

Philosophiques

philosophiques

Theau, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.

Marc Renault

Volume 13, Number 2, Fall 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/203330ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/203330ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Renault, M. (1986). Review of [Theau, Jean, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.] *Philosophiques*, 13(2), 414-422. <https://doi.org/10.7202/203330ar>

* * *

THEAU, JEAN, *Certitudes et questions de la raison philosophique*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1985, xii-540pp. (Collection Philosophica : 29). ISBN 2-7603-0093-5.

par Marc Renault

« Il y a des questions disputées parce qu'il y a des certitudes. »

page 475.

L'ouvrage de Jean Theau aborde l'ensemble des sujets qui ont préoccupé les philosophes en Occident depuis Socrate. Chose rare de nos jours. Devant l'impossibilité d'être un expert en tout, on se cantonne volontiers dans des spécialités qui peuvent toucher à la philosophie, mais qui n'ont pas en elles-mêmes l'ampleur d'une synthèse philosophique. La conscience des limites de ses expertises n'arrête pas l'Auteur. Il fonce, en vertu d'une certaine idée des devoirs du philosophe. « Nous avons voulu relever le défi » (xi), dit-il, et quoiqu'il se défende d'être kantien, on peut lui appliquer la

formule : je dois, donc je peux. Quel panache ! On frémit en pensant aux déconstructeurs à l'affût qui tirent sur tout ce qui bouge et qui se gardent bien, eux, de lâcher le moindre lièvre vivant dans la garenne philosophique. Je ne tenterai pas de résumer un livre aussi dru et débordant. Après une première lecture où j'ai laissé être les phrases fluviales, les cascades de propositions concessives et les irisations des nuances s'ajoutant aux nuances, j'ai fait une lecture sélective pour tâcher de surprendre ce qui fait l'unité spécifique de cette philosophie. Voici ce qui m'a accroché, ce qui a provoqué la réflexion et parfois la critique. En passant, j'espère que l'on pourra se faire une idée de la richesse du contenu de ce grand ouvrage.

L'Auteur ne pense pas que l'on soit parvenu « à ancrer pour toujours en un point fixe le commencement de la philosophie », mais cela n'empêche pas que l'on puisse indiquer les objets auxquels la tradition philosophique s'est attachée comme lui étant propres. « Le propre des objets qui arrêtent initialement, puis captivent de préférence la méditation du philosophe, que celle-ci s'absorbe dans la théorie ou s'oriente vers la pratique, c'est d'être des objets qui ne se laissent pas facilement soit résoudre en éléments plus simples, soit ramener ou subordonner à d'autres, qui ainsi constituent, comme Aristote a eu le génie de l'apercevoir clairement, des genres premiers pour l'être, des catégories pour la pensée, des fins dernières pour l'action » (4). Soulignons : l'être, la pensée, l'action.

Mais quel que soit le contenu topique, le voyage discursif dans le topos est un fait de pensée. D'où le privilège de la raison comme pouvoir de signifier les certitudes et les questions au sujet de l'être, de l'action et de soi-même. Cette triple présence, dont la raison est le commun dénominateur, est une donnée certaine sur laquelle compte l'Auteur, de sorte que dans sa philosophie il n'y a pas lieu de constituer des médiations allant de l'être à la pensée, ou de la pensée à l'être, allant du formalisme des normes à l'effectivité de l'action, ou vice versa. Sur cette assise, cette philosophie peut ensuite se déclarer « réflexive, catégorielle et dialectique » (5).

Réflexive : le contenu du philosophème ne sera pas construit, ou constitué, par un mouvement discursif à partir d'un principe formel immanent, mais obtenu par un retour sur ce qui est effectif préalablement à l'effort d'une analyse qui en discernera les éléments. Catégorielle : le discernement réflexif cherchera sa limite, c'est-à-dire les déterminations les plus élémentaires, les plus fondamentales, sous lesquelles l'être est manifeste pour la pensée. Dialectique : la réflexion ne sera pas seulement analytique et rétrospective, c'est-à-dire tournée vers une identité originaire de l'être et de la pensée, mais elle sera aussi prospective, car elle cherche en plus à pénétrer dans ce mouvement synthétique d'adéquation qu'est la durée et l'action, de sorte que si elle compte sur une présence de l'être déjà acquise, elle sait aussi que cette présence est inchoative et qu'elle ne peut éviter une dialectique de l'adéquation finale. Cela donne un système finaliste dans lequel la vérité s'entend comme une adéquation entre l'intellect et l'être.

Par conséquent, il y a des connaissables que la raison peut découvrir *a priori* en soi-même, non parce qu'elle les aurait constitués, mais parce que l'être s'est déjà ainsi rendu présent à elle. Il y a d'autres connaissables dont la raison ne peut se rendre compte qu'en les apercevant d'abord comme des faits qui adviennent dans la durée de l'expérience. Dans un cas comme dans l'autre, c'est l'être qui se manifeste, plus précisément l'être-substance, dont l'unité radicalisante est saisie d'une manière purement intellectuelle et dont le foisonnement des propriétés est saisi dans la série de ses épiphanies temporelles. La pensée circule librement entre le monde intelligible et le monde sensible, cueillant les connaissables comme des synthèses d'intuitions intellectuelles et sensibles. Le système ne semble pas avoir besoin d'abstraction, comme en a besoin un intellect aristotélicien qui va chercher ses concepts dans le phantasme. Il n'a pas non plus besoin d'universaux qui seraient innés ou qui seraient constitués *a priori* par l'initiative intellectuelle, car toutes les déterminations sont données par l'être. On postule que réalisme intellectuel et réalisme sensible sont un.

Cela ne se démontre pas dans le système, puisque l'évidence première, c'est la présence de l'objet à la fois pour les sens et pour l'esprit. L'analyse subséquente discernera des éléments intelligibles et des éléments sensibles, mais ce dualisme est dérivé et ne saurait mettre en question l'unité originaire dont il découle. En secouant ainsi à la fois l'abstraction aristotélicienne et le dualisme kantien, Jean Theau est conscient qu'il donne des gages à Leibniz (84 note 43), dont il est par ailleurs loin d'accepter l'innéisme. « L'objet et ses manifestations demeurent, dans leur réalité mais aussi dans leur consistance synthétique, le point d'appui des sens comme de l'intellect » (85). Comme l'objet n'est pas un produit de synthèse de la faculté de connaître, celle-ci peut seulement élémenter l'objet qu'elle reçoit.

Il ne faut pas oublier cet intuitionnisme, à la fois intellectuel et sensible, lorsque l'on examine l'ordonnance des matières de ce traité. Le système des catégories est exposé en allant du plus simple au plus complexe, du principe à ses dérivés, et, sur la foi de cet « ordre des raisons », on pourrait se croire en compagnie d'une raison idéaliste construisant sa représentation par synthèses *a priori*. Il n'en est rien. Il s'agit de rendre graduellement explicite ce qui est implicitement donné dans l'intuition. Certes, si l'on considère une philosophie comme une réalité discursive qui vient à l'existence, commence par des prémisses simples et s'augmente synthétiquement par son mouvement intrinsèque, elle affecte une forme idéaliste. Cependant, pour un réaliste, cette progression idéaliste de la représentation est la reprise discursive du contenu d'une immédiation préalable et d'une présence de l'être antécédente.

En dessous de la pensée réflexive, critique, scientifique, philosophique, notre Auteur voit donc des « données brutes » et fait appel à une « conscience immédiate », (ce qui témoigne de ses antécédents bergsoniens), en sorte que l'ordre des raisons dans le système est une connaissance de portée ontologique, parce qu'il prend son contenu dans l'immédiat de la manifestation de l'être.

Ce rapport strict entre l'être et la représentation ne semble pas laisser d'espace pour un ordre symbolique intermédiaire où serait signifié ce qui intéresse la raison au-delà des limites de l'expérience, où serait débattu le rapport entre nos mythes et l'être, où seraient enfin pensées les idées des possibles dont le statut ontologique est pour nous problématique et qui sont des objets de foi quant à leur être. De sorte que dans une philosophie dont l'éventail est par ailleurs si compréhensif, (l'être, les concepts-catégories, la nature, la science, la politique, l'économie, la morale, la religion), on n'a pas besoin d'un lieu catégorique propre pour des choses comme la culture ou l'idéologie. En effet, ou bien une représentation est connaissance de l'être, ou bien elle est chimérique, voire fausse. Cette philosophie semble disposer d'une immédiation cartésienne qui décape la pensée de toutes les médiations de la tradition, de la culture et de l'idéologie pour lui faire retrouver une « lumière naturelle » par dessous toutes les contingences historiques qui affectent la vie de la pensée.

Une conséquence de cela est visible d'entrée de jeu, dans les onze pages de l'introduction. On est surpris d'y voir les représentations scientifiques en continuité avec la philosophie de l'être, ces représentations étant simplement la connaissance de déterminations ontologiques plus particulières alors que la philosophie est une ontologie plus universelle et plus fondamentale. Cette continuité permet de transporter des concepts scientifiques, (à titre d'exemple, la double hélice de l'ADN, 444), directement dans la philosophie de l'être. Si les conceptions scientifiques sont des déterminations d'une raison naturelle directement branchée sur la manifestation de l'être en soi, je me demande comment on rendra compte de leur historicité, de leur usure et de leur remplacement périodique.

Dans un contexte heideggerien, le temps serait *a priori* du dévoilement, l'essence de la manifestation, la possibilité même d'être, et on pourrait concevoir que la science soit une manière d'être, un mode de la temporalisation de l'être. Et alors les épistèmes, quoiqu'ils soient tous dévoilement de l'être, se succèdent au gré de l'essence de la manifestation. Les sciences seraient un des avatars de la destinée historique de l'être. Mais Jean Theau serait-il heideggerien ? Il semble que non. Oui, il s'agit bien d'une philosophie de l'être, mais la détermination catégorielle originaires sous laquelle l'être se manifeste, et qui est présupposée à toutes les autres, est la substance.

* * *

Dans une gnoséologie réaliste, il est important que l'initiative de la manifestation parte de l'être. La pensée en reconnaîtra l'indépendance à cette condition. « Il est clair qu'il y a de l'être qui subsiste en dehors, en tout cas indépendamment de notre pensée », déclare la pensée, parce qu'elle s'appréhende comme prévenue par l'être qui a donc sa réalité propre antécédente. En second lieu, « la conscience explicite de cette indépendance, ou plus exactement de cette subsistance de l'être indépendante de notre

pensée» (45), découvre le concept immanent de substance comme condition de la reconnaissance de la transcendance de l'être. Cet ordre de l'être au concept est constant dans l'exposition des catégories, ou concepts premiers. Il y a une « perception intelligente », qui réunit l'évidence de l'être et l'évidence de la pensée, puis il y a un jugement qui est à la fois modelé sur l'être et modelant pour la pensée : une fois prévenue par l'être, la pensée se donne, en jugeant, une forme immanente par laquelle elle se constitue connaissante de l'être reconnu dans la certitude intuitive. « Celui qui perçoit intelligemment appréhende de l'être, objet principal de l'intelligence, et le reconnaît plus ou moins explicitement comme tel, le distingue, y aperçoit propriétés et relations, bref en juge intuitivement, d'où il suit qu'au niveau de la perception déjà peut apparaître l'erreur autant que l'incomplétude. On devrait même ajouter que, loin de conditionner en principe l'intelligence de la perception, la formation des concepts, qui certes l'augmentera beaucoup par la suite, en dérive au contraire, ce qui permet de comprendre que les concepts s'adaptent au perçu : ils sont formés sur son modèle et à sa lumière » (111). Il semble donc que ce soit le rapport direct d'une catégorie à l'intuition dont elle découle qui garantisse sa portée ontologique. Et dans la série des rapports catégoriels, la substance vient en premier, parce qu'elle est la forme générale que prend la pensée pour signifier dans un jugement sa certitude de la transcendance de l'être. Toutes les autres déterminations catégorielles sont secondes et se greffent sur cette première.

La substance n'est donc pas un concept discursif auquel aboutirait une déduction des conditions de possibilité. Elle n'est pas postulée comme sujet d'inhésion de propriétés sensibles qui seraient seules intuitionnées. Au contraire, la substance a son évidence propre directe dans une intuition. Jean Theau préfère ici la voie cartésienne : la substance est aperçue comme impliquée dans une certitude de l'indépendance de l'être qui est constitutive de la pensée. « L'être, et en particulier l'être comme quelque chose qui existe et subsiste en dehors de la pensée — c'est-à-dire ici de l'idée — que nous en avons, autrement dit l'être substantiel, est d'abord découvert dans la conscience au moins implicite que l'intelligence a de soi » (301). Et ce que la pensée découvre ainsi à partir de sa propre existence, elle l'étendra à tout ce dont elle reconnaît l'existence. « Toute existence déterminée et effective doit avoir une substance active pour principe, au point qu'il y a à nos yeux connexion immédiate et nécessaire, sinon pure et simple identité, entre la reconnaissance d'une existence et l'affirmation de substantialité » (426).

La substance, c'est l'être en soi en tant qu'il se fait « reconnaître » et « poser » par la pensée-raison. La certitude au sujet de l'être substantiel est-elle cependant une connaissance ? Alors qu'il est déjà certain de l'être en soi, l'Auteur se demande encore s'il peut « en pénétrer quelques déterminations essentielles » (49). Comme si, pour une substance catégoriquement affirmée, l'essence serait encore problématique. Les notions de substance et d'essence sont voisines mais distinctes (54), nous dit-on. Distinctes au point que la certitude au sujet de la substance ne contiendrait encore rien de la connaissance de son essence ? On affirmera « qu'il n'y a point d'existence

sans essence», car « il doit y avoir comme une vertu propre à toute existence effective, par quoi celle-ci se distingue de ce simple exister commun à tous les êtres que le concept objectif pose en face de lui pour les différencier d'un noème » (128).

Cette ontologie pourrait se comparer au procédé des glacis en peinture. On pose d'abord un fond, à savoir la différenciation entre le noème et l'être, ou détermination substantielle. On ajoute par-dessus des glacis de « déterminations essentielles » par lesquels la substance ainsi qualifiée sera connue comme autre que les autres. Il y a un nombre variable de glacis, autant qu'il en faut pour arriver à la détermination complète de cette substance-ci, du plus générique au plus spécifique. Le domaine de la connaissance serait ainsi contenu dans l'intervalle entre la substance concrète posée comme un tout indifférencié, affirmé *in actu confuso*, et la substance adéquatement essenciée au gré d'un entendement qui en aurait pénétré les « déterminations essentielles ». L'écart entre le tout confus et le tout essencié n'est pas ontologique, car on chuterait alors dans l'idéalisme des objets constitués par la connaissance. Reste qu'il soit logique, ou mieux « épistémique ».

Dans l'écart, il y a place pour tout, depuis les déterminations les plus abstraites jusqu'aux données empiriques particulières en passant par l'espace et le temps, à condition que ces déterminations soient comprises comme greffées sur l'être substantiel dont elles ne font que manifester diversement l'essence. Les prédicats sont des médiations logiques de la connaissance parce qu'ils appartiennent d'abord à l'essence de la substance effective : voilà le postulat constant de cette philosophie. Et l'Auteur ne sera pas content de me voir écrire « postulat », car il s'agit pour lui d'une intuition. « Ce qui fait que, du mathématique au métaphysique en passant par les divers degrés du physique, nous verrons provenir du perçu les catégories essentielles de la pensée, sans que cette origine les affecte en quoi que ce soit, en principe, d'une espèce de subjectivité empirique qui serait fatale à leur objectivité rationnelle, sans qu'elle les prive non plus de l'universalité, voire de la nécessité interne d'un certain genre qui leur conviennent » (111). Les propriétés géométriques de l'espace pur, par exemple, seront un glacis de telle substance corporelle singulière. Autrement dit, les objets mathématiques eux-mêmes sont de l'essence de l'être corporel, et non pas de simples représentations constituées par l'entendement dans l'intuition pure.

Ce n'est pas l'une des moindres surprises que réserve ce traité que d'y voir proposée une conception à la fois analytique et ontologique des mathématiques. Mais, à bien y penser, il n'y a pas d'autre thèse compatible avec la gnoséologie réaliste qui est celle de l'Auteur. Et non seulement l'espace sera-t-il une détermination essentielle des substances corporelles, mais le temps sera-t-il un glacis de la substance finie. « Les accidents des substances finies et même leurs essences sont en devenir, puisque ces accidents changent presque continuellement et que même ces essences se transforment » (383). Un devenir de l'essence de la substance ? Cela ne semble plus avoir quoi que ce soit de commun avec le substantialisme

aristotélicien, ou thomiste, dans lequel la substance est le sujet du devenir, donc ne devient pas en tant qu'acte premier, mais seulement en acte second, ou accidentel. Une substance commence ou cesse d'être, mais ne devient pas en acte premier tant qu'elle est. Mais dans la théorie de Jean Theau, la substance est au contraire en puissance en tant qu'acte premier. Alors que chez Aristote l'acte d'être substantiel est ENERGEIA, on le suppose ici mêlé de DUNAMIS. L'essence de la substance est « opposition dynamique au non-être » dont « procède comme de son premier principe la temporalité » (383). Cette opposition s'appelle aussi « énergie d'être » (256, 259, 280, 300) et la substance semble y baigner, puisqu'elle est « vraiment et essentiellement intérieure au temps dont elle est cependant le soutien » (235). La substance est immanente à ce qu'elle fonde. Elle se donne sa durée, semble-t-il, et en durant, devient ce dont elle est la virtualité. Alors que chez Aristote, le hiatus entre la substance et l'accident est celui entre l'ENERGEIA de l'acte premier et le DUNAMIS de l'acte second, ici la puissance est happée dans l'essence de la substance. Mais le fondé diffère de son fondement, et si l'essence de la substance fonde la temporalité, ne faudrait-il pas que ce par quoi la substance est se distingue de ce par quoi elle dure dans le temps ? La réponse à cette difficulté se trouve peut-être dans la contingence de la substance finie. Aristote raisonne comme si le monde était éternel et nécessaire. Mais si l'existence des finis est contingente ? « Si l'être intime du permanent est susceptible de changer, c'est-à-dire de devenir autre, c'est qu'il est lui-même, comme son essence, sur le mode de la possibilité d'être et de ne pas être, autrement dit il est, comme son essence, dans le temps, parce que cet élément lui aussi, et en vérité d'abord, est, de par sa structure ontologique, le principe du temps. Et en effet c'est bien le temps tout entier qui est en lui, commence avec lui, dérive de lui ».

Quelques lignes plus loin : « Le tout de la substance finie, son être le plus radical comme son essence et ses accidents, apparaît avec le temps qu'elle fonde, partage la même structure ontologique que le temps et donc, au regard de la pensée, s'inscrit entièrement dans le temps qui a commencé avec ce genre d'existence » (385). Comme Bonaventure, l'Auteur pense que l'existence contingente implique un commencement du temps et un commencement dans le temps. L'idée thomiste d'un acte créateur *ab aeterno*, dont la créature contingente pourrait elle aussi être intemporelle, est une idée étrangère à cette métaphysique. On n'est pas pour autant dans un phénoménisme kantien, car il n'y a pas lieu de séparer une intemporelle chose en soi d'une existence phénoménale temporalisée. Au point que l'on peut se demander pourquoi cette théorie aurait encore besoin d'une catégorie de l'accident, vu que la substance a tout mangé, aussi bien la forme et le contenu du monde sensible que les concepts de l'entendement et que les idées du monde intelligible. Du moment que le quantum et la durée sont substantiels, toutes les propriétés de l'espace et du temps ne sont-elles pas des déterminations de la substance même ?

Au lieu de considérer la subsistance comme un fondement *a parte ante*, ne peut-on pas la considérer comme perfection finale *a parte post* ? La

notion de substance serait celle d'un achèvement dans un acte ultime plutôt que celle d'une institution dans un acte premier. La substance devrait alors acquérir sa subsistance et tout le contenu de sa durée serait essentiel à son devoir-être. Si l'Auteur s'objectait à une telle interprétation je répondrais que son ontologie de la substance n'est pas saturée par voie théorique et cherche son dépassement dans l'éthique. Celle-ci n'est pas une simple scolie qui serait déduite d'un théorème principal. Elle s'occupe d'un accomplissement qui n'est réalisé dans aucune théorie et qui est requis par une existence besogneuse qui se mesure à son projet d'être et veut être à la mesure de son projet. Ainsi la substance serait-elle ici plus qu'une pièce conceptuelle dans un système théorique. Elle est aussi l'objet d'une revendication pratique. La certitude initiale de l'indépendance de l'être, dont est sortie la catégorie de substance, semble être le premier chaînon théorique d'une doctrine des catégories, d'autant que la réalité semble ici se livrer complaisamment dans des intuitions. La pensée ne semble faire autre chose que prendre acte de ce qui se montre à elle en elle. On apprend en chemin que cette monstration est un procès en cours dans une durée et que la substance contingente se change constamment en ce qu'elle doit être. Quel était donc le contenu de la certitude initiale ? Était-ce la vue intuitive d'une subsistance accomplie ou l'exigence d'une subsistance pour ce qui se montre en une genèse non terminée ?

Personnellement, je soupçonne qu'elle n'est pas si théorique, cette métaphysique, et que malgré la mauvaise humeur manifestée à l'égard de la philosophie existentielle, l'Auteur défend ici un projet d'existence. Le complexe appareil théorique est le phénomène discursif impliqué dans une option. L'élaboration philosophique justifie une décision pour l'être : « nous jugeons qu'il est meilleur d'être que de ne pas être » (22). Les diverses philosophies ne sont guère autre chose que le développement discursif d'une décision première, mais les philosophes ne l'avouent pas toujours aussi candidement que ne le fait notre Auteur et s'efforcent de nous présenter leurs systèmes comme des nécessités théoriques inéluctables et incontournables. Ce qui est incontournable, c'est que pour être vivante, une philosophie doit s'enraciner dans un acte de liberté qui en rende nécessaire et cohérente la dérivation discursive, comme on en voit l'illustration dans ce fort ouvrage de Jean Theau.

* * *

Si ce compte rendu a porté surtout sur le thème de la substance, c'est que là me semble être le fil conducteur. On resterait toutefois avec une idée bien pauvre du contenu si on croyait que tout se réduit à cela. Nous avons ici un réalisme métaphysique post-kantien, post-hégélien, post-positiviste et post autres choses encore, et l'Auteur le sait, et il argumente en conséquence. Les habitués de Kant et de Hegel, en particulier, auraient intérêt à étudier des bonnes tranches de cet ouvrage. Le philosophe de la religion trouvera de son côté un chapitre animé d'un grand souffle sur le fini et l'infini et sur l'affirmation de Dieu. L'anthropologie philosophique est représentée par un

traité de l'âme et du corps qui se prolonge dans une éthique, une eschatologie, une sociologie, une politique, une économique. Au terme de cette odyssee, le philosophe réfléchit sur ce qu'il vient de faire dans une conclusion sur la pensée et l'action. Et ce philosophe ne veut pas être roi.

*Département de philosophie,
Université du Québec à Trois-Rivières*

* * *