

La nature de l'homme et son être historique

CHARLES DE KONINCK
Université Laval, Québec

Si l'homme n'avait pas de nature il ne pourrait avoir une histoire. Il est pourtant vrai de dire que l'être véritable de l'homme est son être historique —à la condition de s'entendre sur le sens de l'expression: "être véritable". Nous distinguons en effet dans un homme ce qu'il est du fait d'être un homme, de ce qu'il est en regard de ce qu'il doit être: car on peut être vraiment homme sans être homme de bien. Si donc par "être véritable" nous entendons ce qu'un homme est en égard à ce qu'il doit être, nous admettrons que cet être est strictement historique: qu'il ne peut s'inférer ni de la nature de l'homme, ni de la nature de cet homme.

Nous entendons ici le terme d'histoire au sens de *narratio*. Les personnes, les actions, les événements historiques sont d'abord des choses que l'on peut raconter. Il est vrai que ces choses peuvent revêtir des rapports plus ou moins rationnels et qu'on emploie aussi le terme d'histoire pour la connaissance qui s'applique à découvrir de tels rapports: c'est l'histoire qui tend vers une certaine universalité, et qui tend ainsi vers la condition de science. C'est en ce sens que seuls les faits significatifs appartiennent à l'histoire —les choses dont on dit qu'elles sont d'importance historique. Ce n'est pas ce dernier sens qui nous occupe en ce moment. Prenant le terme en un sens plus primitif, nous appelons historiques, même et surtout, les choses qui ne pourraient faire l'objet d'une telle rationalisation, voire, les choses qui pourraient tout au plus se raconter: l'obscur, l'ineffable, l'incommunicable. C'est en ce sens que l'être véritable de l'homme est principalement historique; il l'est même à tel point que la *narratio* humaine ne saurait en atteindre le cœur.

C'est en effet dans son action contingente qu'un homme est ou n'est pas comme il doit être. Par contingence de l'action nous n'enten-

dons pas simplement le fait que cette action est libre et qu'elle aurait pu ne pas avoir lieu. Nous l'appelons ici contingente en raison des circonstances, dont l'agent lui-même fait partie. Socrate, fils de Sophronisque, attend le tramway; les enfants dans la rue font éclater des pétards; il a soif — c'est le lendemain du banquet; Xanthippe était de bonne humeur ce matin (à cause d'un chapeau neuf, mais Socrate ne le sait pas); le tramway arrive bondé; Socrate évite de justesse un camion trop pressé Dieu sait pourquoi; etc., etc. Les circonstances de notre action sont inépuisables. Celles dont tel individu en particulier doit tenir compte pour bien agir sont encore "siennes" et inénarrables. En descendant du tramway, Socrate heurte une dame chargée de paquets: les œufs et les choux s'étaient dans la rue. N'aurait-il pas dû regarder où il allait? La situation était d'autant plus claire que la dame avait du volume. Socrate était en train de se demander pourquoi Bergson voyait dans le mouvement réel un objet de son "intuition du devenir". Quelles étaient les circonstances pertinentes pour Socrate? Qui le dira?

La vérité pratique de l'action n'est pas seulement affaire de connaissance. Si pour agir de manière raisonnable nous devons connaître les circonstances objectives de l'action, nous ne pourrions jamais bouger ni ne pas bouger; ni penser ni ne pas penser. Aussi bien la vérité de l'agir humain ne consiste-t-elle pas dans la conformité de l'intelligence à ce qui est, mais dans la conformité à l'appétit droit. Nous ne pouvons inférer ce que doit faire un homme *hic et nunc* ni de la seule connaissance spéculative, ni même de la science morale si poussée soit-elle. La vérité de l'action relève d'un jugement qui procède par mode d'inclination, et non pas uniquement par mode de connaissance. C'est pourquoi cette vérité est inaccessible tant à la seule connaissance spéculative qu'à la seule connaissance morale. Ni la juste appréciation des circonstances de l'action, ni même la certitude de ce que l'on *devrait faire hic et nunc*, ne suffisent à la vérité prudentielle: encore faut-il que celui qui juge aime le bien comme *lui* doit l'aimer et qu'il se détermine à faire ce qu'il doit faire. C'est à cet égard que même la science morale est peu utile à la vertu; elle ne peut pas être la mesure prochaine et ultime de la conduite. En effet, "prudence dit plus que science pratique, car à la science pratique n'appartient que le jugement universel en matière morale; par exemple, la fornication est un mal, on ne doit pas voler, et autres jugements semblables. Même

quand cette science existe, il arrive que la raison portant sur un acte particulier, soit empêchée de porter un jugement droit; et pour cette raison l'on dit que la science pratique est peu utile à la vertu parce qu'il arrive, quand elle existe, que l'homme pêche contre la vertu. C'est à la prudence qu'il appartient de juger avec droiture des actions singulières selon qu'elles doivent être posées dans le présent, et ce jugement est faussé par n'importe quel péché"¹.

Voilà pourquoi l'acte prudentiel est inaliénable et incommunicable. En dernière instance, chaque homme doit juger pour son compte. Qu'il suive un conseil, encore l'homme doit-il juger qu'il convient de le suivre et s'ordonner en conséquence —faute de quoi son acte n'est pas humain. A cet égard, tout homme est seul parmi les hommes. Voilà le nœud, le cœur de la conduite du prochain qu'il nous est interdit de juger d'une manière absolue. Dieu seul sonde les reins et les cœurs. *Neque me ipsum judico*, dit l'Apôtre. Aussi la *narratio* humaine des actions d'un homme ne pourrait jamais dépasser les apparences plus ou moins fondées. Le journal intime est également sujet à cette restriction — et le plus souvent davantage. L'inaccessible dont nous parlons n'est donc pas borné aux secrets du cœur, puisque ceux-ci demeurent de soi communicables par la personne qui les retient.

C'est à ce point que l'être véritable d'un homme est radicalement historique et en même temps inaccessible au *jour de l'homme*. Il n'y a que l'Artisan de l'histoire qui pourrait nous raconter la vie de Pierre. La raison suffisante de ce qui se passe dans le monde n'est pas de ce monde, elle n'est pas subjectée dans les choses. Envisagé dans les choses singulières et les actions qui le composent, le monde est plein d'irrationalité et d'absurdité. A cet égard, le système est une tentative (quand il n'est pas davantage) de trouver dans le monde même sa raison suffisante. C'est pourquoi il écartera toute irrationalité objective. C'est le système lui-même qui deviendra la raison suffisante. On comprendra le caractère à la fois superficiel et pervers d'une telle vision du monde et de l'action qu'elle préconise, en considérant que c'est plus particulièrement dans la contingence intrinsèque et dans l'absurdité qu'apparaissent la causalité absolument universelle et la sagesse proprement divines, car Dieu seul est cause par soi et déterminée du contingent.

¹ S. THOMAS, *Q. D. De virtutibus in communi*, a. 6, ad 1.

La doctrine philosophique qui est en rapport avec les considérations de l'existentialisme n'est pas celle de l'être, mais bien plutôt la doctrine du bien. Par le bien nous n'entendons pas seulement la propriété transcendente qui s'identifie à l'être: nous voulons dire plus particulièrement le bien qui divise l'être¹.

Nous avons déjà signalé la division en cause au début de cette communication. L'homme de bien est bon absolument (*bonus simpliciter*) non pas du fait de son être absolu (*esse simpliciter*); celui-ci, en effet, n'est bon que sous un certain rapport (*bonum secundum quid*). C'est en raison d'une perfection surajoutée, d'une perfection ultime, qui est de l'être accidentel (*esse secundum quid*) et qui est de soi séparable de son être absolu, qu'un être est bon absolument. Un homme est homme de bien en raison de sa vertu. Il n'y a qu'en Dieu que ce qui est être absolument est bien absolument. L'*esse simpliciter* qui renferme toute perfection d'être est le propre de Dieu dont l'essence est son être. (Peut-être convient-il de rappeler qu'il ne se trouve en Dieu aucun fondement à une distinction, même de raison, entre son essence et son *esse*).

Il s'ensuit que l'être absolu de la créature est informe en comparaison de l'être accidentel qui la rend bonne absolument. Envisagé sous ce rapport, l'être qui est sien en tant qu'elle est bonne absolument tient donc la priorité sur son être absolu. Or, remarquons-le bien: "...*Ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae*². Si donc par l'existence nous entendons *ea quae superadduntur essentiae*, et en vertu de quoi un homme est bon absolument —voilà en quoi consiste l'être véritable de l'homme de bien— nous dirons que l'existence est antérieure à l'essence: ce n'est pas par son seul

¹ S. THOMAS, QQ. DD. *De veritate*, q. 21, a. 2, ad 6.

² "...*Sicut ens multiplicatur per substantiale et accidentale, sic bonitas multiplicatur; sed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens esse absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter; unde hominem injustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero justum dicimus simpliciter bonum. Cujus diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur; bonum vero, ut ex dictis, art. 1, ad 6 argum., patet, secundum respectum ad alia. In seipso autem aliquod perficitur ut subsistat per essentialia principia; sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum, non perficitur*

être absolu que l'homme possède cette existence. C'est en raison de cet être véritable que l'homme de bien ressemble davantage à Celui-
Qui-Est.

La réponse à la question: *To be or not to be*, laisse dans notre être actuel (qui fait toujours face à la mort dans laquelle il sera fixé une fois pour toutes), dans notre être historique, le souci de l'unique nécessaire: celui d'être bon absolument. Le choix n'est pas entre "être ou n'être pas", mais entre la bonté absolue et un être absolu qui est de trop. Car l'être absolu de la créature raisonnable confirmée dans le mal est un être de trop, puisque pour elle il vaudrait mieux n'exister pas. C'est l'*esse simpliciter* de l'homme qui peut être de trop.

Ce problème de l'existence, de l'être véritable, de l'être historique, est en fin de compte un problème moral et personnel: la réponse est dans la conduite — et non pas dans aucune de nos sciences.

nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae; quia operationes quibus unum alteri conjungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi secundum quod completum est secundum substantialia et secundum accidentalialia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus et accidentalibus principiis simul conjunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; simplex enim ejus essentia est ejus sapientia et justitia et fortitudo, et omnia hujusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod ejus essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae superadduntur essentiae. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta in nobis et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat". (De Veritate, q. 21, a 5, c. — Voir aussi Ia. Pars, q. 5, a. 1, ad 1).