certes à l'emprise de nos définitions, mais il ne s'identifie pas non plus à un *esse separatum* ou *abstractum*. Bien sûr, le fait de désigner Dieu comme *ens primum* n'implique pas que l'être soit englobant au sens d'une réalité générique dont les cas particuliers seraient Dieu et le monde³⁴. Mais, si l'on « bondit au-delà » de l'*ens* — l'Autre de l'*esse* — comment penser la subsistence de l'être ? Ne risque-t-on pas d'« oublier » l'événement unitaire de l'*Ipsium Esse subsistens* ? Puisque l'apophasme radical n'est qu'un leurre, la vraie solution serait de montrer, de manière plus réfléchie et plus unifiée que Thomas, comment, en Dieu, l'*esse* est un « lui-même »³⁵.

Sur le reste de la question 3, on peut passer plus vite. L'article 6 montre qu'il n'y a pas en Dieu d'accident. En effet, le sujet est à l'accident ce que la puissance est à l'acte ; or toute potentialité doit être écartée de Dieu. Dieu est son être même, et l'être même ne comporte nulle adjonction. Tout ce qui est en Dieu appartient donc essentiellement à sa substance³⁶. L'article 7 opère un simple regroupement : puisque Dieu n'est composé ni de parties quantitatives, n'étant pas corporel, ni de forme et de matière, puisque en lui le supposé

31. *S. Th.*, I, q. 3, a. 5, ad 1 ; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2. Puisque Dieu, n'étant un genre ni une espèce (cf. *Comp. theol.*, c. 13-14), ne peut être défini, et puisque le médium de la démonstration est la définition, il s'ensuit qu'on ne peut démontrer de lui quoi que ce soit autrement que par ses effets (*S. Th.*, I, qu. 3, a. 5). Cf. Ét. GILSON, *Le Thomisme*, p. 140-141.

32. B. WELTE, *La métaphysique de saint Thomas...*, cité n. 15, p. 610.

33. *Ibid.*, p. 612.

34. Cet être englobant est exclu par le refus thomiste d'interpréter le rapport d'analogie au sens d'un *ordo ad aliquid tertium*. Cf. *I C.G.*, c. 34.

35. L.B. PUNTEL, *Analogie...*, p. 210 s, 233, 239-240, 301, note.

36. *S. Th.*, I, q. 3, a. 6 ; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3 ; *Comp. theol.*, c. 23 ; *I C.G.*, c. 23 ; *De Pot.*, 7, 1.

n'est pas autre que l'essence et l'essence que l'existence ; puisqu'il n'y a en lui composition ni de genre et de différence, ni de sujet et d'attribut, il est manifeste, conclut Thomas, que Dieu n'est composé d'aucune manière, mais qu'il est absolument *simple*³⁷. Un dernier article montre que Dieu n'entre pas en composition avec ce qu'il fait être³⁸.

Cette thématization de l'identité divine par la question de *simplicitate* semble en somme assez abstraite. On doit certes rappeler que trois couples d'attributs³⁹ déploient les moments de la différence au niveau du système de l'« ens » divin. Mais le défaut de la présentation thomiste n'est-il pas précisément de suggérer que l'on peut dégager d'entrée de jeu une pure simplicité immédiate, abstraction faite de sa médiation par la différence ? En réalité, une identité qui n'inclurait pas co-originellement la différence ne pourrait être que vide. Une simplicité pure est aussi unilatérale — et au fond, aussi impensable — qu'une pure différence. À la recherche d'une saisie plus concrète de la divine simplicité, tournons-nous vers Hegel.

II. — Hegel et la cohésion de l'Esprit

Hegel considère la « simplicité » (*Einfachheit*) non seulement comme un prédicat de la substance divine, mais aussi comme un trait formel de la représentation (*Vorstellung*). En effet, l'universalité — qui est la forme de la pensée — joue également un rôle dans la représentation. Le contenu représenté se trouve dans la « forme du simple ». Mais dans ce « simple », l'analyse découvre diverses déterminations. La pensée parvient donc à savoir le simple comme multiple. Si nous demandons : qu'est-ce que Dieu ?, nous avons d'abord cette représentation dans la forme de la simplicité. Mais si nous la *pensons*, il nous faudra indiquer diverses déterminations dont l'unité — en quelque sorte leur somme, ou plus précisément leur identité — constitue l'objet. Dans ce sens, Dieu a une infinité de noms, c'est-à-dire de déterminations. Il est impossible d'appréhender sa notion sans donner diverses déterminations. Mais dans la *Vorstellung*, les représentations différentes sont chacune pour soi ; tandis que dans la pensée, l'on compare ces déterminations isolées en sorte que la contradiction de celles-ci (qui doivent pourtant former une unité) devient consciente. En d'autres mots, dans la représentation tout

37. *S.Th.*, I, q. 3, a. 7 ; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 1 ; *I C.G.*, c. 16, 18 ; *Comp. theol.*, c. 9 ; *De Pot.*, q. 7, a. 1.

38. *S.Th.*, I, q. 3, a. 8.

39. *Ibid.*, q. 4-10.

trouve sa place dans le calme, tandis que la pensée met tout en rapport ; ainsi apparaît la contradiction entre les divers attributs divins, par exemple entre la bonté et la justice, entre la toute-puissance et la sagesse, etc.⁴⁰ ; et notamment la contradiction entre l'attribut de la « simplicité » et les multiples déterminations que nous venons d'évoquer. Cette contradiction est-elle surmontable ? La simplicité, considérée comme attribut divin, ne se confond-elle pas avec une inadmissible unité abstraite ?

Il convient de remarquer que Hegel distingue divers degrés d'unité divine. La plus abstraite correspond logiquement à une détermination quantitative de l'être : l'*Einheit*. « L'être-pour-soi, en tant que relation à soi-même, est immédiateté, et, en tant que relation du négatif à soi-même, il est un étant-pour-soi, l'Un — ce qui est en soi-même sans différence, ce qui par là exclut de soi l'Autre⁴¹. » La catégorie de l'unité désigne l'Un supprimé, c'est-à-dire l'Un en tant qu'il réunit en une continuité identique la discrétion quantitative des plusieurs Uns⁴². Dans l'histoire des religions — où le contenu absolu ne s'expose que dans la forme de la représentation⁴³ —, ce moment logique prend le visage de la substantialité « panthéiste » des orientaux⁴⁴.

Une page des *Werke* évoque la « simplicité » de la substance dans la religion hindoue. Comme rapport de la négativité infinie à soi-même, la subjectivité est puissance (*Macht*). La puissance est la détermination fondamentale de la religion en général, et de la religion naturelle la plus immédiate en particulier. Elle est infinité qui pose en soi le fini comme supprimé ; dans la mesure où celui-ci est représenté comme existant en dehors d'elle, il n'est cependant posé que comme sorti hors d'elle comme de son fondement. Au début, la puissance n'est posée que comme fondement des figurations ou des existences particulières et le rapport de l'essence étant en soi à ces existences n'est que le « rapport de substantialité »⁴⁵. L'absolue identité avec soi de

40. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, édit. W. JAESCHKE (cité : PR, I). *Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hamburg, Meiner, 1983, p. 299-301 ; édit. G. LASSON, Hamburg, Meiner, 1966, I/1, p. 116-117 ; trad. J. GIBELIN, *Notion de religion*, Paris, Vrin, 1959, p. 106-107.

41. G. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830), § 96 ; trad. B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1970, p. 360.

42. *Ibid.*, § 100 ; trad. BOURGEOIS, p. 363. Cf. A. LÉONARD, *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin ; Louvain, ISP, p. 95-97.

43. E. BRITO, *La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983, p. 251-252.

44. A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, t. 2, Paris, Éd. Universitaires, 1967, p. 64.

45. G. HEGEL, *Werke*, XI, 349, cité par PR II. *Die bestimmte Religion*, Hamburg, Meiner, 1985, p. 477.

ce rapport est la substance comme telle. La substance se révèle dans les accidents comme leur négativité absolue, c'est-à-dire comme puissance absolue⁴⁶. Mais, au niveau de la religion hindoue, il ne s'agit que de la puissance « en soi », comme l'« intérieur » des existences⁴⁷. Comme essence étant en soi ou comme Substance, elle est posée seulement comme le *simple* et l'abstrait (« das Einfache und Abstrakte »)⁴⁸ ; les déterminations, les différences, sont représentées comme se trouvant en dehors d'elle. Cette Essence étant en soi peut, certes, être représentée comme étant aussi pour-soi : Brahm est pensée de soi par soi (« Brahm das Sich-Denken ist »)⁴⁹ ; il est l'Âme universelle qui, en tant que créatrice, sort d'elle-même comme un souffle, se contemple et est désormais pour soi-même. Mais sa simplicité abstraite ne disparaît pas pour autant, car la relation entre les deux moments — entre l'universalité de Brahm comme telle et le Moi pour lequel elle est — ne constitue elle-même qu'un rapport simple. Brahm est, certes, en tant qu'étant abstraitement pour soi, la puissance et le fondement des existences, mais d'autre part, toutes les existences s'en retournent et disparaissent en lui. Elles sont donc soit en dehors de lui (en tant qu'elles existent de manière autonome), soit en lui (en tant que disparues) ; mais, posées comme déterminations différentes, elles apparaissent comme autonomes en dehors de lui, car il n'est en lui-même que de manière abstraite⁵⁰. Rappelons que, pour Hegel, l'abstraction est la position d'une identité formelle ; c'est la transformation de quelque chose qui est en soi-même concret en cette forme de la simplicité⁵¹. La proposition « l'absolu est identique à soi » n'est pas fausse, mais elle est ambiguë, ou du moins incomplète : car il n'est pas décidé si c'est l'identité d'entendement abstraite, ou bien l'identité en tant que concrète en elle-même, qui est visée ; prise ainsi, elle est tout d'abord le fondement et ensuite, en une vérité plus haute, le Concept⁵².

La vérité concrète de la simplicité divine s'annonce déjà — en deçà de son accomplissement absolu — au niveau de la religion grecque de la beauté. La nécessité divine doit apparaître dans l'être-là comme

46. G. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830, cité : E), §§ 150-151.

47. Sur la catégorie de l'« intérieur », cf. *ibid.*, § 138. L'en-soi est l'intériorité d'une détermination en tant qu'elle se distingue de son rapport à sa propre altérité. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel...*, cité n. 44, t. 1, 1963, p. 195, n. 106.

48. PR II, 477.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. E § 115 ; trad. BOURGEOIS, p. 374. Cf. *ibid.*, §§ 20, p. 78 ; trad., p. 285, 342.

52. E § 115 ; trad., p. 375.

nécessité posée ; la nécessité posée est la liberté, car c'est la détermination niée suivant sa réalité, le négatif présent comme négatif. Dans la nécessité absolue, la détermination est réduite à l'unité de l'immédiateté (c'est la détermination qui s'attache au *est* sans contenu) ; mais la nécessité existante est être-là naturel pour l'intuition immédiate, et immédiatement dans sa détermination se retirant dans sa *simplicité*, et exposant ainsi cette reprise même ; un être-là qui n'est que ce processus et qui pour cette raison se trouve en liberté. La détermination comme négativité, comme réfléchie sur soi, s'absorbant dans la nécessité simple, est la détermination se rapportant à soi, la subjectivité. Or cette réalité est la forme spirituelle, la forme humaine ; elle seule est cet être-là naturel, immédiatement perceptible ; et elle est la nécessité simple (l'universalité), ce simple rapport à soi qui est l'apanage de la pensée⁵³. Dans l'animal, l'immédiateté simple de la nécessité (la pensée) n'apparaît pas. Par contre, un homme véritable est un homme qui pense ; mais il est aussi comme être immédiatement naturel. Or, pour que tous ses traits portent l'empreinte de l'universalité, de la nécessité simple, il faut que la forme extérieure soit conçue seulement en l'esprit, qu'elle soit idéale, une oeuvre d'art⁵⁴. Cependant, le dieu de l'Art est nécessairement encore empreint de la naturalité à travers laquelle resplendit sa spiritualité finie. Cette limitation du contenu correspond à une limitation formelle : dans la mesure où elle est intrinsèquement dépendante de la sensibilité naturelle, l'intuition artistique échoue par définition à saisir l'idéalité absolue de l'Esprit. En celle-ci, l'altérité naturelle n'a plus de place. Bref, dans l'Art, l'Esprit se n'atteint pas lui-même dans son idéalité absolue mais seulement comme « Idéal »⁵⁵.

L'Art a son avenir dans la religion véritable. Dans la Révélation chrétienne, le contenu limité de l'Idée passe dans l'universalité identique avec la forme infinie, et l'intuition passe dans le savoir qui se médiatise en soi⁵⁶. Mais d'après Hegel, la religion révélée, elle aussi, a ses limites. Le contenu de la représentation religieuse dépasse la multiplicité de l'Art, mais ne se déploie cependant pas dans la *simplicité immanente* de la pensée philosophique⁵⁷. Au sein du Christianisme, la dispersion représentative ne se surmonte que dans la *simplici-*

53. PR II, 53-54 ; édit. LASSON, II/1, p. 119 ; trad. GIBELIN, *La religion déterminée*, 2, Paris, Vrin, 1972, p. 98-99.

54. PR II, 56 ; édit. LASSON, II/1, p. 121-122 ; trad. GIBELIN, p. 100. Cf. E § 558 s.

55. Cf. A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, p. 342-346.

56. E § 563.

57. « Denken, in dessen immanenter Einfachheit » (E § 571).

*cité de la foi et dans le recueillement du culte*⁵⁸. Ces derniers développements montrent que, pour Hegel, la simplicité (*Einfachheit*) n'est pas toujours synonyme d'unité abstraite. Le terme évoque en définitive la saisie conceptuelle, et non seulement représentative, de la conclusion de l'Esprit avec lui-même : le déploiement de la médiation différenciée se rassemblant hors de sa dispersion et de sa succession non seulement jusqu'à la foi mais aussi jusqu'à la Pensée. Dans la Pensée de la Pensée — l'Idée de la Philosophie⁵⁹ —, le déploiement déterminé garde son extension « mais est su comme une cohésion indissociable de l'Esprit universel, *simple* et éternel en lui-même »⁶⁰. L'attribut classique de « simplicité » n'est donc pas abandonné par Hegel ; il est dépouillé de son abstraction et réinterprété comme la cohérence avec soi-même de l'éternelle Idée de la Philosophie.

Mais la philosophie, elle aussi, a une histoire. Anaxagore reconnu d'abord l'essence comme *nous*, c'est-à-dire comme déterminité égale à soi-même, ou *simplicité déterminée* (*bestimmte Einfachheit*), pensée déterminée⁶¹. Ceux qui vinrent après lui conçurent d'une façon plus déterminée la nature de l'être-là, comme εἶδος ou ἰδέα, c'est-à-dire comme universalité déterminée, comme espèce (*Art*). C'est justement parce que l'être-là est déterminé comme espèce qu'il est pensée simple. Or, dans une formule lapidaire, Hegel déclare : *la simplicité est la substance* (« die Einfachheit ist die Substanz »)⁶². C'est en vertu de cette simplicité ou de cette égalité avec soi-même que la substance se manifeste comme solide et permanente. Dans l'histoire de la philosophie nous rencontrons la substance simple comme le principe de la philosophie de Spinoza⁶³. On a coutume de diriger le reproche de panthéisme contre le système spinoziste, et cela parce que Dieu a été appréhendé par lui seulement comme la substance. D'après Hegel, le spinozisme devrait être désigné plutôt comme un acosmisme, dans la

58. *Ibid.* : « Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht ». Cf. A. LÉONARD, *La foi...*, p. 346-355.

59. Cf. E § 577, avec la citation d'Aristote (*Metaph.*, XII, 7).

60. E § 571 : « des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst ». Nous soulignons.

61. G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, edit. J. HOFFMEISTER, Hamburg, Meiner, 1952, p. 46 ; trad. J. HYPPOLITE, *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, p. 48.

62. *Ibid.*, p. 46 ; trad., p. 49. Cf. *ibid.*, p. 552-555, 557 ; trad., t. 2, 1941, p. 297-300, 304.

63. G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, édit. H. GLOCKNER, t. 19, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann, 1965, p. 368-411. Cf. aussi G. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, édit. G. LASSON, t. 2, Hamburg, Meiner, 1969, p. 164-167.

mesure où en lui le principe de la différence ou de la finité n'accède pas à son droit. La substance spinoziste est en quelque sorte « seulement cet abîme sombre, informe, qui engloutit en lui tout contenu déterminé, comme étant originairement du néant »⁶⁴. Pour Hegel, la substance est, certes, un degré essentiel dans le processus du développement de l'Idée logique ; toutefois, elle n'est pas l'Idée absolue elle-même, mais l'Idée dans la forme encore bornée de la nécessité. Dieu est bien en vérité assurément la nécessité, mais aussi en même temps la personne absolue, et c'est là le point auquel Spinoza n'est pas parvenu. Il est resté en arrière du vrai concept de Dieu, qui forme le contenu de la conscience chrétienne. C'est en somme l'*intuition orientale* — selon laquelle tout être fini apparaît simplement comme un être qui disparaît — qui a trouvé dans la philosophie spinoziste son expression. L'intuition orientale de l'unité substantielle forme, certes, l'assise fondamentale de tout développement vrai ultérieur ; ce qui lui fait encore défaut, c'est le principe occidental de l'individualité⁶⁵. Mais le reproche d'athéisme fait à la philosophie de Spinoza, Hegel le rejette comme non fondé⁶⁶.

La célèbre Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* aborde le thème de la simplicité divine dans le contexte de sa critique de l'Absolu de Schelling⁶⁷. De même que le système de Spinoza, du point de vue de Hegel, est en quelque sorte la formulation philosophique de la religion orientale, de même celui de Schelling pourrait sans doute être considéré comme une transposition de la « religion de la beauté ». Implacablement, Hegel prend ses distances par rapport à la « beauté sans force » de l'intuition schellingienne⁶⁸. Il en critique également le formalisme. Dans ce système, la conscience ne retrouve pas le raffinement de la forme en vertu duquel les différences sont déterminées avec sûreté. Le déploiement n'est ici que la répétition informe de l'Identique (« des Einen und Desselben ») qui est seulement appliqué

64. E § 151 (add.) ; trad., p. 586.

65. *Ibid.*, trad., p. 584.

66. « Avec le même droit, il faudrait alors aussi accuser d'athéisme tous les autres philosophes qui... en sont restés à un degré subordonné de l'Idée, et de la même manière non seulement les Juifs et les Mahométans, mais encore tous les nombreux chrétiens qui considèrent Dieu simplement comme l'essence inconnaissable, suprême et située dans l'au-delà » (*ibid.*).

67. Cf. E. METZKE, *Hegels Vorreden mit Kommentar zur Einführung in seiner Philosophie*, Heidelberg, Kerle, 1970³. p. 156 s. Il s'agit bien sûr du premier Schelling. Hegel n'a jamais discuté en détail la « dernière philosophie » de son ancien condisciple. Cf. G. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, édit. GLOCKNER, t. 19, p. 646 s.

68. *Phänomenologie des Geistes*, p. 29 ; trad., p. 29 ; cf. aussi p. 13 ; trad., p. 10.

de l'extérieur à des matériaux divers⁶⁹. Schelling veut faire passer comme méthode spéculative le fait de précipiter tout ce qui est différencié dans l'abîme monochrome du vide. Dans l'Absolu, dans le $A = A$, tout est un. Pour Hegel, cet Absolu monotone n'est que « la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires »⁷⁰.

C'est pour avoir négligé la véritable négativité que Schelling n'a pu saisir l'Absolu autrement que comme un abîme où disparaissent toutes les différences. Dans la mesure où il n'a pas vraiment conçu le vrai comme développement de soi, il est resté spinoziste. En revanche, pour Hegel, nous l'avons dit, tout dépend de ce point essentiel : appréhender le vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme sujet⁷¹. Dans la conception de Dieu comme substance unique (Spinoza), la conscience de soi est engloutie au lieu d'être conservée ; mais, d'autre part, la position contraire (Fichte), qui retient fermement l'universalité comme telle, est encore cette même simplicité ou substantialité immobile et sans différence ; et, en troisième lieu, l'unification de l'être avec le Soi dans l'intuition intellectuelle (Schelling) retombe dans la simplicité inerte⁷². Face à ces conceptions insuffisantes, Hegel saisit la substance vivante comme le mouvement de se-posér-soi-même, la médiation entre son propre devenir-autre et soi-même. En conciliant l'idée de totalité harmonieuse (Schelling) et l'idée de réflexion (Fichte), il conçoit l'Absolu comme le processus dialectique de devenir autre que soi, tout en restant lui-même dans cette altérité. Comme sujet, la substance est la pure et simple négativité (« die reine einfache Negativität »)⁷³ ; c'est pourquoi elle est la scission (*Entzweiung*) du simple. C'est seulement cette réflexion en soi-même dans l'être-autre qui est le vrai, et non une unité originaire et immédiate comme telle. Certes, *en soi* la vie de Dieu est bien l'égalité sereine et l'unité avec soi-même qui n'est pas sérieusement engagée dans l'être-autre. Mais cet *en-soi* n'est que l'universalité abstraite dans laquelle on a fait abstraction de l'auto-mouvement de la forme. L'essence n'est pas seulement concevable comme substance immédiate ; elle doit être saisie dans toute la richesse de la forme développée.

69. *Ibid.*, p. 18 ; trad., p. 15.

70. *Ibid.*, p. 19 ; trad., p. 16.

71. Cf. E. METZKE, *Hegels Vorreden...*, cité n. 67, p. 159 s.

72. *Phänomenologie des Geistes*, p. 20 ; trad., p. 17.

73. *Ibid.*, p. 20 ; trad., p. 18.

On voit que l'Absolu hégélien est essentiellement résultat. Impossible donc d'écarter de lui la médiation. Celle-ci n'est pas autre chose que l'égalité-avec-soi-même se mouvant ; elle est le moment du Moi qui est pour soi, la pure négativité. Le Moi ou le devenir en général est justement, en vertu de sa simplicité, l'immédiateté qui devient aussi bien que l'immédiat même. On méconnaît la raison quand la réflexion n'est pas conçue comme moment positif de l'Absolu⁷⁷. C'est justement la réflexion qui élève le vrai à un résultat, et c'est elle aussi qui supprime (*aufhebt*) l'opposition qui existait entre le Soi et son devenir ; en effet, ce devenir est également simple et ne diffère donc pas de la forme du vrai qui consiste à se montrer comme simple dans le résultat ; il est, pour mieux dire, l'être-retourné dans la *simplicité*. Le résultat est lui-même simple immédiateté, car il est la liberté consciente de soi qui repose en soi-même. Cette simple liberté n'a pas mis de côté l'opposition, mais s'est réconciliée avec elle⁷⁵. Le commencement est (virtuellement) but. Le but actualisé est mouvement. Mais cette inquiétude est proprement le Soi ; et il est égal à la simplicité du commencement parce qu'il est le résultat, parce qu'il est ce qui est retourné en soi-même ; mais ce qui est retourné en soi-même est justement le Soi. Bref, *le Soi est la simplicité qui se rapporte à soi-même* (« das Selbst die sich auf sich beziehende ... Einfachheit ist »)⁷⁶.

D'autres époques de la pensée pouvaient bien identifier la simplicité avec la Substance. Mais la modernité ne peut saisir la substance que comme sujet. Dès lors, la simplicité divine ne peut être saisie que comme simplicité se rapportant à soi-même. Dans ce sens, Hegel énonce l'Absolu comme Esprit⁷⁷. Dans son être-là, l'Esprit est pour soi-même objet réfléchi en soi-même⁷⁸. Il conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. Et il est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face⁷⁹. Ce pouvoir est identique au sujet ; en donnant dans son propre élément un être-là à la détermination, le sujet dépasse l'immédiateté abstraite, et devient ainsi la substance authentique : l'immédiateté qui n'a pas la médiation en dehors de soi, mais qui est cette médiation même. Dans la mesure où le négatif ne se produit pas en

74. *Ibid.*, p. 21 ; trad., p. 19.

75. *Ibid.*, p. 22 ; trad., p. 20.

76. *Ibid.* ; trad., p. 21.

77. E. METZKE, *Hegels Vorreden...*, p. 173 s.

78. *Phänomenologie des Geistes*, p. 24 ; trad., p. 23.

79. *Ibid.*, p. 30 ; trad., p. 29.

dehors de la substance, mais est sa propre opération, à savoir l'inégalité de la substance avec soi-même, la substance se montre essentiellement sujet spirituel. L'esprit rend son propre être-là égal à son essence ; il est alors à soi-même objet, et la séparation du savoir et de la vérité est surmontée. Pour cette vision, l'être est contenu substantiel qui, aussi immédiatement, est propriété du moi, c'est-à-dire est le concept⁸⁰. C'est à ce moment que se termine la Phénoménologie de l'Esprit et que la Logique peut commencer. Dans cet élément du savoir se déploient maintenant les moments de l'esprit dans la *forme de la simplicité*, forme qui sait son objet comme étant soi-même. Ces moments ne tombent plus l'un en dehors de l'autre dans l'opposition de l'être et du savoir, mais ils restent dans la simplicité du savoir ; leur diversité est, seulement, une diversité de contenu. Soulignons-le : pour Hegel, la forme de la simplicité n'est pas incompatible avec la différenciation du contenu de l'essence divine ; elle supprime seulement l'hiatus de la conscience, la distance entre le savoir fini et son objet. Puisque le vrai inclut le négatif, il n'est pas un positif mort ; il est passage de l'opposé, *auto-mouvement*, « délire bachique ». Mais puisque le Concept reprend en soi-même ce déploiement, et que la négativité n'est pas seulement l'opération de distinguer, mais aussi l'*auto-mouvement* de la simplicité déterminée, ce délire est aussi bien le *repos simple*⁸¹. Puisque la substance est en elle-même sujet, la détermination du contenu n'est pas reçue d'un autre ; tout contenu est aussi la réflexion de soi-même en soi-même. Cette simplicité est la Pensée, se mouvant et se différenciant elle-même⁸².

Telle est la théorie de la vivante simplicité du Concept que Hegel oppose directement au formalisme vide et extérieur de Schelling. Pour préparer la confrontation avec Thomas, il convient de signaler que, selon Hegel, dans l'« ancienne métaphysique » non plus, le principe de la différence ne trouvait pas son compte. La pensée qui relève simplement de l'entendement est bornée à la forme de ce qui est abstraitement universel et ne peut progresser jusqu'à la particularisation de cet universel. Par conséquent, cette métaphysique de l'entendement accueillait immédiatement les déterminations de pensée abstraites et leur accordait la valeur d'être des prédicats du vrai. La « simplicité » notamment passait pour une détermination ultime,

79. *Ibid.*, p. 30 ; trad., p. 29.

80. *Ibid.*, p. 32-33 ; trad., p. 33.

81. *Ibid.*, p. 39, 44 ; trad., p. 40, 46.

82. *Ibid.*, p. 47 ; trad., p. 50. Cf. *ibid.*, p. 553-555 ; trad., t. 2, p. 298-300.

capable de saisir le vrai. On ne remarquait pas que le « simple » n'est aucunement quelque chose de simplement positif, mais une détermination abstraite et unilatérale qui est trop basse pour l'Idée et n'est pas digne de Dieu⁸³. Il ne convient en tout cas pas de penser le sujet divin comme un point fixe auquel on attache comme à leur support le prédicat abstrait de « simplicité » ainsi que les autres attributs divins, par l'intermédiaire d'un mouvement extérieur qui n'appartient qu'au savoir du théologien. On ne peut poser ce sujet comme un simple point immobile, car la réalité divine est intrinsèquement auto-déploiement. C'est comme ce mouvement se réfléchissant en soi-même que la simplicité concrète de l'essence divine devrait, d'après Hegel, être conçue⁸⁴.

III. — Simplicité et différence

Celui qui retourne à la *Somme* après avoir séjourné dans le Système de Hegel ne manquera pas d'être frappé par une sorte d'impuissance, chez Thomas, à penser spéculativement l'unité de la simplicité et de la différence en Dieu. On comprend que cet excellent connaisseur de nos deux auteurs que fut G. Siewerth n'ait pu s'abstenir de critiquer chez l'Aquinat, malgré son admiration pour lui, une accentuation excessive de la simplicité divine et une perception insuffisante de la positivité de la différence⁸⁵. Il faudrait saisir plus concrètement

83. Elle est déjà trop basse pour l'âme humaine : « Si l'âme est considérée seulement comme simple, elle est, par une telle abstraction, déterminée comme unilatérale et finie » (E § 28, add. ; trad., p. 485). *Mutatis mutandis*, on devrait dire la même chose de Dieu. « La simplicité abstraite est une détermination très indigente par laquelle on ne peut aucunement saisir la richesse de l'être et ensuite de l'Esprit » (E § 37, add. ; trad., p. 494). Bref, des prédicats d'entendement comme « unité », « simplicité », « invariabilité », etc., sont trop piétreux pour l'âme et *a fortiori* pour Dieu (E § 47, add. ; trad. p. 504).

84. *Phänomenologie des Geistes*, p. 23 ; trad., p. 22.

85. Cf. G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin : Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 9-134, 53. Sous l'influence de l'accentuation platonicienne de la simplicité de l'être divin, l'ontologie de saint Thomas tend à ne considérer la différence que comme une « diminution d'être » ; ce qui est loin de rendre justice à la notion chrétienne d'imitation positive de la Trinité réellement différenciée. L'articulation du lien entre ces deux notions — simplicité et différence — constitue, d'après Siewerth, un des aspects de la pensée thomiste qui ont besoin d'être développés plus profondément. Sur ce point, la méditation de Siewerth n'a pas cessé de mûrir. Dans ses premiers écrits, cet auteur considère la différence comme supprimée, en quelque sorte, dans l'être, tandis que dans ses œuvres tardives il souligne plutôt que la différence appartient à l'être. Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, Johannes, 1959, p. 377. Au début, dans le sillage de

que Thomas la manière dont la différence — sans jamais être absolutisée⁸⁶ — exprime la richesse positive de l'être subsistant. Autrement, la multiplicité et la détermination — comprises exclusivement comme des marques de la finitude — se trouveraient, par le fait même, soustraites à l'exemplarité divine. Mais alors le rapport entre le monde et Dieu deviendrait impensable : en effet, si l'être subsistant de Dieu était absolument simple — d'une simplicité en quelque sorte monolithique, monochrome —, comment pourrait-il être positivement le fondement ontologique de la différenciation des créatures ? Pour que la multiplicité soit positivement pensable, il faut donc que la différence — notamment la différence de l'être, de l'essence et de la subsistence — soit intérieure au déploiement de la vie divine⁸⁷.

Thomas n'a sans doute pas réussi à repenser assez profondément l'unité de souche néo-platonicienne pour qu'elle puisse s'accorder pleinement avec la différence de racine chrétienne. Il faudrait se garder mieux que lui de la tendance à concevoir la simplicité divine, à la manière de l'Un plotinien, comme pure unité absolument indifférenciée, par rapport à laquelle toute différence ne serait qu'une médiation ultérieure⁸⁸. Concevoir Dieu comme l'Un pur, comme le

Thomas, Siewerth considère Dieu comme « simplicité absolue » : toute sorte de différenciation doit être originairement niée en lui (cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt M., Schulte, 1961², p. 29, 31, 50, 67, 107). Certes, même dans ses derniers écrits, Siewerth pense la différence seulement à partir de la simplicité (autrement la différence deviendrait insaisissable) ; la différence est toujours la non-identité d'une identité (cf. G. SIEWERTH, « Die Differenz von Sein und Seiend », dans *Gott in der Geschichte*, Düsseldorf, Patmos, 1971, p. 113-200). Mais à partir de *Das Schicksal der Metaphysik*, l'unité est pensée de manière toujours plus décidée dans son rapport à la différence ; les formules qui, dans les œuvres de jeunesse, soulignaient l'*Ununterschiedenheit* de Dieu deviennent de plus en plus rares. Le caractère originairement positif de la différence est de mieux en mieux mis en valeur. De ce point de vue, la préface de la dernière édition de *Der Thomismus als Identitätssystem* est révélatrice ; la différence, déclare Siewerth, n'est pas seulement liée à la finitude, mais possède un caractère « transcendantal » (XIX ; cf. aussi *ibid.*, 52, n. 76a). Bref, l'unité originaire doit être différenciée en elle-même. Cf. M. CABADA, *Sein und Gott bei G. Siewerth*, Düsseldorf, Patmos, 1971, p. 269-278 ; H.U. VON BALTHASAR, *Theologik II*, Einsiedeln, Johannes, 1985, p. 169.

86. L'absolutisation de la différence détruirait la pensée : l'unité ne pourrait être attribuée à l'être que de manière extrinsèque, seulement « logique ». En réalité, l'être n'est capable de différence qu'en vertu de son unité. La différence ne peut être pensée qu'au sein de l'unité. Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal...*, p. 453 s. M. CABADA, *Sein und Gott...*, p. 270-271.

87. Cf. E. CORETH, « Identität und Differenz », dans *Gott in Welt*, Festgabe für K. Rahner, I, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1964, p. 158-187 ; L.B. PUNTEL, *Analogie...*, p. 98-101, 447-450.

88. G. Siewerth combat expressément l'identification de l'Être ou de Dieu avec l'Un (cf. *Das Schicksal der Metaphysik...*, cité n. 85, p. 102, 105, 390, 497-498). M. CABADA, *Sein und Gott...*, cité n. 85, p. 283-284.

Simple uniforme, reviendrait à le tenir absolument à l'écart de toutes les différences du monde, ce qui aboutirait à une pure théologie négative. L'Un monotone n'est ni l'être, ni l'intelligence, il n'est rien d'exprimable ; pure identité irréflexive, par-delà l'essence et l'être, sans contraction ou repli interne, il n'est que le Rien absolu. Mais alors, la fameuse « procession » — médiation de l'Un à ce qui est — demeure un mot inintelligible. La simplicité indifférenciée est identique à la pure altérité, à la pure absence de rapport à l'égard du monde ⁸⁹.

Certes, malgré son incapacité à approfondir l'identité de la simplicité et de la différence en Dieu, Thomas n'est pas Plotin. Entre l'hénologie négative et la révélation mosaïque il faut choisir. Or, pour Thomas, le nom « Celui qui est » (*Ex* 3, 14) est, plus que tous les autres, le nom propre de Dieu ⁹⁰. Mais il eût fallu souligner, plus fortement que l'Aquinat ne le fait, que toute attribution de l'être implique une différence interne, une distinction contredisant la simplicité abstraite de l'Un. L'être altère la pureté de l'Un, car il suppose la réflexion ontologique, qui n'unifie qu'en ralliant la différence. Or la réflexion est l'acte de l'esprit. L'Un ne peut surmonter sa simplicité indifférenciée, compacte, l'Un ne peut *être* que s'il est Sujet. Thomas n'a pas formulé aussi clairement, aussi rigoureusement que Hegel, cette conséquence : pour *être* pour être la substance vivante et non l'Un nocturne — Rien inarticulé et mort —, l'Absolu doit être réflexif, autre que soi tout en restant lui-même dans cette altérité ; bref, il doit être Esprit, simplicité se rapportant à soi-même ⁹¹.

89. Et puisque, dissocié de l'Un, le monde est livré également à l'altérité pure, il faudrait conclure : si l'Un n'est pas, il n'y a rien d'autre. C'est la dernière hypothèse du *Parménide*. Cf. Cl. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, P.U.F., 1983, p. 95-107.

90. *S.Th.*, I, q. 13, a. 11. Cf. E. BRITO, *Nommer Dieu...*, cité n. 1.

91. Cf. G. SIEWERTH, *Gott in der Geschichte*, cité n. 85, p. 191. Sur l'interprétation hégélienne de Plotin (qu'il tire un peu à lui), cf. G. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, édit. GLOCKNER, t. 19, p. 37-69 ; M. DE GANDILLAC, « Hegel et le néoplatonisme », dans *Hegel et la pensée grecque*, édit. J. D'HONDT, Paris, P.U.F., 1974, p. 121-131, spéc. 125-126. Nous pensons, avec Cl. Bruaire, que la « différence ontologique » chez Heidegger peut être comprise comme une traduction de l'hénologie plotinienne, étrangère tant à la métaphysique classique de l'être (Thomas), qu'à la pensée idéaliste de l'Absolu comme Esprit (Hegel, Schelling). Comme Plotin et dans son sillage, « Heidegger ferme à la pensée spéculative l'accès à l'être de l'absolu. Simplement, 'l'être' échappe à tout ce qui est, comme l'Un est au-delà de tout l'ordre ontologique. Car, dans les deux présentations de l'inaccessible, l'esprit est inassimilable à l'absolu... Une métaphysique négative commande donc, dans les deux cas, le divorce entre métaphysique affirmative et doctrine de l'absolu. L'être qui n'est aucun étant est indiscernable de l'Un qui n'est pas, par identité indétermination absolue » (Cl. BRUAIRE, *L'être...*, cité n. 89, p. 104). En revanche, la connivence entre l'être et l'esprit — entre Thomas et Hegel — semble confirmée par leur commune exclusion de l'Un inaccessible (*ibid.*, p. 105).

Mais pour penser concrètement la simplicité divine, il ne suffit pas d'interpréter la métaphysique thomiste de l'être à la lumière de la pensée hégélienne de la différence de l'Esprit. La négativité hégélienne établit, en effet, une tension dialectique entre l'unité divine et la différence du monde. Bien que l'Idée absolue ne soit pas l'Un indifférencié, le monde devient, chez Hegel, le processus par lequel la simplicité encore abstraite de la divinité se renie dans la multiplicité et, par la négation de celle-ci, s'affirme comme unité concrète⁹². Dans son effort pour penser l'unité de la simplicité et de la différence en Dieu, Hegel est resté en quelque sorte à mi-chemin. Il souligne certes (notamment contre Schelling) que l'immédiateté de l'Identique ne doit pas avoir la médiation en dehors de soi. Mais, malgré cette déclaration, la simplicité de l'Idée hégélienne a sa médiation, en définitive, en dehors d'elle-même, à savoir dans le monde posé et nié⁹³; la différence divine n'est pas conçue de manière pleinement auto-suffisante⁹⁴. Il faudrait penser, dans la foulée de Hegel mais de manière plus radicale, ou plus initiale, l'immédiateté divine comme étant, dès avant la création du monde, la médiation même, la médiation accomplie. Bref, il faudrait corriger la logique hégélienne de l'Idée de l'Esprit à la lumière de la théologie thomastique de la perfection *originnaire* de l'Être subsistant.

Comment se fait-il que la simplicité du Dieu de Thomas, assez abstraitement thématisée, n'ait pas un rapport nécessaire au monde, tandis que l'identité de l'Idée hégélienne, conçue de façon plus différenciée, soit enchaînée au monde fini par un lien dialectique⁹⁵? C'est que Thomas pense l'immédiateté comme surabondante perfection

92. Cf. G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik...*, cité n. 85, p. 504; M. CABADA, *Sein und Gott...*, cité n. 85, p. 284, 291-293.

93. « La simple essence éternelle serait ... seulement esprit dans un mot vide si elle en restait à la représentation et à l'expression de l'essence éternelle et simple. Cependant l'essence simple, étant l'abstraction, est en fait le négatif en soi-même..., la différence absolue de soi-même, ou son pur devenir-autre » (G. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 534; trad., t. 2, p. 273). Esprit absolu, la Trinité doit créer (et nier) le monde. « L'essence est l'abstrait et donc le négatif de sa simplicité, un autre. De même l'esprit dans l'élément de l'essence est la forme de l'unité simple qui est donc aussi essentiellement un devenir-autre » (*ibid.*; trad. t. 2, p. 275).

94. *Ibid.*, p. 32 s; trad., p. 33. Cf. J. LOTZ, *Hegel und Thomas von Aquin. Eine Begegnung*, dans *Gregorianum* 48 (1967) 449-480, 459-460.

95. Sur la nécessité du monde chez Hegel, cf. les pages très nuancées de A. CHAPELLE, *Hegel...* cité n. 44, t. 2, p. 195 s. Cf. plus récemment, W. KERN, *Schöpfung bei Hegel*, dans *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 131-146; E. BRITO, *Pour une logique de la création. Hegel et saint Jean de la Croix*, dans *NRT* 106 (1984) 493-512, 686-701; H. DECLÈVE, *Schöpfung, Trinität und Modernität bei Hegel. Ein Denkexperiment*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 107 (1985) 287 s.

native⁹⁶, tandis que Hegel conçoit l'Idée à partir d'un principe de manque qui efface l'une par l'autre la pénurie de l'immédiateté abstraite et la pauvreté de la différence déterminée, dans l'identité finale d'un Absolu avidement à la recherche de Soi ; malgré sa différenciation essentielle, l'Idée hégélienne n'atteint sa cohérence indépassable qu'au terme, après la réduction des contradictions finies⁹⁷. Il faudrait penser la différence intradivine sans introduire aucune tension dialectique, aucun manque, dans l'être subsistant⁹⁸. La différence est présente en Dieu sans le finitiser ni le dialectiser. C'est un déploiement et un repliement de soi d'une plénitude sans faille, où la simplicité et la différence, loin de n'être que des moments opposés, conciliables seulement par leur négation réciproque, se promeuvent mutuellement comme des dimensions co-originales, dans un rapport direct et non seulement inverse⁹⁹.

Il est clair que la doctrine chrétienne de la Trinité peut féconder une pensée concrète de la simplicité divine. Ces deux traités devraient être rapprochés plus intimement que dans la théologie médiévale, notamment thomiste (trop marquée par la « pure théorie » d'Aristote et par la mystique néoplatonicienne)¹⁰⁰. La Trinité nous contraint à reconnaître une différence réelle qui, sans contredire la simplicité co-originaire, est signe de plénitude ; elle nous invite à comprendre la différence comme une « perfection pure » de Dieu. On ne prétend pas par là qu'une démonstration rationnelle du mystère trinitaire soit possible ; mais on reconnaît qu'une pure considération de l'« être » de Dieu dans laquelle sa vie tri-personnelle ne serait pas en même

96. Cf. S. Th., I, q. 4, a. 2, ad 3 ; q. 13, a. 11. H. BECK, *Der Akt-Character des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München, Hueber, 1965, p. 20-33 ; J. LOTZ, *Hegel...*, cité n. 94, p. 477-479.

97. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel...*, cité n. 44, t. 2, p. 106 ; t. 3 (1971), p. 136 ; Cl. BRUAIRE, *Pour la métaphysique*, Paris, Fayard, 1980, p. 270 s.

98. Cf. E. CORETH, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, dans *Scholastik* 36 (1951) 57-86, spéc. 73.

99. M. CABADA, *Sein und Gott...*, cité n. 85, p. 279-281.

100. Cf. G. SIEWERTH, *Einleitung* à A. FRANK-DUQUESNE, *Wenn deine Zeit zu Ende ist*, Regensburg, 1963, p. 9-30. Dans ses écrits tardifs, Siewerth se réfère de manière toujours plus décidée à la Trinité pour élaborer sa pensée ontologique de la différence (M. CABADA, *Sein und Gott...*, p. 278 s, 285 s). Citons cette déclaration, peut-être excessive, de W. KASPER : la division scolastique « de l'unique doctrine de Dieu en deux traités différents 'De deo uno' et 'De deo trino' paraît ... tout à fait problématique au regard du témoignage de l'Écriture et de la Tradition primitive, pour lesquelles le Dieu un est toujours le Père » (*Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1985, p. 220). Cf. aussi K. RAHNER, « Quelques remarques sur le traité dogmatique 'De Trinitate' », dans *Écrits théologiques*, t. 8, Paris, DDB, 1967, p. 107-140, spéc. 115 s.

temps intérieurement pensée, doit demeurer abstraite¹⁰¹. La Trinité est la lumière ultime sur le mystérieux rapport de la simplicité et de la différence¹⁰². Elle suggère que, loin de détruire la différence, la simplicité la laisse se déployer en elle-même, et que la différence se creuse dans la même mesure qu'elle se transcende dans l'unité. Plus l'unité est simple, plus la différence s'intensifie dans sa force scindante¹⁰³; et inversement, plus la différence est profonde, plus la simple cohésion qui l'abrite se resserre. La différence réelle des Personnes divines est la plus profonde qui puisse être pensée; mais, en même temps, l'essence tout entière de Dieu « est » en chaque Personne divine. « Proches sont les lointains » : la différence la plus dilatante va de pair avec une indépassable et infrangible intimité¹⁰⁴; l'altérité la plus réelle se « supprime » en relation absolue. À la lumière trinitaire, la simplicité de Dieu est à penser, en définitive, comme le courant circulaire de déhiscence de l'Être indivis dans les Subsistences réellement et irréductiblement différentes (Personnes), et d'interpénétration relationnelle de celles-ci dans la communication sans restriction, consubstantielle, de l'unique Essence (circumincension).

Pour Hegel, également, la vérité de la simplicité divine est la communion concrète du Dieu-Trinité, pensée comme le mouvement unifiant de l'Esprit, dont les moments sont distincts à la mesure de leur immanence réciproque. Trinitairement comprise, la simplicité divine se découvre finalement — plus profonde que l'unité de l'être ou que l'identité de l'essence — comme l'unicité singulière du Concept qui se divise de lui-même pour se retourner sur soi comme subjecti-

101. « Wer in Gottes Sein untertauchen wollte, aber der Vaterschaft Gottes, die den Sohn dahingab bis zum Tode am Kreuze, nicht mehr gedächte, an welchen Ort christverlorener Mystik wäre ein solcher geraten » (G. SIEWERTH, cité par M. CABADA, *Sein und Gott*, p. 295-296).

102. « Le regard sur la Trinité montre que cet 'Un' ainsi compris, fait d'unité et de pluralité, est un donné ontologique suprême qui ne peut pas être réduit à une unité et à une simplicité abstraites, apparemment 'plus hautes', ni ramené à une identité vide et morte. Ce serait une hérésie théologique, et cela doit donc aussi être un non-sens ontologique, de penser que Dieu serait vraiment encore 'plus simple', donc encore plus parfait s'il n'y avait pas en lui la distinction réelle entre les Personnes. Il y a donc une distinction qui est en soi une 'perfectio pura' et dont il faut tenir compte dès la première approche d'une conception théologique de l'être » (K. RAHNER, *Écrits théologiques*, t. 9, Paris, DDB, 1968, p. 17).

103. Cf. G. SIEWERTH, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Salzburg, 1958, p. 60.

104. C'est un thème que Schelling a médité, avec profondeur, sous toutes ses formes. Cf. notamment, *Die Weltalter. Fragmente*, édit. M. SCHRÖTER, München, Beck, 1946, p. 25 s.

vité spirituelle¹⁰⁵. Le mystère de la simplicité divine, intime et contrastée, ne se révèle pour Hegel, en définitive, que dans la conjugaison trinitaire de l'immédiateté et de la médiation¹⁰⁶ : dans la dialectique de l'Universel et de l'Unique à travers la Partition d'une commune négation. L'Universel ne se sépare de soi que pour se déterminer par soi. Le Particulier ne départage en soi la non-identité de l'Universel et de l'Unique qu'en les identifiant en lui-même. L'Unique n'est ni l'Universel sans le Particulier, ni le Particulier sans l'Universel ; il est l'Universel déterminé dans son existence simple, une et indivisible. Ce sont là les trois moments indissolubles du Concept ; l'un d'eux étant supprimé, on n'a plus le Concept entier, mais une abstraction¹⁰⁷. Le Concept absolu peut être considéré comme la nature divine. Les trois moments de ce Concept ternaire — qui se contiennent et se définissent réciproquement — correspondent aux Personnes¹⁰⁸. La trinitologie de Hegel ne s'élabore pas — comme celle d'une certaine scolastique d'inspiration augustinienne¹⁰⁹ — à partir de la simplicité de la nature divine. Non sans ressemblance avec la perspective « grecque », elle considère la simple unicité de la « nature » comme un concept « consécutif » qui résulte forcément de la périchorèse des « Personnes », de la circumincession de moments identiques chacun par tous à la totalité qu'ils ne sont pas ; la simplicité essentielle de l'Idée n'est pas hors ou au-dessus de ses trois moments « personnels », mais réside organiquement dans ces moments mêmes et dans leurs rapports¹¹⁰. Cependant, il manque à la théologie hégélienne de l'identité dynamique des moments de la vie divine la notion de source généreuse, de surcroît, qui caractérise la première Personne de la théologie grecque (et même latine). Le principe de la générosité

105. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel...*, t. 2, p. 65.

106. C'est pourquoi dans les exposés trinitaires de Hegel les catégories de l'Essence sont toujours conjointes aux déterminations de l'Être (*ibid.*, p. 95-96).

107. Cf. G. HEGEL, E §§ 163-165.

108. *Ibid.*, § 567. Certes, Hegel considère le vocabulaire traditionnel de la Personne comme inadéquat à la vie propre de l'Esprit. La représentation juxtapose et fige en images diverses — et de surcroît naïves (Père, Fils, Esprit) — le mouvement immobile de la simplicité trinitaire. Malgré tout, les déterminations du Concept s'y exposent. On peut donc les ressaisir spéculativement. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel...*, t. 2, p. 97-99.

109. Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Le Mystère du Père*, Paris, Fayard, 1973, p. 106 s.

110. Cf. A. CHAPPELLE, *Hegel...*, t. 2, p. 97, 107. Dans un sens semblable, G. SIEWERTH écrit : « Die göttliche Einfalt des Wesens ist ja in sich selbst ein Prozess realer Unterscheidung, in welcher jedes Unterschiedene das Einfältig-Eine ist und seine Einfachheit zu eigen hat, um sie in dieser unantastbaren Einfalt durch eine 'Relation' auf die unterschiedenen Subsistenzen hin zu übersteigen » (*Das Schicksal der Metaphysik...*, cité n. 85, p. 390 ; cf. p. 508). M. CABADA, *Sein und Gott...*, p. 295-296.

paternelle fait place à l'effacement de l'Esprit. Toutefois, la trinitologie hégélienne ne rejoint pas pour autant la doctrine latine de la procession de l'Esprit : l'identité de la troisième Personne ne procède *ab utroque* de l'Un et de l'Autre qu'en tant précisément qu'ils *ne sont pas* Un, mais s'opposent comme l'Un et l'Autre en mal de leur conciliation¹¹¹. Pour Hegel, la simplicité de l'Esprit ne procède pas de la complaisance mutuelle du Père et du Fils, mais de leur contradiction exacerbée : de la *différence* de l'identité et de la différence¹¹².

La négativité absolue de la subjectivité infinie est aussi, selon Hegel, la négation de la négation finie. L'Esprit assume et reprend en soi la différence de la finitude¹¹³. Une théologie posthégélienne de la simplicité divine se devrait, enfin, d'intégrer cette vue, en la dépouillant de son unilatéralité par une approche plus fondatrice. Pour ce faire, on pourrait s'inspirer de la pénétrante méditation de G. Siewerth sur l'unité de la création avec Dieu : la pensée de la différence comme intérieure à Dieu lui-même implique que les différences créées ne sont pas juxtaposées à la simplicité divine, mais sont encloses dans la résolution interne de Dieu à sa propre différence immanente¹¹⁴. Du point de vue trinitaire, la position du monde effectivement différencié par la volonté divine peut être comprise comme étant englobée dans la génération du Verbe — du Mono-gène — en lequel tout fut créé¹¹⁵.

B-1348 Louvain-la-Neuve
rue de la Houe, 1

Emilio BRITO, S.J.
Chargé de cours à la Faculté
de théologie de l'U.C.L.

Sommaire. — Dans *S.Th.*, I, q. 3, sur la simplicité divine, Thomas souligne à juste titre la perfection originaire de l'Être subsistant, et suggère par là que la différence ne peut introduire en Dieu aucune tension dialectique. Hegel montre mieux que, pour être la substance vivante, et non l'Un inarticulé, l'Absolu doit être réflexif. Une théologie plus concrète devrait penser la promotion mutuelle de la positivité native de l'Être subsistant et de la cohésion différenciée de l'Esprit absolu.

111. A. CHAPELLE, *Hegel...*, t. 2, p. 104-107.

112. *Ibid.*, t. 3, p. 136. Cf. G. SIEWERTH, *Gott in der Geschichte*, p. 176-180. J. LOTZ, *Hegel...*, cité n. 94, p. 456 s.

113. A. CHAPELLE, *Hegel...*, t. 2, p. 102.

114. Cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus...*, p. 48-49, 139 ; *Das Schicksal der Metaphysik...*, p. 506-508 ; *Gott in der Geschichte*, p. 125-126. Cette thèse s'appuie explicitement sur la pensée de saint Thomas (cf. *De Pot.*, q. 5, a. 4 ; *I C.G.*, c. 76). Cf. M. CABADA, *Sein und Gott...*, p. 184-193.

115. M. CABADA, *ibid.*, p. 286-287. Cf. P. VARGA, *Schöpfung in Christus nach Johannes vom Kreuz*. Wien, 1968.