

L'ALTÉRITÉ



VIVRE
ENSEMBLE
DIFFÉRENTS

RECHERCHES
NOUVELLE SÉRIE-7

Recherches
nouvelle série — 7

L'ALTÉRITÉ
VIVRE ENSEMBLE DIFFÉRENTS

APPROCHES PLURIDISCIPLINAIRES

Actes du Colloque pluridisciplinaire
tenu à l'occasion du 75^e anniversaire du
Collège dominicain de philosophie et de théologie
(Ottawa, 4-5-6 octobre 1984)

Édités par
Michel GOURGUES et Gilles-D. MAILHIOT

Éditions Bellarmin
8100, boul. Saint-Laurent
Montréal

Éditions du Cerf
29, boul. Latour-Maubourg
Paris (France)

1986

COMMENTAIRE IV

Bertrand RIOUX*

C'est le mérite de la conférence du professeur Bazan de déployer avec profondeur la tradition philosophique concernant le problème de l'autre. Et, à mes yeux, c'est encore un mérite plus grand d'avoir montré qu'une métaphysique de l'acte d'être, seule, sait affirmer l'unité de l'être sans sacrifier la transcendance absolue de l'autre. Une véritable pensée de l'altérité soucieuse de ne pas réduire l'autre à l'expérience que nous en avons doit repenser la notion d'intentionnalité de la conscience pour affirmer sa portée ontologique au plan de la connaissance et de l'amour, comprendre le caractère synthétique de l'être du réel comme unité proportionnelle de l'essence à l'acte d'être, interpréter l'altérité non seulement comme limitation de l'être, mais dans une perspective de la participation des êtres à la source de l'être comme l'effet d'une volonté créatrice marquée du sceau d'un pur amour et, enfin, distinguer la connaissance de l'autre comme objet de la connaissance affective du sujet comme sujet dans la relation du Je au Toi.

¹⁰ Ma première remarque porte sur la signification ontologique du concept d'intentionnalité dans le réalisme critique développé par les thomistes contemporains. L'intentionnalité n'est pas seulement la propriété de ma conscience de viser des objets au sein d'elle-même, d'être transparence dirigée vers l'objet, mais celle de faire exister pour elle et en elle la chose existant au dehors. De sorte que si la chose a un être pour moi en

*Professeur au Département de philosophie de l'Université de Montréal.

tant qu'elle a en moi une existence immatérielle et toute tendancielle qui en fait un objet connu, je n'en connais pas moins pour cela la chose elle-même, et non pas des noèmes ou des phénomènes. Si l'être est atteint par notre conscience au moyen de son être pour moi, il se révèle, cependant, dans sa signification même, dans une indépendance de l'acte qui le saisit. L'intentionnalité n'est pas constitutive de son objet en lui conférant son sens propre « à partir de mon être à moi », comme l'écrit Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, elle accueille l'autre à partir de son altérité même. Après tout, de même qu'on mange du pain et non pas du mangé, ainsi on ne pense pas des idées et des noèmes, mais du réel pensable. Ce qu'on connaît est un *aliquid* au sens fort, un *ens*, une réalité dont l'objet n'est que la face éclairée. L'objet ne saurait être dans son contenu un mixte de sujet et de chose, de même et d'autre, le produit de l'apparition de l'être dissout dans l'être pour moi du phénoménologue et de l'être connu de l'idéaliste.

Encore un mot sur le réalisme métaphysique de la connaissance. Il est extrêmement important de montrer l'originalité propre du jugement en regard d'une pure représentation du réel. Contrairement par exemple à l'interprétation réductrice de Heidegger pour qui le jugement n'est que dérivé et secondaire, il faut dire plutôt qu'il achève la manifestation antéprédicative du réel en tant qu'il est le lieu où l'être est saisi dans sa valeur supraprédicative et transcatégoriale comme le rapport intrinsèque de ce qui est en acte à l'acte d'être qui le fait être pour lui-même. Il y a une différence de nature entre le jugement et les phases préparatoires antéprédicatives parce que le jugement pose l'étant dans l'horizon absolu de l'être comme tel. On comprend ainsi que dans la rencontre de l'étant au niveau de l'appréhension abstraitive et de l'affirmation de l'être la pensée fonde le langage et le discours catégoriel dans un moment hors langage qui transcende le langage et lui permet de s'unir à l'autre à partir de lui-même.

2^o Ma deuxième remarque porte sur l'originalité de la métaphysique de l'acte d'être en tant qu'elle échappe à l'alternative d'une pensée de la totalité et d'une pensée de l'altérité pure. Je rappellerai les trois principales thèses énoncées par Lévinas dans son magistral ouvrage *Totalité et infini* : la philosophie occidentale selon son origine grecque a toujours été dominée par le concept de totalité, le concept du Même et de l'Un et toute violence faite à l'individu a sa source dans la réduction de l'autre au Même à travers un troisième terme neutre et commun à tout existant ; c'est pourquoi, toute médiation conceptuelle doit être refusée au profit du désir qui permet seul la rencontre de l'extériorité absolument irréductible de l'autre et ce passage de la compréhension de l'être, de l'ontologie au désir constitue la transcendance métaphysique ; enfin, le lien primordial

entre le Même et l'Autre consiste dans une relation éthique qui précède toute ontologie en tant que je-suis-pour-autrui et immédiatement responsable pour lui. Le Toi en Dieu est alors un « autrement qu'être » et non un « être autrement ». La transcendance n'est pas la transcendance neutre de l'être, mais celle du visage d'un autre homme qui ne se laisse pas assembler en totalité et absorber par mon savoir.

Il s'agit là d'une solution désespérée pour sauver la transcendance absolue d'autrui de sa réduction à l'unité du « je pense » ou de la phénoménalisation de l'être à l'intérieur d'une copropriation de l'être et de la pensée — *Ereignis* —. L'élimination de tout fond commun qui rassemblerait les étants au profit du face à face avec l'autre nous jette dans un pluralisme absolu où la rencontre elle-même ne peut avoir lieu. C'est une impasse. Seule une métaphysique de l'acte d'être au fondement de l'étant comme un acte original et ultime distinct de l'acte de l'essence et de la forme peut rendre possible la communauté des êtres dans l'être et dans le respect de leur diversité singulière. Le problème de l'altérité doit être posé au niveau même de l'être et non plus comme dans l'ensemble de la tradition philosophique au niveau de l'essence, de la forme et de l'étant. L'autre comme genre, en tant que A est identique à lui-même et autre que B, pose l'altérité hors du même comme un non-être relatif. Dire par ailleurs avec Aristote que si l'autre platonicien n'est pas un contraire de l'être, ni une négation de l'être, il est alors un autre être, un être en un autre sens, c'est chercher le fondement de la multiplicité dans l'être en tant que l'être a plusieurs significations et non pas hors de l'être, mais c'est laisser sans explication la limitation propre à chaque être. Avec saint Thomas, l'altérité a son fondement dans la différence ontologique de l'essence et de l'acte d'être. A n'est que A parce qu'il participe en le limitant à cet acte transessentiel qui le pose dans le réel comme un pour soi qui existe indépendamment de la conscience et sans lequel il ne serait rien puisqu'il n'en est qu'un mode. La forme et l'essence ne s'opposent pas seulement à une autre forme, elle n'est pas seulement autre que l'autre, mais elle est autre que l'être (acte d'être) dans le même être. Non pas A est A et non-A comme le veut Hegel, ce qui est contradictoire et appelé dialectique, mais A n'est que A parce qu'il est composé de deux actes distincts, celui de l'essence et celui de l'acte d'être, qui se rapportent l'un à l'autre dans une relation de participation.

C'est par son être même qu'un être est différent d'un autre. Chaque être n'est jamais l'autre, quelle que soit la communauté générique ou spécifique de chaque être. Dans son être même, donc dans tout ce qu'il est, il est à la fois différent et semblable à tout autre. Saint Thomas écrit : « Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse : quia in

hoc omnia conveniunt» (CG, I, 26), mais il écrit aussi à l'opposé : « Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis,.. Differunt autem secundum esse : non enim idem est esse hominis et esse equi, nec huius et illius hominis » (ST, I, 3, 5C). C'est en regard de l'acte d'être lui-même que les êtres sont en tout ce qu'ils sont semblables et différents. Il en est ainsi parce que l'acte d'être est commun à tous selon une certaine analogie — « ... non ... secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus » (ST, I, 4, 3C) —.

3^o L'autre ne peut être pensé dans l'un de l'être que si l'unité de l'être n'est ni formelle, ni dialectique, mais proportionnelle et si l'être du réel que nous connaissons est synthétique. Il en est ainsi si l'être est compris comme un acte distinct de l'essence et en tant même que cet acte est analogue en lui-même et qu'il désigne une même perfection intrinsèquement variée qui contient en elle-même la diversité singulière des êtres. Parce que l'être n'est pas le fait absolu d'exister qui s'ajouterait à des essences différentes, une fonction existentielle neutre et uniformément valable pour tout étant qui ferait la différence absolue entre être et ne pas être, mais la perfection ultime et diverse à laquelle tout étant participe à la mesure de son essence, la différence de l'essence est intrinsèque à l'esse lui-même. C'est l'esse lui-même qui est un et multiple, le même et l'autre. Aristote n'a jamais parlé d'analogie de proportionnalité de l'être parce qu'il n'a pas découvert la valeur intelligible de l'être comme tel. Et nombre de thomistes dont le P. Montagnes qui écrivent sur l'analogie de l'être n'ont jamais saisi que l'être comme tel est un concept analogue selon le rapport semblable de l'essence à l'acte d'être.

Pourtant, l'analogie de l'être a la plus haute valeur spéculative parce qu'elle permet à la pensée de transcender le sensible et de rendre possible une ontologie métaphysique. Elle permet une philosophie de la participation en justifiant par la raison le concept de création. Elle permet enfin d'éviter un agnosticisme total en regard de l'affirmation de Dieu. À moins que l'être ne soit une appellation équivoque, Dieu n'est pas le tout autre ou l'Altérité absolue, car l'homme ne serait plus « l'image de Dieu » et les autres créatures ne seraient plus des participations infiniment déficientes de l'essence divine. Dieu n'est pas dans un genre et, s'il est connu par le moyen du concept transcendantal d'*esse commune*, ce n'est pas en tant qu'il en serait une participation, mais la source même, créatrice de tout *esse fini*, l'*Ipsum esse subsistens*, Celui qui Est, le Tout de l'être, par distinction de la totalité des étants et non pas une partie de l'*esse commune*.

4^o Il serait trop long de commenter les remarques du professeur Bazan sur la racine de l'individualité de chaque être humain dans l'*actus essendi* qu'il exerce en propre et que Dieu crée directement. Si la distinction de J. Maritain entre individu et personne peut donner lieu à certaines difficultés, il reste que ses opposants la déforment à loisir sans l'exposer dans toute sa complexité. Notons que les notions d'individualité et de personnalité sont des notions analogiques qui se réalisent de façons essentiellement diverses. C'est ainsi qu'en Dieu et dans les esprits purs, l'essence universelle s'identifie à la nature individuelle, alors que dans le reste des êtres, l'essence universelle, étant participée par plusieurs individus, exige « une ultime concrétion » dans son ordre même d'essence. Il y a donc lieu de distinguer une première individuation, qui est dans l'ordre de l'essence, où l'essence individuée et close en elle-même, par exemple pour l'homme, est le composé de corps et d'âme spirituelle, alors que, pour l'esprit pur, c'est la forme par elle-même. Il faut encore distinguer une deuxième sorte d'« individuation » qui concerne l'aptitude, pour une essence individuée dans le premier sens, à détenir un acte d'être singulier et incommunicable à celle qui fait que la nature individuelle par quoi un être est ce qu'il est, est, de plus, un *ce qui* existe, cet homme, moi ou toi. C'est le fameux mode substantiel qu'est la subsistance. Enfin, il faut encore distinguer l'acte d'être singulier et propre détenu et exercé par chacun des êtres. Si cet acte d'être est différent de tout autre et incommunicable, s'il est différent en lui-même, ce qui constitue l'analogie de l'*esse* lui-même, ce n'est pas par lui-même et de lui-même qu'il rend différent, mais par le principe de l'essence qui le limite dans les êtres créés. Dans sa raison formelle d'acte transessentiel, l'*esse* est pur et infini et ne comporte pas la raison d'altérité par limitation. C'est pourquoi, il peut se réaliser comme Dieu, l'*Esse ipsum subsistens*. Et l'altérité en Dieu selon la foi est de l'ordre non plus de la limitation, mais de la pure opposition relative et sans différence dans l'être puisque les trois Personnes sont un seul Dieu où l'un n'est pas l'autre mais pourtant est tout ce qu'est l'autre. C'est le mystère de l'altérité dans l'ordre de la connaissance et de l'amour pleinement subsistants. Ajoutons enfin que, pour J. Maritain, si l'homme est partie en tant qu'individu et tout en tant que personne, c'est qu'il est au plus bas degré de la personnalité, à l'horizon du monde matériel et spirituel et que c'est selon tout lui-même qu'il est dit à la fois partie et tout et non selon un seul des éléments dans son être.

5^o Les rapports avec autrui doivent être fondés sur la vérité de son être propre et sur la reconnaissance de l'égalité et de la dignité essentielle de la personne humaine comme sujet de droit et de devoir de même que des différences qui sont le lot de l'histoire personnelle et des collectivités.

Reste que l'égalité à instaurer dans les relations humaines demande à s'achever dans l'union d'amour où autrui n'est pas seulement reconnu dans ses droits, mais aussi pour lui-même. De ce point de vue de l'amour, je peux connaître le sujet d'autrui non plus comme objet et avec vérité cependant, mais comme sujet. Dans l'amour, je fais justice à la subjectivité de l'autre qui devient un autre moi-même aimé pour lui et non pour nous et j'accomplis mon existence de sujet comme don de l'autre. Enfin, cette existence pour l'autre qui est le vrai sens de la liberté demande à être transgressée dans une existence pour Dieu comme le Soi divin, centre absolu de tous les sujets et seul à rendre justice à notre subjectivité humaine en nous connaissant parfaitement dans un regard d'amour créateur et de miséricorde. En définitive, faut-il le dire, les hommes sont frères parce qu'ils ont un même père. Il n'y a d'autre que dans une participation à une même source d'où l'on reçoit son être. L'autre est un don de l'amour créateur. L'autre est toujours reçu et personne hormis un Dieu personnel n'est la source de l'autre. C'est ainsi que l'enfant même voulu et désiré est donné aux parents qui le reçoivent plutôt qu'ils ne le font. Il en est ainsi pour ma vie qui comporte toujours l'altérité d'un don qui m'arrache à la maîtrise égoïste de mon être pour m'ouvrir à la gratitude et à la louange.