

Benoît Pruche. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle. Tome 1^{er}, Introduction générale. Critique existentielle. Tome 2, Analytique existentielle.* Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 x 16, 214 et 280 p.

Jourdain Lavoie

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203190ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203190ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Lavoie, J. (1982). Compte rendu de [Benoît Pruche. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle. Tome 1^{er}, Introduction générale. Critique existentielle. Tome 2, Analytique existentielle.* Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 x 16, 214 et 280 p.] *Philosophiques*, 9(1), 178–184. <https://doi.org/10.7202/203190ar>

Benoît PRUCHE. *Existant et acte d'être. Essai de philosophie existentielle*. Tome 1^{er}, *Introduction générale. Critique existentielle*. Tome 2, *Analytique existentielle*. Coll. Recherches. Paris-Tournai, Desclée/Montréal, Bellarmin, 1977/1980, 24 × 16, 214 et 280 p.

par Jourdain Lavoie

Le sous-titre général de l'ouvrage annonce un « essai de philosophie existentielle ». L'Avant-propos précise : « un essai qui a pour but de dégager les cheminements d'une métaphysique à partir d'une phénoménologie de la conscience de soi » (tome I, p. 8). C'est dire qu'une telle philosophie, qui se définit en fonction de « l'existant en train de faire acte d'être », consent d'avance à devenir, s'il le faut et dans toute la mesure où il le faut, une métaphysique. Il est vrai qu'elle veut envisager son objet « comme une totalité concrète, sous l'angle même de l'existence » ; elle s'interdit toutefois d'éliminer d'entrée de jeu les significations intelligibles et les structures fondatrices. Par cette attitude d'accueil inconditionnel, elle entend se démarquer d'à peu près toutes les variétés d'existentialisme.

La méthode est au service des intentions. Une phénoménologie soucieuse de décrire avec exactitude des situations concrètes paraît tout indiquée pour explorer les données de l'expérience sans préjuger des implications possibles. À toutes les étapes de la recherche, elle assure l'homogénéité du discours et une certaine « unité de genre littéraire ». Sans se clore pour autant sur elle-même ; car des intuitions de base émergent de la description du donné phénoménal. Ces intuitions, la réflexion les érigera en hypothèses de travail et les transformera peu à peu en « véritables hypothèses scientifiques » (p. 14), en procédant à de multiples contrôles et en tâchant de lever les contradictions apparentes. Loin de se cantonner dans des exercices phénoménologiques une Philosophie existentielle prétend donc accéder de plein droit au statut d'un véritable savoir, capable non seulement de clarifier l'expérience mais d'en proposer une explication et de l'intégrer finalement dans « une vue d'ensemble de l'Univers » (p. 14). À la condition d'instituer, initialement, une critique générale de la connaissance.

La Critique existentielle, à laquelle est consacré tout le premier volume, prend son point de départ au sein même de la conscience. C'est là, en effet, que se produit « l'affrontement entre moi et monde » (tome I, p. 63). À cet égard, le Chapitre deuxième est fondamental. Il contient une *Analyse de la subjectivité* qui commandera par la suite une quadruple critique : de la donnée sensible, du concept de l'entendement, du jugement d'identité et de la connaissance analogique. Or invité à se tourner vers sa propre subjectivité, chacun est d'abord à même de discerner « l'acte d'être dont il est la source dans un *moi* qui l'éparpille en états irréductibles. Leur appartenance, ajoute aussitôt l'Auteur, m'est signifiée par un renvoi de chacun d'eux à l'acte qui fait que *je suis* » (ibid.). L'opposition est si manifeste et si forte qu'il faut se demander s'il n'est pas « contradictoire pour la subjectivité de se saisir à la fois comme *je* dont la permanence s'affirme à la source et comme . . . un *moi* effritant ma durée dans l'impermanence » (ibid.).

Telles sont les données primitives. On n'en saurait exagérer l'importance. L'Auteur le répète : « la subjectivité se vit en rupture » (p. 63) ; « la réflexion sur soi révèle . . . une réelle dissociation » (p. 68). L'interprétation des éléments de la conscience procède de cette dissociation originelle.

Cette façon d'engager une critique existentielle pourrait faire naître des appréhensions. Ne risque-t-elle pas d'entraîner dans des considérations purement subjectives ? La difficulté a été prévue et tranchée à la racine dès le Chapitre premier, où l'Auteur a voulu écarter l'obstacle d'un prétendu dilemme entre l'objectif et le subjectif. Ne faut-il pas dépasser cette vieille dichotomie, puisque c'est « dans le sujet » que le moi s'oppose au je et « dans le sujet » que le phénomène se donne comme « une apparition de l'univers » ? La philosophie gagnerait peut-être à prendre exemple sur la physique, dont les théorèmes d'incertitude admettent une marge d'indéter-

mination inévitable entre le réel et le connu. Il s'agit là, assurément, d'une analogie, voire d'une « extrapolation formidable » quand on l'étend au domaine de « toute la connaissance humaine » (p. 155). Elle donne du moins un avertissement : qu'on ne s'étonne pas si, dans l'analyse des données de la conscience, la source subjective s'estompe d'autant plus que l'objectivation est plus poussée au plan du clair et du distinct, et si, à l'inverse, l'objet que je m'efforce d'être pour moi-même tend à s'évanouir dans la mesure où la tentative d'immédiation s'avère plus décidée (p. 17-18). Au fond il y a mieux à faire que de durcir l'opposition du sujet et de l'objet, « il faut chercher autre chose », à savoir une intégration progressivement plus fine des deux termes en présence à tous les niveaux de connaissance.

Une fois chassées les appréhensions de subjectivisme, d'autres craintes ne tardent pas à se faire jour. L'ombre de Descartes plane sur toute entreprise critique qui récuse en partant le témoignage des sens pour s'enfoncer dans les replis de la conscience de soi. Or l'A. semble cheminer longtemps en compagnie de Descartes. L'exploration de la subjectivité révèle des dissociations dont la vue plonge bientôt la conscience dans les embarras d'un doute « universel » et « paralysant » (p. 208). Le Chapitre troisième essaie de passer du doute à la certitude. Au début du Chapitre quatrième la question décisive est enfin posée pour elle-même : « Que vaut le témoignage des sens ? Peut-on seulement leur faire confiance ? » (p. 90). À supposer que la conscience parvienne à une certitude, serait-ce autre chose qu'une « réponse fournie à ma conscience, par ma conscience, en ma conscience » ? L'A. soulève la question en toute lucidité : « Prendre pour point de départ critique une certitude montée de la subjectivité, n'est-ce point se vouer à l'échec ? N'est-ce pas le point de départ de Descartes ? Et Descartes a échoué. » (p. 87).

Cependant, certaines données phénoménologiques méconnues de Descartes, mais dont il faut absolument faire état, changent profondément la situation et font espérer une issue plus heureuse. La conscience de soi « comme simple présence à soi » demeure « obscure et floue » (p. 88) tant que le choc d'un objet autre-que-moi ne la tire pas de son demi-sommeil pré-réflexif. Pour qu'elle devienne « claire et distincte », évidente et certaine, un objet doit apparaître, un « ceci » doit forcer l'attention. « Je passe alors au stade du réfléchi et ne puis dire : *je suis*, sans affirmer avec une égale conviction et dans le même acte que *ceci n'est pas moi*. » (*ibid.*) Le *moi*, second terme de la dissociation primitive de la subjectivité en *je* et *moi*, « implique nécessairement », pour se constituer et se maintenir, l'avènement et la résistance d'un élément autre-que-moi. L'objet est médiateur, il joue « le rôle d'un révélateur de moi-même » (p. 76).

Or l'autre-que-moi, ceci ou cela, est d'abord et avant tout « un autre-que-moi senti ». Ce point est capital. C'est par les sens qu'il m'envahit, c'est dans l'expérience sensible qu'il m'est livré. « Il est donc requis de qui veut justifier pleinement la certitude initiale qu'il interroge la

connaissance sensible, afin de déterminer si et dans quelle mesure le sens est qualifié pour faire révélation d'un *autre* dont soit assurée l'existentialité. » (p. 89) Le problème n'est d'ailleurs pas tout résolu d'un mot. Car aux premiers stades d'une phénoménologie de la conscience de soi, l'objet senti comme autre-que-moi n'est donné que comme « une apparence d'autre-que-moi, un pur phénomène, simple modification de la subjectivité » (p. 79). Reste donc encore à se demander s'il possède « hors subjectivité une certaine existentialité : est-il vraiment tel qu'il m'apparaît, autre-que-moi ? » (p. 89).

Quoi qu'il en soit, la Critique existentielle n'estimera pas sa tâche terminée avec la revalorisation de la sensation et de l'objet senti, car il faudra aller plus loin et combler l'intervalle qui sépare l'autre-que-moi senti de l'autre-que-moi pensé (Chapitre cinquième). Aller plus loin encore et procéder à l'examen du jugement d'identité, dont on établira le caractère synthétique et, en un sens, synthétique a priori (Chapitre sixième). Enfin, le jugement d'identité devra lui-même s'accorder avec les exigences de la connaissance analogique « propre à la connaissance existentielle » (Chapitre septième).

Au terme d'une critique qui fonde l'universalité du tout premier jugement d'existence et par là l'authenticité de l'intelligence, les certitudes acquises sont telles qu'il est désormais possible de travailler à une analytique de l'existant, sans craindre de tenir à son sujet un discours radicalement illusoire.

L'Analytique existentielle en est d'abord une de situation. Elle « aborde forcément l'existant par ce qu'il a de plus extérieur, du dehors en quelque sorte » (tome II, p. 80), avant de chercher à pénétrer dans ses structures intimes. Le Chapitre premier du deuxième volume élabore donc une triple phénoménologie : du mouvement et de l'action ; mais des multiples rapports de coexistence ; enfin de l'avoir et de la croissance qualitative. Action, relation, avoir.

Il convenait de placer l'action au principe de toute l'Analytique. Car l'action est partout, et partout révélatrice. « Saisie dans sa plus grande généralité, l'action se donne pour un passage d'existant à existant. » Avant même que la forme ou la nature en soit perçue, c'est en quelque sorte le fait brut de l'action qui s'impose à l'observateur et jouit à ses yeux d'une évidence immédiate irrécusable. « Il n'y a qu'à la constater et à l'accepter . . . Ce qui en fait le prix, c'est qu'elle révèle l'existant en acte d'être. » (tome II, p. 25).

Sans doute l'action peut-elle s'exercer à différents niveaux de profondeur, n'affecter tantôt que la couche superficielle des choses et tantôt modifier l'organisation sous-jacente. Elle peut même s'intérioriser dans un jeu d'immanence très poussé, au point que tout devenir proprement dit s'évanouisse. C'est le cas de la connaissance. Mais ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, ce que d'autres préoccupations ont trop souvent occulté,

c'est l'indice proprement existentiel de l'action, son pouvoir révélateur à la fois de l'existant en acte d'être et de l'interdépendance des existants. « L'agir affirme, en l'étalant, la richesse d'un existant : c'est dans l'action qu'il se fait connaître, en action qu'il existe, et c'est l'action qui réalise ses possibilités. » (p. 25).

La phénoménologie de l'action conduit à celle des relations. Ici encore, c'est à la portée existentielle du rapport qu'on se montrera attentif, à « l'étirement prodigieux » qui en résulte dans l'acte d'être. « Entièrement tourné vers le terme qui lui confère un sens, mais communiant à l'acte d'être qui le fait exister, le rapport étend l'acte d'être de son existant d'origine jusqu'aux frontières existentielles de l'existant qui le termine. » (p. 60).

À l'enseigne de l'avoir, l'A. regroupe toutes les possessions et déterminations qui enrichissent un sujet, tous les habitus ou « facteurs de comportement » qu'il acquiert. Or la phénoménologie de l'avoir aboutit à deux conclusions de signes contraires. D'une part, elle oblige à réserver aux seuls êtres spirituels les véritables modes d'appropriation. Par la connaissance et l'amour, l'esprit entre en possession du monde des autres. Il arrive même, par la connaissance et la maîtrise de soi, à se rassembler dans une plénitude d'être refusée aux choses matérielles. D'autre part, l'esprit ne réussit à se posséder lui-même que d'une manière comparable à celle dont il s'approprie « ce qu'il n'est pas ». Aussi avancé qu'il soit dans l'ordre existentiel, l'avoir dissimule donc un échec. La possession la plus intime trahit encore une insuffisance. Jamais l'avoir ne coïncide parfaitement avec l'être.

Ce constat porte loin. Si aucun effort d'appropriation n'annule l'écart entre « celui qui a et ce qu'il a », comment ne pas soupçonner, dans les réalités offertes à notre expérience, l'impossibilité d'identifier l'existant avec son acte d'être ? Le premier doit en quelque sorte faire effort pour retenir le second et au mieux se contenter de l'avoir. Au cœur de l'Analytique, cette « étrange coupure » (I, p. 9) est le pendant de la dissociation établie entre le je et le moi au seuil de la Critique.

Il faut à maintes reprises ramener l'attention sur l'acte d'être. Certes, dans la totalité concrète de tout existant, et plus manifestement d'un vivant, l'analyse découvre d'autres structures, d'autres polarités, celle par exemple qui oppose en les y reliant toutes les valeurs dérivées ou accessoire (les accidents) à une « centre de gravité » (la substance). Mais elle ne peut manquer de revenir à l'acte d'être pour constater, en dépit de tous les brouillages possibles, qu'il ne s'affirme jamais que dans le réseau d'une essence, à laquelle il donne précisément d'exister au moment même où il en reçoit sa limite et son intelligibilité. Alors se pose une des dernières questions qu'une philosophie existentielle s'estime en droit et en devoir de soulever, celle de l'ultime responsabilité vis-à-vis de l'acte d'être des existants qui nous sont empiriquement accessibles. Cet acte qui, en moi

comme dans les existants qui m'environnent, ne laisse pas de montrer un caractère instable et fugitif, à quoi ou à qui faut-il l'imputer ?

En s'attachant aux commencements de la Critique et de l'Analytique, le présent compte rendu laisse forcément dans l'ombre d'importantes sections de l'ouvrage de Benoît Pruche : tout l'examen du jugement d'identité, par exemple, qui constitue une pièce magistrale, et tant de pages profondes sur le potentiel ou sur l'unité des existants. Mais les points de départ, toujours décisifs, peuvent amorcer des discussions profitables. Qu'il suffise de signaler trois points.

1° On perçoit une tension entre la « volonté . . . de réfléchir sur l'homme » (début de l'Avant-propos) et la tendance à axer toute la « réflexion philosophique » sur « l'existant quelconque » (tome II, p. 81-82). La « réalité-humaine », tenue pour un a fortiori au sein de l'Analytique (*ibid.*), ne joue-t-elle pas le rôle d'un a priori dans la Critique ? La méfiance à l'endroit de la psychologie, manifeste dans l'Analytique, ne succède-t-elle pas à une psychologie de la conscience de soi au seuil de la Critique ?

2° De l'acte d'être, l'Avant-propos dit qu'il n'est « ni conceptualisable ni objet de jugement » (tome I, p. 17). Par ailleurs c'est lui qui fournit l'apport de l'univocité dans la connaissance analogique de l'existant-en-acte-d'être, — l'A. voyant l'analogie comme une combinaison d'univocité et d'équivocité (I, p. 144). L'acte d'être en effet, pris pour « le fait d'exister », désigne « en tout existant une valeur identique » (I, p. 16 ; II, p. 251). On peut s'étonner que dans les existant-en-acte-d'être la face la plus rapprochée de l'identité et de l'univocité soit la moins conceptualisable, encore que l'A. apporte maintes nuances et précisions.

3° Divers passages peuvent faire croire à une sorte d'ambivalence à l'égard de l'objectivité. L'A., qui plaide éloquemment la cause du pluralisme, va jusqu'à soutenir qu'en philosophie l'objectivité ne peut être qu'un « leurre » (I, p. 13). Un certain type d'objectivité, sans doute, puisque s'il est un souci dominant en Critique existentielle, c'est bien celui d'atteindre à des certitudes valables « pour toute conscience humaine » (I, p. 87).

Ces quelques observations n'entament en rien l'admiration ressentie à lire un philosophe érudit et audacieux, qui multiplie les vues neuves. Sa manière de philosopher à partir d'une expérience existentielle primitive et de repenser de proche en proche, sous l'angle de l'existentialité, tous les grands problèmes dévolus à la Critique et à la Métaphysique, a quelque chose d'indéniablement original. Au surplus, l'A. fait preuve d'une rare maîtrise dans la pratique de la méthode phénoménologique et possède le don de métaphores suggestives. Pour le fond, s'il lui arrive d'emprunter à tel grand devancier, il rajeunit vraiment ce qu'il reçoit.

Les lecteurs apprécieront le petit Vocabulaire de la fin, ainsi que les Bibliographies commentées et la Table détaillée des matières. Les plus

aguerris auront plaisir à fouiller les très substantielles Notes critiques (8 dans le premier volume et 8 dans le second, pour un total de presque 70 pages). En plus d'un cas, c'est là qu'ils découvriront les justifications techniques de certaines affirmations à première vue paradoxales. Bref, *Existant et acte d'être* est une œuvre sérieuse et stimulante.

Collège dominicain
Ottawa