

COMMENTAIRE II
La logique identitaire fait-elle obstacle
à toute forme d'altérité
dans la tradition grecque païenne ?

Danièle LETOCHA *

La thèse du professeur Bazan ne se donne pas pour essentiellement historique. En montrant comment la métaphysique grecque est travaillée par un *logos* assimilateur, son analyse identifie l'obstacle interdisant une quelconque pensée de l'altérité. Pour que soit brisé ce cercle d'intelligibilité, il faut qu'émerge en Occident l'idée de création qui pose la contingence radicale comme problème pour la pensée. La réponse théorique qu'apporte Thomas d'Aquin nous est présentée comme une exception : elle fait droit à une métaphysique centrée sur l'existence, jusque dans ses conséquences. Chacune des créatures finies, distinctes et plurielles demeure irréductible parce que librement voulue dans sa nouveauté.

En marquant ainsi le contraste entre la pensée de l'être et celle de l'acte d'être, cette thèse fait de la métaphysique thomiste une victoire originale. L'événement de la rencontre entre des humains se trouve, en effet, inscriptible dans un champ de théorisation. Pour le professeur Bazan, il est clair que Thomas d'Aquin peut inspirer une réflexion anthropologique tout à fait contemporaine.

Dans le temps limité qui m'est imparti, je vais proposer non des objections, mais plutôt quelques commentaires d'ordre épistémologique

* Professeur au Département de philosophie de l'Université d'Ottawa.

assortis de deux séries de questions. Car sur l'ensemble, je déclare d'emblée mon accord.

Notons d'abord tout l'intérêt qu'il y a à opposer deux continents de discours en fonction du couple identité/altérité. On ne saurait reprocher à ce tableau les pratiques castratrices de réduction et de totalisation propres à la démarche identitaire. La variété des corpus étudiés y serait plutôt accentuée. C'est pourquoi l'obstacle épistémologique que tous rencontrent, dans le cadre grec, présente une invariance aussi saisissante. Et de ce point de vue, il me paraît légitime de démarquer la place respective de ces continents dans la cristallisation des structures cognitives de la tradition occidentale.

Cependant, je ne suis pas aussi facilement convaincue de la pertinence des bornes chronologiques. On nous dit que la pensée de la totalité a dominé depuis Parménide jusqu'à Plotin (p. 54), et on dit aussi que Thomas d'Aquin amplifie et articule une ligne thématique récurrente dans l'histoire (p. 65). Je demande donc s'il s'agit d'une dialectique de la dominance, ou plutôt de la clôture de deux structures cognitives : l'exclusion mutuelle ferait apparaître l'altérité comme le point aveugle de la lecture grecque du réel. Dans la seconde hypothèse, des rapprochements se présentent à l'esprit. Et d'abord, on pense à la grande dénonciation nietzschéenne qui interprète l'interdit prononcé contre la prolifération libre et sauvage du monde et du moi comme signe d'une volonté de repli morbide sur la définition identitaire, dans l'unité factice du troupeau : le refus d'affronter l'altérité radicale exprime la peur de se reconnaître soi-même comme multiple, c'est-à-dire comme configuration singulière d'un illisible, mouvant et riche chaos. Le professeur Bazan confirme Nietzsche sur un point fondamental : la conversion de la pensée n'engage pas que des enjeux intellectuels ; l'axiomatique de l'altérité ontologique ne peut se formuler qu'à partir d'une mutation axiologique corrélative. C'est ce que recouvre le « changement d'intentionnalité » constamment souligné dans le texte que nous venons d'entendre.

Néanmoins, le découpage chronologique nietzschéen n'inclut ni Parménide, ni les autres présocratiques dans ce courant identitaire ; de Socrate à lui-même, Nietzsche ne voit pas d'écart, pas même au XIII^e siècle. Il faut convenir qu'il n'est pas le maître des nuances. Plus intéressant me semble le fait qu'il invoque le judéo-christianisme comme principal responsable de l'abolition d'une pensée du multiple et de l'altérité réduite à une extériorité phénoménale, digestible par la Totalité. Le professeur Bazan concéderait-il que la tradition culturelle imprégnée de christianisme a pu trahir ses intuitions propres au point de confirmer historiquement une doctrine métaphysique qui la coupe de ses sources, et

en particulier du créationisme? Et Thomas d'Aquin échappe-t-il à la critique qui vise l'arrière-monde, comme produit de l'arrière-pensée paralysante des faibles?

Prenant la succession de Nietzsche, Derrida me suggère une seconde comparaison. Son entreprise de déconstruction procède du sens heideggerien de toute la lourdeur de l'héritage grec, remanié par la modernité pour répéter autrement la même chose. La loi de fer du logocentrisme identitaire se présente globalement comme système d'enfermement qui ne reconnaît et n'écrit le monde que dans un jeu de miroirs. Pour Derrida, en effet, le *logos*, toujours centré au sommet d'une hiérarchie intemporelle, opère par annulation des écarts qu'il a lui-même réglés. C'est pourquoi il faut l'abolir pour pouvoir penser la différence. Car, depuis Platon, jusqu'à nous, les formes du discours contraignent les contenus, faussement pris au sérieux, à un bavardage nécessairement mimétique. Or, le *logos* assimilateur qu'on vient de nous présenter joue le même rôle. Je demande au professeur Bazan si l'amour du Dieu créateur, tel qu'entendu par Thomas, suffit pour faire basculer la créature humaine singulière dans la positivité de la liberté ouverte, imprévisible et collaboratrice de la création. Dans la mesure où le corps est partie prenante à l'acte d'être, ne faut-il pas accorder un statut théorique aussi consistant à l'*erôs* humanisé comme condition de rencontre de l'altérité?

Enfin, le dernier de ces rapprochements : l'opposition entre la pensée de la Totalité et la pensée de l'altérité, qui prend pour pivot la résistance de l'idée de création, a fait l'objet d'un ouvrage controversé de Tresmontant. Il y soutient que, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, on peut dégager les termes d'un véritable conflit métaphysique entre la tradition hellénique et la tradition biblique. Avant Plotin, affirme-t-il textes à l'appui, les conséquences théoriques d'une irréductible incompatibilité avaient déjà été énoncées et évaluées, et cela au nom de l'altérité.

La différenciation fait partie de la création en tant que telle. La multiplication des êtres, la fécondité est bénie : soyez féconds, multipliez et remplissez la terre. Nous évoquerons, dans notre seconde partie, un thème, un « Geste » métaphysique qui est exactement inverse de celui qui informe toute la pensée biblique. Nous verrons comment, dans une autre tradition de pensée philosophique, un certain « Geste » définit les rapports entre l'Un et le multiple : l'Un divisé par une Chute, une Dispersion, une Détente, une Aliénation. La pensée chrétienne, dans les premiers siècles, a eu à choisir entre ces deux « Gestes », le geste biblique : création, élévation, assumption — et le « Geste » inverse : déchéance, exil, dégradation —, pour rendre compte de l'existence du multiple. (...) L'histoire de la pensée chrétienne, aussi bien dans les premiers siècles qu'ultérieurement avec Jean Scot Erigène et au XIII^e siècle, est celle d'une rencontre et d'un conflit entre des Gestes

métaphysiques hétérogènes, entre ce qu'on pourrait appeler des Tendances métaphysiques¹.

Une périodisation aussi extrême me fournit le prétexte aux sous-questions suivantes. Qu'en est-il de l'idée de création entre le premier et le treizième siècle? Son pouvoir subversif serait-il demeuré inaperçu ou encore abusivement absorbé par l'attraction du modèle néo-platonicien? Le refoulement de la pensée identitaire s'est-il exercé progressivement ou faut-il comprendre plutôt que Thomas d'Aquin a perpétré un brusque coup de force, dans sa confrontation décisive avec l'aristotélisme? La thèse de Tresmontant se réduit-elle, comme certains l'ont dit, à des effets de projection rétrospective? Le recours à la « métaphysique biblique » est-il une condition de possibilité d'une « métaphysique chrétienne » qui la prolonge? Enfin, et plus radicalement, je m'interroge sur le statut de cette idée de création dont nous parlons comme d'un donné intellectuel délimité. Avons-nous là ce que j'appelle une idée, c'est-à-dire une aire sémantique objectivée et susceptible d'opérations décidables? On peut soutenir que la Révélation nous la donne plutôt à méditer sous la forme du mystère. Par suite, son transfert sur le terrain de quelque métaphysique que ce soit constituerait une sorte de *category mistake*. En effet, céder à l'attraction de la tradition grecque en cherchant à lui opposer une métaphysique prétendue autre mais symétrique, c'est encore se régler sur le *logos*. D'avance, je réponds qu'une telle position de refus ne coïncide pas avec un irrationalisme démissionnaire ou paresseux : elle met en cause le postulat de l'unicité du champ rationnel.

Pour mettre en évidence la contingence même de la rationalité grecque dans son écartèlement entre l'extériorité sensible et la pureté intelligible, respectivement exacerbées à la limite de la fiction, il suffit de suggérer les contours de la structure cognitive archaïque dont elle a pris la place. Cela me permettra de poser à mon collègue une seconde question sur les formes de l'altérité.

Des Milésiens à Aristote, la recherche païenne se donne les moyens de définir l'autonomie du discours dans tous les segments de la culture grecque. Cette réorganisation complexe se fait autour d'un instrument inédit : l'idée de vérité. Par vérité, on entend ici les opérations qu'elle commande et celle dont elle résulte. Reprenant la thèse de Marcel Detienne, Maurice Caveing écrit :

1. Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris, 1961, p. 44 et 45 : ne s'agit-il pas de la geste (*gesta*) et non du geste (*gestus*)?

Ce qui, pour notre pensée moderne, paraît aller de soi, l'opposition de la vérité et de l'erreur, fait donc radicalement défaut à la pensée archaïque ; qu'il s'agisse de l'erreur technique, de l'erreur de compte ou de calcul, de l'erreur de raisonnement, nulle part on n'en rencontre l'idée : ce à quoi la vérité s'oppose, significativement mais non pas contradictoirement, c'est l'oubli et la tromperie. Seule peut se poser la question d'une confiance accordée à tort à celui à qui on ne peut se fier, ou d'une méprise dans l'interprétation de la parole sacrée².

Dans la Grèce archaïque, en effet, les dyades, triades ou tétrades qui traduisent le réel en représentations demeurent complémentaires et signifient dans la polyvalence. L'individu ne subit pas de réduction appauvrissante : il se trouve au contraire apparenté à plus d'une grille à la fois, grilles qu'il déborde par principe : la dénomination et la classification de l'individuel laisse un reste inassimilable par où la résistance du donné manifeste son altérité. Or, la notion archaïque d'altérité n'a pas l'identité pour corrélat. Force vivante et fuyante, positive autant que négative, elle enjoint la conscience archaïque à l'alliance sacrée avec le Tout Autre, de manière qu'on n'ait pas à souffrir par elle. Le mystère ici n'apparaît ni comme défi, ni comme non-sens, ni comme non-être. Dans la mesure où l'imaginaire investit tous les tableaux de la taxonomie archaïque, l'altérité radicale et concrète y circule sans être soumise au refoulement par le concept. Ainsi, dans un même récit mythique, le mouvement narratif transforme personnages et situations au moyen de péripéties contingentes où le sens se cache et se révèle à la fois. Les dieux et les hommes se donnent comme mêmes et autres dans une parole poétique qui renforce le mystère en le nommant comme l'autre, l'ailleurs, l'hétérogène qui *existe*, au-delà de l'inquiétude qu'il génère. Parce que la dynamique domine la statique, la métamorphose coïncide avec la signification.

Une lecture épistémologique ne peut donc que confirmer les conclusions du professeur Bazan, dans une perspective différente. On voit que le *logos* procède à partir de couples binaires pauvres. L'idée de vérité abstraite sépare, découpe, isole ; elle formule au scalpel ses alternatives théoriques, une fois évacué le pôle du mystère. La conjuration logique abolit le terme exclu. Même chez les philosophes les plus empreints de souci religieux, les pythagoriciens, l'espace cognitif se définit comme transparent, autonome et inaltérable. C'est là la condition a priori et non l'effet de leur démarche : aussi bien la réversibilité des opérations arithmétiques que l'idéalité des formes géométriques impliquent l'instauration du lieu logique, hors de l'espace et du temps de l'expérience empirique.

2. Cf. « La laïcisation de la parole et l'exigence rationnelle » in *Épistémologie et marxisme*, Paris U.G.E., 1972, p. 168.

Le paradigme antique du discours vrai déploie *more geometrico* l'exhaustive déduction tautologique, éternellement valide parce que sans attache avouée avec le désordre inconcevable et innommable. Il a construit la tradition métaphysique de l'ordre intelligible réglé par la nécessité et la non-contradiction. Cela a été possible. Le déplacement des principes d'intelligibilité par rapport à ceux de la structure archaïque est précisément ce qui autorise tout discours scientifique. La voie royale de l'abstraction conceptuelle impose son ascèse propre. Au prix d'une démarche du moi qui ignore l'instauration de ce que nous appelons depuis peu le « sujet existentiel », la logique du même permet la rencontre des esprits dans un langage commun, au delà du narcissisme, en dépit des différences.

On le sait, l'assise de l'« identité » anthropologique ne réside pas, pour le Grec, dans la coïncidence de l'individu avec lui-même. Puisque le second membre de l'équation reste indéfinissable, un déséquilibre perpétuel marque l'instance du moi, livrée à l'errance dans la *doxa*. La polarisation de l'espace cognitif en deux registres exclusifs l'un de l'autre exige le choix. La seule manière de résoudre ce déséquilibre est de chercher la coïncidence avec la normativité intellectuelle, fondement de l'« identité impersonnelle ». L'expression paraît paradoxale dans l'exacte mesure où nous avons, à notre tour, déplacé les indices de l'être et de la valeur. Pour nous qui maintenons un jeu de tensions dialectiques entre le sujet existentiel et le sujet épistémique, il est quasi impossible d'intuitionner les évidences d'une vérité immuable et pleine. Le Grec qui a réglé l'être — et donc son être — sur l'*épistémè* est tenu d'abolir rétrospectivement la pseudo-instance du moi individuel spontané, dans laquelle l'esprit n'est pas encore advenu. Plotin se montre, de ce point de vue, plus cohérent que courageux.

Le paradoxe s'exprime ainsi : d'une part, les règles de l'intelligibilité grecque impliquent de renoncer à prendre en compte l'altérité des différences sensibles, qu'elles se situent dans le moi, dans le monde ou chez autrui : d'autre part, elle rend l'esprit comptable des entités intelligibles, médiatisées par le *logos*. Il ne s'agit nullement d'un simple tri à effectuer sur des données immédiates : l'inventaire doxographique que pratiquent les dialogues et traités grecs pour introduire aux questions théoriques ne fournit jamais ni la vérité, ni la méthode, ni les critères. Il faut donc admettre que la construction scientifique déplace la connaissance à sa manière vers un monde autre, d'une altérité que la conscience archaïque ne soupçonne pas. Nous qui sommes devenus familiers de la science faite et de son artificialité, nous ne percevons plus le risque tragique inscrit dans son inauguration. Nous nous étonnons de ravages suscités par la découverte des nombres irrationnels, dans l'Antiquité.

J'ai évoqué la rencontre des esprits au-delà des différences (et non pas à travers ou dans les différences). Le non-lieu qu'est l'ailleurs logique ne force-t-il pas une reconnaissance de l'altérité, dans une acception étrangère à la problématique de mon collègue ? Nul ne peut contester, me semble-t-il, l'éblouissement grec devant l'esthétique de ce nouveau monde formel et l'étonnement dans la liberté très particulière qui y règne. La communication par mode d'*assensus* demeure la seule qui maîtrise une partie de ses médiations plutôt que d'assujettir les interlocuteurs dans la précarité d'un consensus empirique, insondable et suspect. Que ces plaisirs spéculatifs soient demeurés le fait de quelques-uns ne change rien à leur qualité intrinsèque. Tout universitaire en est témoin. Je soutiens que, dans l'élaboration, la formulation et l'échange de connaissances scientifiques, il y a indéniablement une expérience intellectuelle de l'altérité. La conquête du moindre fait scientifique implique une discipline de décentration qui le démontre. La « pensée de la Totalité » que nous présente le professeur Bazan n'oublie-t-elle pas que le même, pour le Grec, implique l'autre ?