

Cours du Père Louis Lachance, O.P.: 29 pages miméographiées
cf. pp. 23-24: analyse de la position de M. C. De Koninck

coupure de journal : Action Catholique, 10 février 1953.

notes (papier de soie bleu 8½ x 11) 5 pages "Lex aliquid rationis"

Mercy and cruelty (2 pp. blanches 8½ x 11 - à l'encre)

Mercy and cruelty (2 pp. blanch. " dactylographiées)

Note pour le bien commun (appendice I) : 1 page 8½ x 11

"Social Principles and Problems" by Franz H. Mueller (coupures)

Conférence en anglais sur le B.C. (schéma)

Conférence en français sur le B.C. (schéma)

Rossini

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

COURS DU T.R.P. LOUIS LACHANCE, O.F.P.

QUESTION DISPUTÉE

DU PERSONNALISME CHRETIEN

OU

DE LA CONCEPTION PERSONNALISTE DE LA VIE POLITIQUE ET SOCIALE.

INTRODUCTION.

Comme le titre l'indique, il ne s'agit pas d'un traité, mais d'un problème actuel. Comme conséquence immédiate, le procédé différera. Dans un traité, on établit les notions générales et on en déduit les conséquences d'une façon désintéressée à la commande de la logique. Dans l'étude d'un problème, l'ordre du procès est imposé par l'ordre et la nature mêmes des opinions émises à son sujet.

Dans les problèmes, il en est qui sont menus et d'intérêt secondaire, il en est d'autres qui sont capitaux, qui se rapportent au mobile suprême de la vie. Celui du personnalisme est de cette nature. Il s'agit, en effet, d'y déterminer le pôle suprême de la vie privée et publique, de l'activité naturelle et surnaturelle de l'homme. Quel parti prendre ? Conception métaphysique de l'homme et de l'existence. Métaphysique et vie.

Enfin, dans la discussion d'un problème, on se préoccupe davantage de l'utilisation de la doctrine que de son établissement.

BIBLIOGRAPHIE

Pour peu que l'on veuille couvrir tout le problème, la bibliographie devient considérable. Nous nous bornerons à indiquer quelques lieux.

Sources : Platon, La République

Aristote, Métaphysiques, Ethiques, Politiques.

S.Thomas. Comm.Mét. L. XII; comm.Eth. L. I et V; comm. Pol., passim; De Reg. Princ., L. I et II; Summa Théol.; cont. gent.; Quaest. Disp.; De Carit.; etc.

Historique de la question:

Pour l'antiquité: Ross, Aristote

Lachance : L'Etat païen d'Aristote, dans Stre-na Garrigou Lagrange, Rome, 1937,
pp. 323-345

Pour le Moyen Age : cf. L'Humanisme politique - P.40-43

Pour l'aspect moderne de la question.

Schwalm, O.P. Leçons de Philosophie Sociale, 2 volumes -

Gillet, O.P. Opera omnia ,mais plus particulièrement ses conférences aux semaines sociales.

Lachance, O.P. Le concept de Droit selon Aristote et S.Thomas, Montréal & Paris, 1933.

Denys de Rougemont - Politique de la personne, Paris 1934.

H. Simon: Destin de la Personne dans Cah. de la Nouv. Journée N. 31, 1935.

E. Monnier. Révolution personneliste et commentaire, Paris, 1935.

Manifeste au service du personnalisme, Paris, 1936.

Vialatoux: Réflexions sur l'individu et la Personne, dans Chronique sociale de France, mai et ss. 1936.

Joseph Folliet, morale sociale, Paris, 1937.

Q. Lemarié, Essai sur la personne, Paris, 1936.

Jacques Maritain - Science et Sagesse

Trois Réformateurs

Du Régime Temporel et de la Liberté

De Bergson à S.Thomas, etc.

Delos, O.P. Notes sur le Traité de la justice et plusieurs autres endroits que nous noterons au passage.

Eichmann ? ?

L. Lachance - L'humanisme Politique de S.Thomas, Individu et Etat, 2 vol. 748 pages.
Ottawa & Paris 1939.

Sylvestre: L'Unité Sociale, Montréal, 1940.

Fournier : La Théologie de l'Action catholique, 1940.

Hertel, Pour un ordre personneliste, 1942

De Koninck : De la primauté du Bien commun, 1943.

ORDRE DE LA DISCUSSION

3.

- 1o - Racines lointaines du problème.
- 2o - Opinions et mises au point.
- 3o - Quelques théories aristotelico-thomistes.
- 4o - Rôle de l'organisation sociale.

1) Racines lointaines du problème.

a) Antiquité -

C'est une opinion assez communément admise que dans les Etats païens, la seule forme de vie qui semblait avoir quelque valeur était la vie publique. L'Etat se formait souvent à la faveur de quelque coup de main d'un tyran qui s'emparait du pouvoir et organisait la vie du groupe à sa convenance. D'autres fois, à l'occasion d'attaques d'ennemis du dehors, un chef naturel surgissait et conservait, après la défaite de l'ennemi, sa domination sur ses semblables. D'autres fois, c'était les nécessités primordiales qui favorisaient l'accession au pouvoir d'un individu du groupe. En tout état de cause, c'était l'exploitation et l'extorsion des citoyens par le tyran ou le clan, qui sévissait. Par suite de cet état de choses, les historiens ont prétendu que dans l'Etat païen, l'individu était absorbé dans l'Etat, fondu en lui. Il n'y avait qu'un critère d'appréciation de l'activité, c'était la volonté du tyran. Volontarisme et absolutisme du pouvoir. Pas de limites.

Un autre genre d'idées qui a concouru à développer l'omnipotence de l'Etat, ça été la croyance aux dieux protecteurs, ça été le pouvoir religieux de l'Etat. Lire à ce propos: La Cité Antique de Fustel de Coulanges, P. 26.5 ss. En conclusion, la règle suprême de la vie n'était pas individuelle, mais sociale. Etatisme. Le critère ultime du droit, était le salus populi, le bien de l'Etat. Pas de personnalisme.

Comme question de fait, si les Athéniens ont toujours joui d'une certaine liberté, ils se sont toujours, ainsi que nous l'allons voir, cru investis, à l'égard des autres nations, d'un certain droit, d'une certaine potestas naturelle, les autorisant à dominer les autres peuples.

Cependant, chez eux, la théorie ne justifie pas complètement la pratique. Sans doute, Platon professe la divinité du pouvoir et des lois; ensuite, il caresse une idée chimérique de l'unité de la cité. Il la veut trop homogène. La cohésion qu'il préconise est trop absorbante. L'individu s'y trouve mal à l'aise. Par exemple, il propose, pour sa cité idéale, qu'on établisse la communauté des femmes et des biens. Cela, pense-t-il, serait de nature à renforcer l'unité. Hantise de l'âme collective (Phédon.)

Par contre, il faut reconnaître que la cité de Platon comporte une hiérarchie: la terre mêlée d'or, d'argent, de fer et d'airain. Ensuite, il s'élève contre le despotisme. Enfin son idéal de justice prépare un affranchissement de la personne. La République XVII et XXX, XXXIII et XXXIV, XXXVI.

Les quatre vertus: XXXVII organicisme : exagération de l'unité.
Donne trop de droits à la cité et pas assez aux personnes.

Chez Aristote, aux yeux duquel le facteur religieux ne compte à peu près pas, l'individu, tout en ayant encore un rôle un peu effacé, prend une valeur plus considérable. Il est citoyen parfait, c'est-à-dire, sujet de droits. Bonus vir, bonus civis ne s'identifient pas 1276 b. ss. De plus, l'Ethique se distingue de la politique. Enfin, il base la Cité sur une inclination individuelle, la sociabilité. Il y a une régulation de la vertu individuelle et une régulation de la vertu publique.

Du point de vue de l'information: Compte 158 constitutions.

Le tout s'inspire d'une très haute conception. Pensées profondes, vastes, compréhensives, universelles. Eclairage des principes métaphysiques.

Les relations de l'individu et de l'Etat sont assimilées, par analogie, à celles de l'un et du multiple. (L. XII des mét.) La partie, encore qu'autonome, est finalisée par le tout. De sorte que, dans les citées où l'on vit conformément à la loi morale, le bien du tout est la règle suprême.

Chez les Romains, c'est la théorie de l'impérium, de la potes-tas, qui prévaut. L'absolutisme et l'omnipotence du Pouvoir. De la croyance à l'unicité du Pouvoir dans l'univers. L'autorité, le sceptre est passé d'Athènes à Rome. Les empereurs se font inscrire sur la liste des dieux. L'impérium de Constantin légué au pape. S.Augustin est tellement obsédé par cette théorie qu'il en vient à faire de tout l'univers une "Cité de Dieu". L'universalité de la chute et de la rédemption, comportant la foi en l'unité de l'humanité, favorisent ses vues. "Le culte est une institution de l'Etat; les dépenses religieuses sont assurées par la nation; les prêtres sont des fonctionnaires publics. Inversement, l'administration de l'Etat se double de fonctions religieuses; chacun de ses actes est une cérémonie; chacune de ses lois, une formule sacrée, chacune de ses magistratures un sacerdoce". Gustave Combès, La doctrine politique de S.Augustin, Paris 1927, p. 301.

En conclusion, confusion des ordres, monisme politique renforcé, règle unique de vie, à savoir le bien commun que poursuit l'Eglise, la paix universelle. Pas de règles profanes, pas de règles individuelles, si ce n'est dans la mesure où elles sont déduites de cette règle suprême. En face de l'absolutisme des papes, celui des empereurs, querelles du pouvoir, querelle des investitures, bulle Unam Sanctam de Boniface VIII. Le De Hiérarchia de Dante, Marcile de Padoue etc.

L'Organisation de la société à la décomposition de l'empire de Charlemagne comportait la Féodalité pour les classes paysannes et les communes dans les cités, le tout unifié par les rois: caractère sacré de la royauté; (Bernard Landry, L'idée de la chrétienté, p. 4 et 5. L'empereur allemand, faisait l'unité des royaumes. Le pape dépositaire des deux pouvoirs, consommait l'unité.

Sur le plan de la science: l'illuminisme, sur celui de la nature et de l'art, le symbolisme, Landry, p. 13. De même sur le plan gouvernemental: Le seul pouvoir à l'origine fut d'après Alex. de Halès. Le Sacral, p. 20. Le péché est la source du pouvoir civil:

L'ordre des pouvoirs. Ib., p. 26 et 27.

Cependant, déjà commençait à poindre dans le monde féodal, l'idée d'une autorité naissant d'un contrat. P. 37. Ce qui n'empêche pas l'empereur de réclamer sa souveraineté. P. 38 et 39.

Sous l'influence de la philosophie arabe et avec Averroès, en particulier, toute intervention d'une autorité supérieure devient inadmissible, devient un abus insupportable. La justice, c'est le bien du royaume, le Pape doit rester dans sa sphère et il n'a pas à intervenir dans la politique des Etats. Chaque royaume est conçu comme un vase clos, comme une sorte de petit Dieu terrestre. Frédéric II et l'Averroïsme: Landry, p. 119, 120-121.

Chez Gilles de Rome la chrétienté devient un impérialisme papal. Par contre, il exalte à outrance la royauté. 153 ss. Il laisse les deux forces en conflit, sans indiquer le moyen de les concilier.

Jean de Jandun (héritique) avérroïsme soutenu en faveur de Louis de Bavière, Marsile de Padoue. L'Eglise n'est pas une vraie société. Elle est un médecin. Marsile est condamné.

(Maritain avec sa morale adéquatement prise, dans Divus Thomas et dans Science et Sagesse. Il n'y a pas moyen de donner une régulation naturelle à la vie.)

La Position de S.Thomas sur les rapports de nature et grâce.
Quelques principes.

- I Distinction et autonomie des deux ordres, Cont.Gent.
L. I, c. 3 ss.
- II La vertu naturelle est une vraie vertu (Nature et acquisition.)
- III Les fins naturelles demeurent. (Nature et obtention). Et donc le bien commun naturel subsiste.
- IV La grâce guérit la nature. Donc la nature a une valeur intrinsèque. Ordre interne de nécessité.)
- V La grâce élève en se subordonnant.
- VI Inclusion de l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel. Cette inclusion ne détruit pas l'ordre naturel; elle le laisse intact. Et donc il y a lieu de considérer la cité terrestre.
- VII Primaute du spirituel, mais autonomie de la nature. La politique est subordonnée, mais pas supprimée

Et donc, il y a deux problèmes: la situation de la personne dans l'Eglise et dans l'Etat.

Au surplus, non seulement S.Thomas dégage les ordres, mais il tient pour le pluralisme politique. Multiplicité des entités politiques; exigée par l'établissement de l'ordre de la justice. A l'intérieur de chaque Etat, il introduit encore le pluralisme des individus et des associations avec fins et moyens propres. Toujours la doctrine de la subordination. Des hiérarchies hiérarchisées; des ordres superposés.

Enfin, ainsi que nous le verrons, il assigne comme règle suprême de l'activité humaine et même divine, le Bien commun. Quoiqu'en disent Maritain et disciples, jamais il n'a subordonné la collectivité à la personne. Individu et personne ? "Distinction toute nouvelle en philosophie scolastique, il faut bien le dire. et que l'on chercherait en vain chez les maîtres de l'école."

Descogr. Arch. de Phil., 1938.

Cahier II, p. 24.

"Inconnue à S.Thomas cette antithèse mystérieuse que (d'aucuns) aiment à mettre entre notre personne et notre individu".

De Broglie, Rech. de Sc. religieuse, fév. 1935, p. 37.

LA RENAISSANCE.

Le moyen âge ou la chrétienté est caractérisé par le fait qu'il place en Dieu l'origine de tout pouvoir, la clef de l'ordre. Il exagère, en général, l'idée d'unité. Il n'y a qu'un seul pouvoir par nature, les autres sont par délégation. Les êtres de la nature n'ont pas d'équilibre propre, de finalité propre, d'activité propre. Ils sont sans doute sujets d'activité, mais ne trouvent pas en eux la règle de cette activité non plus que les principes qui en permettent l'exercice. Ils dépendent étroitement de Dieu pour connaître, pour aimer, pour organiser leur vie et conquérir la paix. La hantise de l'unité conduit à la suppression des mobiles propres et des fins prochaines. Seul S.Thomas rompt avec cette conception rigide par sa théorie de la subordination ou de la suspension d'ensembles complets aux fins sur-naturelles.

La Renaissance s'inscrit en réaction contre le moyen âge. Elle cherche la règle de la vie dans l'homme: humanisme. L'homme veut, comme l'on dit, s'affranchir du "despotisme théologique" et se reconstituer libre. Dans son effort, il cherche l'assistance de la littérature grecque et latine. Il réaffirme les droits de l'homme, les droits de la raison et des sens. Il oppose au théocentrisme traditionnel un homocentrisme séduisant. Le centre d'intérêt de l'art, de la science et de la vie redévient l'homme et sa planète. La pôle de la vie humaine est changé.

Au surplus, et toujours par réaction contre le moyen âge, l'homme qui devient critère, étalon, est l'homme clos, l'homme refermé sur lui-même, l'homme coupé de tout rapport avec Dieu. Et cela comporte un relativisme presque absolu. En effet, si l'on rature la loi naturelle, l'on retranche l'idée de direction immanente et celle de fin objective. La vie n'a plus d'orientation de droit. La liberté n'a plus comme règle un idéal objectif, mais elle la trouve en elle-même. C'est le subjectivisme et l'individualisme qui s'introduisent dans le domaine de l'action. Loi naturelle, autorité, obligation, but objectif de la vie, sont des réalités en dépendance étroite avec Dieu. Par exemple, Pic de la Mirandole, dans son discours sur la dignité de l'homme fait dire à Adam par Dieu: "La nature de toutes les autres choses est limitée et enfermée à l'intérieur des frontières de lois par moi prescrites: toi, contraint par aucune nécessité, tu décideras par toi-même des limites de ta nature en accord avec le libre arbitre qui t'est propre, dans les mains duquel je t'ai placé." Dans le Quattrocento de Monnier, on pourrait trouver nombre de citations de ce genre... Comme l'écrit Marsile Hicin: "L'homme ne veut point de supérieur ou d'égal; il ne tolère point qu'il y ait au-dessus de lui quelque empire dont il soit exclu."

Joignons à ces influences, celles issues du nominalisme de Biel et d'Occam et la signification métaphysique de la nature s'énerve, s'efface. Il n'est plus question d'un ordre interne, de nécessités inhérentes à l'être.

Le premier fruit de cette conception, ça été sur le plan religieux, Luther. Nature corrompue par le péché, justification par une volonté qui nous impute à bien nos œuvres. Libre examen etc. Il ne reste plus rien de fixe.

Sur le plan moral et juridique, ça été Kant. Faisant du droit, la liberté de chacun, liberté dont on a plein usage, pourvu qu'on n'entrave pas celle des autres, il est l'un des principaux théoriciens du subjectivisme et de l'individualisme libéraux : Le droit est défini "l'ensemble des conditions qui limitent les libertés pour rendre possible leur accord."

Dans le domaine politique et social, Rousseau est arrivé au même résultat. L'homme est naturellement bon: c'est la société qui le rend mauvais. Il n'est social que par contrat, que par volonté, que par décision volontaire. Par conséquent, il n'y a que les droits de l'homme.

Dans le champ économique, l'individu a été instauré par le libéralisme économique, par la loi de la libre concurrence. C'en est assez pour expliquer que Waldec-Rousseau (autre protestant) regardait le personnalisme comme offrant une convenance marquée avec la mentalité protestante.

Toutefois, outre les influences par infiltration, il y a encore, je pense, deux facteurs qui pourraient expliquer l'adhésion des catholiques à cette doctrine. Il y a tout d'abord l'influence de Suarez, ramenant le droit à la faculté morale qu'a chacun d'en user. Notion toute subjectiviste. Pareillement, il réduit presque la justice sociale à une forme métaphorique de justice. Quelques-uns de ses disciples la mettent sur le même pied que l'esprit sportif.

Mais ce qui a déterminé définitivement l'attitude des catholiques, c'est, il semble, la doctrine politique de Spencer, d'Espinar, de Fouillé, de Durkheim et de Lévy-Bruhl. Il était tout naturel qu'on opposât à leur physiocratisme, la dignité de la personne.

2o - OPINIONS ET MISES AU POINT.

Toujours est-il que sans parler de Renouvier et de tous les théoriciens de l'école libérale qui exaltent outre mesure la liberté individuelle, il y a chez les catholiques toute une lignée de personnalités. Les premiers d'entre eux, entre autres le R.P. Gillet, allèguent, comme pièce justificative de leurs vues, les leçons de philosophie sociale du Père Schwalm.

Cet ouvrage ne contient rien de cela. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il est imprécis, flottant, lorsqu'il s'agit de fixer les rapports d'individu à société. Lire citation, "L'unité sociale" pp. 61 et 62. Dans le P. Schwalm I. II, pp. 424-425.

Le Père Schwalm affirme 1o) que l'individu "est une partie ordonnée de soi à la société. L'homme est par essence animal politique."

2o- Il n'est pas ordonné à la société comme à "un tout substantiel", mais comme à un tout moral. C'est-à-dire qu'il ne tient pas de la société sa perfection première, mais sa perfection seconde.

3o - "Il est partie analogiquement."

4o - Que "la société politique est la fin de tout ce qui est dans l'homme, parce que l'homme tout entier, animalité et rationalité, se perfectionne par elle, et y est ordonné comme la partie imparfaite dans le tout parfait.

5o - "L'homme est partie de la société politique en vue d'une fin supérieure et à la société politique et à lui-même. Cette fin est le bien humain, "bonum humanum", le bien des puissances spécifiques de l'homme".

Dans ce dernier paragraphe, le Père Schwalm est imprécis. Le bien humain qui est supérieur et à la fin de l'individu et à la fin de la société, c'est le bien humain surnaturel. Et dès que l'on passe de l'ordre de la nature à celui de la grâce, tout bien naturel, même s'il est commun, est subordonné au bien surnaturel, même s'il est individuel.

En second lieu, si l'on entend parler du bien humain naturel, il s'identifie avec le bien commun. Et donc la société lui est immédiatement ordonnée et tire de lui son essence. Il est au-dessus de la société par ce seul sens que l'objet propre est fin intrinsèque et se trouve au-dessus de celui qui le recherche

En partant de ce passage du Père Schwalm, le Père Garrigou forme souvent l'argument suivant.

L'individu, ce n'est pas l'homme, mais un homme. C'est la nature ramenée à des limites restrictives. De même le bien individuel, ce n'est pas le bien humain, mais une forme particulière du bien humain. Par conséquent, l'individu peut être ordonné à l'Etat, mais pas la personne humaine, laquelle est ordonnée au bien humain.

Cette manière de voir pèche par plusieurs côtés. 1o - La personne humaine, ça n'existe pas. Ce qui existe ce sont des personnes humaines. Ce qui agit et agit socialement ou individuellement, ce sont des personnes humaines. Nous verrons plus loin que dans l'ordre pratique, si l'on généralise, l'on n'abstrait pas proprement. On ne procède pas per modum revolutionis, sed modo compositivo Comm. Eth. N. 35.

2o - La volonté ne recherche pas de biens abstraits. La différence radicale entre les tendances cognitives et affectives c'est que les unes sont centripètes, les autres centrifuges I, q. 16, a. 1; II, q. 22, a. 2; De Ver., q. 1, art. 2; etc. Or ce bien concret qui s'identifie avec le bonum humanum, c'est le bien commun. Il faut donc dire que c'est en tant que personne humaine que l'individu est sociable, puisque le bien humain, lequel s'identifie avec le Bien commun, est le bien des personnes.

Le Père Gillet a tiré? du Père Schwalm que l'homme, en tant qu'individu est soumis à la société, mais pas en tant que personne.

"On donne le nom de personne au principe spirituel qui, dans l'ordre de l'être, totalise les éléments constitutifs du composé humain en les unifiant, et dans l'ordre de l'action, devient le principe responsable des actes humains. Au contraire on réserve le nom d'individu à cet ensemble original qui résulte en chacun de nous de tous les éléments matériels, mais accidentels par quoi se différencient les corps et où le sexe, le tempérament, la race, l'hérédité, le sol, le climat interviennent à des titres divers." Culture latine et ordre social, p. 24.

"Individu par son corps et, à ce titre, dépendant d'une foule de choses qui le conditionnent, l'homme est une personne par son âme et, à ce titre, relativement indépendant... Sa fin suprême dépasse toutes les fins terrestres et n'est autre que Dieu. La société elle-même n'est qu'un moyen comme la famille pour aider l'homme à conquérir cette fin. En tant que personne humaine, si l'homme vit en société, c'est pour trouver dans le Bien Commun social un moyen d'atteindre sa fin en vivant sa vie humaine d'une façon plus conforme à la dignité de l'homme. A ce point de vue, les Droits de l'homme sont supérieurs même à ceux de la société, et la société doit l'aider à vivre humainement, à satisfaire à ses besoins humains d'intelligence, de volonté, de sensibilité.... En tant qu'individu, il fait partie de la société et ses intérêts privés demeurent de ce fait subordonnés en justice aux intérêts sociaux, je veux dire au bien commun de tous les citoyens qui font également partie de la société. Les droits du citoyen, en face de ce bien commun, dans la société dont il fait seulement partie, sont basés sur ses devoirs: il ne peut s'en servir qu'à la condition de la servir". Semaine Sociale de Lille 1932, p.180..

"En somme l'ordre social chrétien dépend dans les rapports réciproques des citoyens et de l'autorité légitime, des relations mutuelles que soutiennent entre eux la fin ultime de l'homme et le bien commun de la société. Celles-ci elles-mêmes sont fondées sur la distinction qui existe entre la personne humaine et l'individu et par suite entre les droits de l'homme et ceux du citoyen auxquels correspondent leurs devoirs, ainsi que les droits et devoirs de la société."

Culture latine et Ordre social, p. 38 "Si cette opposition reste que nous constatons entre la personne humaine et les individus n'a pas de graves conséquences pour les hommes envisagés individuellement, en face de leur destinée éternelle (il admet que les individus vont au ciel), il s'en faut qu'il en soit ainsi pour les hommes envisagés socialement. Bien au contraire, tout l'ordre social résulte de cette opposition". Ib. p. 27.

On retrouve la même formule partout. "L'individu est pour la société, comme la partie est pour le tout, la main pour le corps; mais la société est pour la personne, comme le tout de l'ordre inférieur est pour le tout de l'ordre supérieur, la vie périssable pour la vie impérissable" - Journet, dans Vie Intell. oct. 1929, pp. 104-105.

"L'homme tout entier comme individu est bien ut pars dans la cité, et il est ordonné au bien commun, au bien du tout, qui est plus divin et qui mérite à ce titre d'être aimé de chacun plus que sa propre vie. Mais s'il s'agit de la personne comme telle, le rapport est inverse, et c'est la cité humaine qui est ordonnée aux intérêts éternels de la personne et à son bien propre, lequel est, en fin de compte, le "Bien commun séparé" de l'univers tout entier, je veux dire Dieu lui-même...." Maritain - Trois Réf. pp.29-32.

Cette distinction est mise en oeuvre par tous les personnalistes. Tous l'acceptent, sans se demander quelle peut en être la valeur au point de vue de la détermination des rapports de l'individu et de la société.

Les conclusions que l'on tire de cette distinction reposent sur trois confusions. On se trompe en définissant l'individu, la personne et le Bien commun. Nous allons donc nous demander qu'est-ce que l'individu et la personne. Puis qu'est-ce que le bien commun ?

I Nous disons tout d'abord que l'individu humain et la personne humaine sont exactement la même chose: il n'y a entre l'un et l'autre qu'une distinction virtuelle mineure. Nous disons : "Que ni l'un ni l'autre ne sont des "principes" des "fragments précis", des êtres "incomplets". Unité sociale, p. 41), mais qu'ils sont des touts. Et nous parlons ontologiquement.

Cf. I, q. 29, a. I corpus.

Lire I ad. 5, comparer avec Quest. Disp., quaest. un. De anima, a. 1; et I, q. 75, ad. I

Lire également a. 2, ad. 2; a. 3 ad. 2.

"Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt..." Sent. L. 3, q. 5, N. 60

"De ratione personae est quod comprehendit omnia quae in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei..." Ib. N. 62.

"De ratione personae est quod comprehendat omnia essentialia et proprietater individuanter simul conjunctorum" N. 65.

"Personae requirit completionem", N. 73

"Triplex incommunicabilitas est de ratione personae: scilicet partis, secundum quod est completum; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis, secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam" N. 76

"Nulla forma est persona, sed anima est forma. Ergo non est persona" 107

"Persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personae" 108.

"Anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae" N. 112

"Anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum completum" N. 114

On lira toute la question 9 du De Pot. Par exemple, à l'art. 2,
Quid sit persona? on trouvera la réponse suivante:

"Respondeo dicendum quod rationabiliter, sicut ex praemissis patet, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur; quia substantia ex propriis principiis individuatur; non ex aliquo extraneo, sicut accidentis ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum graecor, vel substantia prima secundum latinor, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utroque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona; per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt."

On verra également, dans Quaest. Disp., De Verbo incarnata; dans Compend. Théol., C. 211 ss.

Comme conséquence, si l'individu humain et la personne humaine sont identiques, on ne peut soumettre l'individu à l'autorité et dérober la personne à sa juridiction.

II En second lieu, les hommes entrent en société par leur activité, par leurs actes. La philosophie sociale a pour objet matériel les actes humains. Or ici, S.Thomas dit qu'agir appartient à l'individu humain. Ailleurs, il dira: "Actionem autem sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum, seu potentiarum etc., etc." II q. 58, a.2. Il dira encore "quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt..." I, q. 29, a.1

Il dira enfin, "esse dominum et servum attribuitur personae vel hypostasi secundum aliquam naturam III, q. 20, a.2." Relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed personae: actus enim suppositorum sunt et singularium..., attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit". Ib., a.1, ad 2.

Dans tous ces textes, S.Thomas ne se contredit pas, car l'individu, la personne, le suppôt humain, l'hypostase humaine, le tout humain, c'est la même chose. Et comme c'est la personne qui agit, c'est elle qui a besoin d'une régulation sociale, c'est elle qui entre en société. Et si l'on dérobe la personne à la juridiction de l'autorité, on dérobe l'agir et le résultat est l'anarchie.

III Etant donné que l'individuation se produit par un principe substantiel, tout dans la personne est individué: intelligence, volonté, âme, personnalité.

Par conséquent, l'individu, c'est le tout de la personne, et en dehors de lui, il ne reste rien. (L'individualité est un accident prédictable, mais pas prédicamental. De même le sexe.)

IV. En toute chose, il y a lieu de considérer la réalité dénommée, et la raison, le motif de la dénomination. Id cui nomen imponitur et id a quo nomen imponitur. Cela distingue.

Si l'on considère id cui nomen imponitur, lorsqu'on emploie les mots individu humain et personne humaine, c'est une seule et même réalité. Il n'en est cependant pas ainsi lorsqu'il s'agit de déterminer la cause de l'imposition du nom.

Et tout d'abord individu: il faut distinguer trois choses, à savoir l'individu, l'individualité, la cause de l'individuation. L'individu est un tout, mais "quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" I, q. 29, a.4. Et donc individu veut marquer surtout le caractère d'altérité du tout. On appelle le tout individu, mais parce que distinct. L'individualité, elle, se rapporte à l'originalité du tout. Enfin le principe qui permet l'individuation, l'individualité et l'individu, varie. Chez Dieu, ce sont les relations d'origine Ib.; chez l'ange, c'est sa propre essence, laquelle comporte une distinction formelle; chez l'homme, c'est la matière signée de quantité. Cependant, peu importe que le principe ou la racine ontologique de l'individuation soit la matière, l'essence ou la relation d'origine, le sujet individué ou l'individu est la personne. Peu importe que la personne ait de commun avec les autres êtres de la nature d'être individu, elle ne l'est pas moins dans sa totalité.

Personne comme hypostase, suppôt et substance première désigne per se subsistens. Voilà la raison précise pour laquelle certaines réalités sont dénommées telles. Et entre celles-ci, la personne a de spécial, que, comportant la spiritualité, sa subsistance est appelée personnalité. Et donc la personne est dénommée telle en raison de la personnalité. Et celle-ci est en nous une participation de la personnalité divine. Être personne est réservé aux êtres spirituels.

V Lorsqu'on dit que l'individu est partie de l'espèce, il ne faut pas entendre par là qu'on va fragmenter l'espèce comme du marbre en morceaux. L'individu est un mode d'être de l'espèce. Il la participe en sa totalité sans toutefois en épuiser les virtualités. On est intégralement homme sans être l'humanité et sans être tous les hommes. Et si l'on est homme, on est une personne humaine.

Bref, il n'y a rien à tirer de cette distinction à propos de l'insertion ou de la non insertion de l'homme dans l'ordre social. Nous ne sommes pas sociables en tant qu'individu ou en tant que personne, mais en tant qu'homme. C'est par nature, par essence que l'homme est enclin à la vie de société et c'est l'homme tout entier qui y entre. Nous dirons pourquoi dans la suite

VI Si au lieu de distinguer entre individu et personne, l'on distingue entre individu et société, laquelle réalise plus ou moins l'homme, plus ou moins l'espèce, nous obtenons le fondement de la distinction entre bien particulier et bien commun, lesquels, se subordonnant, entraînent la subordination de l'individu à la société. Ordo agentium est secundum ordinem finium.

Le bien particulier est la somme des valeurs que l'individu tire du patrimoine national. Cela dépend de sa susceptibilité, de sa capacité, de ses dispositions natives. Cela dépend encore d'une multitude de conditions ou de circonstances objectives. Il consiste dans l'ensemble des valeurs intellectuelles, morales, artistiques et matérielles, ensemble ordonné par la prudence individuelle, que l'individu cumule. Matériellement, il consiste dans ce complexe de valeurs; formellement, il consiste dans leur ordonnancement, dans leur adaptation aux dispositions

de l'individu: quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.

Parmi les vertus intellectuelles, morales et artistiques que l'individu acquiert, il en est qui sont ordonnées immédiatement à son bien personnel et immédiatement au bien du tout, tandis qu'il en est d'autres qui sont ordonnées immédiatement au bien du tout et médiatement à son bien personnel. De sorte que s'il acquiert toutes les vertus qu'il lui faut posséder pour être homme parfait, il se trouve convenablement enclavé dans le tout. I. II, q.21, a.3 et 4; q.96, a.3 corp. et ad 3; II. II, q. 58, a.7, ad 1

Le bien commun est l'ensemble des mêmes valeurs, mais subissant un effet transcendant d'attraction. Chacune des vertus individuelles continue à graviter vers son objet propre et d'après ses lois propres, mais est soumise à une gravitation transcendantale d'où va résulter l'unité, l'ordre, la prospérité et la paix.

Matériellement, il se confond avec l'ensemble des activités individuelles dont dérivent les perfections individuelles. Il consiste essentiellement dans les vertus intellectuelles, qui sont rationnelles par essence, dispositives dans les vertus morales, et instrumentaliter dans les biens matériels. Il est donc foncièrement spirituel.

Formellement, il consiste dans l'ordre de ces biens, ordre formulé par la prudence politique et la loi. Entre lui et le bien particulier, il y a distinction spécifique, analogie même. "Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formaliter differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis" II. II, q. 58, a.7. Le bien commun résulte d'un ordre qui s'établit par l'impression d'un mouvement de subordination. L'inférieur, tout en conservant son mouvement et ses mobiles propres, entre dans l'orbite d'une réalité supérieure.

VII. On voit par là en quel sens l'individu ou la personne est partie. Il est simplement ridicule d'imaginer l'Etat comme un tout substantiel et de déclarer ensuite péremptoirement que la personne ne peut y entrer, étant donné qu'elle est ontologiquement complète, tandis que l'individu, lui, étant "fragment" (ontologique, je suppose) peut y entrer. Les choses se passent autrement. La personne est un tout, la famille est un tout, l'association professionnelle ou commerciale est un tout, mais ces touts sont particuliers et ont raison de partie par rapport à l'ordre plus universel qui les empoigne, les unifie, les coordonne, et les fait contribuer à la production d'un bien transcendant.

Et, dans le tout d'ordre, la partie conserve son activité propre: "Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius, potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem, quae non est operatio totius exercitū. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, sed totius, puta conflictus totius exercitū. Et tractus navis autem aliquod totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim, idem est motus totius et partis..."

VIII. Du côté de la Matière à régler, c'est-à-dire de l'activité, et du côté de l'efficience, c'est-à-dire de la production de cette activité ou de cette matière, la société dépend des individus. Sans individus, il n'y a pas d'activité à régler par la société. Il n'y a pas de société. Celle-ci dépend donc des individus sous le rapport des causes matérielles et efficientes, mais il n'en est pas de même sous le rapport des causes formelles et finales. San bien commun réalisé, il est impossible d'obtenir le bien humain avec une certaine intégrité et plénitude. De même sans l'établissement d'un ordre collectif . De sorte que sous le rapport des causes formelles et finales, les individus dépendent de la société ad melius esse.

MARITAIN.

M. Maritain a de commun avec les personnalistes qu'il accepte la distinction entre individu et personne et qu'il affine au possible ces notions. Une foule de catholiques se sont appuyés sur son activité et se sont ralliés à ses vues. Il a dû lui-même modifier sa position, mais il est à prévoir qu'on colportera encore longtemps ses arguments. Examinons-les donc.

I Au lieu de distinguer entre ordre naturel et ordre surnaturel, il distingue entre temporel et spirituel. Dans le temporel, qui est l'objet de la société civile, il inclut les valeurs matérielles et économiques; dans le spirituel, il inclut tout le reste. Ce dernier constitue l'objet de la personne humaine. Par conséquent, de même que la matière est subordonnée à l'esprit, ainsi la société à la personne.

Nous faisons remarquer qu'il y a là une erreur manifeste. L'Etat est un ensemble de personnes qui s'unissent pour rechercher leur bien de personnes, le bonum humanum. Par conséquent le bien commun comprend avant tout des valeurs spirituelles, morales. Autrement, la société ne serait pas un être moral et n'entrerait pas à titre d'objet dans les disciplines morales. Le bien commun comme le bien individuel ou personnel résulte, à titre essentiel, de l'exercice des vertus intellectuelles (sciences et sagesse), à titre de disposition, des vertus morales, et à titre instrumental, des valeurs matérielles et économiques.

Le bien personnel consiste dans ces valeurs, ordonnées par la prudence individuelle selon les dispositions de chaque individu. L'équilibre varie d'un individu à l'autre.

Le bien commun consiste dans les mêmes valeurs, mais soumises à un ordre plus universel, plus stable et plus durable.

Et donc entre l'un et l'autre, il y a le rapport de l'imparfait au parfait.

II La personne est un tout. Donc elle ne peut pas être partie. Argument capital de M. Maritain.

La personne est un être clos, mis à part, encerclé dans ses limites, au point de vue de l'être, de la perfection première. Elle est un tout ontologique. Mais au point de vue de l'agir, sur le plan moral, elle est un tout particulier qui devient partie par rapport à une plus grande formation. Pour sa perfection secondé, elle dépend de la société.

III. La personne, " persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsitens in rationali natura." Il est évident qu'il s'agit de perfection première et ontologique, comme cela est marqué par la teneur même du passage. Sous le rapport de la perfection seconde, la personne est ce qu'il y a de plus imparfait dans l'univers. I, q. 77, art. 2.

IV. La personne est un être substantiel et qui ne passera pas; la société est un être accidentel (de relations) et qui passera.

Réponse: La société est un ensemble de personnes en relation et non un complexe de relations pures: De Pot., q. 3, a. 16, ad 16.

En second lieu, la personne ne passera pas, mais elle sera toujours dans une société. Au surplus, lorsqu'elle passera à l'éternité sa raison d'être dans la société civile ne sera plus. La société civile procure le mieux être ici-bas et, par répercussion, dans l'éternité.

V Objection plus sérieuse: La personne transcende la société, puisqu'elle est ordonnée immédiatement à Dieu: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet ejus actus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinatum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum." I II, q. 21, a. 4, ad 3; cont. gent., L. 3, c. 110-111, 112.

Il est compris que l'homme,, en tant qu'il est élevé à l'ordre sur-naturel par la grâce déploie une activité qui ne ressortit pas à la communauté politique et qui n'est méritoire qu'aux yeux de Dieu.

Au surplus, tous ses actes naturels intérieurs, encore qu'ils retiennent sur le tout, - ce qui valorise ou dévalorise la partie atteint par ricochet le tout, - tous ces actes intérieurs n'ont pas raison de mérite ou de démerite aux yeux de la société civile, qui n'est juge que des actes extérieurs ou publics.

Encore, tout individu soutient un rapport personnel avec Dieu, qu'il connaît imparfairement. La société suppose ce rapport et vient le perfectionner en fournissant à l'individu des techniques et des disciplines qui lui permettent de connaître Dieu avec évidence et certitude. Et c'est précisément parce qu'il a ce rapport à perfectionner que l'individu est ordonné à la société.

Enfin, le sens du texte, c'est que l'individu n'est pas ordonné à la société comme à sa fin ultime Mais qu'il est ordonné à la société dans la mesure où elle est elle-même ordonnée à une fin ultérieure, le bien commun, lequel est cause d'une meilleure connaissance et d'un meilleur service de Dieu. Et comme conséquence, ses actes ne comptent pas seulement aux yeux de la communauté, mais aussi à ceux de Dieu.

On aura, du reste, soin de remettre ce texte dans son contexte en le comparant à l'article précédent.

DERNIERE OPINION DE MARITAIN

Il accepte la soumission de la personne aux institutions sociales: Principes d'une politique humaniste, pages 22-25; De Bergson à Thomas d'Aquin, pp.169-173.

Notons toutefois que chez M.Maritain, la nature reçoit sa perfection de la personnalité, tandis qu'en réalité c'est le contraire qui se produit. La subsistance devient en nous personnalité en raison de la nature I, q. 42, a.4 ad 2; J. de S.Thomas, cursus Théol. I II, p. 159, N.12. L'acte de subsister, qui est commun à toutes les substances, devient en nous, attendu que notre nature possède une dignité singulière, personnalité. La subsistance l'emporte sur la nature sous le rapport du réalisme, mais c'est la nature qui l'emporte sur la subsistance sous le rapport de la spécification et de la dignité. C'est ce qui est contenu dans la lettre de S.Thomas. "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" I, q.29,a.3 "Quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum nationalis naturae dicitur persona" Ib., ad 2. Sur ces passages, Cajetan écrit: "Sciendum est quod persona, in communi loquendo, significat perfectissimum in tuta natura, non quia personalitas sit perfectissimum omnium; sed quia natura intellectualis, quae est omnium perfectissima, in suo completo esse est ens perfectissimum omnium" N.III. "Quia persona significat dignitatem talis naturae subsistentis, ideo perfectissimum in tota natura merito significat" Ib.

Au surplus, c'est un principe admis que chez les êtres matériels, ce n'est pas l'espèce qui est subordonnée aux individus, mais au contraire l'individu est subordonné à l'espèce: I, q. 47, a.2. Ensuite, si la perfection venait de la personne, il y aurait inégalité dans la Trinité, étant donné qu'il y a une nature et trois personnes. Sur quoi Cajetan écrit: "In ratione personae in communi, etsi claudatur aliquid perfectissimum in tota natura, clauditur tamen aliquid abstrahens a perfectione et imperfectione. Significat enim rem naturae intellectualis subsistentem incomunicabiliter: incomunicabilitas enim nec perfectionem, nec imperfectionem dicit". Par conséquent la personnalité, qui en Dieu s'identifie avec l'incommunicabilité, n'implique ni perfection ni imperfection. Ib.

Autre considération: Ce qui fait l'infinité de l'homme, ce n'est pas son esse personale, ni sa personnalité, mais son intelligence et sa volonté, lesquelles sont fonctions de la nature. Contrairement à ce que pense M.Maritain, le désir inefficace de la bonté ne se base pas sur la personnalité, qui demeure toujours un principe d'incommunicabilité et d'opposition, mais sur l'intelligence et la volonté. I, q. 54, a. 2: "Secunda actio (intelligere et belle) de sui ratione habet infinitatem" "Esse autem cujuslibet creature est determinatum ad unum secundum genus et speciem".

Enfin, le sujet immédiat des perfections élevantes n'est pas la personnalité, mais le mens ou la nature. L'union dans la personnalité entraînerait la destruction et ne comporterait, à supposer qu'elle serait accidentelle, aucune bonté.

AUTEURS DE SECONDE ZONE.

Nous mettons au nombre de ceux-ci, ceux qui ont accepté sur foi l'opinion émise par Gillet et Maritain. Il y a tout d'abord Emmanuel Monnier. Dans Manifeste au service du Personnelisme, il confond, comme bien d'autres du reste,

matière avec individualité, comme si elle ne faisait pas partie de notre essence, et met au compte de l'individu toutes tendances charnelles, réservant à la personne celles qui découlent de l'esprit. Inutile de dire que toutes nos tendances sont attribut de la personne et que nous sommes responsables de celles issues de la chair comme les autres. Cf. P. 62 ss.

Au surplus, quelques contradictions:

"Nous voulons dire que, telle que nous la désignons, la personne est un absolu à l'égard de toute autre réalité matérielle et sociale, et de toute autre personne humaine" "Le premier devoir de tout homme, quand des hommes par millions sont ainsi écartés de la vocation de l'homme, ce n'est pas de sauver sa personne,...C'est de l'engager dans toute action, immédiate ou lointaine, qui permettra à ces proscrits d'être à nouveau placés devant leur vocation avec un minimum de liberté matérielle." PP.66 et 67.

R. FOURNIER, p.s.s.

Dans La Théologie de l'action catholique (pp.67-84) pose ainsi le problème: "La question est de savoir si dans chacun des individus qui composent la multitude, l'on peut trouver un bien réel, vivant, qui les unirait l'un à l'autre et demanderait à s'actuer dans une société concrète."

"La personnalité, poursuit-il, entraîne-t-elle de soi ordination à une société, dépendance d'une communauté? et partant offre-t-elle en elle-même cet aspect social dont chaque société concrète est, dans le contingent, une réalisation libre et déterminé?

"Il semble bien que la notion de personnalité exclut de soi relation et dépendance sociales vis-à-vis d'autres. I, q. 29, a. 4 ad.1; De Pot, q.9, a.7, ad. 3.

"Dans son pur concept métaphysique, cette union ne répugne pas à l'idée de vie, de communication avec d'autres.... (Per se existens...non opponitur ei quod est ad alternum" De Pot., q. 9,a. 4, ad.12.)

Il reste à notre avis, que la personnalité par soi-même, prise seule à part, répugne à toute inclination et dépendance sociales. Elle retranche des autres, elle met à part, elle ne peut être source de liaison avec d'autres..."

"La personnalité dit relation à soi et non pas à d'autre. C'est pourquoi nous ne pouvons pas trouver dans son concept pur l'ordination sociale que nous cherchons. Elle regarde l'unité ontologique du sujet et non par ses relations avec d'autres sujets: elle est la racine de son autonomie et de son indépendance et ne peut fonder sa dépendance envers ceux-là."

.....

"Cette personnalité doit progresser: sujet indépendant, sui juris, elle rapporte à soi-même son existence et son activité; elle doit se conquérir, se développer, se perfectionner. Le grand point, c'est qu'elle ne trouve pas dans sa propre nature individuée de quoi se réaliser et s'actualiser selon toutes ses propres virtualités et possibilités. Alors ce tout fermé, à cause même de ses propres limites, va regarder à l'entour de lui, il va chercher ailleurs de quoi se former, s'accroître, se perfectionner et s'épanouir selon toutes les exigences de sa nature matérielle et spirituelle. "Cette aide se rencontrera dans d'autres

natures semblables à la sienne, particularisées comme elle-même, mais possédant chacune une somme limitée, parfois diverse, de la perfection de l'espèce et capable de s'aider mutuellement à la conquête de leur personnalité. Ainsi donc à cause de sa nature individuelle, la personne humaine dit orientation à la société, à la vie en commun. C'est là une des grandes preuves de la sociologie pour démontrer la naturelle sociabilité de l'homme. "L'homme est naturellement partie d'une société où il reçoit aide et secours pour bien vivre" Eth. L. I; lec. 1; Pol., L. 1, lec. 1, De Rég. Princ., L. 1, c.1.

"Mais cette indigence, tout en révélant cette naturelle sociabilité de l'homme, est-elle pour lui ce qu'on peut appeler un aspect social; le fond social de sa nature? En somme, elle reste un côté négatif en lui.... Mais ne pourrait-on pas trouver en lui quelque chose de positif qui l'ordonne à la société, avec ses semblables?".....

"Mais la Nature?... D'où l'on peut poser une autre question. La nature, à elle seule, exclusivement, parce qu'elle est une, tend-elle à réunir dans une unité sociale tous les individus qui la multiplient?".....

"La nature comme telle ne nous semble pas offrir orientation, ordonnance à la société. La solution qui nous paraît meilleure serait celle-ci: la nature en tant que particularisée par les principes de l'individuation offre les fondements de cette sociabilité. L'individu de soi dit partie d'un tout.".....

*Cela n'est pas possible
Tout n'est pas possible*

"Il y a ici multiplication de la même nature en divers individus et chacun reçoit cette nature en sa totalité. Ce qu'il y a de posé en chacun, c'est un fondement réel de convenance dans la même nature et de ressemblance entre eux. D'où s'établit aussi entre eux une relation unitive fondée sur cette même identité. Si l'unité spécifique en est une de raison, cette relation des individus de l'un à l'autre est réelle et concrète (Jean de S.Thomas, curs.Phil. I, 2, q.3) "L'individualité ajoute donc à l'être quelque chose de positif qui, dans l'ordre physique, distingue chaque nature, l'une de l'autre, numériquement, sans toucher à l'identité de leurs qualités essentielles." "L'individu, comme tel, dit relation à tous les autres individus de même nature. Voilà trouvé dans la nature humaine, ainsi particularisée par les principes individuants, ce caractère social tant désiré; être individu, c'est être partie d'un tout. Ces principes unissent les êtres humains après les avoir séparés et les ordonnent confusément les uns aux autres dans une unité à réaliser pour satisfaire leurs besoins de nature.".....

A ce moment, cette relation se grèvera de toutes les inégalités et de toutes les impuretés de nature qui départagent chaque personne l'une de l'autre, tout en conservant entre chacune les fibres de l'unité foncière dans la nature. Si bien que ce qui est moins bien réalisé dans l'une, l'est mieux dans l'autre et que la première voulant se parfaire empruntera le secours de l'autre.

"Ainsi nous nous trouvons à rejoindre cet autre aspect, que nous avons étudié, aspect négatif, où la personne, à cause de sa nature particularisée, se trouve ordonnée à la société pour suppléer à son insuffisance individuelle."

"La nature particularisée est la clef de l'imperfection des individus dans leur réalisation actuelle, mais elle y apporte elle-même remède, en les ordonnant les uns aux autres à la vie en société.....

Antérieurement, il écrit, confondant personnalité ontologique avec personnalité psychologique et morale: "La personne désigne dans l'être ce "moi" intime qui pense, qui jouit de la liberté, qui agit, qui rapporte à soi ses propres actions, qui en est responsable et maître, farouchement irréductible au "moi" de tout autre être." Ici il ajoute: "La note propre, personnaliste, de l'homme entraîné dans le courant social sera la liberté dans les communications et les échanges supérieurs d'intelligence et d'amour. Le bien de soi cherche à se répandre, mais à se répandre librement, selon l'autonomie de la source d'où il émane. Car là personnalité reste supérieure au principe qui d'en bas l'individualise.....

Cette relation de l'ordre de nature rejaillit sur les inclinations et les penchants de l'individu, elle se fait jour aussi dans ses facultés par où la nature opère, elle se retrouve de même dans le fond de ses puissances appétitives.

"En tous les hommes, il y a un penchant naturel à la vie de société, comme il y a un penchant naturel à la vertu" - Pol. L. 1, lec.1 - "On trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature raisonnable, qui lui est propre; ainsi se sent-il un désir naturel de connaître la vérité sur Dieu et de vivre en société" (I II, q. 94, a.2)

Remarques

de

Il ressort/ces textes: I que la sociabilité est attribut de l'individualité et non pas attribut de la rationnalité. Ce qui est manifestement faux. Si l'individualité est cause de la sociabilité, tous les êtres de la nature seront sociables, étant donné que tous ont une nature particularisée au surplus, s'il est incontestable que la notion de multitude et de société suppose plusieurs individus, plusieurs unités, il est plus contestable qu'elle suppose des unités numériques au sein de l'espèce. Chez les anges, il y a individualité et individu, mais par unité numérique, laquelle est entraînée par la matière et la propriété essentielle des êtres corporels, à savoir la quantité dimensive. Pourtant, les anges vivent en société!

II Cette opinion repose sur une notion pessimiste du corps et de la matière. Chez l'homme, c'est l'âme qui est imparfaite. Elle est le dernier des esprits. Si elle s'adjoint un corps, c'est pour remédier à cette "défaite" originelle. Et alors, même lorsqu'il est achevé ontologiquement, l'homme demeure imparfait sous le rapport de sa perfection seconde. Et donc, ce n'est pas en raison de l'individuation, mais en raison de sa nature qu'il est imparfait.

III La liberté de la personne n'est pas une liberté absolue. De même que le contingent suppose le nécessaire, ainsi le libre suppose un certain déterminisme I, q. 82, a.1

IV La relation ontologique qu'il y a entre les individus de la même espèce ne vient pas des principes individuants, mais des principes essentiels. S'il y a similitude, unité, identité foncières entre les individus de la même espèce, ce n'est pas en raison de l'individualité, laquelle les oppose, mais en raison

de l'espèce, de la nature spécifique, laquelle les unit. Et donc la nature n'unit pas en tant que particularisée, mais en tant que spécifique. Nous tenons donc le contraire de l'auteur.

La sociabilité se greffe sur la tendance foncière du vouloir au bien universel, elle est impliquée en elle, elle ne s'en distingue que d'une distinction virtuelle. Or il y a deux manières de considérer la volonté: 1o) ontologiquement, comme être, comme accident, et ainsi elle est individuée par son inhérence en chacun de nous. Chacun a sa volonté. Comme telle, elle est incommunicable, inaliénable. 2o)- On peut la considérer intentionnellement, comme tendance spirituelle, et ainsi elle est universelle. Elle est capable du bonum in communi, lequel renferme le ciel et la terre. Elle est plus vaste que l'homme. Elle a la dimension des objets universels. Or, la sociabilité se confond avec le fond de notre volonté comme pouvoir universel. Nous sommes sociables, parce que capables d'universalité. Et notre volonté est capable d'universalité, parce qu'elle est inclination de la raison. Par conséquent, c'est dans la mesure où nous nous dérobons de l'individualité que nous sommes sociables. Encore le contraire de l'auteur.

V. La raison d'être, le motif propre de la sociabilité n'est pas d'ordre ontologique, mais d'ordre moral. Il ne s'agit pas d'un problème d'être, car nous sommes ayant d'entrer dans la société, mais il s'agit d'un problème d'action de vie, de régulation de notre agir libre.

VI En conséquence, la raison d'être de la vie de société ne réside pas dans le caractère limité de notre être, car si un bien particulier suffisait, comme c'est le cas de tous les animaux, à nous apaiser et repaire, nous pourrions l'atteindre seul et notre fin serait individuelle. La sociabilité repose sur autre chose: Elle repose sur le caractère universel de notre être, et plus précisément sur le caractère universel de notre intelligence et de notre volonté. Or l'intelligence et la volonté, c'est ce qui fait la personne. Ce serait donc en tant que personnes que nous sommes sociables, attendu que la personne est exclusivement individuum rationalis naturae. Bref, le fondement métaphysique immédiat de la sociabilité, c'est la nature de la volonté, laquelle est conditionnée par celle de l'intelligence. La sociabilité est attribut de la raison.

L'autre part, la cause propre de la sociabilité réside dans notre fin, le bien humain. Celui-ci est dans son essence même, d'une telle richesse, d'une telle extension, d'une telle complexité, que pas un individu ne peut le réaliser seul. C'est par exigences intrinsèques, essentielles qu'il demande à être produit par une collectivité. Et donc, l'individu est enclin à la société parce qu'il désire le bien humain, et qu'il a conscience qu'il ne peut être produit que par l'effort conjugué d'une communauté.:

Pas de société sans fin, sans bien social à réaliser, car si l'on supprime la cause, l'on supprime l'effet. Si l'individu humain pouvait se satisfaire d'un bien particulier, il n'aurait pas l'inclination à la vie sociale, étant donné qu'il pourrait le produire par son activité individuelle. Un être limité qui se satisfait d'un bien limité n'a pas besoin de la société.

VII. Le caractère limité de l'individu explique que dans sa recherche du bien absolu, il n'arrive qu'à une appropriation limitée, qu'à un bien particulier. Chacun absorbe du patrimoine commun selon les degrés de sa réceptivité. Mais ce qui l'aspire et le soulève, c'est plus et mieux le bien humain ou commun que le bien individuel ou particulier. Le bien de l'espèce est plus désirable que le bien individuel. Il cause plus universellement et plus profondément.

VIII. Chaque individu a vraiment deux biens: le bien individuel et le bien commun. Le bien individuel est ce qu'il s'approprie exclusivement, par le libre déploiement de ses énergies, par ses initiatives propres.

Le bien commun est ce qu'il acquiert en entrant en union avec les autres. Les deux sont à lui. L'un exclusivement, l'autre en commun. Les deux sont biens humains, et biens de la personne, mais l'un est limité, l'autre, achevé, complet. Le plus grand des deux est le commun. Le bien individuel est la fin immédiate de l'individu et le premier par lui désiré; le bien commun est sa fin ultime, et le dernier par lui recherché, du moins en acte représenté. De sorte que les deux sont définitivement centrés sur le même bien, à savoir l'individu et la société: celui-là médialement; celle-ci immédiatement. Le péché, ce serait de vouloir s'accaparer du bien commun personnellement, de se donner soi-même comme objet à l'amitié ou à la charité.

En raccourci, la sociabilité n'est pas fondée sur la personnalité ou sur l'individualité, mais sur la nature, étant donné qu'elle constitue la base de la loi naturelle. Au surplus, sa cause propre réside dans la fin ultime de l'homme, le bien humain. Celui-ci est par essence tellement complexe et polymorphe, qu'il ne peut être réalisé que sous la modalité de bien commun. Il ne faut pas dire comme Empédocle qu'on marche parce qu'on a des pieds, et qu'on n'a pas des pieds pour marcher. On serait alors sociable parce qu'on est individu et non pas parce qu'il y a un bien de société à réaliser.

FRANCOIS HERTEL

Dans "Pour un ordre personnaliste" p.73 ss. écrit: "Il y a une distinction réelle entre l'individu et la personne. L'individu assure l'incommunicabilité abstraite; la personne, grâce à l'âme immortelle: principe à la fois actuant et spécificateur, assure la subsistance qui est l'épanouissement existentiel de l'incommunicabilité, ce sans quoi il n'y aurait qu'incommunicabilité logique. Dans l'ordre essentiel, il y a l'individu et la personne; dans l'ordre existentiel, il n'y a que la personne..."

Il se met ensuite en frais de distinctions et de précisions pour expliquer l'individuation. Le tout est abscon, mais acceptable.

"La personne, dit-il en "conclusion", naît de l'étreinte et de l'enavissement de la matière par l'esprit. Se posant, elle s'oppose aux autres personnes. Elle est esprit, et elle est centre." (Des personnes, je suppose? Et si elles sont toutes centres, aucune d'elle ne l'est, car on est centre de quelque chose) mais l'auteur a soin d'ajouter: "Pourtant elle est source d'excentricité. L'expérience nous apprend qu'elle cherche à sortir d'elle-même pour se réaliser. D'ailleurs, le terme personne s'applique d'abord aux Personnes divines..." P. 81.

Plus loin, il tente l'incrustation de la personne dans le social. Après s'être élevé contre le péché d'abstraction, il écrit: "De même l'Etat, la sociabilité, la communauté existent comme corps parce que des personnes concrètes vivent ensemble. Ces entités n'ont d'autre fondement ontologique la totalité organisée, la somme hiérarchisée des personnes." Très bien. P. 91

"L'individu devient personne dans le cas de l'homme. L'homme est individu par son corps, mais il est personne par son âme." P. 92 Ceci est faux. Il est individu par l'individualité qui s'attache à son âme comme à son corps.

"Un véritable ordre de vie place au premier rang les personnes. Tout doit converger vers elles. La société, l'Etat, la communauté redeviennent servantes. La personne n'est plus un rouage inorganique au service de l'idée collective. Elle est le centre du monde." P. 94

"Il y a une œuvre commune à réaliser par toutes les personnes considérées comme individus d'une même espèce; il y a aussi une œuvre personnelle de salut qui n'intéresse qu'une personne à la fois; nous verrons plus loin qu'à l'œuvre même du "salut le plan historique de la Providence veut associer tous les hommes." P. 95

"L'homme appartient à la société parce qu'il est corps; à Dieu par tout son être, mais surtout par son âme. Il est à la fois charnel et spirituel. Cependant l'individu, partie temporelle, n'est point séparable de la personne, partie éternelle. Il n'y a qu'une vie en l'homme, celle de la personne. Cette vie transforme et élève les activités de l'individu. D'autre part, la personne, comme l'individu, - puisqu'elle ne fait qu'un avec lui, n'existe pas à l'état indépendant. Par son élément individuant, fondamental, elle s'inscrit dans l'ordre social: la matière est commune à tous les hommes. En somme, quand nous disons que l'homme appartient à la société par son corps, nous entendons que la cause matérielle de la société (comme celle de la personne) est le corps, ou plutôt les corps. L'aspect formel de la société aussi bien que celui de la personne, c'est à l'âme qu'il ressortit. Il est vrai de dire que si l'homme était un pur esprit, il n'aurait nul besoin de vivre en société. C'est notre état d'esprits limités par la matière qui requiert la vie en commun" p. 96. Les corps sont sociaux. L'âme de la société serait la personne, ou quelque chose ressortissant à son âme. Et au bas de la même page, il écrit:

"Cette personnalité (la personnalité collective) repose sur la personne humaine; la personnalité sociale est un analogue de la personnalité individuelle. Elle est constituée par l'ensemble des relations qui régissent les rapports des personnes entre elles."

Passant aux "applications", il s'exprime ainsi: "La première illusion que nous répudierons au nom d'un réalisme aussi radical est ce que nous appellerons "angélisme"."

"L'homme concret, composé de tel corps et d'une âme, porte avec soi les tares inhérentes à la condition corporelle qu'il assume en venant au monde. Son âme créée par Dieu, s'ajuste parfaitement à l'embryon qu'elle informe; mais cet embryon la modifie aussitôt. L'homme cesse d'être bon en commençant d'être, empêtré aussitôt dans la matière, assailli par les atavismes et les tares inhérentes à son état. Parmi ces misères initiales, il ne faut pas négliger les suites du péché originel; n'oublions pas que nous ne vivons pas en nature pure, mais en nature déchue, de par la faute du premier homme. Dès la conception, commence donc le désaccord, le déséquilibre inévitable (même en nature pure) entre les puissances du corps et celles de l'esprit. L'homme, bien loin d'être bon, arrive en ce monde en état de péché, en état de fragilité charnelle. Etc. Etc. P. 97-98.

"Ce même corps qui le constitue un, l'établit, par une communion à la même matière, dans une fraternité réelle plus ou moins éloignée, toujours vraie. Est-ce à dire que nous sommes humanitaristes? Non. De ce principe découlent un amour de chacun pour tous; mais un amour éclairé. La parenté des corps devra souvent céder le pas aux intérêts supérieurs des âmes, aux intérêts des personnes.

Nous repoussons les formules grégaires abstraites de civilisation." P. 99. La fraternité du corps? Les exigences issues de la communion des corps cèdent le pas aux intérêts des âmes....

Après s'être élevé contre le péché d'abstraction, l'auteur écrit à p. 103, "L'Etat, la nation.... Ces organismes sont des fonctions des personnes: ils doivent procurer à celles-ci une paix et une aisance relatives dans la poursuite de leur accomplissement à la fois temporel et éternel."

Enfin, dans ses "précisions", il en vient encore à quelques contradictions." Ce qui existe dans l'espèce humaine, ce sont les hommes. Par un côté d'eux-mêmes, - le côté individu, - ils sont soumis à la société , à un Etat déterminé, auquel ils se rattachent par la parenté plus ou moins lointaine du corps"... La société est composée de personnes et non d'individus.... Elle (la personne humaine) n'est soumise qu'accidentellement au temps et à l'espace. Elle transcende la société temporelle par sa fin qui est d'ordre éternel; encore qu'elle ait besoin d'utiliser les contingences, les autres personnes, comme moyens de salut. Dieu sauve l'homme par l'homme. Mais ceci dépend du fait que l'homme est aussi essentiellement corps qu'il est âme".... P. 105.

"Certes, l'homme n'est pas un ange. Cependant, il est en un sens un être en tendance vers l'angélisme.... L'homme ne se rend pas compte que chercher à se réaliser, c'est tendre à se détruire".... Ib. Et le péché d'angélisme..

"Qu'est-ce que la charité sinon l'épanouissement extérieur de la bonté? La charité, la bonté ne sont pas uniquement des vertus divines; elles sont aussi rudement fondées en nature humaine.. Sans elles pas d'humanité possible, pas de transmission de la vie, pas de famille, pas de société stable. Nous avons vu que la bonté n'est pas innée en l'homme, qu'elle est durement combattue. Elle demeure l'idéal, la tendance irrésistible de la personne humaine. L'âme de l'homme tend au bien, au bon." P. 109.

Est-elle ou n'est-elle pas corrompue ?

CHARLES DE KONINCK.

Il proclame, dans un livre assez bizantin, la primauté du bien commun sur le bien personnel. Il se dit "contre les personnalistes", cependant, il est si personnaliste qu'il fera du bien commun un bien propre, de la personne. "N'est-ce pas ce qui, sur le plan social, nous distinguerait profondément du collectivisme, qui péche par abstraction, qui demande une aliénation du bien propre comme tel, et, par conséquent, du bien commun puisqu'il est le meilleur des biens propres." p.11.

Le bien commun n'est pas un bien propre, mais un bien personnel, étant donné que la personne à deux biens, l'un propre, l'autre en commun, le bien commun. Cette affirmation revient souvent: "son bien le plus propre en tant qu'elle est une substance intellectuelle sera le bien de l'univers, bien essentiellement commun. La substance intellectuelle n'est pas ce bien comme elle est l'univers selon la connaissance." P. 13

L'auteur montre très bien que pour être sociable, il faut, comme le dit S.Thomas au début du De Reg., être capable de concevoir l'universel, capable de concevoir quelque chose plus grand que le bien propre, ce que ne peut la brute, mais il a tendance à supprimer le bien propre ou à le minimiser. Il semble croire que le bien propre ne contient pas de valeurs universelles. Il va même jusqu'à l'identifier avec le bien sensible: "Ce que les personnalistes entendent par personne, c'est, en vérité, ce que nous entendons par pur individu, tout matériel et substantiel enfermé en soi, et ils réduisent la nature raisonnable à la nature sensible qu'a pour objet le bien privé" p. 67.

Il est pour une notion trop unitaire de l'Etat, à ses yeux, le péché, c'est de travailler à son bien propre; là est même la pire des perversions. L'Equilibre entre les biens propres et le bien commun est mal établi. Ainsi, il utilise sans distinction les textes théologiques et philosophiques, comme si la dépendance de l'individu par rapport à l'Etat et par rapport à l'Eglise était la même. Pour la même raison, il semble préconiser, p. 17, un amour de bienveillance à l'égard du bien commun. Il ne note pas non plus les priorités matérielles et efficientes dont jouissent les biens propres et les individus. Il ne voit pas comment le Bien commun ~~comme effet propre~~ les biens personnels I II, q. 9.2, a. 1: "Or, ce bien commun lui-même est pour les membres de la société; non pas pour leur bien privé comme tel (et son aliénation dont il a parlé tout à l'heure?); il est pour les membres en tant que bien commun." p. 68.

Ensuite sa définition du bien commun est tantôt vague et équivoque, comme lorsqu'il l'identifie avec le bien de l'espèce, comme si le bien propre n'était pas une forme du bien humain, tantôt subjective, c'est-à-dire qu'il le caractérise par sa diffusion et sa communicabilité, comme si l'objet de la justice n'était pas secundum se objectum. Mais il demeure que les arguments fondamentaux pour l'établissement de la primauté du bien commun sont invoqués:

Le résultat de cette enquête est qu'il ne faut exagérer ni dans un sens ni dans l'autre. Dans un Etat bien organisé, une multitude de personnes recherchent en commun leur bien. Les individus, les sociétés particulières, l'Etat ont chacun leurs fins respectives, et ils ont le droit comme le devoir de les atteindre. Des fins individuelles et sociétaires coordonnées résulte un ordre qui fleurit en bien commun. L'Etat dépend donc des individus et des associations dans l'ordre matériel et efficient. La poursuite des fins particulières avec orientation générale vers le bien collectif s'effectue par les individus. Par contre, cette orientation et cet engagement dans un ordre supérieur confèrent à l'activité de l'individu un ennoblement, un cachet d'universalité qui la rehausse... Comme toute forme et toute fin, la forme et la fin collective apportent à l'action individuelle un surcroit d'être et de raison, qui la nantissent d'une plus-value considérable. Bref, l'organisation sociale a pour objet le bien commun et pour effet le mieux être du bien propre. Le support qu'elle offre à toute action se traduit en un accroissement d'efficacité.

3o - Quelques théories aristotelico-thomistes.

a) Théorie de l'appétit naturel et de son application à notre problème.

Nous verrons brièvement le rôle de l'appétit dans notre activité; nous distinguerons l'appétit naturel de l'appétit épicite, nous considérons l'appétit naturel de l'individu pour l'espèce et pour le tout.

Commentant la théorie de la motricité d'Aristote, S.Thomas écrit: "tria sunt quae inveniuntur in motu. Unum quod est movens, et aliud est quo movens movet, et tertium est quod movetur. Movens autem est duplex: unum quidem immobile, et aliud quod est movens motum. In motu igitur animalis, movens quod non movetur, est bonum actuale, quod movet appetitum prout est intellectum vel imaginatum. Sed movens motum, est ipse appetitus; quia omne quod appetit, in quantum appetit moveatur, et ipsum appetere est quidam actus vel motus, prout motus est actus perfecti, prout dictum est de operatione sensus et intellectus. Quod autem movetur est animal. Organum autem, quo appetitus movet, est aliquid corporeum, scilicet quod est primum organum motus..." De anima, N.831.

D'où l'on conclut que les êtres se meuvent par l'appétit. La connaissance, comme telle, ne meut pas, si ce n'est dans l'ordre de spécification: c'est à-dire qu'elle dirige en présentant l'objet. L'appétit ne meut que dans la mesure où il est meut par l'objet: "Subiectum est dicere, quod aliquis appetat propter appetere." 821. Et donc, lorsqu'on dit que l'intellect pratique meut par son imperium, cela doit s'entendre de l'intellect meut, dans l'ordre de l'exercice, par l'appétit et définitivement par la fin. "Et quod dicitur de intellectu, intelligendum est etiam de phantasia; quia cum phantasia movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi in quantum reprezentat appetibile, sicut nec intellectus."

Sic igitur apparet, quod unum est movens, scilicet appetibile; hoc enim (appetibile) appetitum movet, et est principium intellectus, quae duo ponebantur moventia.

Et hoc rationabile est, quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile: quia si ponebantur haec duo intellectu et appetitus esse moventia, respectu ejusdem motus, cum unius effectus sit una causa propria, nécessaire est quod moveant haec duo secundum aliquam communem speciem. Non enim dicendum est quod appetitus moveat sub specie intellectus, sed magis e converso; quia intellectus non inventur movens sine appetitu; quia voluntas, secundum quam movet intellectus, est quidam appetitus." Ib. 822-825.

Cette manière de voir se retrouve sans cesse chez S.Thomas: la connaissance, la science ne sont motrices, ne sont réalisatrices qu'en s'adjoignant l'appétit. Ainsi, il dit de Dieu qu'il est cause des choses par sa science, mais que cela inclut l'appétit: "Nécessité est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam" I, q. 14, a.8.

En second lieu, il y a deux appétits, à savoir l'appétit naturel et l'appétit élicié ou de l'animal. Cf. L'Humanisme politique, pp.220-243.

par delà

Reproduisons quelques textes de S.Thomas: Tout d'abord, ce premier où il est dit lo - que l'appétit naturel convient à tous les êtres et à toutes les puissances ou facultés 2o - qu'il est ordonné au bien de la faculté, tandis que l'appétit élicié est ordonné au tout de l'animal, etc." Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid ex natura sua. Unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensionis: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensionis. Res enim appetitur, prout est in sua natura. Non est secundum suam naturam in virtute apprehensionis, sed secundum suam similitudinem. Unde potest quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu nisi propter actiones

sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum" I, q.78 a. 1, ad 3.

(2)

On trouve également à la q. 80, un magnifique article sur les distinctions entre appétit naturel et appétit élicié. L'appétit naturel suit la forme naturelle; l'appétit élicié suit la forme appréhendée. Et à l'ad. 3, on peut lire: unaquaeque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem ad aliquid. Unde unaquaeque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est animalis appetitus consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione. qua est conveniens ad actum ejus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpli citer animali".

(3)

Lorsque l'appétit élicié est ordonné ad eposita, ad plura, l'appétit naturel, lui, est nécessaire et est ordonné ad unum, c'est-à-dire est nécessaire de nécessité de spécification même lorsqu'il est considéré dans la volonté, par suite de ce qu'il est impliqué dans la forme même de la chose. "Similiter et tiam nec necessitas naturalis (provenant des principes intrinsèques) repugnat voluntati; quinimo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis... Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque et omnis motus procedit ab aliquo immobili" I, q. 82, a. 1.

En conséquence, de cette doctrine qui veut que le vouloir de nature soit principe, règle et fin du vouloir libre ou élicié, S. Thomas tiendra que tout ce que la volonté veut, elle le veut nécessairement sous la raison de bien ou de fin.

"Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint" I II, q. 1, a. 1.

Il dit la même chose à propos de l'intelligence "cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum objectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principium notitia... Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens" cont. gent., L. 2, C. 83. Dans la I II, q. 8, a 1 et 2; q. 26, a. 1; il est noté que l'appétit naturel recherche un bien appréhendé par l'auteur de la nature, tandis que l'appétit animal recherche un bien appréhendé par l'animal lui-même. Au surplus, la volonté comme appétit naturel porte nécessairement sur le bien comme sur son "sibi simile et conveniens", tandis que comme appétit naturel doué de spiritualité, elle porte sur le bien universel: bonum in communi, ce qu'il ne faut pas confondre avec le bonum commune.

Enfin, à la question 10, question classique, est déterminée l'influence du vouloir de nature sur le vouloir libre, car l'inclination ou l'appétit de nature

en nous, n'a pas d'actes, n'a pas de démarches. Il s'exprime à travers et par l'en-tremise du vouloir élicitye. Voilà encore une différence. En conséquence, le vouloir naturel en nous, porte sur les besoins de tout l'être, attendu qu'il se présente sous l'espèce de vouloir élicitye: "Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singularis potentias et ad totum hominem".

La causalité du vouloir de nature se ramène à une influence sur le vouloir élicitye: "voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam fiunt voluntarie. Est autem aliis modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturae quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult" ad. 1.

"Semper naturae respondet unum proportionatum naturae, naturae enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturae in specie acceptae respondet unum in specie; naturae autem individuatae respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquid unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquid unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid et hujusmodi. Sub hono communi autem multa particularia bona coextinentur, ad quorum nullum voluntas determinatur". Ib.; ad 3.

Le mouvement naturel est le mouvement substantiel, attendu que la volonté comme appétit naturel suit la forme. La volonté en effet, est propriété physique de l'âme. Sur cette distinction, voir encore I, q. 41, a.2. Dans l'article, S. Thomas distingue trois choses, bonum in communi, ce qui est l'objet de la volonté in genere, c'est à dire en tant qu'elle participe au genre des esprits. Ainsi, elle a pour objet (adéquat) tout le bien, dans sa diversité analogique; deuxièmement beatitudo: le bien spécifique; troisièmement le bien du volentis, de tout l'homme, le bien naturel s'entend.

Tout est voulu per se et naturaliter, par opposition à libere. Les deux premiers biens sont voulus semper et pro semper. Le dernier, c'est-à-dire esse et vivere etc. est voulu ut in pluribus. Il n'est jamais sacrifié per se, mais seulement per accidens, c'est-à-dire parce que le bien supérieur l'exige.

En second lieu, notons, en avançant d'un pas, que l'appétit naturel ne comporte pas d'habitus pour son objet propre. I II, q. 50, a.5, ad 1; q. 56, a.6; De Virt. in comm., a.5. Sans doute, les vertus rectifient, en ce sens qu'elles accroissent la tendance à la fin, mais elles portent surtout sur les moyens, les opposita, sur les diversa. I II, q. 49, a. 4. Même la vertu de religion.

Troisièmement, si au lieu de considérer l'homme comme participant aux priviléges de l'esprit, on le considère comme ressortissant aux genres de la nature, on voit qu'à chacun de ces genres correspond un unum per se et naturaliter appetitum: "Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita homini conservatur, et contrarium impeditur. - Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quae natura

omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et foeminae, et educatio liberorum, et similia. - Tertio modo inest homini inclinatio secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat; et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quae ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et caetera hujusmodi quae ad hoc spectant." I II, q. 94, a. 2

Si on regarde ces inclinations dans l'ordre d'intention, la dernière est celle qui prime toutes les autres. De même dans l'ordre de nature et de dignité. Dans l'ordre d'exécution ou de nécessité, ou d'urgence, les rangs sont renversées. Il est plus nécessaire d'exister que de se marier. Ce bien est voulu pour sa perfection intrinsèque et en plus en tant qu'il est dispositif par rapport aux deux autres. Il pèse donc sur la volonté de son propre poids et du poids des deux autres. Cependant, si on les prend séparément, il cède le pas aux deux autres. Il faut sacrifier son existence corporelle si la possession de Dieu et le bien moral l'exigent. La fin intermédiaire ne saurait l'emporter sur la fin ultime. Subordination I, q. 65, a. 2.

Ceci rencontre la théorie de S. Thomas, en vertu de laquelle, non seulement le genre, mais les individus sont pour l'espèce. "Duplex enim distinctio invenitur in rebus: - una formalis in his quae differunt specie: - alia vero materialis in his quae differunt numero tantum (individus). Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur ab uno; in generalibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei." I, q. 47 , a. 2

Au livre III du Cont. Gent., après avoir établi que les créatures raisonnables sont soumises d'une façon spéciale à la providence divine, qu'elles sont gouvernées pour elles-mêmes, il écrit: "Non enim aliquod corruptibile ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem" C. 112. Et une dizaine d'arguments sont ensuite formulés à l'effet d'établir que la créature raisonnable n'est pas gouvernée seulement en fonction de l'espèce, mais aussi pour son bien individuel. C. 113. En nous, l'individu est ordonné à l'espèce, mais il n'est pas exclusivement pour l'espèce, il a en lui-même, en sa fin personnelle, la raison de son existence.

Par conséquent l'appétit naturel qui va à la conservation de l'individu a sa fin dans celui qui pourvoit au bien de l'espèce: "Quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorum habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; deinceps autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis." Cont. Gent., L III, C. 24.

Enfin, l'appétit naturel qui est principe, règle et fin de l'appétit élicié veut que le bien de l'espèce soit plus aimé que le bien de l'individu. Lire toute la quest. 60, de la I et en particulier l'art. 5. Voir aussi I II, q. 109, a.3; quod. 1, a.3.

De toute cette doctrine, l'on tire que si d'amour naturel l'on aime mieux le tout que la partie et que si l'on aime mieux le bien de l'espèce que celui qui est individuel, l'on doit préférer le bien commun, qui est celui du tout et de l'espèce au bien propre.

Deuxième problème.

Sur l'inclination au bien de l'espèce se greffe la justice légale.

Quel est donc son rôle dans la vie de l'individu. II II, q. 58, a. 5 et 6.

Troisième problème.

La justice légale, comme son nom l'indique, a sa régulation propre dans la loi.

Quel est donc le rôle de la loi dans la vie de l'individu. I II, q. 90, a. 1 et 2; q. 92, a. 1.

4o - Du rôle de l'organisation sociale.

L'Etat cause le bien individuel à la manière d'une cause universelle. Il crée l'atmosphère, il prépare des possibilités des facilités. Son action n'a rien de déterminant. Le bien commun qu'il produit est à la disposition de tous. Quelques uns peuvent rester en deçà du niveau commun, d'autres peuvent le dépasser. Les grands hommes. En outre, il ne remplace pas l'appétit de nature et la loi naturelle. Il les suppose, se greffe sur eux, les rend efficace en coordonnant et conjuguant les moyens de les porter à leur fin. cf. Humanisme Politique, p. 555-583.

universal good as such, or does it regard this good for the sake of appropriation to self? ~~Or is this good~~ Would this good then, be similar to that inferior common good of which whose distribution entails, by way of consequence, a division of this good and a particularisation in which particularisation it is due to the fact as such a particular, and in which it loses ~~the substance~~^{the white} the very nature of common good? And even on this level — everything is mine, it is not ~~mine~~ for me as a man "my dictator..." (43).

"Homo non ordinatur..." (44). From this text taken in isolation, some authors have concluded that, according to S. Th., political society is in last instance subordinated to the singular person as such. — To this we answer that it is contrary to the very nature of a common good to be subordinated to the singular, unless this singular itself has the nature of a common good.

S. Th. means that man is not ordered to political society only; that man must order himself to the good completely universal, to which the good of political society must itself be expressly ordered,

B.C.

Lex aliquid rationis: proprie^tio universalis.

Ordinatio rationis ad bonum commune.

Repicit felicitatem communem.

Id quod cedit sub legi determinazione, judicatur
secundum id quod communiter accidit, et
non secundum id quod in aliquo caso potest
accidere. II 154, 2, c. f. j. II 84, 1, 3^m; 96, 1; 6, 0; 102, 6,
etc. a..

Ia II 95, 1, 2.^m: Omnia determinare per leges pnt potest.

Lex humana dispositio particul... ex principiis communibus
legis naturalis. Ia II 91, 3, 0; 4, c. j. 95, 2, 0; 3, 4, c.

Nullam vim nisi omnis a lege naturali derivatur I II 95, 2, 0.

Potest mutari juste: I II 96, 5, 3^m; 6, 0; 97, 1, 0; 2, 0.

I 10/12, c.; III g. 68, a. 10, c.

Les lésions qui couvrent des aires plus ou moins grandes que les autres particulières

un mal organisé par la loi: une intrusion constante dans la famille; une menace continue contre l'autorité de parents qui ne seraient pas déléguée par la Société civile.

Très souvent, des abus modernes sont attribués à l'autorité, comme la bêtise de l'enseignement contemporain, alors que cet état de choses provient d'une pénalisation de l'enseignement - qui a pris des traits monstres. Ce sont eux-ci que nous devons résoudre.

Quelles sont les armes d'après lesquelles on juge la dignité ou l'autorité des parents? celles de l'Eglise ou celles de l'état?

C'est établissement d'inquisition publique dans l'intimité privée de la famille.

pour autant que le bien commun le demande.
Cependant, une intervention au détriment du bien de la famille
serait contraire au bien commun.

Aussi, vaudrait mieux pour le bien commun, bâiller des
abus particuliers, que de rendre impossible ces abus
par une loi qui ferait un tort général à un droit
incontestable, incontestable.

Il ne faudrait pas non plus que cette intervention soit une loi
justifiant une intervention exceptionnelle puis,
en fait, conduire à des abus sans inévitables qui
détruirait... .

Et pas que la loi soit, en dernière inst., contraire au
bien qu'elle est destinée à assurer.

Cette sorte d'intervention doit être rendue difficile et même
assez sûre.

Moins une loi est déterminée, plus on doit être exigeant
à l'endroit de celui qui a mission de l'appliquer.

La loi ne doit pas supposer que la majorité des hommes, sans
perfids I II 96, 2, c.

Autorité des parents et maternité. On n'en tient pas compte.

On traite les parents comme des délégués de la souveraineté
politique, et on leur confie cette autorité tout comme
tout....

Autorité plus grande et bien plus inamovible accordée au
ministère qu'aux parents.

On ne fait pas de distinction entre les enfants
qui ont l'intérêt du bien commun et ceux qui n'en ont pas.

Les abus faits par les Administrateurs seraient plus difficiles
à évoquer que ceux des paroissiens.

Le souci démodoré du bien des indigènes peut affaiblir
(sérieusement) toute la population, blanche, publique et
noire, en fin de compte, l'effet exactement contraire
de celui qu'il devait être obtenu.

2810

On ne pourrait empêcher qu'il ne produise des abus
plus grands que ceux qu'il voulait prévenir.