
Article

« Du bien qui divise l'être »

Charles De Koninck

Laval théologique et philosophique, vol. 10, n° 1, 1954, p. 99-103.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019900ar>

DOI: 10.7202/1019900ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Du bien qui divise l'être *

Le nihilisme commence à obtenir dans l'assemblée des nations les droits qu'il croit pouvoir revendiquer. Il est, en effet, dans la logique du monde que ceux qui nient le plus aient aussi le plus de droits. À la limite, ils seraient même les seuls à avoir des droits. Car si nous devions nous entendre et coopérer avec ceux qui nient les plus grands biens, la communauté comme telle ne pourrait plus reconnaître ouvertement que les biens qu'ils laisseraient subsister. La reconnaissance publique de Dieu, par exemple, offensant ceux qui le nient, tout le monde devrait publiquement faire comme s'Il n'existe pas. Que la communauté n'ait à poursuivre que des biens sur lesquels tous ses membres devraient pouvoir s'entendre, voilà ce qui caractérise précisément le nihilisme social. Quelle est la source de ce nihilisme ? La réponse à cette question se trouve dans les paroles de saint Augustin : Il y a deux cités bâties par deux amours contraires : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, qui fait la Cité du monde ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, qui fait la Cité de Dieu.

En quoi la pensée moderne contribue-t-elle à bâtir la Cité du monde ? Elle a construit une doctrine spéculative du bien qui consiste à nier la nature propre du bien. En vérité, le bien est, essentiellement, « *perfectivum alterius per modum appetibilis* » : le bien n'est pas la perfection de l'être considérée de manière absolue, mais une perfection d'être qui fait l'objet propre de l'appétit. Or, les modernes voudraient identifier la raison propre de l'être avec celle du bien, alors que même en Dieu ces deux formalités demeurent distinctes, quoique en lui elles soient inséparables. Cette première erreur les conduit à identifier ce qui absolument est être avec ce qui absolument est bien. Rappelons donc ce que dit saint Thomas à ce sujet.

Quoique le bien et l'être soient la même réalité, ils diffèrent de nature et, par suite, ce n'est pas au même titre que l'on dit d'une chose qu'elle est être absolument (*ens simpliciter*) et qu'elle est bonne absolument (*bonum simpliciter*). Puisque être, en effet, signifie proprement être en acte et que l'acte comme tel a un ordre à la puissance, une chose est absolument être par ce qui la distingue premièrement de ce qui n'a l'être qu'en puissance. Or, c'est là l'être substantiel de chaque chose. De sorte que c'est en raison de son être substantiel (*esse substantiale*) qu'on dit d'une chose qu'elle est absolument. Mais par les actes surajoutés à l'être substantiel on dit d'une chose qu'elle est sous un certain rapport seulement (*secundum quid*). Être blanc, par exemple, c'est être seulement sous un certain rapport, car la blancheur ne met pas fin à ce qui est absolument

* Nous reproduisons ici, avec permission, la partie doctrinale de la réponse de M. CHARLES DE KONINCK lors de sa réception à la Société Royale du Canada, le 18 novembre 1945.

en puissance, puisqu'elle advient à une réalité qui déjà préexiste en acte. Mais la notion du bien est celle d'un être parfait lequel est désirable. Dès lors le bien a nature d'achèvement. D'où il suit que c'est ce qui est parfaitement accompli que l'on dit bon absolument. Quant à ce qui n'a pas la perfection ultime qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection en tant qu'il est en acte, on ne peut pas dire cependant qu'il soit parfait absolument, ni bon absolument, mais seulement sous un certain rapport (*secundum quid*). De sorte que, selon son être premier qui est son être substantiel, on dit d'une chose qu'elle est absolument, et qu'elle n'est bonne que sous un certain rapport, à savoir en tant qu'elle est être. Par contre, selon son acte ultime, on dit d'une chose qu'elle est être sous un certain rapport seulement, et qu'elle est bonne absolument. Aussi, quand Boèce dit que dans les choses, autre chose est qu'elles soient bonnes et autre chose qu'elles soient, il faut l'entendre de l'être et du bien pris absolument ; car selon son acte premier, un être est être absolument, tandis qu'il est bon absolument selon son acte ultime. Pourtant, par son acte premier, il est bon en quelque manière, et par son acte ultime, il est en quelque manière être¹.

Il n'y a qu'en Dieu que ce qui absolument est être correspond à ce qui absolument est bien. Dans toute créature, au contraire, ce qui est absolument, à savoir la substance, n'est bien que « *secundum quid* ». Nous ne disons pas que Socrate est bon absolument parce qu'il est, parce qu'il est une substance ; la perfection qui le rend bon absolument est d'ordre accidentel : la vertu. Il ne suffit pas d'être un homme pour être homme de bien. Notre substance qui est absolument être est en quelque sorte informe en comparaison de ce qui est bien absolument. Or, c'est précisément ce qui, en nous, est être absolument, que la pensée moderne veut faire valoir comme bien absolument². Parce que je suis, je serais bon absolument ; et le bien qui me manque ne serait bien que sous un certain rapport, bien auquel d'ailleurs j'aurais droit à cause de la bonté absolue de mon être substantiel.

1. *Ia Pars*, q.5, a.1, ad 1. — « . . . Aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita ; sicut dicitur aliquis homo bonus et in quantum est iustus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso ; sed ratione secundae bonum dividit ens » (Q. *D. de Veritate*, q.21, a.2, ad 6). Voir toute cette question 21, ainsi que l'*Expositio de Hebdomadibus, totum*.

2. En réalité, la créature la plus parfaite dans sa nature seule, peut être la plus mauvaise et la plus malheureuse de toutes, au point que, pour elle, n'être pas vaudrait mieux que d'être, et le néant serait meilleur que son être absolu. En effet, « non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se : et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari in quantum est ablativum poenalis vel miserae vitae ; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in *V Ethic.*, cap. I ; et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde MATTH., xxvi, 24, dicitur : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille* ; et HIER. xx, super illud, *Maledicta dies in qua natus sum, etc.* dicit *Glossa Hieronymi*, ibi : « Melius est non subsistere quam male subsistere ». Et secundum hoc damnati possunt praeeligere non esse, secundum deliberativam rationem » (SAINT THOMAS, *In IV Sententiarum*, d.50, q.2, a.1, sol.3).

De telles prétentions reviennent à soutenir que le bien absolu de l'homme est inaliénable au même titre que sa substance et que sa personne. Tout homme serait bon absolument du seul fait qu'il est. Toute autre bonté qu'il pourrait acquérir ne serait telle que sous un certain rapport seulement, c'est-à-dire un bien accidentel, subordonné à celui de son être absolu. Le sujet déterminé par le bien serait meilleur que le bien qui le détermine. L'appétit qui poursuit le bien serait meilleur que le bien qu'il poursuit. C'est l'appétit, et non pas le bien, qui serait la cause finale. Spinoza le dit expressément : « *Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu causa primaria consideratur.* » Il précise que nous ne poursuivons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais, au contraire, qu'elle est bonne parce que nous la poursuivons.

Il n'est pas possible de dire plus clairement que ce qui constitue la cause finale de l'homme c'est sa substance prise comme sujet de tout achèvement ultérieur et tout ce qui procède nécessairement de cette substance. L'homme serait donc à lui-même le bien diffusif de soi. La fin de l'homme serait le bien qu'est l'homme en tant qu'il est absolument. Il nous suffirait de prendre conscience de ce que nous sommes, de nous réfléchir sur nous-mêmes, de nous saisir de nous-mêmes, pour que notre fin soit accomplie. Bref, si notre être absolu était un bien absolu, nous serions Dieu. Mais, remarquons-le, nous serions Dieu en tant que nous sommes des sujets. C'est l'informité en nous qui serait la divinité. Cela ne rappelle-t-il pas la doctrine de David de Dinant qui enseignait que Dieu est la matière première ? C'est l'homme sujet qui serait l'objet de l'homme. Karl Marx le disait expressément : « *L'homme est l'être suprême pour l'homme.* » « *La critique de la religion désabuse l'homme, afin qu'il pense, agisse, façonne sa réalité, comme un homme désabusé, arrivé à la raison, afin qu'il se meuve autour de lui-même, de son véritable soleil.* La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, aussi longtemps qu'il ne se meut pas autour de lui-même. » Marx dit encore que « *L'appropriation de la réalité humaine et son rapport avec l'objet, c'est l'accomplissement de la réalité humaine.* C'est pourquoi elle a des aspects aussi multiples que sont multiples les attributs essentiels de l'homme et les formes de son activité. L'activité et la passion humaines considérées humainement, c'est la joie que l'homme se donne à lui-même ». Car « *l'homme... est à lui-même sa propre fin.* ».

Vous l'aurez remarqué : dans cette doctrine, nous n'aurions pas seulement raison de nous aimer par-dessus toutes choses en voulant pour nous-mêmes tous les biens. Il y a davantage. Notre sujet serait l'objet suprême de notre amour. Nous aurions, nous-mêmes, dans notre être absolu, cette excellence incomparable qui fait l'objet

de l'orgueil. « Objectum proprium superbi, ut sic, est *ipse met celsus*, seu celsitudo sui. »

Dans ses formes matérialistes aussi bien que dans ses formes idéalistes, la philosophie moderne, depuis la Renaissance, s'est distinguée par son apologie de l'orgueil. Et elle ne s'en cache pas. Ernst Cassirer, l'historien très renommé, nous le dit en traitant de la philosophie de la Renaissance : « Tous les prédicats que la Déité réclamait pour elle-même sont maintenant attribués à l'âme humaine de la même façon. »

Cette affirmation de la suprématie du pur soi n'est pas simplement une aversion de Dieu. Très logiquement, cette affirmation aboutit à une négation de ce même soi qu'on avait tant exalté ! Dans le marxisme, l'émancipation de l'homme est poussée jusqu'à la destruction totale de l'homme. L'immortalité de l'âme est incompatible avec la dignité et la liberté humaines et demain il en sera, pour chacun de nous, comme si nous n'avions jamais existé. Bientôt « l'humanité tout entière sera impitoyablement exterminée » (Engels). En somme, dans la philosophie de l'orgueil, la dignité humaine est inséparable de la suprématie du néant.

Jamais dans l'histoire les hommes n'ont autant plaidé la dignité de l'homme ; jamais ils n'ont laissé plus indéterminé ou nié plus systématiquement tout ce qui fait la raison de cette dignité. Ce paradoxe étrange n'est pas seulement idéologique ; il se traduit malheureusement dans les faits. Jamais les hommes n'ont été tant méprisés, brutalisés, assassinés en masse, avec une cruauté qui dépasse toute imagination, et par ceux-là mêmes qui proclament le plus bruyamment la décence humaine. Aussi nos apologistes de ce nihilisme (qu'ils appellent « une nouvelle foi pour l'humanité ») éprouvent-ils quelque embarras quand il s'agit d'« expliquer » les innombrables liquidations et ce mépris absolu du « droit de tous les hommes à la sécurité personnelle ». Pourtant, il ne serait pas difficile de leur fournir des arguments. En effet, si, d'une part, on proclame que « la conscience humaine est la divinité la plus haute, une divinité qui ne souffre pas de rivale », n'est-il pas vrai en même temps que l'homme est absolument dépourvu de toute dignité véritable pour autant qu'il est entièrement mortel ? Quelle différence y a-t-il, sous ce rapport, entre la personne humaine et la dernière des bêtes ? Morte, il en sera, pour elle, comme si elle n'avait jamais existé. Pourquoi donc faire si grand cas de la vie d'un homme ou de quelques millions d'hommes ? Bref, cette doctrine offre à ses tenants le pouvoir absolu et de proclamer que la personne humaine est la plus haute divinité et de la détruire sans égard et sans merci.

N'est-il pas fatal que cette volonté de se posséder et de se complaire dans son être comme dans un bien absolu, ne s'abîme, pour finir, dans le vide, dans l'enfer du pur soi ? N'est-il pas accablant, après des batailles aussi gigantesques, désespérées, meurtrières à tant de millions

d'hommes, que l'on puisse encore définir la paix par des glacières toujours plus électriques ou par des appareils de T.S.F. encore plus bavards ? N'y a-t-il pas une sorte de justice, comparable à celle que l'on voit dans les tragédies, quand cette matière que l'homme a voulu posséder fait explosion dans ses mains ?

Faudra-t-il alors hypocritement s'étonner de notre méfiance envers des États dont la philosophie, officielle et ouverte, enseigne que les biens de l'homme sont des biens purement matériels, que la fin justifie les moyens, que vous et vos enfants vous n'êtes en définitive que des bêtes plus compliquées mais aussi viles que les mouches ? Serait-il donc facile de s'entendre sur des choses essentielles au bien humain le plus nécessaire avec ceux qui soutiennent qu'à vrai dire, nous n'existons pas ? Serait-il si aisément d'admettre que le droit et la liberté ne peuvent aller qu'à ceux qui les nient ?

Ceux des Chrétiens qui capitulent devant ces doctrines et qui, dans une largeur d'esprit pervertie, reconnaissent publiquement à ces puissances des droits normaux, feraient bien de méditer les fortes paroles de saint Pierre : *Ce sont des fontaines sans eau, des nuées agitées par un tourbillon : la profondeur des ténèbres leur est réservée. Avec leurs théories pompeuses et vides, ils attirent dans les convoitises de la chair, dans le libertinage, ceux qui s'étaient à peine retirés des hommes nourris dans l'erreur. Ils leur promettent la liberté, quand eux-mêmes sont esclaves de la corruption ; car on est esclave de celui par qui on s'est laissé vaincre. Car si ceux qui, par la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, s'étaient retirés de la corruption du monde, se laissent vaincre en s'y engageant de nouveau, leur dernier état devient pire que le premier. En effet mieux valait pour eux n'avoir pas connu la voie de la justice, que de retourner en arrière, après l'avoir connue, en abandonnant la loi sainte qui leur avait été enseignée.* Il leur est arrivé ce que dit un proverbe avec beaucoup de vérité : « *Le chien est retourné à son propre vomissement* » et : « *La truie lavée s'est vautrée dans le bourbier.* »

C. D. K.

