

# Être et savoir

---

JEAN-LOUIS ALLARD

## Données de catalogage avant publication (Canada)

Vedette principale au titre :  
Être et savoir

(Philosophica; 37)

Mélanges offerts au professeur Jacques Croteau.

Texte en français et en anglais.

ISBN 2-7603-0203-2

1. Philosophie. 2. Morale. 3. Croteau, Jacques, 1921-  
I. Allard, Jean-Louis, 1926-  
II. Croteau, Jacques, 1921-  
III. Collection : Collection Philosophica; 37.  
B982.E87 1988 100 C88-090135-7F

La collection Philosophica,  
publiée sous le patronage du  
département de Philosophie  
de l'Université d'Ottawa,  
est dirigée par Guy Lafrance.

La publication de cet ouvrage  
a bénéficié de l'appui  
du doyen de la Faculté des Arts  
et du Fonds de l'Essor  
de l'Université d'Ottawa.

UNIVERSITÉ D'OTTAWA  UNIVERSITY OF OTTAWA

© Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1989

Imprimé au Canada

ISBN 2-7603-0203-2

## TABLE DES MATIÈRES

*AVANT-PROPOS* / IX

**JEAN-LOUIS ALLARD**

Hommage au professeur Croteau / 1

**Bibliographie du professeur Croteau** / 9

**JACQUES CROTEAU**

Psychologie empirique et philosophie de l'être / 15

**LESLIE ARMOUR**

Emanation, the Concept of Nothingness,  
and Contemporary Metaphysics / 35

**VENANT CAUCHY**

Éthique et philosophie / 53

**LÉON CHARETTE**

Quelques remarques sur la notion  
de « philosophie morale adéquatement prise » / 61

**LAWRENCE DEWAN**

Saint Thomas, Form, and Incorruptibility / 77

**BENOÎT GARCEAU**

Trois lectures de la réalité humaine / 91

**ALINE GIROUX**

L'éducation morale : une transcendance à réinventer / 109

**HAROLD J. JOHNSON**

*Contra Anselmum* but *Contra Gentiles*:  
Aquinas's Rejection of the Ontological Argument / 131

**RALPH NELSON**

Common Sense and Philosophy / 145

**JOSEPH OWENS**

The Actuality of the Thomistic Distinctions  
Between Essence and Existence / 161

**BERTRAND RIOUX**

L'Être et Dieu / 175

EN CETTE FIN DE SIÈCLE, il est devenu de plus en plus difficile de parler de Dieu. Ce n'est pas seulement le langage sur Dieu qui est devenu problématique dans une société où l'homme est de plus en plus unidimensionnel, mais c'est la capacité même de la raison humaine d'atteindre Dieu ainsi que la volonté d'y parvenir qui sont mises en doute. À la base de la culture actuelle, on trouve le vœu que l'homme ne repose que sur lui-même pour la définition des fins qu'il poursuit, sans appui et sans participation à une finalité qui le dépasse. Le principe d'immanence qui est essentiellement athée régit l'ensemble de notre conduite et de notre discours. C'est lui qui fonde le projet fondamental de l'homme occidental d'une aséité parfaite dans la constitution d'une histoire complètement sécularisée, où tout élément de transcendance à l'homme doit être éliminé. Le modèle de son action n'est pas religieux, ni même éthique, il est plutôt esthétique. Il veut créer seul les règles de son développement et de son action sans dépendre d'une nature qui lui dicterait la direction de ses activités. Dans ce sens, comme l'écrit R. Garaudy, l'esthétique est « l'éthique de l'avenir<sup>1</sup> ».

En ce qui concerne spécifiquement la question de Dieu au niveau de la connaissance savante, les philosophes comme un nombre croissant de théologiens, même catholiques, s'entendent pour reconnaître la difficulté de parler de Dieu sans faire de Dieu une idole de la raison<sup>2</sup>. La longue tradition de la conception kantienne de l'objectivité qui réduit la connaissance aux phénomènes, la crise du langage promu à la fonction d'un nouveau transcendantal comme condition de possibilité de toute connaissance et, en particulier, les retombées négatives de la pensée de l'être et de la déconstruction de la métaphysique chez Heidegger et Derrida, enfin les mises en question de la pensée religieuse par les herméneutiques du soupçon, nous placent en face d'une démission de la raison concernant l'objet le plus élevé de la connaissance humaine. L'idée s'installe qu'un discours sur Dieu n'est pas seulement difficile, sinon impossible, mais qu'il n'est pas non plus utile et que, à la limite, il dessert

---

1. Christian Chabanis, *Dieu existe-t-il ? Non*, Paris, Fayard, 1973, p. 402.

2. Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977; Jacques Lacourt et J.-L. Marion, *La Difficulté de Dieu*, Paris,

Droguet et Ardant, 1981; Heidegger et la question de Dieu, en coll., Paris, Grasset, 1980; É. Gilson, *L'Être et Dieu*, dans *RT*, avril-juin 1962.

plutôt la cause de Dieu dans le monde. L'opposition irréconciliable, faite par Pascal, entre le Dieu d'Isaac, d'Abraham et de Jacob et le Dieu des philosophes jette le discrédit sur toute entreprise qui voudrait réhabiliter le Dieu de la raison pour le faire cohabiter avec le Dieu de la foi. Au niveau de la connaissance mystique et de la théologie négative, les meilleurs sont prêts maintenant à jeter aux orties la défroque philosophique de Dieu. On s'accommode de plus en plus d'un concept de Dieu vide de toute vérité objective au profit d'une parole religieuse où le symbole et l'exhortation laissent de moins en moins de place à la théologie spéculative naturelle et révélée. On ne semble pas se défier du fidéisme qui est au fondement de cette attitude et du danger extrême pour l'avenir de l'homme de ne plus croire aux ressources de la raison dans sa quête de la vérité. C'est la tendance naturelle de l'intelligence à atteindre la vérité qui est ainsi ébranlée et paralysée.

Dans ce travail, je voudrais montrer qu'il est possible et nécessaire d'identifier Dieu et l'être et que c'est même la seule manière radicale de penser Dieu en philosophie. Cette identification, en tant que l'être comme tel est pensé, n'a eu lieu que dans la pensée chrétienne et, d'une manière originale et réussie, chez saint Thomas d'Aquin. Dans une philosophie de l'être fondée sur le réalisme de la connaissance et l'intentionnalité spécifique du jugement qui dépasse la représentation de l'étant dans l'affirmation de l'être comme un acte ultime au fondement de l'étant et distinct de lui, la question de l'être s'articule à deux niveaux : le niveau transcendantal d'une fondation de l'étant dans l'un singulier — et — universel de l'être et le niveau théologique d'une fondation causale de la position absolue de la totalité des étants par l'Être même subsistant qui, en créant le monde, en reste séparé et dont le nom le plus propre est l'aséité. Ce nom ne retient pas en lui-même celui de cause du monde. Dieu est l'Être même subsistant, l'Exister pur en même temps qu'il est la Personne infinie, un Je infini qui dit de lui-même : « Ego sum qui sum ».

## I. Le jugement et l'être

Si l'on veut comprendre la nature de la connaissance, il faut partir d'une saisie actuelle du réel et non des significations du langage et de l'intention de signifier, comme le fait Husserl. Dans ce dernier cas, procéder ainsi consiste à adopter une méthode idéaliste qui présuppose que la pensée est déjà en possession d'un sens logique dont il faudra justifier la portée ontologique pour rendre compte de la référence du discours au réel. Comment ? En adoptant un procès à rebours qui part du langage pour désim-

pliquer les conditions qui le rendent possible. En agissant ainsi, les rapports de la pensée et de la perception deviennent ceux d'une visée de signification langagière et de son remplissement dans la présence sensible. Le sensible n'est plus qu'une *illustration* et un soubassement de la signification idéale et non pas un *fondement*. Quand la perception intervient, ce n'est pas comme un commencement de la connaissance qui impose une autre conception de la pensée que celle d'une intention de signifier et d'une visée potentielle. Le sens est déjà constitué comme sens du langage quand il devient une signification remplie. En conséquence, le sens logique demeure toujours en déficit en regard du sens ontologique parce qu'on ne voit pas comment la présence du sensible peut remplir une signification à vide, à moins que le sensible lui-même ne soit prégnant d'un sens d'être et que ce sens soit appréhendé et vu par l'intelligence. Ce qui suppose l'intuition abstractive intellectuelle dont fait état le réalisme.

Au contraire, en partant de la saisie actuelle du réel, on se rend compte que le sensible lui-même est signifiant et que la pensée est présente au sensible comme une saisie de l'intelligible en lui, en vue de le dire. Parce que l'homme est un être-au-monde, il ne connaît l'être que dans la présentation de la connaissance sensible. Les sens atteignent les choses directement dans leur existence extramentale. Nous ne percevons pas des couleurs et des sons, mais bien des choses colorées et sonores. Nous percevons des formes et des qualités *de* quelque chose. Les aspects d'une chose n'ont pas un pur statut *noématique* d'apparences, mais ils sont les aspects, les qualités et les côtés d'une chose qui se montre à partir d'elle-même. La conscience sensible n'organise pas des données insignifiantes comme le pense l'empirisme, mais le réel est perçu comme une structure. Ce qui est premier, ce ne sont pas des éléments juxtaposés, mais des ensembles, et Merleau-Ponty a montré avec brio que l'association des images et la mémoire ne sauraient expliquer l'ensemble perçu puisqu'elles présupposent elles-mêmes ce qu'elles veulent expliquer, à savoir un ensemble signifiant<sup>3</sup>. La structure comme configuration objective des divers aspects de la chose est une première synthèse qui fait l'objet d'une saisie immédiate. Cependant, cette structure n'est pas une pure forme, c'est un individu concret qui est porteur de cette configuration objective, une substance concrète qui se déploie dans ses différents aspects sensibles et que nous rencontrons.

Il faut ajouter que la perception *humaine* creuse la perception sensible d'un sens proprement ontologique qui révèle le sensible lui-même comme *ce qui est*, un quelque chose qui est. Alors que

3. *La Phénoménologie de la perception, comportement*, Paris, P.U.F., 1942. Paris, N.R.F., 1945, et *La Structure du*

pour nos sens, la présence de la chose reste muette et cachée dans sa densité ontologique, la pensée saisit le sensible comme le lieu de l'être et de l'intelligible. Ce vert présent au sens dans sa singularité et dans sa concrétude individuelle n'est manifesté dans son être de vert et de pré vert que par et dans l'intelligence qui l'appréhende selon les diverses catégories de l'étantité comme substance et accident, qualité et quantité. C'est la pensée qui ouvre l'étant comme un être composé de modes d'être différents. Nous ne percevons jamais d'abord et proprement, écrit Heidegger, « une pure affluence de sensations, par exemple de sons et de bruits. C'est le vent que nous entendons hurler dans la cheminée, c'est l'avion trimoteur qui fait ce bruit là-haut [...] Les choses elles-mêmes nous sont plus proches que toutes les sensations<sup>4</sup> ». Pour l'animal, l'unité de la chose est une unité concrète et existentielle, mais pour l'homme seul, c'est l'unité d'un être et le lieu d'une essence intelligible qui lui échappe tout en étant manifestée par l'ensemble de ses propriétés. Ce qui est important à retenir, c'est qu'avant d'être un discours qui se réfère au réel, la pensée saisit dans une intuition abstractive l'intelligible qui habite le sensible. Dans la saisie actuelle du réel, la pensée dit cet intelligible dans un concept qu'elle forme en se conformant à ce qu'elle révèle comme l'être *du* sensible. C'est dans cette instance non sensible et silencieuse d'une vue par l'intelligence que le langage et les significations acquises sont fondés à nouveau pour nous et qu'il y a ce passage, tant cherché par Merleau-Ponty, du cogito corporel et tacite au cogito langagier. C'est ainsi que le langage ne se réfère pas seulement à la réalité dans le discours, mais qu'il se fonde dans un sens extra-linguistique, grâce à cette instance hors-langage de la pensée qui rencontre le réel parce qu'elle voit et qu'elle entend et qu'elle peut être appelée « une ouïe et une saisie par l'ouïe, une vue et une saisie par la vue<sup>5</sup> ».

C'est au niveau du jugement, cependant, qu'il y a une compréhension achevée de l'être. L'identité intentionnelle au niveau de la représentation où je « suis » ce que je connais, la prairie verdoyante par exemple, s'approfondit dans le fait que la pensée présente à elle-même affirme le contenu de son énoncé par rapport au réel, en conformité avec l'être ou l'existence. Ce que je suis par identité intentionnelle, je le pose en lui-même en rapportant l'étant à l'être. Je le révèle pour lui-même en regard de sa racine la plus intime, à savoir l'être que l'étant est. C'est l'acte d'affirmation qui constitue formellement l'acte de juger. Par le jugement, j'affirme qu'il en est bien ainsi dans la réalité : « ita esse in re vel non esse<sup>6</sup> ». C'est ainsi que la proposition « l'homme est blanc » n'est

un jugement qu'en tant que je me prononce sur ce qui est et que le composé de l'énoncé se fonde sur la synthèse réelle « l'homme blanc ». *L'esse-copule* se fonde alors sur l'acte-synthèse ou *l'esse-rei* comme composé réel. Le verbe être consigne ainsi la composition du réel. « Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, écrit Aristote, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous disons la vérité<sup>7</sup> ». Le verbe être a ainsi deux fonctions : une fonction logique de prédication et une fonction existentielle en tant qu'il affirme l'unité des termes dans la réalité ou par rapport à la réalité. On doit même dire que dans tout jugement d'existence ou d'attribution le verbe être a toujours la signification d'existence et que tout jugement est l'affirmation que quelque chose existe, soit absolument comme dans le jugement d'existence « je suis », soit d'une manière relative avec tel ou tel prédicat comme dans le jugement « Pierre est mortel ». Et c'est pour cette raison que le verbe être est universel et que tout autre verbe s'y réduit. Dire que le jugement affirme qu'il en est bien ainsi dans la réalité, cela signifie qu'il en est ainsi eu égard à l'existence réelle actuelle ou possible, ou simplement idéale que le sujet détient. J. Maritain écrit dans des pages décisives :

En d'autres termes, le verbe être employé comme copule dit que la chose existe, ou actuellement hors de l'esprit, ou possiblement hors de l'esprit, ou dans l'esprit seulement (pour le cas des êtres de raison), avec telle ou telle détermination. Quand je dis « le myriagone est un polygone à dix mille côtés », cette proposition équivaut à la suivante : l'objet de pensée Myriagone *existe (d'une existence possible hors de mon esprit)* avec cette détermination essentielle : polygone à dix mille côtés<sup>8</sup>.

L'être a des sens multiples qui sont tous relatifs à l'existence et, d'une manière ou d'une autre, à l'existence réelle qui nous est donnée primitivement. C'est encore en ayant recours à la notion d'existence et au verbe être que j'affirme que la chimère *est* incapable d'exister réellement, ce qui veut dire qu'elle *existe (dans mon esprit)* avec cette propriété de ne pas pouvoir exister réellement<sup>9</sup>.

La question qui se pose maintenant et dont la réponse décide de l'avenir d'une philosophie de l'être est la suivante : quand le jugement pose dans l'existence la composition du sujet et du prédicat, que signifient existence et réalité ? Que signifie le réel qui doit fonder la vérité du jugement ? *L'esse* de la copule a-t-il un fondement dans la réalité qui serait autre que le composé lui-même ? Il ne semble pas. Pour Aristote, par exemple, *l'esse* du jugement est purement fonctionnel et se dissout dans le composé réel : le mur est blanc se fonde sur le mur blanc. Le est n'a aucune signification propre par lui-même. C'est pourquoi l'être comme tel n'est pas pensé

4. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 123.

Gallimard, 1962, p. 18.

6. Saint Thomas, *De Ver*, q. I, a.9 et a.1,

3<sup>um</sup> *sed contra*.

5. Heidegger, *Le Principe de raison*, Paris,

7. *Métaphysique*, 8, 10, 1051 b 3 ss.

*concepts*, Paris, Téqui, 1946, pp. 66, 67.

8. *Éléments de philosophie, II, L'Ordre des*

9. *Ibid.*

par le Stagirite, alors que pour saint Thomas d'Aquin la synthèse-chose dans la réalité — le mur blanc — est fondée elle-même sur l'être comme distinct de la chose et de l'étant. Le est de l'affirmation elle-même a un fondement dans la réalité qui est autre que le composé lui-même. Il a un sens propre par lui-même, celui d'un acte original et distinct du sujet qui l'exerce. C'est même la signification principale du verbe être, de sorte que toute autre actualité, celle de la détermination d'un sujet par une forme, s'y réduit en s'y fondant. Le est prend une valeur prépondérante en tant que l'étant est redevable d'une ultime composition, celle de l'essence et de l'acte d'être. Il vaut la peine de citer le texte célèbre de l'Aquinat commentant l'affirmation d'Aristote que le verbe est ne signifie rien par lui-même et n'a d'autre fonction que d'exprimer l'union ou la séparation des termes du jugement dans le composé réel :

Ce verbe est a comme signification conjointe la composition, puisqu'il ne la signifie pas principalement, mais par mode de conséquence, *ex consequenti*. Il signifie en tout premier lieu ce qui tombe sous l'esprit par mode d'actualité absolue : car *est*, absolument parlant, signifie être en acte — *in actu esse* — et, partant, signifie par mode de verbe. Et étant donné que l'actualité signifiée principalement par *est* comprend l'actualité de toute forme ou de tout acte substantiel et accidentel, il s'ensuit que lorsque nous voulons signifier qu'une forme ou qu'un acte se trouve actuellement dans un sujet, nous le faisons par le verbe est [...] Par conséquent, le verbe est ne signifie la composition que *ex consequenti*<sup>10</sup>.

Ce texte montre la transformation et l'approfondissement génial que Thomas d'Aquin fait subir à la métaphysique aristotélicienne de la substance en faisant émerger l'être comme la signification principale qui fonde la substance elle-même. Tout le contenu du jugement devient fondé dans l'unité supracatégoriale et supraprédicative de l'être. Si le verbe être est le verbe universel, ce n'est donc pas à cause de son insignifiance propre au profit de n'importe quelle composition des termes, mais au contraire parce qu'il est au cœur de l'étant comme son acte le plus intime qui lui donne d'être réel.

## II. Fondation transcendante de l'étant dans l'être (*esse*)

Dire que l'être est lui-même dévoilé dans le jugement est une affirmation qui doit être confirmée par une réflexion métaphysique. Pour comprendre ce sens caché de l'être au cœur

du jugement, il n'est pas suffisant d'affirmer la correspondance directe entre l'appréhension abstractive et l'ordre de la représentation du réel, d'une part, et le jugement et son caractère existentiel, d'autre part. En effet, nous avons affaire au moins à deux concepts d'existence qu'il faut expliciter<sup>11</sup>.

L'être dans le sens verbal, compris dans la modalité du *Dasein*, est le *premier concept d'existence* que nous formons. Quand je dis : il y a un rosier, je comprends immédiatement qu'un rosier *est-là* dans mon jardin et qu'il s'offre ainsi à être perçu. Le rosier a cette existence empirique, cette actualité existentielle qui est constatée par mes sens et affirmée par le jugement. Je pense qu'un rosier *est présent* dans mon monde. Le est n'est pas compris en lui-même et dans sa signification propre. À vrai dire, il sert de copule pour l'attribution d'un prédicat tout autre que l'être, à savoir *la présence à mon monde* d'un sujet d'existence. Le est comme acte d'être est bien présent dans la signification être-là, mais d'une manière cachée et dissimulée, impliquée dans une autre signification. Il peut rester ainsi entièrement caché à l'esprit. C'est une autre signification qui lui sert de succédané. Il est vrai que l'être est d'abord présent au niveau des sens selon la présence muette du sensible, dans la facticité de sa présence sensible, mais seule l'intelligence comprend ce que veut dire « exister », en « *c'est* une « mouette », une « mouette-existante » comme dit Sartre dans l'effort qu'il fait pour rencontrer l'être lui-même<sup>12</sup>. Mais ce secret des secrets qu'est le sens pour l'intelligence du mot existence lui demeure le plus souvent fermé. Ce sens d'existence est rabattu immédiatement sur les sens comme la présence spatio-temporelle des choses. L'être comme tel est compris cependant puisque nous savons indéfectiblement la différence entre être et ne pas être et que nous disons l'être de tout étant, mais elle n'est pas vue en elle-même. Elle oriente sans éclairer vraiment l'esprit. Elle n'est comprise qu'à l'état masqué, parce que l'intelligence n'arrive pas à faire face au sens de la position absolue de l'existence sans aucun succédané.

Le *deuxième concept d'existence* consiste à comprendre le verbe « est » comme *l'acte d'être* au fondement de ce qui est en acte dans l'ordre essentiel. Ce deuxième concept dévoile l'être non pas comme une simple position existentielle à constater, un certain état de réalité opposé à celui de possibilité, mais comme la position de l'étant avec l'ensemble de ses déterminations essentielles et individuelles par l'être, considéré comme *un acte exercé au plus intime de l'étant mais distinct de l'étant*. À ce titre, l'être compose avec l'étant d'une manière originale, puisqu'il en est l'acte le plus intime et le plus profond,

10. *In I Peri Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 22.

11. J. Maritain, « Réflexion sur la nature blessée », dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. 264 ss.

en le rapportant à lui comme à l'un de ses modes. Si, en un sens, il est déterminé par l'essence, c'est en tant que celle-ci le limite et qu'elle n'est rien sans l'être auquel elle participe. La distinction de l'étant et de l'être consiste en une relation de participation de l'étant à l'être en tant même qu'il n'est pas *de* l'essence de ceci ou de cela d'être (sens verbal). Nous passons de l'existence en acte (*esse actu*) d'un donné comme un fait constaté, une donnée empirique, à l'existence comme *actus essentiae* — à la source du donné lui-même. Nous allons de ce qui est en acte à l'acte comme acte, *de l'ens in actu à l'esse ut actus*. Nous procédons alors par une méthode résolutive selon laquelle tout autre acte se résout dans la participation à l'acte ultime d'être. C. Fabro écrit, en effet :

Il semble, disions-nous : la méthode de la métaphysique thomiste n'est ni intuitive, ni démonstrative, mais « résolutive » ; ce qui veut dire qu'elle procède des déterminations plus vagues aux déterminations plus propres, d'acte à acte, de puissance à puissance, des actes multiples et superficiels aux actes plus constants et profonds, et ainsi jusqu'au dernier ou premier qui est l'esse. Cette forme de passage n'est ni une démonstration, ni une intuition, mais elle pourrait être appelée « fondation » ; elle ne peut être sans une certaine expérience ou appréhension directe<sup>13</sup>.

Ce passage implique en quelque sorte un saut puisque l'acte ultime, s'il est *dans* l'étant comme son acte le plus propre, n'est pas cependant *de* l'essence ; il est dans un ordre différent. Il n'est pas l'actualité dernière à la manière d'un simple fait empirique sur lequel l'intelligence vient buter comme dans l'ontologie phénoménologique de Sartre, une position sans valeur intelligible propre. Il est l'acte ultime comme une donnée primitive pour l'esprit lui-même<sup>14</sup>, l'actualité de toute forme. Cependant, une fondation par résolution de tout acte dans l'ordre essentiel à un acte ultime existentiel ne nous semble possible que si l'intelligence voit dans l'exercice d'un jugement d'existence : « Je suis » et « Tu es », la valeur intelligible du *est lui-même*. L'exister d'un être et des êtres est saisi alors comme la souveraine activité d'être au fondement de ce que les êtres sont et font, comme une position absolue de l'étant qui le rend réel indépendamment de la conscience qui le pense, comme une victoire sur le néant et selon une diversité infinie de sujets d'existence. L'exister perd son air inoffensif qui le relègue à un pur fait sans aucune intelligibilité propre, pour devenir ce sans quoi l'essence même n'est rien. Comprise ainsi, l'actualité absolue du réel n'est pas encore le fait pour un être d'être causé, mais l'énergie radicale exercée par un être et par laquelle il est posé comme réel au fondement de tout autre agir.

13. *Participation et causalité*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 80.

14. J. Maritain, *Court traité de l'existence et*

*de l'existant*, chapitre premier : *L'Être*, Paris, Hartmann, pp. 23-79.

Dans le jugement, l'étant est affirmé du point de vue de l'être et l'unité du composé réel est relancée dans l'unité de l'être. Rien n'est plus important que de préciser cette unité de l'être. Elle n'est pas celle d'un genre, elle est une unité analogique qui implique que le même et l'autre sont à l'intérieur de l'être lui-même. La grande difficulté pour une philosophie est de reconnaître pleinement la valeur absolue des êtres, d'autrui comme des choses qui existent au singulier. L'accueil est double : ou l'on affirme l'autre en lui-même comme irréductible à toute médiation conceptuelle et l'on pulvérise l'unité de l'être ou, au contraire, on affirme cette unité au détriment de l'altérité absolue des êtres. Dans la première solution, on se trouve rejeté à un pluralisme absolu impossible, alors que dans la deuxième solution l'altérité n'est pas prise au sérieux et la pensée du Même et de l'Un triomphe dans la violence faite à l'individu. C'est ainsi que, dans l'unité dialectique hégélienne, les êtres deviennent des *moments* abstraits du déploiement du Concept absolu, alors que, chez Lévinas, la transcendance absolue d'autrui rend impossible de penser l'unité des êtres. Lévinas lutte contre les dangers d'une pensée totalitaire qui a tendance à réduire l'autre au Même à travers un troisième terme neutre et commun à tout existant<sup>15</sup>. La pensée de l'être chez Heidegger n'arrive pas non plus à assumer pleinement ces deux aspects du même et de l'autre de l'être, car la pensée d'une co-proprieté de l'être et de la pensée — *Ereignis* — présuppose l'époché préliminaire maintenue dans toute son œuvre d'une phénoménalisation de l'être et de l'étant qui dissout la position absolue des êtres.

L'unité de l'être n'est ni formelle, ni dialectique, ni celle d'une co-proprieté, elle est une unité proportionnelle. Seule l'analogie de l'être lui-même (*ipsum esse*) me paraît être capable de respecter l'altérité absolue des êtres de même que leur communauté fondamentale dans l'être. Il en est ainsi parce que l'altérité est posée au niveau même de l'être et non pas, comme dans l'ensemble de la tradition philosophique, au niveau de l'étant, de l'essence et de la forme. En effet, l'autre fait partie de l'être lui-même puisqu'un être est à la fois distinct et semblable par le même *est singulier* qu'il exerce en propre et d'une manière irréductible. L'autre n'est plus un genre, comme le voulait Platon, en tant que A identique à lui-même est autre que B. Il n'est pas non plus, selon Hegel, le moment dialectique qui nie l'identité formelle de A en tant que A est A et non A au plan logique des concepts eux-mêmes, puisque le réel est rationnel et que la métaphysique devient la science de la logique. Par ailleurs, il ne suffit pas non plus de dire avec Aristote que l'autre n'est pas un contraire de l'être, ni une négation de l'être,

15. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1968.

qu'il n'est pas non-être, mais un autre être, un être en un autre sens et que le fondement de la multiplicité n'est pas à chercher hors de l'être, mais dans l'être en tant que celui-ci a plusieurs significations<sup>16</sup>; car l'altérité n'est pas comprise ici en regard de l'être lui-même — en tant que chacun diffère par le *est* qui le fait réel et en tant que la négativité est intrinsèque à l'être lui-même.

L'altérité doit être creusée comme la différence réelle de l'essence et de l'acte d'être en tant que l'étant en participant à l'être (*esse*) le limite en lui-même. Pour bien entendre cela, il faut que l'être soit compris non pas comme une pure position empirique de l'étant dans la réalité, un pur fait absolu d'exister, mais comme l'acte des actes, la forme des formes, acte qui est lui-même en plus et en moins en proportion de l'essence qui le limite. Il faut que l'être désigne une même perfection intrinsèquement variée qui contient en elle-même non seulement la diversité individuelle des êtres, mais leur diversité singulière quant à l'exister ou à l'acte d'être qu'ils exercent pour eux-mêmes. L'altérité est alors à l'intérieur de l'être en tant que A n'est que A parce qu'il est composé ultimement d'essence et d'acte d'être, comme de deux actes distincts où l'acte essentiel est subordonné et participant à l'acte d'être.

Nous pouvons ainsi intégrer l'autre sans le diminuer à une pensée du même de l'être, mais qu'avons-nous gagné en regard de la possibilité d'une théologie, d'une pensée de Dieu qui ne le réduise pas à une idole de la raison? La négativité est dans l'être lui-même, l'être est fini et se réalise dans la synthèse de l'étant et de l'être, mais alors l'être peut-il être sans l'étant? Heidegger affirme du point de vue de la vérité de l'être « que jamais l'Être ne se déploie sans l'étant, que jamais un étant n'est sans l'Être<sup>17</sup> ». Cependant, il avait écrit dans le Nachwort, avant la 5<sup>e</sup> édition : « L'Être est certainement sans l'étant<sup>18</sup> » et longtemps après, soit en 1962, dans *Temps et Être*, qu'il faut « penser l'Être sans l'étant [...] sans égard pour la métaphysique<sup>19</sup> ».

Je ne veux pas commenter ici pour elles-mêmes ces affirmations de Heidegger, mais je tenterai de répondre à ces questions dans le contexte d'une métaphysique de l'acte d'être. L'être est d'abord compris au contact des étants et, à ce titre, comme fondement des étants. Ce fondement n'est pas d'abord celui d'une cause efficiente qui expliquerait la présence ontique des choses par le passage de l'état de possibilité à l'état de réalité effective. L'expression « l'étant est par l'être » ne désigne pas l'agir créateur de Dieu<sup>20</sup>. Si le est du jugement signifiait être causé, encore faudrait-

il comprendre ce que signifie pour un étant d'exercer pour lui-même l'exister. C'est le est antérieur à la notion de causalité que veut penser avec raison Heidegger et c'est ce est que nous avons pensé comme l'activité d'être exercée par l'étant lui-même au fondement de son être donné et de son agir. Ce est rend réel et présent l'étant comme un acte qu'il s'approprie. Il n'est pas encore question de Dieu. De cet être (*ipsum esse*), nous pensons qu'il est le fondement universel de l'étant par immanence à l'étant et actualité ontologique absolue. Mais l'être n'épuise pas son sens dans cette fondation transcendante. Il n'a pas son Soi le plus intime comme fondement des catégories. Il a une valeur suprapredicative et transcategoriale, mais se peut-il qu'il se rassemble dans l'unité simple du *Est* sans restriction?

L'être n'est l'au delà de l'étant en tant qu'immanent à l'étant que dans la possibilité d'être l'au delà de l'étant en tant que *séparé de l'étant*. C'est en effet cette virtualité de la réalisation infinie de l'être qui est impliquée dans l'affirmation de la position absolue de l'être. L'être n'est affirmé de chaque étant selon une position inconditionnée et absolue qui admet le plus et le moins dans l'exercice de cette activité souveraine d'être que parce que l'intelligence saisit que Est peut être sans restriction aucune. La réflexion métaphysique en comprenant l'être comme l'acte des actes au fondement de toute actualité dans tous les ordres et dans la seule opposition au néant, comprend que, si l'acte d'être en lui-même se réalise dans une diversité essentielle, *par lui-même et de lui-même*, cet acte ne comporte aucune limite et aucune restriction. Dans sa pure raison d'acte ultime au plus intime de l'étant qui fonde l'étant comme un de *ses modes*, donc en l'assumant de l'intérieur de sa perfection transcendante, l'être est bien auto-suffisant et auto-intelligible, le terme de toute compréhension et de toute réalité. Il dépasse l'étant en le transcendant comme pure perfection et n'a donc pas la raison de fondement. Il peut être séparé de tout étant et peut se réaliser *pour lui-même*. De lui-même, il n'a pas la raison de fondement de l'étant, il est infondé. Il n'est pas de soi limité par l'essence qui participe à lui.

Si l'étant n'est que par l'être, l'être, lui, peut bien se réaliser sans l'étant. Pour nous, c'est de cette possibilité, qu'une saisie spéculative de l'être dans le jugement comme acte des actes peut expliciter, qu'il est fait état par Heidegger dans cette phrase : « Peut-être le « est » ne peut-il se dire en toute rigueur que de l'Être, de sorte que tout n'« est » pas, ne peut jamais proprement « être »<sup>21</sup>. Ce est pur n'est relié à rien d'autre, il est absolument absolu, car il n'a pas en lui la différence de l'étant qui le limiterait. C'est le

16. P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 151-157.

17. *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 77.

18. *Was ist Metaphysik*, 4<sup>e</sup> éd., 1943, p. 26.

19. *Temps et être dans Questions IV*, Paris, Gallimard, p. 48.

20. J. Beaufret, *Energie et actus dans Dialogue avec Heidegger*, t. I, Paris, Minuit,

1973, pp. 122-147.

21. *Lettre sur l'humanisme*, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 107.



sens d'une perfection transcendante de n'être analogique par immanence en tout que dans la possibilité d'être pure de toute composition et de transcender le fini. C'est le sens aussi du mot méta-physique : l'au delà du physique désigne une perfection intensive qui se réalise d'abord dans la sphère du sensible, mais qui est connue d'entrée de jeu, immédiatement et directement quoique d'une manière occultée, comme pouvant se réaliser à l'état pur et infini. C'est grâce à cette saisie spéculative de l'être que, dans le principe même, toute connaissance ontique est transie d'une visée ontologique qui ouvre l'intelligence à un champ supra-observable infini. Parce que l'être est saisi d'emblée comme analogue au moins d'une manière implicite et selon une intentionnalité opérante, il peut y avoir un discours sur l'être qui ne soit pas que poétique et métaphorique.

### III. L'unité transcendante de l'Être subsistant

Y a-t-il maintenant un passage de la fondation transcendante de l'étant par l'être à une fondation des étants dans l'unité transcendante de l'Être subsistant? Pouvons-nous passer de la possibilité transcendante de l'être pur à l'affirmation de l'Être absolument transcendant, supérieur et antérieur au monde, cause du monde mais aussi séparé du monde, d'un être qui serait l'Esse subsistant et pour-soi, et donc infiniment distant des étants. C'est là le pas qu'effectue la théologie comme l'achèvement nécessaire d'une réflexion sur l'unité de l'être. Ce qui fait question maintenant, c'est le fait que les étants sont, alors qu'ils ne sont pas l'être et qu'ils sont habités de néant. Ils existent avec-néant. Le « est » est bien une position absolue qui en fait des êtres réels, dans une indépendance totale de ma conscience. Ils ne sont pas de purs moments du Concept absolu, mais des êtres réels. Leur position absolue qui n'est pas, comme nous l'avons vu, le fait brut d'exister résiste à toute phénoménalisation requise en principe par le point de vue de la vérité de l'être comme dévoilement et venue-à-la-présence. Elle est affirmée immédiatement sans la possibilité que le je pense ou le j'existe ne l'interprète à partir d'un rapport constitutif au sujet ou d'un rapport d'apparition à l'homme.

Cette position absolue est toutefois *contingente*, justement parce que l'acte d'être détenu par un sujet d'existence est intrinsèquement limité par l'essence. S'il n'y a pas de milieu entre être et ne pas être, il y a des degrés différents qui affectent l'être de néant dans la manière plus ou moins parfaite et dense d'exister. La négativité que comporte l'être lui-même ne lui vient pas de lui-

même, mais de sa composition avec l'essence qui le limite et qui dépend entièrement de lui. L'être par lui-même rejette tout néant. C'est l'être fini et limité qui *existe-avec-néant*. Par lui-même, l'être qui existe ainsi n'est rien. Il est totalement insuffisant et inconsistant. C'est pourquoi, ce qui de soi n'est pas, tout en exerçant la position absolue d'être, a besoin d'être adossé à un acte créateur qui lui donne d'être (*esse*) en participation non plus de la perfection transcendante d'*esse*, mais d'une Source qui soit l'Exister pur et subsistant, de plein droit. *Ce qui est-avec-néant* n'existe que s'il est causé par *Celui qui est-sans-néant*. Si être de soi n'est pas être causé, par contre, ce qui est d'une manière finie a besoin d'être posé en soi hors de sa cause. Le néant porte sur le est du monde, mais sur le est en tant que fini et contingent. Les êtres ne sont que d'une manière relative et en dépendance de l'Être absolument absolu. La fondation transcendante de l'étant par l'être (*esse*) exige la fondation causale par l'infinité réelle de l'Être en tant même qu'antérieur et supérieur au monde. La position absolue des êtres est celle de créatures qui tiennent leur être de Dieu.

La théologie qui s'enracine dans le moment de l'unité transcendante de l'être permet d'affirmer Dieu comme Dieu et non pas seulement comme le plus haut étant dans l'être. Dieu n'est pas le Premier étant, mais le Tout de l'être, la Plénitude de l'Exister, Celui qui est sans aucune dépendance vis-à-vis du monde qu'il crée. Si Dieu est cause des êtres, c'est selon une causalité ontologique distincte de la causalité ontique et phénoménale qui a lieu dans notre monde. Parce que Dieu crée librement et totalement toute chose, il n'a pas de soi la raison de cause des étants et donc de première cause. Dieu n'est pas en tant que cause et créateur, mais comme Celui qui est. Il n'est pas non plus *Causa sui*, ce qui est un anthropomorphisme qui fait injure à Dieu et qui, à parler rigoureusement, est absurde. C'est dans la ligne de l'être comme tel, du est, qu'on peut nommer Dieu en avouant en même temps son Mystère infini. Car une connaissance absolue ne s'oppose pas au mystère. Prétendre que la raison humaine peut affirmer l'existence de Dieu avec certitude, ce n'est pas rabaisser Dieu à un objet dont nous aurions la maîtrise. Dieu est au-dessus de l'étant — *supra ens* — en tant que l'étant est ce qui a l'être — *habens esse* — et que Dieu, lui, est l'Être infini lui-même — *ipsum esse infinitum*<sup>22</sup>. Il n'est pas un étant séparé, mais l'Esse subsistant. C'est dans la ligne de l'*esse* pur que les perfections transcendantes peuvent passer à l'absolu et non pas dans la ligne d'une participation inégale à une même perfection générique et donc univoque<sup>23</sup>. Dieu n'est pas dans l'être

22. Saint Thomas, *In lib. de causis*, lect. 6. Paris, Corrêa, 1932, pp. 226 ss.

23. J. Maritain, *Le Songe de Descartes*,

fût-ce comme la partie la plus haute de l'être, il est à lui seul le Tout de l'être, l'Être subsistant par soi. Enfin, Dieu qui est l'Exister même subsistant est aussi une Personne, un Je infini qui dit de lui-même : « *Ego sum qui sum* ».

BERTRAND RIOUX  
Université de Montréal