

Laval théologique et philosophique



La connaissance du bien et du mal

Alphonse-Marie Parent

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019736ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019736ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Parent, A.-M. (1945). La connaissance du bien et du mal. *Laval théologique et philosophique*, 1(1), 47–51. <https://doi.org/10.7202/1019736ar>

La connaissance du bien et du mal*

Dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, Hegel conçoit l'évolution de l'intelligence en tant que raison consciente, comme une progressive appropriation par l'homme de la puissance infinie et de la sagesse que la foi religieuse attribue à la Providence divine «qui réalise ses fins c'est-à-dire la fin absolue, rationnelle du monde». La philosophie doit dépasser la foi, car, cette foi, dit Hegel, qu'on nomme en général foi en la Providence, est indéterminée, et ne progresse pas jusqu'à la détermination, l'application au tout, à l'ensemble du cours de l'histoire; cette foi, ajoute-t-il, n'admet pas la possibilité d'une connaissance du plan providentiel qui, dit-on, est caché à nos yeux, et qu'il est même téméraire de vouloir connaître¹.

Dans l'ouvrage en cause, Hegel appuie sa position sur deux arguments, l'un tiré de la philosophie, l'autre de l'Écriture Sainte. La philosophie apporte «cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle. Cette conviction et cette vue constituent une présomption par rapport à l'histoire comme telle; ce n'en est pas une en philosophie»².

Voici le second argument. «S'opposant nettement à ce qui est donné dans l'Écriture Sainte comme devoir suprême, à savoir, non seulement d'aimer Dieu, mais aussi de le connaître, on nie généralement aujourd'hui les paroles qui s'y trouvent, que c'est l'esprit qui conduit à la vérité, qu'il connaît toute chose et pénètre même les profondeurs de la divinité. En mettant l'être divin au-delà de notre connaissance et en général hors des choses humaines, on acquiert la facilité de s'abandonner à ses propres représentations»³.

Hegel n'hésite pas à affirmer ce que suppose une participation aussi parfaite à la connaissance du plan providentiel. «Je n'ai donc pas voulu passer sous silence que notre proposition: la raison dirige et a dirigé le

*Travail présenté au Congrès international de philosophie tenu à Port-au-Prince, Haïti, en septembre 1944.

1. «...L'apparition de la pensée que la raison gouverne le monde se trouve liée à une autre application que nous connaissons bien—sous la forme de cette vérité religieuse que le monde n'est pas livré au hasard ou à des causes extérieures et accidentelles, mais qu'il est régi par une *Providence*. (...) Donc la vérité qu'une Providence et certes une Providence divine, préside aux événements du monde, correspond au principe indiqué, car la Providence divine, c'est la sagesse après l'infinie puissance, qui réalise ses fins c'est-à-dire la fin absolue, rationnelle du monde; la raison, c'est la pensée se déterminant elle-même en toute liberté. Mais ensuite se manifeste aussi la différence, l'opposition même de cette foi et de notre principe de la même manière que l'exigence de Socrate en ce qui concerne le principe d'Anaxagore. Cette foi, en effet, est également indéterminée, ce qu'on nomme en général foi en la Providence, et ne progresse pas jusqu'à la détermination, l'application au tout, à l'ensemble du cours de l'histoire. Or expliquer l'histoire, c'est dévoiler les passions de l'homme, son génie et ses forces agissantes; c'est cette détermination de la Providence que l'on nomme d'ordinaire son *plan*. Mais c'est ce plan, dit-on, qui est caché à nos yeux, qu'il est même téméraire de vouloir connaître». (Traduction J. Gibelin, vol. I, pp. 21-22).

2. *ibid.*, p. 18.

3. *ibid.*, p. 23.

monde, est liée à la question de la possibilité de la connaissance de Dieu. Dieu s'est révélé dans la religion chrétienne, c'est-à-dire il a fait connaître à l'homme ce qu'il est, de façon à ne plus être une chose cachée, secrète; cette possibilité de connaître Dieu nous en impose le devoir»¹.

Le sens du second argument est déterminé par l'univocité de la raison qui figure dans le premier argument. Car la raison spéculative de Hegel tient de la pensée dialectique qui sous-tend la méthode des limites, mais poussée à la limite où la multiplicité de nos concepts-moyens-de-connaître se trouverait réduite à l'unité absolue d'un moyen de connaître unique par lequel toutes choses seraient exhaustivement pénétrées par delà toute analogie. Et il est vrai qu'à la limite notre pensée dialectique, qui embrasse à la fois la raison dialectique et la raison spéculative de Hegel, devrait être d'un mode proprement divin où la pensée s'atteint elle-même et toute chose moyennant une espèce unique identique à l'essence divine². Hegel a donc raison d'affirmer que la connaissance que poursuit d'après lui la philosophie est liée à la question de la possibilité de pénétrer même les profondeurs de la divinité.

Mais laissons de côté les principes plus profonds qui supportent cette position de Hegel, pour ne considérer que le sens immédiat du but qu'il assigne à la philosophie. Nous constatons alors que la sorte de philosophie que poursuit Hegel est très exactement la science du bien et du mal du chapitre 3 de la Genèse. Selon saint Thomas, le désir de la science du bien et du mal n'est autre chose qu'un désir d'atteindre à une plénitude de science telle que l'homme saurait se régir soi-même en toutes choses (*seipsum regeret in omnibus*), ainsi que les choses inférieures qui lui sont soumises; une plénitude telle que, de même que Dieu régit et gouverne toutes choses par la lumière de sa nature, de même l'homme saurait, par la lumière naturelle de sa raison, gouverner les choses qui lui sont soumises ainsi que soi-même, sans le secours d'une lumière extérieure, c'est-à-dire d'une manière parfaitement libre, pour être ainsi à soi-même providence universelle³.

1. *ibid.*

2. Cf. Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun*, pp. 106-110, 162-3.

3. Dans son *commentaire sur les Sentences* (II, d. 22, q. I, a. 2, c. et ad 2) saint Thomas répond à la question: *Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus.*—Respondeo dicendum quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus: quantum vero ad aliquid non. Si enim «sicut» dicat æqualitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam, vel potentiam, vel bonitatem quantum habet Deus: quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est; sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum; sed differenter: quia superbus angelus appetiit talem æqualitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus angelus inter alias creaturas excellentior erat; unde quodammodo ex ordine suæ naturæ influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suæ naturæ innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret per gubernationis et causalitatis ejusdem modum, tamen sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturæ suæ adipisci præsumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturæ suæ conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiæ plenitudinem consequeretur et ex lumine propriæ rationis, quod tamen a Deo sibi collatum esse credebatur, et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit *Super psal. LXX*, ubi supra, quod noluit ut servus teneri præcepto quasi ab

Par suite, la possession de cette science devrait nous rendre capables de nous fixer à nous-mêmes le bien et le mal moral, ou encore de prévoir le bien ou le mal qui pourrait nous arriver¹.

Comment, d'après Hegel, la philosophie peut-elle surmonter concrètement l'antinomie du bien et du mal? «Ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, mais le fait que ce n'est pas comme ce devrait être; si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi»². Cette association semble bien faire écho au *Prince* de Machiavel. «Mais il y a si loin de la manière dont on vit, à celle dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce qui se fait pour ce qui devrait se faire, cherche à se perdre plutôt qu'à se conserver»³.

C'est la contingence des circonstances où nous agissons qui rend nos *providences incertaines*⁴. Il nous suffirait donc de nier cette contingence et de nous en libérer en nous conformant à la nécessité. Nous pourrions alors, semble-t-il, de ce point de vue, voir, d'une manière parfaitement concrète, que *toutes choses sont très bonnes*. «La philosophie donc doit nous amener... à reconnaître que le monde réel est tel qu'il doit être, que le vrai bien, la raison divine universelle est aussi la puissance propre à se réaliser. Ce bien, cette raison, sous sa représentation la plus concrète est Dieu. Dieu gouverne le monde: le contenu de sa direction, l'exécution de son plan, c'est l'histoire universelle. C'est celui-ci que veut saisir la philosophie; car seul ce qui est exécuté d'après lui, est réel; ce qui ne lui est pas conforme n'a qu'une existence factice. A la pure lumière de cette idée divine, qui n'est pas un simple idéal, s'évanouit l'apparence, que le monde est un événement insensé, sot»⁵.

C'est donc à bon droit que Hegel voit dans la doctrine de la liberté et de la contingence de Leibniz ainsi que dans l'optimisme de celui-ci une ébauche de sa propre solution⁶. En somme, il tranche la question de la

alio regulatus per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quo ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit, sed super hoc aliam similitudinem, ut scilicet sicut Deus lumine suæ naturæ omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adiutorio exterioris luminis.

1. ... Primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum... S. Thomas, *IIa IIæ*, q. 163, a. 2, c.

2. Cf. K. Löwith, *La Conciliation hégélienne* dans *Recherches Philos.*, Vol. V, 1935-1936, Paris, p. 401.

3. *Du Prince*, chap. 15.

4. Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ. *Sap.* IX, v. 14. Cf. S. Thomas, *IIa IIæ*, q. 47, a. 3.

5. Hegel, *op. cit.*, p. 43.

6. «Notre connaissance vise à acquérir la notion que la fin de la sagesse éternelle s'est produite comme sur le terrain de la nature, sur celui de l'esprit réel et actif dans le monde. Notre méditation est en cette mesure une théodicée, une justification de Dieu, que Leibniz a tentée sous forme de métaphysique à sa manière dans des catégories encore indéterminées, abstraites; le mal dans l'univers devait être compris et l'esprit qui pense réconcilié avec ce mal. En fait rien ne pousse plus à une telle

liberté, de la contingence et du mal, en identifiant la Providence divine avec l'œuvre qu'elle dirige, comme on le voit dans un texte cité plus haut. Ou encore, il introduit, dans les événements contingents envisagés en eux-mêmes et selon leur rapport aux causes prochaines, la nécessité qu'ils revêtent dans leur ordre à la cause absolument universelle qu'est Dieu¹. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition que l'homme pourrait acquérir la science du bien et du mal.

Dans un essai intitulé *Révolte contre la vérité prudentielle*, De Koninck voit dans le désir de la science du bien et du mal une révolte contre les dures exigences de la vérité pratique dans l'action, une révolte contre le conditionnement de cette vérité par la rectitude de l'appétit, contre notre inéluctable condition de sujet². L'antinomie du bien et du mal ne serait pas pour nous de conséquence si, pour être dans la vérité pratique, il suffisait à l'intelligence de se conformer à ce qui est³; s'il n'y avait point de contingence ou si notre intelligence pouvait être infailliblement conforme à ceux des contingents qui ne dépendent pas de notre volonté⁴; si notre action devait être ajustée uniquement à ce qui est et non pas à ce qui devrait être.

connaissance conciliatrice que l'histoire universelle. Cette réconciliation ne peut être atteinte que par la connaissance de l'affirmatif, où le négatif s'évanouit dans la subordination et la défaite, par la conscience, d'une part, du véritable but final du monde, d'autre part, de la réalisation de ce but en celui-ci, sans que finalement le mal soit maintenu à son côté. Mais ici il ne suffit pas de la simple foi au Nous et à la Providence». *op. cit.*, p. 24.

1. ... Ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum: unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis inquantum est ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, preparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur uniuscujusque effectus secundum quod est sub ordine divinae providentiae necessitatem habere. Ex quo contingit quod haec conditionalis est vera. Si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.—Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causae proximae, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius et quidam contingens secundum analogiam suae causae. Effectus enim in suis naturis simulantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt. S. Thomas, *In VI Metaphy.*, lect. 3, (édit. Cathala, nn. 1220-1).

2. «Puisque dans l'action la vérité pratique dépend de la rectitude de l'appétit par rapport à ce qui est bien absolument, puisque dans le jugement prudentiel, l'intelligence dépend elle-même d'une faculté qui lui est naturellement postérieure, l'empire de l'intelligence s'y trouve restreint, l'intelligence est conditionnée. Par contre, si la raison pouvait d'elle-même et à elle seule déterminer ce qu'on doit faire ici et maintenant pour bien agir, si elle pouvait prescrire d'avance la règle prochaine de la conduite à tenir en toutes circonstances,—l'idéal de certaine casuistique,—si elle pouvait ainsi surmonter l'infini du contingent, l'ineffable et l'inénarrable, la vérité pratique dans l'agir serait indépendante de la rectitude de l'appétit de celui qui agit, ou plutôt, la bonté de l'agent et de son action serait assurée d'avance. Voilà qui serait le cas si nous étions entièrement maîtres des circonstances, si, par notre condition humaine nous n'étions pas soumis à des circonstances qui échappent à notre contrôle. Nous aurions alors la science du bien et du mal». *Semaines sociales du Canada*, XXe session, Montréal 1943, p. 114.

3. Dicit (Aristoteles)... quod bonae et malae mentis, idest intellectus vel rationis, quae est speculativa et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, idest concorditer ad appetitum rectum... S. Thomas, *In VI Ethic.*, lect. 2 (édit. Pirotta, n. 1130).

4. Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in *6 Ethic.*, cap. 2. Nam verum intellectus speculativi accipitur per

Niant ce qui doit être, comme principe de l'action, négation grâce à laquelle nous devrions être en quelque sorte confirmés dans le bien, Hegel soustrait la prudence à l'appétit et rejette ainsi le premier principe de tout l'ordre moral, à savoir, qu'on *doit* faire le bien. En d'autres termes, pour réaliser concrètement notre assimilation à la Providence universelle, nous devrions poser au principe la négation de l'ordre moral. Puisque, d'après Hegel, ce qui n'est pas comme ce devrait être est, au fond, comme il faut que ce soit, sa science du bien et du mal ne peut s'établir que sur la négation du mal, ce qui, par conséquence, serait en même temps une négation du bien.

Le paradoxe le plus frappant de cette philosophie science du bien et du mal, c'est qu'elle ne peut tendre vers l'émancipation de l'homme de toute condition de sujet, que dans l'assujettissement le plus indigne de l'homme, comme on le voit très manifestement dans la conception hégélienne de la liberté hégélienne qui consiste à se conformer, non pas à ce qui doit être, quelle qu'en soit la difficulté, mais à se conformer à ce qui est comme à ce qui doit être. Mais alors, au lieu de dominer toujours davantage notre histoire, même en tolérant le mal que nous ne pouvons pas empêcher, nous serions de plus en plus assujettis même aux contingences que notre action aurait pu ordonner.

Diem hominis non desideravi, dit le Prophète Jérémie (xvii, 16). Je n'ai pas désiré le jour de l'homme. *Mihi pro minimo est ut a vobis judicer, aut ab humano die*, dit l'Apôtre (*I ad Cor.* iv, 5). Pour moi il importe peu d'être jugé par vous, ou par le jour de l'homme. Mais l'Apôtre ajoute: *Je ne me juge pas non plus moi-même; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié: mon juge, c'est le Seigneur.* Voilà des paroles de liberté, liberté qui demeure soumise au Jour de Dieu, c'est-à-dire au Jugement de Dieu. Le désir de la science du bien et du mal est un désir d'affranchir le jour de l'homme du Jour de Dieu et d'accorder au premier le caractère final et la sécurité du dernier. Succombant à ce désir, l'homme se soustrait apparemment au Jugement de Dieu pour s'assujettir au jugement de l'homme.

Comme dit De Koninck dans l'étude déjà citée: «l'homme est né sujet. Il ne pourra jamais dominer qu'en sujet. Nous ne sommes pas les seuls à le soutenir. Les doctrines politiques les plus contraires à la nôtre et les plus perverses, ne soumettent-elles pas nos jugements à cette invention de la couardise humaine qu'on appelle jugement de l'histoire»? Même le jugement de l'histoire, si reculé qu'il soit, ne sera jamais que jugement humain. L'assujettissement au jugement de l'histoire est toujours assujettissement de l'homme à l'homme.

ALPHONSE-MARIE PARENT.

conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia. S. Thomas, *Ia IIæ*, q. 57, a. 5, ad 3.