



La structure psychologique du libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin

Mémoire

Olivier Duchesne-Pelletier

Maîtrise en philosophie
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Olivier Duchesne-Pelletier, 2017

La structure psychologique du libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin

Mémoire

Olivier Duchesne-Pelletier

Sous la direction de :

Claude Lafleur, directeur de recherche

Résumé

Le sujet de cette étude est la structure psychologique du libre arbitre chez Thomas d'Aquin. L'étude aura pour but de définir le concept de libre arbitre chez Thomas d'Aquin, en présentant les notions psychologiques nécessaires à l'établissement de cette définition. Pour saint Thomas, la liberté d'arbitre revient à l'acte du choix, qui est lui-même l'acte d'une puissance d'opération vitale de l'âme humaine, la volonté. Le premier chapitre du présent mémoire a pour fonction de définir ce qu'est l'âme humaine et comment elle accomplit ses opérations vitales. Le deuxième chapitre est consacré à la volonté et le troisième au libre arbitre. Nous défendrons l'idée que Thomas d'Aquin propose une conception forte et sans équivoque du libre arbitre, qui repose en dernière instance sur la nature préférentielle du choix.

Table des matières

Résumé	iii
Table des matières.....	iv
Remerciements	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	14
LA SPÉCIFICITÉ DE LA VIE HUMAINE :	14
LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.....	14
Section 1. Les degrés d'immanence du vivant : définition de la vie et de ses deux premiers degrés	15
1.1 L'âme : principe de vie	16
1.2 La vie : ses deux premiers degrés	21
Section 2. La vie rationnelle et l'acquisition de la connaissance intellectuelle ...	31
2.1 Connaître c'est acquérir une forme	31
2.2 Objet de la connaissance intellectuelle	34
2.3 L'intellect agent	38
2.4 Passivité de la connaissance	39
2.5 Le concept ou verbe mental	44
Conclusion	51
CHAPITRE II.....	54
LA STRUCTURE DE L'ACTE HUMAIN	54
Section 1. L'appétit intellectuel : la volonté	55
1.1 L'objet premier du vouloir : le bonheur	56
1.2 Aporie : accessibilité du bonheur	61
Section 2 : L'activité volontaire	73
2.1 Spécification et exercice.....	73
2.2 Analyse de l'acte humain	80

Conclusion	108
CHAPITRE III.....	109
LE LIBRE ARBITRE	109
Section 1. Les catégories de la problématique du libre arbitre.....	110
1.1 Libre arbitre et déterminisme : condition de source et condition d'évitabilité	111
1.2 Compatibilisme et incompatibilisme	115
1.3 Volontarisme et intellectualisme	118
Section 2. Le libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin	120
2.1 Compatibilisme et incompatibilisme : condition de source et condition d'évitabilité	123
2.2 Déterminisme intellectualiste : une menace d'ordre psychologique	126
2.3 Omniscience divine, omnipotence divine et libre arbitre.....	133
CONCLUSION	138
Annexe 1 : Sigles et abréviations.....	143
Annexe 2 : Note sur les éditions latines et les traductions françaises utilisées ...	145
BIBLIOGRAPHIE	146

Remerciements

Mes remerciements vont d'abord à mon directeur, le professeur Claude Lafleur, pour la liberté qu'il m'a laissée lors de la rédaction de ce mémoire. Je lui suis redevable de ce que ce mémoire respecte les standards exigés pour un travail universitaire de cette envergure. Je remercie également Madame Joanne Carrier pour sa lecture attentive.

Merci à mes parents. Leur mariage est pour moi le signe de cette union indéfectible entre l'amour et la vérité qui concourt à la liberté de l'homme. Merci également à tous ceux qui ont révisé ce mémoire. Je remercie spécialement Emmanuel Bélanger pour son intérêt, ses critiques avisées et plus encore pour son amitié précieuse.

Mes plus profonds remerciements vont à ma femme, Youna Guérette Rivard. Sans ses critiques, qui furent les plus sévères et les plus justes, ce mémoire aurait été tout à fait médiocre. Plus encore, sans son amour et sa patience, il n'aurait pas été du tout. Ce n'est donc que justice que ce travail lui soit dédié.

INTRODUCTION

Au-delà de son caractère déclaratoire, telle qu'elle se trouve au fondement de nos systèmes juridiques modernes, en quoi consiste la liberté de l'homme ? L'utilisation pratique et à des fins politiques du concept de liberté tend à laisser dans l'ombre la question de son sens réel. Si elle est en bien des endroits proclamée, déclarée et surtout revendiquée, la liberté est généralement peu remise en question. Certes, elle nous est familière, car elle est utilisée à titre de norme fondatrice pour régir l'ensemble de nos rapports sociaux. Sous cette forme, c'est-à-dire en la tenant pour acquise comme un droit, elle semble facilement aller de soi : ce qui est acquis étant peu sujet aux remises en question. Prenant donc la liberté pour un fait établi, le citoyen de droit moderne concentre toutes ses énergies à l'aménagement d'espaces où elle peut s'exprimer et non à chercher à savoir si elle existe vraiment ou à définir son essence. Il a certainement raison d'agir ainsi, car la vie pratique lui impose ses nécessités. Le philosophe a cependant d'autres préoccupations.

Moins familier pour nous aujourd'hui, le terme utilisé par saint Thomas d'Aquin¹, ainsi qu'à travers tout le Moyen Âge latin, pour désigner ce que nous entendons par la liberté de l'homme, a l'avantage de signifier et de mettre en avant l'acte qui rend manifeste cette liberté, c'est-à-dire ce en quoi son exercice consiste. Lorsque les contemporains de Thomas d'Aquin disputaient² au sujet de la liberté de l'homme, l'expression qu'ils utilisaient communément était celle de libre arbitre (*liberum arbitrium*). La liberté de l'homme n'était pas intuitivement conçue par eux à la manière de l'hypothèse soulevée par Kant dans ses antinomies : comme une aptitude à faire exception quant aux lois naturelles de l'action, de la causalité et du

¹ Le frère Thomas d'Aquin de l'ordre des Frères Prêcheurs (1224/5-1274), saint (canonisation en 1323) docteur de l'Église catholique (proclamation en 1567), deux fois Maître-Régent à la Faculté de théologie de l'Université de Paris : en 1256-1259, puis en 1268-1272. Reconnu et choisi par l'Église comme modèle par excellence de la synthèse de la foi et de la raison, celui que l'on nomme le docteur commun et le docteur angélique, à la fois pour l'autorité universelle de son enseignement et la grandeur de ses mérites personnels, a su tirer profit en théologie de l'étendue de son savoir philosophique inspiré en grande partie par l'œuvre du philosophe grec Aristote. Pour plus d'informations de nature historique et biographique sur la personne et l'œuvre de Thomas d'Aquin, cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris, Éditions du Cerf ; Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2002, 2e éd.

² La *disputatio*, en tant que mode d'enseignement et style littéraire, peut se définir comme une méthode scientifique et pédagogique où s'affrontaient deux personnages (*opponens* et *respondens*) sur une question soulevée dans un contexte dialogique et universitaire. Le syllogisme y servait à titre d'instrument principal du travail scientifique. Le but de l'exercice était, de manière générale, la démonstration de la vérité sur la question traitée. Parfois consignée à l'écrit, la *disputatio* pouvait également servir à des fins d'examens des compétences d'un candidat à un titre universitaire. Voir : B.C. BAZÁN, « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », dans V.C. FERNAND, B.C. BAZÁN, J.W. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, « Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine », *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 84, n°62, 1986, p. 259-260.

mouvement³. Ils se demandaient plutôt ce qui, dans et par la dynamique naturelle des actes humains, pouvait être qualifié de libre⁴. En ce sens, la question qui leur venait de prime abord à l'esprit était de savoir si l'homme était doué du libre arbitre ; le fait d'« arbitrer » étant considéré par excellence comme ce qui pouvait être qualifié de libre dans les actes humains.

C'est sous cette forme que la question se retrouve la plupart du temps dans l'œuvre de saint Thomas. Pour ce dernier, l'essence de la liberté humaine est intimement liée à celle de la liberté de choisir – d'arbitrer – entre certaines possibilités ouvertes pour l'action⁵. La question de la liberté de l'homme n'est même jamais vraiment posée comme telle, sinon *via* la question de la liberté de la volonté lorsqu'elle pose l'acte du choix⁶. Cette façon d'aborder le problème a la particularité d'y répondre déjà de manière générale. Alors que le simple concept de

³ « La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté. » E. KANT, *Critique de la raison pure*, A 444/B 472, trad. et présentation d'Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 442.

⁴ O. BOULNOIS, « I. La liberté d'agir (XIIIe-XIVe siècles). II. Les métaphysiques au Moyen Âge », *Annuaire de L'École Pratique des Hautes Études*, t. 116, Paris, 2007-2008, p. 249-265.

⁵ Le libre arbitre est le fait de la volonté en tant qu'elle accomplit l'acte de choisir, cf. *QDV*, q. 24, a. 6 : « Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere. » / « C'est pourquoi le libre arbitre est la volonté elle-même ; il ne la dénomme pas dans l'absolu, mais relativement à un de ses actes, qui est d'élire. » *ST*, Ia, q. 83, a. 4 ; *Sent.*, Lib. II. dist. 25, qu. 1, a. 3.

⁶ À ce sujet, voir : J.A. SPIERING, « What is Freedom? : An Instance of the Silence of St. Thomas », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 89 (2015), p. 27-46.

liberté peut servir à qualifier des sujets les plus divers ; par exemple, lorsqu'on parle d'être libre comme l'air, d'électrons libres, ou d'une chute libre, le libre arbitre renvoie immédiatement à une puissance d'ordre psychologique, où il semble qu'une certaine conscience capable de juger des choses soit nécessaire. Peut-on dire que ce qui est libre, c'est l'homme ? Il serait plus exact de dire que ce qui fait de l'homme un sujet libre est sa capacité à choisir (arbitrer) librement. Le concept de liberté concerne donc en premier lieu et de manière insigne le cas d'un acte bien spécifique : le choix. Ainsi, définir le sens de la liberté chez Thomas d'Aquin reviendra principalement à faire l'étude de l'acte de choisir.

L'étude du choix est cependant indissociable de la théorie générale des actes humains. Lorsqu'on observe un homme accomplir une action déterminée – disons s'avancer pour se chauffer près d'un feu –, ce qui se passe sous nos yeux relève en fait d'un processus complexe susceptible d'être divisé en une multitude d'éléments que nous saisissons comme un tout. L'unité de l'action envisagée d'un point de vue extérieur cache le dispositif interne à l'agent qui comporte une multitude de facettes incluant le choix. Une analyse de l'exemple de l'homme qui se chauffe près d'un feu permettra d'entrevoir cette complexité.

Avant de s'avancer et de se chauffer près du feu, il fallait d'abord que Pierre soit mû intérieurement par la recherche de son propre bien. À partir de cette

première inclination et en raison de la fraîcheur des nuits de Jérusalem en cette période de l'année, il fut amené à chercher un moyen de se réchauffer. Cette recherche lui fit considérer le feu en tant que moyen de parvenir à cette fin. À partir de cette considération, il détermina son choix pour le feu, car ce dernier se trouvait être le moyen le plus adéquat parmi ceux qui se présentaient. Pierre aurait certes pu choisir un autre moyen, par exemple, rentrer directement là où il logeait. Or, il a opté pour le feu en raison de sa proximité et cela malgré que les gens qui s'y trouvaient lui déplaisaient. Bien qu'il dût endurer une mauvaise compagnie, Pierre a jugé, après délibération, que le confort immédiat que fournissait la chaleur du feu valait mieux, tout compte fait, que d'éprouver le froid jusqu'à ce qu'il soit arrivé à destination. Finalement, même si sa décision fut prise rapidement, nous pouvons constater que Pierre est passé à travers un processus d'appréhension et d'estimation relativement élaboré. Il s'avère donc que ce que nous observions comme étant une seule action – s'avancer et se chauffer près du feu –, se divise en une série assez considérable d'actes posés intérieurement et extérieurement par Pierre.

Confronté à cet enchevêtrement d'actes partiels impliqués dans le processus de l'agir, la question se pose de savoir pourquoi est-ce au choix en particulier que saint Thomas attribue la liberté. Pourquoi privilégier le moment du choix ? On peut légitimement penser que d'autres candidats, parmi les actes

internes, auraient été également susceptibles de se voir attribuer en propre la liberté. Par exemple, une objection que considère Thomas consiste à faire du libre arbitre un jugement, plutôt qu'un choix⁷. Une autre, également traitée par l'Aquinate, fait du libre arbitre un *habitus*, c'est-à-dire une disposition stable à agir d'une certaine manière⁸. Ainsi, la liberté ne serait pas le fait ou le mode d'action d'un acte interne particulier, mais une façon de procéder à des actes, fussent-ils de natures différentes. Contre ces objections, la théorie de la liberté humaine de Thomas d'Aquin a donc cette particularité d'être d'abord et avant tout une théorie du choix. C'est le choix qui rend tout le dispositif de l'action libre, ainsi que l'homme. Il est en quelque sorte la clef de voûte de la liberté humaine et c'est pourquoi il mérite particulièrement notre attention.

Cependant, il n'en demeure pas moins que le choix ne peut se comprendre qu'en relation avec les actes partiels qui le précèdent et qui le suivent. Le choix de Pierre de se chauffer près du feu est indissociable du processus délibératif qui le précède. S'il a choisi une alternative plutôt qu'une autre, c'est qu'il avait une ou des raisons de le faire. En contrepartie, nous pouvons tout autant supposer que les raisons qu'il s'est données d'agir ainsi furent motivées par une intention préalable de la volonté. Refusant de remonter à l'infini dans la chaîne des interactions entre

⁷ *ST*, Ia, q. 83, a. 2, arg. 1.

⁸ *ST*, Ia, q. 83, a. 2, arg. 2 ; *QDV*, q. 24, a. 4.

intelligence et volonté⁹, saint Thomas a dû élaborer une structure interactive comportant un commencement et une fin. Cette structure fixe le cadre de l'agir de l'homme et en détermine toutes les parties. C'est également à travers elle que le choix pourra être vu comme libre. Pour le dire ainsi, la liberté est attribuée au choix comme une conséquence, comme l'aboutissement ou la conclusion d'un processus qui le comprend et le dépasse. Comprendre ce qu'est la liberté et pourquoi est-ce au choix qu'elle s'attribue en propre chez Thomas d'Aquin revient donc à comprendre cette structure et la place qu'y occupe le choix.

Les deux premiers chapitres de ce mémoire auront donc pour but de présenter cette structure psychologique dans le détail. Cette méthode nous est prescrite par saint Thomas lui-même lorsqu'il défend la liberté d'arbitre. Dans toutes les œuvres où il traite de cette question, Thomas d'Aquin présente toujours le libre arbitre en faisant émerger la liberté de l'homme d'une comparaison entre son mode d'agir et celui des êtres animés inférieurs (plantes et bêtes animales). Nous allons donc en un premier temps commencer par distinguer l'agir de l'homme, qui est l'agir d'un vivant, de celui des vivants inférieurs (CHAPITRE I). Pour ce faire, nous devons définir l'âme, qui est le principe de la vie, et ses formes

⁹ *QDM*, q. 6, a. unic. : « il n'est pas possible de remonter à l'infini, il est nécessaire d'affirmer qu'en ce qui concerne le premier mouvement de la volonté, la volonté de tout être qui n'est pas toujours en acte de vouloir est mue par un principe extérieur ».

élémentaires : végétale et animale (SECTION 1). Ensuite, nous allons traiter de la connaissance intellectuelle qui fait la spécificité de la vie humaine (SECTION 2). Dans le deuxième chapitre (CHAPITRE II), nous aborderons le thème de l'appétit consécutif à ce mode de connaissance qui est la volonté (SECTION 1). C'est à travers la compréhension de ce qu'est la volonté que pourra commencer l'analyse de l'agir proprement humain, qui a pour particularité d'être volontaire (SECTION 2). Une fois cette analyse faite, il sera finalement possible de poser la question du mode de l'activité volontaire (CHAPITRE III), qui consiste pour Thomas d'Aquin à se demander en général si la volonté agit nécessairement ou de manière libre et contingente. Appliquée à l'acte particulier de la volonté qu'est le choix, cette question revient donc à celle de l'existence du libre arbitre. Nous en traiterons en deux parties, premièrement en problématisant l'enjeu grâce aux catégories du débat actuel sur la question (SECTION 1), ensuite en exposant la réponse de saint Thomas (SECTION 2). Nous verrons que ce sont les considérations préalables d'ordre psychologique sur la nature de la connaissance humaine et la structure de l'acte humain qui fournissent les éléments de la réponse. Bref, la question de la liberté humaine est indissociable de la question des actes humains.

Méthode

Un mode de traitement alternatif de la question du libre arbitre chez saint Thomas consisterait à tenter de déterminer si sa pensée sur le sujet a évolué. Une récente et très large étude de Jean-Marc Goglin¹⁰ fait état de la question en proposant une analyse historique des éléments textuels du corpus thomasien portant directement sur la question du libre arbitre, ainsi que de ses principales sources. Bien que cette étude soit très exhaustive, nous ne sommes pas certain que l'approche historique, qui tend à traiter des différentes œuvres de Thomas en vase clos, serve bien l'unité de la doctrine thomasienne sur le sujet. Son constat final témoigne d'ailleurs d'une vision somme toute assez fragmentée des choses :

Il est donc possible de proposer un autre découpage chronologique de l'évolution de la pensée thomasienne. Le commentaire sur les *Sentences* et le *De Veritate* proposent l'un sous une forme plus théologique et l'autre sous une forme plus philosophique, une définition volontariste dite du dernier mot mais néanmoins compatibiliste de la liberté. La *Summa contra Gentiles* propose une définition intellectualiste et compatibiliste de la liberté. En revanche, la *Prima Pars*, la q. 6 du *de Malo* et la *Prima Secundae Pars* proposent une théorie volontariste et libertarienne [= incompatibiliste] de la volonté qui se présente comme théorie du libre vouloir et du libre choix mais de manière non indifférente au bien et au mal.¹¹

¹⁰ J.-M. GOGLIN, *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, EPHE, TEL (thèses en ligne), 2011.

¹¹ *Ibid.*, p. 578. Le père H. Manteau-Bonamy propose également une lecture évolutionniste faisant passer la conception thomasienne de l'intellectualisme vers le volontarisme entre le *De veritate* et les *Quaestiones disputatae de malo* : H. MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas

Nous ne sommes pas convaincu qu'un tel découpage soit nécessaire ni fondé. Cependant, défendre explicitement l'idée d'une continuité à travers les textes de Thomas sur la question serait l'objet d'un tout autre travail. Nous pensons qu'une vision plus unifiante est mieux à même d'exposer le sens général de la théorie du libre arbitre chez Thomas d'Aquin. L'approche chronologique risquerait plutôt d'entraîner une certaine confusion des points de vue. Nous suivrons donc l'intuition d'après laquelle les différents modes de traitements du libre arbitre rencontrés à travers tout le *corpus* de l'Aquinate – du commentaire sur les *Sentences* au *de Malo* et à la *Prima Secundae Pars* – relèvent d'une seule et même conception, envisagée sous différents angles¹².

Pour ces raisons, nous n'adopterons pas une méthode historique, qui chercherait principalement à répondre à la question des sources, de l'évolution ou de la continuité de la pensée du docteur commun sur le libre arbitre. Une telle méthode nécessiterait d'étudier successivement chacun des passages où le frère Thomas traite de la question, ce qui serait fastidieux et relativement inefficace

d'Aquin. La datation de la Question Disputée De Malo », *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 7-34. Nous renvoyons également à l'étude fondatrice d'O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », *R.T.*, 12, 1929.

¹² Pour une interprétation, que nous jugeons convaincante, allant dans le sens de la thèse de la continuité, cf. : D. WESTBERG, « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? », *The Thomist*, 58.1, 1994, p. 41-60.

quant à notre objectif de compréhension. Au lieu de cela, nous suivons une approche doctrinale qui entend suivre la *ratio* d'explication propre au sujet, plutôt que celle du développement historique du concept dans l'œuvre de Thomas d'Aquin.

La prétention de suivre la méthode d'exposition que commande le sujet est certes téméraire, car elle présuppose ce qu'elle entend prouver en s'accordant un accès *a priori* à la chose même. En effet, aucune étude de philosophie médiévale ne peut faire l'impasse sur son aspect éminemment historique, du fait de l'écart de pensée manifeste entre notre époque et le Moyen Âge. Cela est d'autant plus vrai que le corpus thomasien compte plusieurs dizaines de milliers de pages et que la question du libre arbitre est constamment reprise tout au long de la vie universitaire du maître d'Aquin. Surtout, les réflexions philosophiques et théologiques de Thomas d'Aquin, notamment lorsqu'il traite du libre arbitre, sont riches d'influences multiples. En bon latin, l'Aquinate se confronte à l'autorité de saint Augustin, qui a abondamment traité du sujet, principalement dans le cadre de sa polémique avec le moine Pélage¹³. Le philosophe Aristote est peut-être plus déterminant encore pour l'Aquinate qu'Augustin, du moins pour les bases

¹³ J.-M. SALAMITO, *Les Virtuoses et la Multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005. Nous sommes redevable à J.-M. Goglin pour cette source. Cf. J.-M. GOGLIN, *La liberté humaine...*, *op. cit.*, p. 5.

psychologiques à partir desquelles il aborde le sujet du libre arbitre. Enfin disponibles dans leur presque totalité au XIIIe siècle, les écrits d'Aristote bouleversèrent le monde universitaire latin¹⁴. La théorie thomiste du libre arbitre témoigne de cette importante influence, en ce qu'elle prend pour fondement les discussions d'Aristote sur le choix rationnel (*prohairesis*, προαίρεσις) et la volonté définie comme une raison désirante et un désir raisonnant¹⁵. Pour ce qui est du reste de ces influences, notamment du côté des théologiens latins et de l'Écriture sainte en tant que telle, nous renvoyons à l'étude de J. M. Goglin pour plus de détails¹⁶.

Notre démarche générale sera donc essentiellement philosophique et doctrinale, plutôt qu'historique. Cette manière de travailler est plus répandue de nos jours chez les auteurs anglo-saxons, lorsqu'ils traitent de la question. Prenant naturellement une approche doctrinale ou conceptuelle, plutôt qu'historique, la tradition du thomisme analytique gagne en vue générale ce qu'elle perd du côté de la saisie des variations et des diverses influences de la pensée de Thomas,

¹⁴ Sur l'introduction d'Aristote au XIIIe siècle, cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, p. 358-367.

¹⁵ *Sent. Ethic.*, Lib. VI, lect. 2 : « Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est. » / « L'élection est un appétit délibératif, à savoir en tant que l'appétit reçoit quelque chose de préalablement délibéré. »

¹⁶ J.-M. GOGLIN, *La liberté humaine...*, « Partie 1 : Les sources de Thomas d'Aquin », *op. cit.*, p. 20-101.

lorsqu'elle s'attarde à cette dernière¹⁷. Orienté par des distinctions conceptuelles – les catégories du déterminisme, du compatibilisme, etc. –, le débat sur le libre arbitre ayant cours au sein de cette tradition offre une perspective plus dialogique sur le libre arbitre chez Thomas d'Aquin. C'est sous l'égide de cette tradition que nous placerons la discussion de notre troisième chapitre qui portera directement sur la problématique du libre arbitre.

¹⁷ Pour une discussion de cette tradition, cf. : C. PATERSON and M.S. PUGH (dir.), *Analytical Thomism : Traditions in Dialogue*, London et New York, Routledge, 2006.

CHAPITRE I

LA SPÉCIFICITÉ DE LA VIE HUMAINE : LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

SECTION 1. LES DEGRES D'IMMANENCE DU VIVANT : DEFINITION DE LA VIE ET DE SES DEUX

PREMIERS DEGRES

Conçue comme un attribut du choix manifestant la perfection¹⁸ des actes humains, la liberté est intimement liée au mode de l'agir propre à l'homme, c'est-à-dire l'agir volontaire. Pour Thomas d'Aquin, le lien entre le volontaire et le propre de l'homme sur le plan de l'agir est établi grâce à son statut de substance rationnelle :

Parmi les actions accomplies par l'homme, celles-là seules sont appelées proprement humaines qui appartiennent en propre à l'homme selon qu'il est homme. Et *l'homme diffère des créatures privées de raison en ce qu'il est maître de ses actes*. D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître. *Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes*, ce qui fait que le libre arbitre est appelé « une faculté de la volonté et de la raison ». Il n'y a donc de proprement humaines que les actions qui procèdent d'une volonté délibérée¹⁹.

¹⁸ Cette perfection est explicitement prise en compte dans le principe qui préside à l'action du Saint-Esprit lorsqu'il infuse la vertu théologale de charité. Si la question en elle-même est de nature théologique, elle révèle néanmoins que Thomas d'Aquin considère le libre arbitre comme une perfection de la nature humaine dont il serait surprenant que l'action de la grâce l'en prive. Cf. *ST*, IIaIIae, q. 23, a. 2

¹⁹ *ST*, Ia IIae, q. 6, *prol.*, nous soulignons.

Chaque fois qu'il tente de définir le libre arbitre, saint Thomas articule sa réflexion autour de considérations sur l'aspect volontaire et rationnel de l'agir humain. La question qu'il faut se poser en un premier temps est donc : qu'est-ce qu'agir de manière volontaire et rationnelle ? Pour répondre convenablement, il importe de savoir ce qui est entendu ici par le fait d'agir. Pour l'homme et en tant qu'il est un être vivant, agir signifie principalement de procéder aux opérations propres des vivants. Ces opérations comprennent entre autres le fait d'intelliger et de vouloir. Vouloir et intelliger sont les actes propres à certains types de vivants. Il ne viendrait d'ailleurs à l'idée de personne d'attribuer sérieusement une quelconque volonté à un objet non vivant ou *inanimé*. Définir le volontaire implique donc de définir ce qu'est la vie. Or, pour Thomas d'Aquin, le vivant est tel en vertu de son âme. Nous commencerons donc par définir celle-ci.

1.1 L'âme : principe de vie

La conception thomasienne de la volonté et de l'acte volontaire est ancrée dans la psychologie aristotélicienne qui considère l'âme comme le premier principe de la vie d'un être. Principe ou, plus précisément, acte premier structurant un corps organisé ayant la vie en puissance, l'âme confère à un corps la vie, c'est-à-dire

une certaine spontanéité organique qui consiste dans le fait d'être pour soi-même le principe de ses opérations immanentes²⁰.

Pour rendre plus claire cette définition, il faut savoir que l'âme est la forme du corps et lui procure en cela l'être actuel. Cette thèse célèbre est celle de l'hylémorphisme²¹. Elle consiste à affirmer que pour les êtres naturels composés de matière (*hylê*, ὕλη) et de forme (*morphê*, μορφή), l'être du composé provient de la forme²². Puisque l'âme est la forme du corps et qu'elle a pour fonction essentielle de lui donner la vie, il faut en conclure que pour les vivants, vivre n'est pas quelque chose d'accidentel, mais d'existentiel ou de substantiel. Pour le vivant, vivre c'est être. Thomas d'Aquin affirme en ce sens de la vie qu'elle est un prédicat substantiel :

Le nom de vie se prend d'un phénomène apparent qui est le mouvement autonome ; mais ce n'est pas cela qu'on entend signifier par ce nom, c'est la substance à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir elle-même, ou de se porter de quelque manière à son opération. D'après cela, vivre n'est rien autre chose que d'être en une

²⁰ *Sent. De anima*, Lib. 2, lect. 1 n. 5.

²¹ Pour un aperçu général et problématisé de l'interprétation thomastique de cette thèse aristotélicienne, cf. L. DEWAN, *Form and Being : Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006.

²² C'est plutôt le mot εἶδος (*eidos*) qu'Aristote utilise pour la forme essentielle, opposée à la matière; μορφή (*morphê*) vise plutôt la forme accidentelle de la grandeur solide, le volume.

telle nature, et la vie signifie cela même, mais sous une forme abstraite, comme le mot « course » signifie abstraitement le fait de courir. « Vivant » n'est donc pas un prédicat accidentel, mais substantiel²³.

Le genre d'être que la forme « âme » confère est la vie. Qu'est-ce que vivre, en plus d'être une manière d'exister au sens fort, c'est-à-dire au sens substantiel ? Si la vie a ceci de manifeste qu'elle apparaît comme une sorte de mouvement autonome, elle ne se limite pas à cela. Le docteur commun explique dans l'extrait cité ci-dessus qu'il ne suffit pas de se mouvoir de manière autonome pour vivre, mais d'être soi-même l'agent et la fin de ses mouvements autonomes, c'est-à-dire d'agir de manière immanente. Le vivant accomplit lui-même, en vertu de sa forme ou sa nature propre – son âme – les opérations qui le maintiennent dans cet être, tandis que c'est le génie de l'artisan qui permet à l'automate de se mouvoir comme il le fait. À proprement parler, ce n'est pas l'automate qui s'est premièrement donné de se mouvoir de la sorte, mais l'artisan qui le lui a donné. Au contraire, l'âme est le premier principe de mouvement immanent et d'existence pour le vivant. Plus encore, l'existence de l'automate n'est que toute relative à celle de ses éléments matériels qui sont disposés par l'artisan, tandis qu'un être vivant accomplit lui-même ce qui doit être fait pour qu'il entre et se maintienne dans la vie et l'être²⁴.

²³ *ST*, Ia, q. 18, a. 2.

²⁴ On comprendra dès lors que pour Thomas d'Aquin, reprenant l'idée d'Aristote dans la *Métaphysique* (1072b14-30), la vie convienne par excellence à Dieu : « C'est pourquoi celui dont la nature est son intellection même et en qui le naturel n'est pas fixé par un autre, détient la forme

Elle-même un acte, l'âme ne saurait être en puissance de telle sorte que ce serait par elle que le vivant accomplirait ses opérations, car rien ne peut être en même temps et sous le même rapport à la fois en acte et en puissance. C'est pourquoi elle est le sujet de puissances opératives pour lesquelles elle agit en tant qu'acte premier ordonné à un acte second²⁵. C'est donc par le truchement de diverses puissances et facultés que le vivant accomplit ses opérations de vivants, ou opérations vitales. Par exemple, ce n'est pas l'âme qui passe de la puissance de sentir à l'acte de sentir tel sensible, mais l'une des puissances sensitives telles que l'ouïe ou le toucher. La volonté est l'une de ces puissances opératives de l'âme humaine qui rend l'homme capable d'accomplir certains actes vitaux se rapportant à des objets particuliers²⁶. Vouloir est une manière particulière pour un être vivant d'agir en tant que vivant. Autant dire que le fait de vouloir est en quelque sorte une forme de vie, du moins l'expression active de la vie d'un être.

suprême de la vie. Et tel est Dieu. En Dieu donc il y a vie au plus haut point. Aussi le Philosophe, au livre XII de la Métaphysique ayant montré que Dieu est l'intelligence même, conclut qu'il a la vie parfaite et éternelle, parce que son intelligence est souverainement parfaite et toujours en acte. » cf. *ST*, Ia, q. 18, a. 3.

²⁵ *ST*, Ia, q. 77 a. 1

²⁶ Les puissances de l'âme se différencient par leur acte et leur genre d'objets. Cf. *QDV*, q. 22, a. 10 : « La volonté et l'intelligence sont des puissances différentes, et même elles relèvent de genres de puissances différents. Et pour le voir clairement, il faut savoir que, bien que la distinction des puissances se prenne des actes et des objets, ce n'est pas n'importe quelle différence d'objets qui manifeste la diversité des puissances, mais la différence des objets en tant qu'objets, et non quelque différence accidentelle, je veux dire : qui serait accidentelle à l'objet en tant que tel. »

Puisque la volonté est une puissance de l'âme, se demander ce qu'est le volontaire revient à distinguer, parmi les genres d'objets auxquels l'âme peut se rapporter, le genre qui lui correspond. Une fois déterminé le genre d'objet, il reste à identifier avec exactitude le mode d'opération immanente qui consiste à se porter à un objet compris sous ce genre comme vers une fin²⁷.

La méthode dont use Thomas d'Aquin afin de procéder à la définition de la volonté comme puissance de l'âme et donc comme opération vitale tire profit du contraste entre les différents degrés du vivant. Cela est manifeste dans le premier article de la question sur le volontaire de la *Prima Secundae Pars*, où Thomas d'Aquin explique que le volontaire est une manière parfaite de se mouvoir soi-même selon que l'on possède en soi le principe de ses actes²⁸. Autant dire que le volontaire est la marque du mode de vie le plus parfait. Plutôt que de définir ce degré parfait de la vie en considérant directement l'objet de la volonté, Thomas d'Aquin procède habituellement par niveau, en s'élevant du degré d'immanence propre aux opérations des êtres animés inférieurs comme les plantes et les bêtes

²⁷ *ST*, Ia, q. 77, a. 3 ; *Sent. De anima*, Lib. II, lect. 6.

²⁸ *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 1 resp. et ad 1, *nous soulignons* : « Aussi, puisque l'homme excelle à connaître la fin de son œuvre *et à se mouvoir lui-même*, c'est dans ses actes que l'on trouve le plus haut degré de volontaire. [...] *Procéder d'un principe intérieur* appartient sans doute à la notion de volontaire. »

animales, vers celui propre à l'homme. Ce faisant, il en vient à identifier l'objet de la volonté, ainsi que le mode par lequel elle s'y rapporte : le volontaire. C'est ce chemin que nous allons également suivre.

1.2 La vie : ses deux premiers degrés

Comme nous l'avons vu, l'essence de la vie consiste à agir de manière immanente. Pour cette raison, plus le niveau d'immanence rattaché au mouvement d'un vivant sera grand, plus ce vivant sera parfait²⁹. D'après saint Thomas, qui suit exactement en ceci la doctrine aristotélicienne, ces niveaux de perfection se déclinent en trois degrés de mouvements spontanés et immanents. Afin de déterminer ces niveaux de perfection de la vie – ou plan d'immanence – l'Aquinate procède par analogie à partir d'une analyse générale du mouvement. Il se livre de manière concise à cet exercice dans la *Somme de Théologie*, dans le cadre d'une question sur la vie de Dieu :

Or, dans la série des moteurs et des mobiles, on distingue par ordre un triple élément. Tout d'abord, la fin meut l'agent ; l'agent principal est

²⁹ L'exposé de ces degrés d'immanence dans les *QDA* (q. 13) établit clairement entre eux un rapport de perfection selon que chaque degré s'élève quant à la matière dans son action, et accomplit par là un plus ou moins haut degré d'autonomie et d'immanence. Voir aussi : *Contra Gent.*, Lib. IV, cap. 11.

celui qui agit par sa forme, et il arrive que celui-ci agisse par le moyen d'un instrument, lequel n'agit donc pas par la vertu de sa forme, mais par celle de l'agent principal, lui-même n'ayant pour rôle que d'exécuter l'action.³⁰

Mouvoir intègre trois éléments. Le premier réside dans la fin, le pourquoi de l'action. Ensuite vient l'agent, l'exécutant du mouvement, celui qui accomplit l'action. L'agent est principalement celui qui exécute en vertu d'une forme qu'il a lui-même été capable d'acquérir ; par exemple, l'art, pour l'artisan qui taille un costume à partir d'un tissu, ou la science, pour le savant qui rédige une thèse. Le troisième est l'instrument éventuel de l'agent : le ciseau et l'aiguille du tailleur ou la plume du philosophe. À ces trois éléments correspondent les trois plans d'immanence du vivant. Nous nous attarderons plus amplement au cas de la vie intellectuelle, car la liberté en est un trait propre, et nous passerons plus rapidement sur la vie végétative et animale.

³⁰ *ST*, la q. 18, a. 2. Sur cette question de la vie de Dieu, voir aussi : *Contra Gent.* Lib. I, cap. 97 ; Lib. IV, cap. 11 ; *Sent. Meta.*, Lib, XII, lect. 8 ; *Lect. super Ioann.* Cap. 14, lect. 2.

1.2.1 La vie végétative

Le degré d'immanence de la vie végétative correspond à celui de l'outil, de l'exécutant qui n'a pas à acquérir la forme qui l'habilite à agir, car il la possède déjà par nature. De même que le marteau construit la maison en exécutant le mouvement que lui imprime la main de l'artisan, de même le mouvement des végétaux est déjà formellement déterminé par leur nature. Les opérations de l'âme végétative, qui sont la croissance, la nutrition et la génération, sont donc immédiatement accomplies et ne suivent aucune forme préalablement appréhendée ou connue :

Il y a d'abord des êtres qui se meuvent eux-mêmes non pas en regard de la forme ou de la fin impliquées, mais seulement quant à l'exécution de leur mouvement ; quant à la forme par laquelle et à la fin pour laquelle ils agissent, c'est la nature qui les leur détermine. Voilà les plantes : d'après une forme procurée par la nature, elles se meuvent elles-mêmes pour leur croissance et décroissance³¹.

De par leur proximité avec les êtres naturels inanimés, les végétaux en sont difficilement différenciables. Les opérations des végétaux contrastent moins avec le mouvement des êtres inanimés que ne le font celles des hommes ou des bêtes.

³¹ *ST*, la q. 18, a. 2

Par exemple, un arbre qui pousse ne semble pas très différent de la souche morte et qui commence à peine à pourrir, tandis que l'on observe immédiatement une grande différence entre le cheval galopant et le cheval mort. Malgré cela, il ne faudrait pas confondre le végétal et l'inanimé. Si les deux se maintiennent existentiellement par leur forme, tout changement chez l'être naturel inanimé provient d'un agent extérieur, tandis que la plante est capable de changer par elle-même, afin de se maintenir dans l'être. Ce que gagne l'être inanimé, comme le tas de roches, par exemple, n'est qu'une juxtaposition qui provient nécessairement d'ailleurs. Le vivant est, quant à lui, capable de véritable croissance. Il peut croître en convertissant en sa propre nature quelque chose d'autre. Ainsi et selon cette manière de voir les choses, lorsqu'on mange une pomme, cette pomme devient en quelque sorte un être humain. Ce type de changement est proprement ce que l'on entend par opération vitale : un changement qui s'accomplit *en* un agent *par* cet agent et *pour* cet agent. Toutes les opérations du vivant consistent, à différents niveaux et par différentes manières, en cette conversion de l'autre à ce qu'il est. C'est là la marque de l'immanence de la vie. La connaissance sensible et la connaissance intellectuelle le manifesteront encore plus.

1.2.2 La vie sensitive

La bête animale ne se fait pas totalement imposer par la nature la forme qui la meut, mais elle l'acquiert par le sens. Contrairement à l'inclination au bien des végétaux et des corps inanimés, que Thomas appelle l'appétit naturel³², l'appétit sensitif des animaux n'est pas consécutif à une forme existant dans la nature, mais à une forme appréhendée par les facultés sensibles³³. La forme vers laquelle est incliné l'appétit sensible est une forme intentionnelle – connue – plutôt qu'entitative, c'est-à-dire constituant une chose. De ce fait, l'animal est impliqué lui-même dans le processus de ses opérations vitales :

Chez les êtres dotés de connaissance, il doit y avoir une inclination qui dépasse le mode de l'inclination naturelle, dite appétit naturel. C'est cette inclination supérieure qui relève de la puissance appétitive de l'âme, grâce à laquelle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non seulement vers ce à quoi l'incline sa forme naturelle³⁴.

Préalablement à cette inclination qui porte l'animal à ses actions propres, il faut donc qu'il y ait sensation et connaissance sensible. Voyons par quel processus psychique l'animal acquiert cette connaissance.

³² *ST*, Ia, q. 59, a. 1.

³³ *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 2.

³⁴ *ST*, Ia, q. 80, a. 1, contra.

Pour Thomas d'Aquin, le fait le plus manifeste de la sensibilité est sa passivité. Si sentir est un acte du point de vue de l'âme, cet acte est néanmoins entièrement tributaire de l'action antérieure d'un objet extérieur. Or, bien que le sens pâtisse sous l'effet du sensible, cette passion n'est pas elle-même à proprement parler matérielle. En tant qu'acte d'une puissance de l'âme, sentir doit nécessairement comporter un aspect formel et spirituel, la psychologie thomiste rejetant toutes conceptions purement mécanistes de la sensation. Ainsi, plutôt que de n'être que l'action d'un corps sur un autre, la sensation peut se définir comme une conformité intentionnelle, c'est-à-dire spirituelle³⁵, du sens à la forme d'une qualité accidentelle de l'objet sensible, conformité à partir de laquelle il est possible de former une image. L'image, ou le phantasme, est une représentation sensible de la chose en laquelle consiste proprement l'achèvement de la sensation. Notons bien que la conformité dont il est question entre le sens et le sensible est la conformité à une qualité accidentelle, car le sens ne saisit pas les essences des choses, mais seulement les accidents extérieurs³⁶. Par exemple, lorsqu'on serre la

³⁵ *Sent. De anima*, Lib. 2, lect. 24, n. 3 : « La forme se trouve reçue sans matière dans la chose affectée, pour autant que cette chose affectée est assimilée à son agent en regard de sa forme, mais non en regard de sa matière. C'est de cette manière que le sens reçoit la forme sans la matière, car la forme a dans le sens une autre manière d'être que dans la chose sensible. En effet, dans la chose sensible, elle a un être naturel, tandis que dans le sens elle a un être intentionnel, c'est-à-dire spirituel. »

³⁶ *ST*, Ia, q. 57, a. 1, ad 2.

main d'un homme, ce qui est senti est la douceur de la peau ou sa callosité, ainsi que la vigueur ou la mollesse de la poigne ; pas l'humanité.

La saisie de la forme sensible sans la matière est rendue possible par l'existence intentionnelle de l'objet sensible que l'on nomme en bonne scolastique l'espèce impressée³⁷. Servant de moyen au sens pour connaître le sensible, l'espèce impressée est une émanation formelle de l'objet qui prépare le sens pour qu'il puisse le recevoir « psychiquement »³⁸. La nature de la forme appréhendée sous un certain degré d'immatérialité reste cependant liée aux conditions

³⁷ *Sent.*, Lib. IV, dist. 49, q. 2, a. 1, c. : « Or, pour que la vue connaisse la blancheur, il est nécessaire que soit reçue en elle une similitude de la blancheur selon la raison de son espèce, bien que ce ne soit pas selon le même mode d'être, car la forme a une autre manière d'être dans le sens et dans la chose hors de l'âme. » / « Habet alterius modi esse forma in sensu et in re extra animam. » ; *Sent. De anima*, Lib. 2, lect. 14, n. 27 : « Pour en avoir l'évidence [de l'existence de l'espèce impressée], on doit tenir compte de ce que toute forme, en tant que telle, est principe pour produire quelque chose de semblable à elle. Aussi, la couleur étant une forme, elle peut par soi produire une similitude [= forme intentionnelle] d'elle-même dans le milieu [entre le sensible propre et l'organe sensible]. » / « Et ad huius evidentiam, considerandum est, quod omnis forma, in quantum huiusmodi, est principium agendi sibi simile : unde cum color sit quaedam forma, ex se habet, quod causet sui similitudinem in medio. »

³⁸ Le concept d'espèce impressée fut historiquement l'objet de nombreux débats et malaises au sein de la tradition thomiste. Le concept pourrait en effet sembler avoir mal vieilli, notamment au regard de la dioptrique moderne. Encore récemment, Étienne Gilson considérait toutefois qu'il est nécessaire de poser son existence : « Les sensibles agissent en effet sur le sens propre par les espèces qu'ils y impriment ; et bien que, contrairement à ce qu'on imagine en général, ces espèces ne soient pas accueillies dans le sens sous une forme matérielle – sans quoi le sens deviendrait le sensible lui-même, l'œil deviendrait la couleur et l'oreille deviendrait le son, – il n'en est pas moins vrai que certains ordres de sensation s'accompagnent de modifications organiques très accentuées chez l'animal qui les éprouve. » cf. É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1997 (6^e éd), p. 259.

d'existences singulières de l'objet. Il est donc possible d'affirmer que le mode d'appréhension des objets *via* la sensibilité uniquement est en quelque sorte hybride chez Thomas d'Aquin. Si la sensation relève de l'existence intentionnelle pour ce qui est du niveau formel par l'impression de l'espèce, elle est aussi en un sens matérielle, car l'organe sensible est physiquement modifié dans la sensation :

« Dans la substance sensitive, bien que les formes des réalités soient reçues sans la matière, elles ne sont cependant pas reçues tout à fait immatériellement ni sans les déterminations liées à la matière, étant reçues dans un organe corporel.³⁹ »

Cela vaut non seulement pour le cas des sens propres, mais aussi pour l'activité du sens commun qui est le lieu de la conscience sensible, ainsi que pour l'estimative, l'imagination et la mémoire. Qu'elle soit directement perçue par le sens, saisie dans la conscience sensible, rendue présente sous forme de phantasme dans l'imagination, conservée par la mémoire et mise en rapport avec d'autres perceptions par l'estimative, la sensation conserve sa nature hybride qu'elle transmet à toutes les opérations de la vie sensible. L'implication de l'organe fait donc en sorte que toute la vie sensible reste entachée du caractère matériel de son mode d'appréhension de la réalité. La sensibilité demeure jusqu'au bout entièrement dépendante de l'individualité de l'objet, de sa particularité. C'est toujours de *ce* sensible qu'il est question dans toute sa détermination matérielle.

³⁹ *QDV*, q. 23, a. 1.

Ce caractère matériel de la sensation entraîne une limitation du degré d'immanence rattaché à la vie sensitive. À la saisie d'une forme particulière, individuée par la matière, correspondra une inclination, elle aussi déterminée à cette individualité :

La forme de la chose naturelle est une forme individuée par la matière, aussi l'inclination qui la suit est déterminée à une seule chose. [...] La forme saisie par le sens, en effet, est individuelle, comme la forme naturelle, et c'est pourquoi il en résulte une inclination à un seul acte, comme dans les choses naturelles.⁴⁰

Pour saisir le sens de cette dernière affirmation de l'Aquinat selon laquelle l'inclination quant à la forme sensible est une inclination déterminée à un seul acte, il faut d'abord comprendre que l'appétit sensible n'est pas un désir ou une inclination vague pour le bien en général, mais pour tel bien sensible et concret. Si l'appétit sensible était déterminé seulement de manière générale et universelle au bien, aucun bien sensible ne pourrait le combler de manière totale, entraînant de cette façon immédiatement son inclination. En effet, un bien sensible particulier n'est bon que sous tel ou tel rapport, jamais pris absolument. Mais puisque l'appétit sensible est particulièrement déterminé au bien de nature sensible, il est

⁴⁰ *QDM*, q. 6, a. unic.

susceptible de rencontrer ici-bas un objet qui corresponde exactement à son désir et qui entraîne donc immédiatement son inclination. Ainsi, aucun bien sensible ne permet en soi d'acquérir le parfait bonheur, mais telle pièce de viande peut satisfaire entièrement la faim du loup. Or, lorsque le loup rencontre une telle pièce, il n'a aucune raison de s'en détourner. C'est cette immédiateté ou cette nécessité que Thomas veut signifier lorsqu'il affirme que l'appétit sensible est déterminé à un seul acte. Déterminé à une chose sensible, lorsqu'il la rencontre, l'appétit sensible ne peut faire autrement que de s'y porter. Il ne peut donc se trouver aucune forme de liberté dans ce processus.

C'est ici que s'observe la limitation du degré d'immanence de la vie sensible. Si l'animal acquiert la connaissance de l'objet qu'il poursuit comme une fin et qui est le principe de ses actes, le caractère attractif de cette fin demeure pour lui dicté par son instinct. Il reste incapable de comprendre pourquoi la fin a valeur de fin et de s'y mouvoir conformément à ce « pourquoi » ou cette raison. L'animal ne peut mettre en perspective le bien sensible à la lumière du bien universel et poser ainsi un choix éclairé, car il ne dispose pas d'une telle connaissance universelle qui lui servirait d'étalon de mesure ni de la faculté d'évaluer le rapport entre moyens et fins. Il ne dispose pas également, cela va de

soi, de l'inclination qui suivrait la connaissance intellectuelle⁴¹. L'animal ne fait, en fin de compte, que se donner la forme de ses actions en l'acquérant, mais il ne s'en fixe pas la fin. En ce sens, nous pouvons dire que le degré de la vie animale correspond à la causalité de l'agent qui agit par une forme acquise, mais sans connaître parfaitement la fin : un peu comme le constructeur de navire qui apprend son métier en œuvrant sur un chantier naval sans connaître la navigation :

La connaissance imparfaite de la fin, elle, ne comporte que la seule appréhension de la réalité qui est fin, abstraction faite de sa qualité de fin et du rapport de l'acte à sa fin ; c'est ce qui se produit chez les animaux qui appréhendent la fin par le moyen des sens et de leur estimative naturelle⁴².

Pour s'élever à la pleine intelligence du concept de bien en tant que fin et à un appétit qui suit cette intellection, il sera nécessaire d'atteindre le degré de la vie rationnelle.

SECTION 2. LA VIE RATIONNELLE ET L'ACQUISITION DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

2.1 Connaître c'est acquérir une forme

⁴¹ *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 2.

⁴² *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 2

Tout comme les animaux, l'homme a la possibilité de se porter à ses actes en tant qu'il en connaît la fin. Toutefois, ce qui le distingue de ces derniers c'est que la connaissance au principe de ses actes est de nature intellectuelle. Mais qu'est-ce que la connaissance intellectuelle pour Thomas d'Aquin ? De même que pour la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle est d'abord une manière pour un être d'en être un autre. La formule est un peu étrange et semble même contradictoire. Thomas tient cette idée d'Aristote qui en avait lui-même acquis l'intuition chez les anciens philosophes présocratiques, notamment Empédocle⁴³. Elle ne consiste pas à enfreindre le principe de contradiction en posant qu'une chose peut être à la fois ce qu'elle est et son contraire. Bien sûr, pour le docteur commun, ceci relève de l'évidence qu'un tel principe ne saurait être nié⁴⁴. Ce qu'il faut plutôt avoir en tête lorsque Thomas affirme que connaître c'est en quelque sorte se faire autre, c'est que connaître est le fait d'acquérir la forme d'un autre être grâce à l'âme. C'est l'âme qui est en un sens toutes choses, car elle peut, par ses facultés de connaissances sensibles et intellectives, prendre la forme d'un autre être :

⁴³ *Sent. De anima*, Lib. 1, lect. 4, n. 1.

⁴⁴ *Sent. Meta.*, Lib. 4, lect. 6, n. 6.

Les êtres doués de connaissance se distinguent des non connaissant en ce que ceux-ci n'ont d'autres formes que leur forme propre ; tandis que l'être connaissant, par nature, a la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autre chose : car la forme du connu est dans le connaissant. Et il est évident par là que la nature du non connaissant est plus restreinte et plus limitée ; celle, au contraire, des connaissant ayant une plus grande ampleur et une plus large extension. Ce qui a fait dire au Philosophe que « l'âme est d'une certaine manière toutes choses »⁴⁵.

Le passage est de lui-même relativement clair. L'être naturel qui n'est pas doué de connaissance ne possède que sa forme, car il ne peut acquérir de manière immatérielle la forme d'un autre être dans sa conscience. Pour lui, acquérir au sens fort une autre forme signifierait devoir disparaître pour laisser place à la génération d'une autre substance. Afin de rendre cela encore plus clair, il convient de rappeler la distinction entre forme entitative et forme intentionnelle faite plus haut au sujet de la vie sensible. La forme entitative constitue un être naturel en donnant à sa matière d'être de telle manière ; elle active et structure la matière qui n'est qu'en puissance à exister⁴⁶. La forme intentionnelle ou représentative laisse quant à elle intact du point de vue entitatif l'être qui la revêt s'identifiant avec lui par sa puissance connaissante et ce, sans qu'advienne la

⁴⁵ *ST*, Ia, q. 14, a. 1.

⁴⁶ *QDV*, q. 3, a. 5. Pour une recension complète des endroits où Thomas d'Aquin traite du statut de la matière première, cf. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000, p. 312-327.

génération d'un autre être naturel. Pour le dire de manière catégorique, connaître est un changement qualitatif et immatériel. C'est une perfection de la faculté connaissante, plutôt qu'un changement substantiel qui porte sur l'être même du composé forme et matière, comme l'est la génération d'une nouvelle entité.

2.2 Objet de la connaissance intellectuelle

Nous avons vu que la connaissance sensible se limite aux qualités extérieures des choses. Son objet est particulier, « mélangé », écrit Thomas, car il porte toujours la marque de la matérialité. L'objet de la connaissance intellectuelle s'en distingue par son immatérialité complète :

Or, c'est par la matière que la forme est restreinte. C'est pourquoi nous disions plus haut que les formes, à mesure qu'elles sont plus immatérielles, accèdent à une sorte d'infinité. On voit donc que l'immatérialité d'un être est ce qui fait qu'il soit doué de connaissance, et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité. Aussi Aristote explique-t-il que les plantes ne connaissent pas en raison de leur matérialité. Le sens, lui, est connaissant en raison de sa capacité à recevoir des formes sans matière ; et l'intellect est connaissant à un plus haut degré encore, parce qu'il est plus séparé de la matière, et non mélangé à elle⁴⁷.

⁴⁷ *ST*, Ia, q. 14, a. 1.

L'immatérialité est la marque de l'activité de toute connaissance, car la connaissance est une activité spirituelle, ou psychique, qui consiste en l'acquisition d'une forme intentionnelle et non entitative. Par rapport à la connaissance sensible, la connaissance intellectuelle s'élève à un niveau encore plus haut d'immatérialité. Cela ne veut toutefois pas dire que l'homme ne peut connaître que des objets immatériels comme les Idées de Platon, par exemple. Cela entraînerait la conséquence inacceptable pour Thomas d'Aquin que l'homme serait ignorant des choses naturelles, qui sont toutes matérielles. Au contraire, l'homme peut certes connaître les choses naturelles, mais il le fait en abstrayant leur forme intelligible. Ce faisant, il en acquiert une connaissance qui, bien qu'extraite d'une entité matérielle, se passe complètement de ses conditions particulières d'existence. Pour le dire en utilisant le vocabulaire de Thomas d'Aquin, l'objet de l'intelligence est la quiddité (*quidditas*) des choses⁴⁸. La quiddité d'une chose, c'est ce qui répond à la question de savoir ce qu'elle est (*quid est*). La quiddité correspond à la nature d'une chose, à ce qu'elle est essentiellement. En un sens

⁴⁸ *Sent. De Anima*, Lib. III, lect. 8, n. 717 : « Il ressort de ce que le Philosophe affirme ici que l'objet propre de l'intelligence est la quiddité de la chose, laquelle n'est pas séparée des choses, comme les Platoniciens le soutenaient. En conséquence, ce qui est l'objet de notre intelligence n'est pas quelque chose qui existe en dehors des choses sensibles, comme les Platoniciens le soutenaient, mais quelque chose qui existe dans les choses sensibles. Cependant, l'intelligence saisit les quiddités des choses d'une autre manière qu'elles ne sont dans les choses sensibles. En effet, elle ne les saisit pas avec les propriétés individuantes qui s'ajoutent à elles dans les choses sensibles. »

dérivé, la quiddité est donc équivalente à la définition. Avec elle nous avons affaire à la chose, mis à part les éléments matériels qui la singularisent et qui font en sorte qu'elle diffère des autres individus semblables se rangeant sous la même espèce.

Par la connaissance de la quiddité, de la substance, de la nature, de l'essence d'une chose – ces termes sont tous plus ou moins synonymes chez Thomas d'Aquin⁴⁹ –, l'intelligence atteint son objet propre. Une distinction reste cependant à faire en ce qui concerne l'intelligence humaine. À proprement parler, l'objet adéquat de l'intelligence humaine n'est pas la quiddité des choses en général, mais la quiddité des choses sensibles. Il en est ainsi puisque, selon la célèbre expression d'Aristote, l'intelligence de l'homme est à sa naissance pareille à une tablette de cire rase servant à l'écriture⁵⁰. Située au dernier niveau des intelligences, l'intelligence humaine ne connaît rien qu'elle n'ait préalablement tiré de l'expérience sensible⁵¹. Un problème classique émerge cependant de cette dernière considération. Si l'intelligence humaine a pour objet propre la quiddité des

⁴⁹ Pour la distinction entre ces divers sens de l'essence, qu'Aristote appelait l'*ousia* (οὐσία), voir le *De ente et essentia* au chapitre 1. Thomas d'Aquin présente d'abord l'essence prise comme ce qui existe au sens fort du terme, c'est-à-dire la substance ; ce qui se divise selon les dix catégories. Ensuite, il y a la quiddité, qui équivaut à la définition. Vient en dernier la nature, qui signifie l'essence en tant qu'ordonnée à son opération propre.

⁵⁰ *ST*, Ia, q. 79 a. 2 c.

⁵¹ *ST*, Ia, q. 84, a. 7.

choses sensibles et que la quiddité consiste en un universel abstrait de toute matière déterminée, il semble y avoir inadéquation entre ce qu'elle se représente et la manière dont elle se le représente. En effet, le sensible est sensible en acte, mais intelligible en puissance seulement⁵². Là où la connaissance sensible était en continuité avec la nature de son objet du fait de l'implication de l'organe dans la sensation, l'intelligence est donc vouée à connaître son objet sous un mode complètement différent de celui sous lequel il existe et se rencontre dans l'expérience⁵³. L'universel ne se trouve pas comme tel dans le monde des corps sensibles. Ce n'est pas l'humanité qui se rencontre, mais tel homme. De plus, contrairement à la doctrine platonicienne, qui pose l'existence indépendante de formes intelligibles des choses naturelles, Thomas d'Aquin, qui se fait ici disciple d'Aristote, nie que les formes des choses sensibles existent sans matière⁵⁴. Dès lors, il lui incombe, comme à tout disciple d'Aristote, d'expliquer comment les quiddités des choses sensibles viennent à exister dans l'intelligence humaine, si elles ne sont pas présentes comme telles dans les choses sensibles et ne préexistent pas dans l'esprit.

⁵² *QDA*, q. 4, ad 5.

⁵³ L'immatérialité de l'acte mène Thomas d'Aquin à poser l'immatérialité de la faculté. Pour le docteur commun, l'intellect humain n'est pas le fait d'un sens très évolué doté d'un organe complexe, le cerveau. Cf. *ST*, Ia, q. 75, a. 2 ; q. 84, a. 2 ; q. 86, a. 2, ad. 4 ; *QDA*, q. 1 et q. 2 ; *Sent. De Anima*, Lib. 3, lect. 7.

⁵⁴ É. GILSON, *Le Thomisme*, *op. cit.*, p. 264.

2.3 L'intellect agent

La solution célèbre que Thomas développe à partir d'Aristote est celle de l'intellect agent comme puissance de l'âme humaine individuelle⁵⁵ :

Notre intellect possible conçoit son objet comme étant un, tout en concernant le multiple. Un tel objet n'est pas donné dans la nature des choses, comme le montre Aristote. Il faut donc, si l'intellect possible doit être actualisé par l'intelligible, qu'un tel intelligible le devienne par un intellect. Et comme ce qui est en puissance ne peut se mouvoir lui-même à l'acte, il faut poser en plus de l'intellect possible un intellect agent qui porte à l'acte les intelligibles qui meuvent l'intellect possible. Il les rend tels par abstraction de la matière et des conditions matérielles qui sont principes d'individuation⁵⁶.

Pour que l'homme puisse recevoir les formes quidditatives des choses sensibles, malgré le fait que ces formes ne soient pas en acte sous cet aspect d'intelligibilité dans la réalité, il faut poser en lui une puissance capable de les abstraire, de telle

⁵⁵ À bien noter, le fait que l'intellect est pour saint Thomas individuel en chaque homme. Cette question fut l'objet de vives polémiques contre certains des contemporains de Thomas d'Aquin qui voyaient dans l'intellect, se réclamant ainsi d'un aristotélisme « pur » hérité du philosophe arabe Averroès (*Ibn Rushd*), une puissance unique dont tous les hommes participeraient d'une certaine manière. Cf. A. DE LIBERA, « Introduction » à : *Thomas d'Aquin, L'Unité de l'intellect contre les averroïstes* [texte et trad. du *De unitate intellectus contra Averroistas*], Paris, Garnier Flammarion, 1994, p. 4-45.

⁵⁶ *QDA*, q. 4.

sorte qu'elles puissent être intelligées ultérieurement. Deux principes soutiennent le raisonnement fait dans le passage cité. Premièrement, il est nécessaire de poser une cause suffisante à la présence dans l'intelligence humaine de formes universelles correspondant à des réalités par ailleurs déterminées par leur matérialité. L'expérience la plus élémentaire de la vie cognitive de l'homme atteste en effet de la présence d'universaux ou de concept généraux dans son esprit, tandis qu'il ne se rencontre dans l'expérience que des objets singuliers. Le second principe établit le critère permettant de trouver la cause recherchée en stipulant que seul un intelligible en acte peut donner à une réalité de devenir intelligible si elle ne l'est pas déjà. Cela est seulement une application de la thèse d'après laquelle un être ne possédant pas en acte une certaine perfection ne peut se la donner et doit par conséquent la recevoir d'un autre qui la possède en acte. C'est ainsi que Thomas d'Aquin conclut à la nécessité de poser une puissance intellectuelle capable d'abstraire la quiddité des choses sensibles. L'intellect agent procède à ce travail d'abstraction en portant à la lumière de l'esprit les aspects communs des objets particuliers rencontrés dans l'expérience.

2.4 Passivité de la connaissance

La nécessité de l'implication de l'intellect agent dans le processus cognitif une fois posée, il faut encore expliquer le processus lui-même, car l'abstraction en

tant que telle n'en est qu'une partie. Comme nous l'avons déjà mentionné, toute connaissance intellectuelle procède des sens, pour Thomas d'Aquin, et ce n'est pas à l'intelligence qu'il revient d'appréhender directement les objets sensibles⁵⁷. Les sens se chargent de lui fournir des images sensibles, les « *phantasmata* ». Le *phantasma* consiste en l'élaboration représentative la plus fine et la plus parfaite dont la sensibilité soit capable. Ces images, ou phantasmes, sont l'achèvement de la vie des sens, sans être une sensation en tant que telle. La production d'une image résulte d'un mouvement entamé par le sens en acte qui s'achève dans l'imagination⁵⁸. Plus exactement, le phantasme, ou l'image, est la similitude de la chose sensible et individuelle (*similitudo rei particularis*) produite dans l'imagination comme le résultat ultime du cheminement de l'espèce impressée qui agit sur le sens propre et le sens commun de telle sorte que ceux-ci deviennent aptes à produire cette similitude de ce qu'ils sont devenus grâce à elle. C'est sur les phantasmes, donc, que l'intellect agent opérera et non directement sur l'objet sensible réel⁵⁹.

⁵⁷ *ST*, Ia, q. 84, a. 7 ; *Sent.*, Lib. III, dist. 31, qu. 2, a. 4 ; *QDV.*, qu. 10, a. 2, ad. 7 ; *Contra Gent.*, Lib. II, cap. 73 et 81. Sur la nature humaine et la vie des sens, cf. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 284-295.

⁵⁸ *Sent. De anima*, Lib. 3, lect. 6, n. 4-5.

⁵⁹ *ST*, Ia, q. 85, a. 1.

Cela étant dit, l'intellect agent et les phantasmes n'ont respectivement pour rôle que d'être la cause efficiente et la cause instrumentale de la connaissance⁶⁰. Comme tel, l'intellect agent n'est pas la faculté qui connaît. Connaître au sens strict demeure, chez Thomas d'Aquin, comme dans tous les systèmes d'inspiration aristotélicienne, un passage à l'acte. Pour le maître d'Aquin, cela implique que l'actualisation soit initialement causée par ce qui est intelligé et non par l'intelligent, car nul ne peut se donner ce qu'il n'a pas. Cela est d'autant plus vrai de la connaissance intellectuelle, car cette dernière aspire à l'infinité de l'être universel. Or, si elle était déjà actualisée quant à son aspiration première, elle-même serait infinie, ce qui n'est le cas que de Dieu. En voici l'explication que donne lui-même Thomas d'Aquin :

L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel, nous l'avons dit. On peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, selon son rapport à l'être universel. Il y a une Intelligence qui sous ce rapport est l'acte de tout l'être : c'est l'intelligence de Dieu, qui est l'essence divine, en laquelle tout l'être préexiste originellement et virtuellement,

⁶⁰ *QDV*, q. 10, a. 6, ad. 7 : « Lorsque l'intellect possible reçoit des phantasmes les espèces des réalités, ces phantasmes se comportent comme un agent instrumental ou secondaire, mais l'intellect agent, comme un agent principal et premier. Voilà pourquoi l'effet de l'action est laissé dans l'intellect possible suivant la détermination de l'un et de l'autre, et non suivant celle de l'un des deux seulement ; aussi l'intellect possible reçoit-il les formes comme intelligibles en acte grâce à la vertu de l'intellect agent, mais comme des ressemblances de réalités déterminées grâce à la connaissance des phantasmes. Les formes intelligibles ne sont en acte ni en existant par soi, ni dans l'imagination, ni dans l'intellect agent, mais seulement dans l'intellect possible. »

comme dans la cause première. C'est pourquoi l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais en acte pur. Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle soit un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle existe, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte.⁶¹

Comme on peut le déduire de ce raisonnement, un modèle cosmologique panthéiste serait plus compatible avec une position innéiste qu'avec l'idée de *tabula rasa* défendue par Thomas d'Aquin. Si Thomas avait accepté l'idée d'une composition entre l'homme et Dieu, qui ferait de ce dernier le principe formel de l'intellect humain⁶², il aurait été possible pour lui d'accepter la thèse de la réminiscence. De ce fait, il aurait pu passer outre l'impératif aristotélicien de poser une faculté intelligente patiente, réceptrice des formes intelligibles extraites des phantasmes par l'intellect agent. Déjà préactualisé envers tous les intelligibles et quant à l'être universel, l'intellect n'aurait qu'à se « ressouvenir » par mode d'illumination divine de ce qu'il aspire à connaître à tel ou tel moment. Mais puisque Thomas d'Aquin accepte l'idée d'un Dieu radicalement autre que

⁶¹ *ST*, Ia, q. 79, a. 2.

⁶² Thomas rejette explicitement ces thèses d'origine néoplatonicienne auxquelles Amaury de Bène (v. 1150-v. 1209) et David de Dinant (v. 1165-1210) font écho via Jean Scot Érigène (v. 810-v. 870), cf. : *ST*, Ia, q. 3, a. 8 ; *Sent.*, Lib. I, dist. 8, q. 1, a. 2 ; *QDV*, q. 21, a. 4 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 17, 26 et 27 ; Lib. III, cap. 51.

l'homme⁶³, il est impossible que l'intellect humain et fini soit déjà actualisé quant à la totalité de son objet qui est infini. Il lui faut donc établir l'existence d'un intellect patient et expliquer dans le détail le processus abstraktif par lequel il est actualisé quant à tel ou tel intelligible.

L'actualisation de l'intellect patient se fait d'un coup au moyen de l'espèce (*species*) intelligible abstraite par l'intellect agent du phantasme. De même que pour le cas de l'espèce impressée, l'espèce intelligible n'est pas ce qui est connu (*id quod*), mais le moyen de la connaissance : ce par quoi (*id quo*) l'intelligence connaît⁶⁴. Elle n'est qu'une similitude de l'objet connu qui permet d'actualiser l'intellect patient, de telle sorte qu'il connaisse l'objet réel et non seulement l'espèce. Le réalisme philosophique de Thomas d'Aquin exige que l'intellect humain ait la capacité de connaître l'objet connu, plutôt que de devoir se contenter d'une construction plus ou moins adaptée qu'il se ferait d'une chose dont l'essence lui restera toujours impénétrable par ailleurs. Il est impératif, pour saisir de quoi il retourne avec cette théorie de la connaissance, de comprendre que le rôle de l'espèce intelligible est strictement préliminaire. Il en va de l'espèce comme des exploits de l'époux que l'on chanterait à l'épouse ; ils suscitent son amour, mais c'est bien de l'époux dont l'épouse est amoureuse, pas du chant de ses exploits.

⁶³ *ST*, Ia, q. 3, a. 8 ; *QDV*, q. 21, a. 4.

⁶⁴ *ST*, Ia, q. 85, a. 2.

Autrement dit, l'intelligence atteint la chose, pas seulement la représentation qu'elle s'en fait. Il en est ainsi puisque la connaissance intellectuelle consiste en l'identité entre l'intelligible en acte et l'intellect en acte⁶⁵. Cela signifie que l'actualisation de l'intellect agent est l'actualisation immédiate de l'objet en tant qu'intelligible. L'intellection n'est donc rien d'autre pour Thomas d'Aquin que le fait pour l'intellect de prendre une forme qui consiste en la quiddité de l'objet intelligé. Elle est en cela infaillible⁶⁶, car immédiatement conforme à son objet. Ce n'est que par l'entremise des jugements ultérieurement posés sur ces connaissances que la raison discursive pourra introduire le faux dans l'intellect humain, c'est-à-dire qu'elle pourra être la cause d'un certain niveau d'inadéquation entre le réel et ce qui se construit dans l'esprit en travaillant le concept⁶⁷.

2.5 Le concept ou verbe mental

Il serait possible de prétendre qu'en strict aristotélisme, nous serions déjà parvenus à la fin du processus de l'acquisition de la connaissance intellectuelle avec l'actualisation de l'intellect patient par l'espèce intelligible⁶⁸. Selon cette perspective, tout ce qui vient après cette actualisation relève du travail de la raison

⁶⁵ *QDV*, q. 1, a. 2.

⁶⁶ *QDV*, q. 1, a. 12.

⁶⁷ *QDV*, q. 1, a. 3.

⁶⁸ Cela laisse de côté la question du progrès dans la connaissance, qui est de l'ordre de la logique.

discursive. Après tout, l'Aquinate n'a-t-il pas affirmé que le terme de la connaissance est la chose connue, qui est déjà parfaitement atteinte lors de l'actualisation de l'intellect patient ? D'après certains commentateurs, il semble que ce soit exactement ce qu'il a laissé penser dans son *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard* en identifiant le concept, ou verbe mental (*verbum mentis*)⁶⁹, et le terme de l'acte de connaître dont rien ne laisse entendre qu'il soit autre chose que l'action de l'espèce intelligible sur l'intellect patient⁷⁰. Sans revenir

⁶⁹ *Sent.*, Lib. I, dist. 27, q. 2, a. 2. En plus de ce passage, voici une liste des principaux développements de Thomas d'Aquin sur la question du verbe mental : *QDV*, q. 4 ; *Contra gent.*, Lib. I, cap. 53 ; Lib. IV, cap. 11 ; *QDP*, q. 8-9 ; *Compendium theologiae*, I, 37-43 ; *ST*, Ia, q. 27, a. 1 ; q. 93, a. 7 et 8 ; *Lect. super Ioann.*, cap. 1, lect. 1-3. Aussi, nous pouvons mentionner les opuscules à l'authenticité douteuse *De differentia verbi divini et humani* et *De natura verbi intellectus*. Nous devons cette liste à C. Panaccio dans son ouvrage *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, p. 179. Le développement subséquent sur la question du verbe mental est redevable du chapitre intitulé « L'acte contre l'idole » de ce même ouvrage (p. 177-201) et qui traite de l'enjeu chez l'Aquinate, ainsi que des premières critiques qui lui furent adressées.

⁷⁰ « His [Thomas d'Aquin] elaboration of Aristotle's cognitive theory constitutes a radical innovation, going beyond Aristotle himself, by distinguishing sharply between abstraction and formation of the concept (or inner word) and by characterizing this formation as a direct procession from the intellect in act [= l'intellect patient actualisé] – not as an indirect, mediated process of discursive reasoning. In this way Aquinas reconciles Augustinian theological heritage with an Aristotelian position, to the benefit of both. » cf. H. GORIS, « Theology and Theory of the Word in Aquinas : Understanding Augustine by Innovating Aristotle », dans M. DAUPHINAIS, B. DAVID, M. LEVERING (éd.), *Aquinas the Augustinian*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2007, p. 75 et 78. C'est aussi l'opinion de C. Panaccio : « Le caractère productif de la réflexion consciente prend de la sorte un relief qu'il n'avait pas dans le *De anima* du Stagirite. » cf. *Le discours intérieur...*, *op. cit.*, p. 183. Pour une étude détaillée sur ce sujet, voir les références suivantes : H. PAISAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Éd. Du Cerf, 1951 ; Y. FLOUCAT, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001 ; L. RENAULT,

complètement sur cette idée qui fait de l'union avec la chose même le terme de la connaissance, Thomas fut plus tard amené à distinguer avec plus de netteté le verbe mental de cette union, tout en intégrant celui-ci dans le processus de l'acquisition de la connaissance, c'est-à-dire sans pour autant en reléguer sa production au travail ultérieur de la raison discursive. Ce que certains ont considéré comme une innovation quant au modèle aristotélicien classique est l'introduction d'un nouveau terme pour l'acte d'acquisition de la connaissance qui consiste en une production par l'intellect patient d'un concept. N'ayant pas la place pour distinguer les différentes phases⁷¹ de l'évolution de la pensée du maître d'Aquin sur la question, ni de déterminer si le concept comme verbe intérieur représente une évolution quant aux thèses du Stagirite, ou un simple approfondissement ⁷², nous nous contenterons de présenter brièvement sa

« Réflexion et conception. L'intellect "degré souverain et parfait de la vie" selon saint Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 21-35.

⁷¹ H. Goris observe trois étapes du développement de la pensée de Thomas sur la question, cf. GORIS, « Theology and Theory of the Word in Aquinas », *op. cit.*, p. 62-78.

⁷² La thèse de l'approfondissement consisterait en un premier temps à poser, comme c'est le cas pour la connaissance sensible, qu'il est nécessaire de faire de la connaissance intellectuelle un acte de l'intelligence et non seulement une réception, ou passivité. Ensuite, il resterait à prouver qu'Aristote comprend très bien cette nécessité et que Thomas d'Aquin n'a fait que préciser la thèse de son maître au sujet de la connaissance par ses développements sur le verbe intérieur. Cette piste reste cependant peu envisagée par les commentateurs actuels et mériterait d'être plus étudiée.

formulation la plus achevée. Ce passage des *Questions disputées sur la puissance de Dieu* en laisse voir les éléments essentiels :

Il [le concept] diffère de l'action [= actualisation] de l'intellect [patient], parce que cette conception en est considérée comme *le terme*, et comme quelque chose de *constitué par elle*. [...] Cette conception de l'esprit en nous est proprement appelée verbe. [...] Donc un tel concept, ou verbe, par lequel notre intellect comprend ce qui est autre que lui, vient d'un autre et représente un autre. Il prend naissance de l'intellect par son acte [l'acte de l'intellect patient actualisé], il est *l'image de ce qui est pensé*. [...] Un tel verbe de notre intellect est extérieur à l'être de l'intellect lui-même [*extrinsecum ab esse ipsius intellectus*] (car il ne vient pas de l'essence, mais est pour ainsi dire sa passion), son intellection n'est cependant pas extérieure à lui, puisqu'elle ne peut pas être complétée sans ce verbe⁷³.

Le passage n'est certes pas sans difficulté. Il faut d'abord noter qu'il n'y est pas question de la simple distinction entre l'acte d'abstraction de l'espèce intelligible par l'intellect agent et la réception de cette espèce par l'intellect patient. Le propos est plutôt celui de distinguer entre la réception de l'espèce intelligible dans l'intelligence et la conceptualisation ultérieure, c'est-à-dire la production d'un concept qui représente ce qui est déjà reçu dans l'intelligence, mais qui s'en distingue essentiellement. Distincte de l'actualisation de l'intellect patient, et donc de la similitude de l'objet réalisée dans l'intellect humain, cette production

⁷³ QDP, q. 8, a. 1, nous soulignons.

conceptuelle consiste en une seconde similitude de l'objet par laquelle seulement peut s'accomplir l'acte d'intellection.

La nécessité d'introduire l'existence du concept repose sur l'idée que connaître un objet n'est pas seulement le fait de l'information de l'intellect par l'espèce intelligible. Sinon, il se trouverait que c'est l'objet qui se fait connaître, non l'homme qui connaît. Or, il va de soi pour Thomas que cette thèse est irrecevable, et contraire à l'expérience que tout homme fait de la conscience de soi et du caractère propre de ses pensées. Il faut donc admettre que l'intelligence produit une similitude de ce que, grâce à l'espèce, elle était préalablement devenue. Cette similitude est l'accomplissement d'un acte réflexif, purement immanent, indispensable pour vraiment connaître. Cet acte réflexif est la production du verbe intérieur qu'exprimera par la suite le mot extérieur. En résumé, la fonction psychologique du concept est d'assurer l'immanence de l'acte de l'intelligence, ou son caractère actif, tout en satisfaisant à l'exigence du réalisme aristotélicien qui implique d'inclure un aspect passif dans l'acte de connaître. En tant qu'il est distinct de l'intelligence actualisée, le concept est un acte entièrement immanent et en tant que similitude de l'objet, il donne accès à la chose même. Tel que l'exprimait bien Étienne Gilson, cette dualité n'est donc pas, aux yeux de Thomas d'Aquin, un abaissement de l'exigence de réalisme : « Dire que l'objet immédiat de la pensée est le concept, ce n'est donc pas nier que ce soit la chose, mais affirmer

au contraire que c'est la chose, en tant que son intelligibilité fait toute celle du concept.⁷⁴ »

Il ne faut toutefois pas négliger de dire que le rôle du concept ne s'arrête pas à sa fonction dans le dispositif psychologique d'acquisition de la connaissance. D'un point de vue théologique, la présence du verbe en l'homme a pour rôle d'offrir par analogie une image du Dieu-Fils dont il est écrit dans l'Évangile de Jean qu'on peut Lui attribuer de manière personnelle le nom de Verbe⁷⁵. L'immanence du concept à l'intellect offre, grâce à l'examen du processus cognitif menant à l'acquisition d'une connaissance chez l'homme, l'occasion de penser la relation de l'essence divine à elle-même par la pensée et, par extension, de l'engendrement de la personne du Fils-Verbe par la personne du Père. Historiquement, ce fut donc surtout dans le cadre de questions d'ordre théologique que Thomas et ses contemporains développèrent leur pensée sur le verbe humain. Cette théologie de l'image peut évidemment être rattachée à l'influence d'Augustin et de sa théorie du

⁷⁴ É. GILSON, *Le Thomisme, op. cit.*, p. 293.

⁷⁵ *Super Evangelium Joannis lectura*, cap. 1, lect. 1-3 : « Nam ratio intellecta, quam intellectus videtur de aliqua re formare, habet esse intelligibile tantum in anima nostra ; intelligere autem in anima nostra non est idem quod est natura animae, quia anima non est sua operatio. » / « En effet, le contenu intelligible saisi par l'intelligence, et que celle-ci forme à partir d'une réalité, ne possède qu'un être intelligible dans notre âme. Or, dans notre âme, l'acte d'intelligence n'est pas identique à la nature de l'âme, parce que l'âme n'est pas [elle-même] son opération. »

*verbum cordis*⁷⁶, bien qu'elle en diffère passablement sur le plan de la psychologie chez Thomas d'Aquin.

La postérité du concept thomasien est grande, ne serait-ce que si l'on se contentait de citer ses interprétations médiévales. Distinct de l'intellect patient, le verbe, affirme le docteur angélique dans sa *Lectura super iohannem*, est doté d'un mode d'exister particulier : « le contenu intelligible saisi par l'intellect, et que celui-ci forme à partir d'une réalité, ne possède qu'un être intelligible, dans notre âme.⁷⁷ » Il semble que ce soit ce mode d'existence spécial, purement intelligible, qui suscita des réactions immédiates à la fin du treizième siècle et tout au long du quatorzième. C. Panaccio parle à ce sujet d'une volonté d'en « retourner aux choses⁷⁸ » qui s'opposerait à l'introduction d'un concept distinct de l'intellection de la chose en tant que telle et trahirait *de facto* la posture plus réaliste et réceptive d'Aristote en faisant de la connaissance humaine une connaissance de la représentation de la chose par le concept, plutôt que de la chose en soi. C. Panaccio évoque entre autres comme allant en ce sens les critiques adressées de près ou de loin à la doctrine thomasienne du verbe par Henri de Gand, Pierre de Jean Olivi, Godefroid de Fontaines, Jean Duns Scot, Pierre d'Auvergne, Gauthier

⁷⁶ É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003 (1929, 1943), p. 286-298.

⁷⁷ *Super Evangelium Joannis lectura*, cap. 1, lect. 1.

⁷⁸ C. PANACCIO, *Le discours intérieur...*, *op. cit.*, p. 192-199.

Chatton⁷⁹. Étonnamment, même le célèbre commentateur de la *Somme de Théologie* que retiendra la Commission Léonine – le cardinal Cajétan – n’a pas voulu suivre son maître et distinguer entre la réception de l’espèce et l’acte d’intellection⁸⁰.

Conclusion

Quoi qu’il en soit de la postérité du concept et de l’interprétation exacte qu’il faut en donner, nous aurons accompli notre tâche en présentant celui-ci comme le terme du processus d’acquisition de la connaissance chez Thomas d’Aquin⁸¹.

⁷⁹ Les références suivantes sont tirées de C. PANACCIO, *Le discours intérieur...*, *op. cit.*, p. 187-198 : HENRI DE GAND, *Quodlibet*, VI, quest. 1, éd. G.A. WILSON, Louvain, Leuven University Press, 1987, p. 16 ; PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, quest. 74, éd. B. JANSEN, Quaracchi, Coll. Saint-Bonaventure, 1926, vol. III, p. 120-121 ; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet*, X, quest. 12, éd. J. HOFFMANS, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1924, p. 358-366 ; JEAN DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, dist. 27, quest. 1-3, dans *Opera omnia*, vol. VI, éd. Vaticane, 1963, p. 63-106 ; PIERRE D’AUVERGNE, *Quodlibet*, 1, quest. 21, et 5, quest. 9-10, éd. G. CANNIZZO, dans Cannizzo, 1964-1965, p. 72-89 ; GAUTHIER CHATTON, *Reportatio super Sententias*, I, dist. 3, quest. 2, éd. G. GÁL, dans G. GÁL, « Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham controversia de natura conceptus universalis », *Franciscan Studies*, 27, 1967, p. 201.

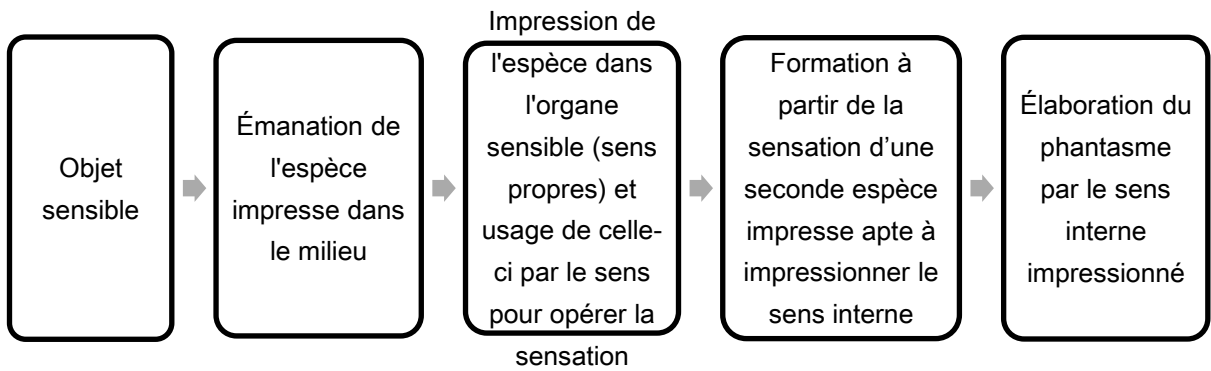
⁸⁰ CAJETAN, *In Iam* 79, 2, XIX, dans *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5, Pars prima Summae theologiae cum commentariis Caietani* (Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889), p. 260-263.

⁸¹ En ce qui concerne le deuxième acte de l’intelligence, celui de l’interprétation, qui relève de la raison discursive, nous en traiterons dans le cadre de l’exposé sur l’analyse des actes humains (CHAPITRE II, SECTION 2). Nous procéderons ainsi, puisque cette discursivité de la raison, lorsqu’elle est appliquée au domaine de l’agir, se laisse bien voir par l’étude des différentes étapes de l’acte

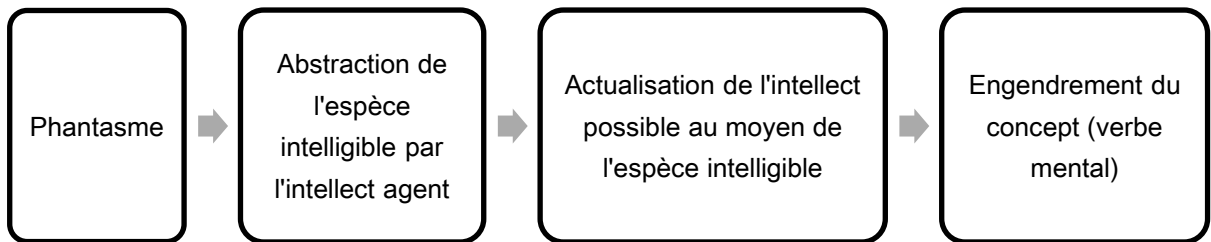
Ayant bien en tête la nature de la connaissance intellectuelle, nous serons mieux à même de juger de la doctrine thomiste du libre arbitre, car le libre arbitre procède de l'appétit consécutif à l'acquisition de la connaissance intellectuelle que Thomas d'Aquin appelle la volonté et qui fera l'objet du prochain point de notre exposé. La vie de l'être humain se distingue de celle des végétaux et des animaux en ce qu'elle est une vie intellectuelle. Nous verrons que la connaissance intellectuelle, en tant que mode de se rapporter à la réalité, implique un mode d'agir allant de pair avec ce mode de connaître. Avant de passer à notre prochain chapitre qui portera sur ce mode d'agir, voici, en guise de conclusion partielle, le schéma récapitulatif de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle.

humain. Nous laisserons cependant de côté le sujet de la progression dans la connaissance, qui nous ferait passer de la psychologie à la logique.

A. Schéma de la connaissance sensible



B. Schéma de la connaissance intellectuelle



CHAPITRE II

LA STRUCTURE DE L'ACTE HUMAIN

SECTION 1. L'APPÉTIT INTELLECTUEL : LA VOLONTE

La notion d'appétit chez Thomas d'Aquin est fondée sur le principe que toute forme suit une certaine inclination (*quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio*)⁸². Cette inclination résulte du fait que la raison d'être, ou essence, attribuée par Thomas d'Aquin aux choses naturelles est justement leur forme⁸³. Autrement dit, les choses naturelles ont une inclination à la conservation de leur être en vertu de leur forme. Cette cohérence ou persévérance de l'être en acte par sa forme est la structure même de toute réalité physique, sa condition de possibilité, et ne saurait être niée par le philosophe de la nature sans que soit du même coup nié le sujet de sa science. Sans cette inclination naturelle de la forme à l'être, le réel perdrait sa cohérence et il deviendrait impossible d'expliquer pourquoi les choses viennent à l'être, s'y conservent et ne basculent pas dans le non-être. Pour le dire de manière tout à fait simple et ainsi éviter d'entrer dans des spéculations trop avancées sur l'étude de la nature ou même de la science de l'être en tant qu'être : toute chose recherche naturellement son bien, qui est son être.

⁸² *ST*, Ia, q. 80, a. 1

⁸³ Nous laissons volontairement de côté ce qui fait la spécificité de la métaphysique thomiste, c'est-à-dire la notion d'acte d'être (*actus essendi*) et son lien avec la forme et la substance. Nous y reviendrons plus loin.

Les créatures douées de connaissance ont, à la différence des autres êtres naturels, cette particularité qu'elles sont équipées, en vue de la recherche de leur propre bien, d'une faculté d'en avoir conscience et donc d'y tendre en tant que connu. Du côté de l'être humain, nous venons de passer à travers le processus d'acquisition de cette connaissance tout en spécifiant que sa nature est intellectuelle et abstraite de la matière. C'est en tant qu'il est connu comme ayant une certaine proportion avec sa nature, une connaturalité, que l'homme tend vers tel ou tel bien⁸⁴. Sur ce sujet, deux questions doivent être posées en un premier temps. D'abord, quel est l'objet premier de la volonté, c'est-à-dire en quoi consiste le bien de l'homme en tant que connu et appréhendé universellement. Ensuite, de quelle manière s'y rapporte la volonté.

1.1 L'objet premier du vouloir : le bonheur

L'homme se porte volontairement à ses fins en tant que celles-ci ont raison de fin, car il est doué de raison. En effet, c'est par l'intelligence et la raison qu'il est possible d'appréhender l'universel et d'établir différents rapports de subordination avec celui-ci. Avoir raison de fin signifie pouvoir être considéré sous un certain rapport comme participant à la notion universelle de fin. Une telle notion est le

⁸⁴ *ST*, Ia IIae, q. 27, a. 1.

bien. Comme l'affirme Aristote, le bien, c'est la fin de tout⁸⁵. Toute fin doit donc être considérée comme un bien sous un certain rapport.

Dans sa relation à la vie humaine et en tant qu'elle en est le bien ultime, la fin ultime est communément appelée le bonheur. Le bonheur est l'objet propre de la volonté, dans la mesure où il correspond à ce qui a au plus haut niveau raison de bien pour la nature humaine. Avant de considérer l'acte de la volonté, il faut donc préalablement définir le bonheur, son objet. Sur le bonheur, que Thomas appelle béatitude, il faut dire deux choses. D'abord, qu'il consiste en une plénitude, une perfection absolue. Sans cela, il ne pourrait avoir raison de fin ultime. Il s'ensuit qu'il consiste en une activité, tel que le prouve, d'après Thomas, Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* :

Il faut nécessairement dire que la béatitude est une activité. Elle est en effet l'ultime perfection de l'homme. Or une chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte ; car une puissance privée de son acte est imparfaite. Il faut donc que la béatitude de l'homme consiste dans son acte ultime. Or il est manifeste que l'activité est l'acte ultime d'un être actif, en raison de quoi Aristote l'appelle son acte second. En effet, l'être en possession de sa forme active peut n'être encore opérant qu'en puissance, comme l'homme qui possède la science est en puissance par rapport à la considération de ce qu'il sait. De là vient qu'en ce qui

⁸⁵ *Sent. Ethic.*, Lib. 1, lect. 1, n. 9-11.

concerne toutes les autres choses, Aristote dit que « chacune existe en vue de sa propre opération »⁸⁶.

Le bonheur de l'homme consiste donc en une activité au sens second. En effet, plus parfait est, par exemple, le joueur de soccer qui possède l'adresse de jouer, en comparaison du spectateur qui ne la possède pas. Mais plus parfait encore est l'acte du joueur de soccer qui joue sur le terrain que celui du joueur qui se repose sur la ligne de côté. C'est dans cette seconde manière d'être en acte qu'il faut chercher le bonheur de l'homme. Quelle sera la nature de cet acte second ? Pour que l'acte dont il est question consiste vraiment en le bonheur de l'homme, il faut qu'il soit le plus parfait dont l'homme soit capable, puisque plus l'acte est parfait, plus il est à même d'achever la nature de son sujet et de lui procurer délectation et joie. Or, parmi tout ce dont l'homme est capable, une activité l'emporte sur les autres en dignité et en perfection :

Si la béatitude de l'homme est une activité, il faut qu'elle soit son activité la plus parfaite. Or l'activité heureuse la plus parfaite est celle de la faculté la plus élevée s'appliquant à l'objet le plus élevé. Mais la faculté la plus élevée de l'homme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien divin, objet de l'intellect spéculatif, non de l'intellect pratique. C'est

⁸⁶ *ST*, Ia IIae, q. 3, a. 2.

donc dans une activité de ce genre, dans la contemplation du divin, que consiste surtout la béatitude⁸⁷.

Le bonheur ne peut être que l'activité la plus noble qui est la contemplation de la vérité par l'intelligence. La dignité de la contemplation s'établit notamment par son caractère pleinement immanent et immatériel dont nous avons eu l'occasion de traiter plus haut. Ce n'est cependant pas en n'importe quelle contemplation que le bonheur consiste. La volonté étant l'appétit consécutif au bien présenté comme tel par l'intelligence, elle est nécessairement déterminée à vouloir ce qui fait l'objet de la contemplation la plus élevée, car cet objet sera le souverain bien (*summum bonum*) et aura au maximum raison de fin⁸⁸. Cet objet contemplatif le plus parfait et le plus noble n'est nul autre que Dieu, car il est la cause première et que le propre de la science est de connaître les causes⁸⁹. La volonté de l'homme est donc déterminée à tendre vers Dieu comme à son objet propre. Le raisonnement de l'Aquinat repose évidemment sur cette thèse, largement répandue au Moyen Âge, du caractère convertible des universaux : l'être est de soi convertible avec le bien⁹⁰. L'être le plus complet, le plus plein, est nécessairement le meilleur (*summum bonum*).

⁸⁷ *ST*, Ia IIae, q. 3, a. 5.

⁸⁸ *QDV*, q. 22, a. 5.

⁸⁹ *ST*, Ia, q. 12, a. 1 ; *QDV*, q. 8, a. 1 ; *In Math.*, cap. 5 ; *Quodl. X*, q. 8, a. unic.

⁹⁰ *Sent. Ethic.*, Lib. 1, lect. 1, n. 9 : « Mais selon la vérité de la réalité, le bien est convertible avec l'étant. » / « *Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.* »

Une certaine confusion peut toutefois intervenir ici : la volonté veut-elle l'objet de l'intellection la plus haute, ou veut-elle seulement l'acte de contemplation accompli par l'homme ? La réponse de l'Aquinate est sans équivoque : « la volonté, comme n'importe quel appétit, est fondée sur la relation par laquelle la substance spirituelle se réfère aux réalités en tant qu'elle a un rapport à ces réalités existant en elles-mêmes⁹¹ ». C'est sur la réalité même que porte l'appétit, qu'il soit intellectuel ou sensible. Même si la volonté porte sur un bien en tant qu'il est appréhendé par l'intelligence, c'est la bonté de ce bien même qui est son objet, non pas l'union avec l'objet réalisé par l'acte de connaître. Ce qui est en jeu ici est une simple question d'antériorité de la cause sur l'effet. C'est parce que l'on aime quelqu'un que l'on veut entrer en relation avec cette personne et non pas le contraire. De manière secondaire, il est possible d'aimer la relation en tant que telle, mais c'est d'abord parce que l'on aime la personne. Il en va de même pour le bien et la volonté. En ce qui concerne la contemplation de Dieu, il faut absolument dire que la volonté la veut d'abord parce que Dieu est une réalité souverainement agréable à contempler, ce qui permet à sa contemplation de l'être aussi. Cela n'aurait vraiment aucun sens, dans l'esprit de Thomas d'Aquin, de dire que Dieu est souverainement agréable à contempler, ou est le souverain bien, seulement

⁹¹ *QDV*, q. 23, a. 1.

parce qu'on le contemple. Ce subjectivisme est immédiatement écarté par le réalisme de l'épistémologie thomasienne.

1.2 Aporie : accessibilité du bonheur

Avant de passer à l'exposé sur la manière selon laquelle la volonté se rapporte à son objet, il convient de poser, comme en guise d'introduction, la question de la possibilité réelle pour la volonté de parvenir à son objet. Plusieurs ont remarqué que la doctrine thomiste du bonheur, comme la doctrine aristotélicienne d'ailleurs, semble rendre le bonheur humain inaccessible en le faisant consister en la contemplation de l'essence divine. L'Aquinate ne manque pas d'affirmer lui-même qu'un intellect créé ne saurait comprendre l'essence divine : « connaître l'être même subsistant [*ipsam esse subsistens*] est connaturel au seul intellect divin, et cette connaissance dépasse les facultés naturelles de tout intellect créé ; parce que nulle créature n'est son être, mais a un être participé⁹². » Le principe à l'œuvre dans l'argument ici présent mérite d'être expliqué. Comme il a été dit au chapitre 1, comprendre, ou intelliger, consiste en une sorte d'union de l'intellect à l'intelligible. Or, puisque la nature humaine, au contraire de celle de Dieu, est finie, il s'ensuit qu'il est impossible à cette dernière de contenir et de

⁹² *ST*, Ia, q. 12, a. 4. Sur ce sujet, voir les articles de la question 12 également. Voir aussi : *QDV*, q. 8, a. 3 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 3.

s'unir à ce qui la dépasse infiniment à l'aide de ses seuls pouvoirs. Autrement, l'effet dépasserait la puissance de la cause. Il a de plus été vu que l'objet propre de la connaissance humaine est la quiddité des choses sensibles. Au-delà de ces objets, l'homme peine à saisir l'essence des choses. Or, Dieu n'est pas un être sensible et ne peut donc pas être un objet familier de l'intelligence humaine⁹³. Il faut donc affirmer l'incapacité de l'intelligence créée à saisir Dieu.

La raison profonde de cette incapacité est d'ordre métaphysique. Plus particulièrement, de ce qu'Étienne Gilson appelait la « métaphysique de l'Exode »⁹⁴. Dans la bible, au livre de l'Exode, Dieu révèle ainsi son nom : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui est. Et il ajoute : c'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël [lorsqu'ils demanderont quel est le nom de leur Dieu] : celui qui s'appelle "Je suis" m'a envoyé vers vous⁹⁵ ». Gilson, à la suite de Thomas d'Aquin, interprète ce passage dans le sens de la thèse qui fonde l'identité entre l'être et l'essence en Dieu⁹⁶. Cela signifie que Dieu est l'être même subsistant ; sa

⁹³ *ST*, Ia, q. 3, a. 1.

⁹⁴ Ce que Gilson entendait par là concerne la révélation faite au prophète Moïse du Nom de Dieu comme étant « Celui qui Est ». Cette révélation fonde une métaphysique attribuant le primat de l'être au Dieu unique. Voir, É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, p. 50, note 1.

⁹⁵ *Exode*, 3 :14 (traduction de l'école biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1961, p. 63.).

⁹⁶ *ST*, Ia, q. 3, a. 4 ; q. 44, a. 1, resp. ; *Sent.*, Lib. I, dist. 8, q. 4, a. 1 et 2 ; q. 5, a. 2 ; dist. 34, q. 1., a. 1 ; *De Ente et Essentia*, cap. 5 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 22 ; Lib. II, cap 52 ; *QDP*, q. 7, a. 2.

substance est d'être. Or, il n'en est pas ainsi de l'homme. L'homme est par sa forme, mais cette forme, ou essence, n'implique pas d'elle-même l'existence, perfection de l'être, et doit en conséquence recevoir cette perfection d'une cause supérieure pour qui communiquer l'être soit l'effet propre⁹⁷. L'homme, en tant qu'être créé, est donc en état de dépendance et de détermination ontologique quant à ce qui est à même de lui communiquer l'être et qui ne peut être autre que ce qui est de soi, par essence, l'*ipsum esse subsistens*. Le rapport de l'intelligence finie à l'intelligence infinie revient donc à celui de l'être par soi à l'être par participation, ou l'être créé.

Faut-il conclure de l'inadéquation entre l'intelligence créée et Dieu l'absolue inaccessibilité du bonheur ? Pour demeurer en conformité avec la foi catholique, dont il est un défenseur reconnu, Thomas d'Aquin ne peut se résoudre à affirmer cette thèse. La vision béatifique de Dieu, annoncée dans les Écritures⁹⁸, est

⁹⁷ *ST*, Ia, q. 4, a. 1, ad. 3. Pour une présentation générale et actuelle de la métaphysique thomiste, voir : WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.* Pour une présentation plus problématisée, voir : DEWAN, *Form and Being*, *op. cit.* Sur les thèmes de la création et de la participation, les ouvrages de référence sont les suivants : L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942 ; C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1961.

⁹⁸ Entre autres témoignages de cette interprétation thomasienne des Écritures, la vision « face à face » dont parle l'apôtre Paul dans la *Première lettre aux Corinthiens* est assimilée par Thomas

requis à titre de récompense pour les fidèles. Sans elle, la doctrine du salut s'écroulerait immédiatement. Il serait toutefois faux cependant de penser que les raisons du maître d'Aquin pour défendre l'accessibilité du bonheur sont toutes d'ordre théologique. Sans cette possibilité d'atteindre le bonheur et de le saisir d'une certaine manière, l'agir de l'homme s'en trouverait tout à fait paralysé. La cause de cela est fort simple. Si l'homme n'avait aucune idée, ne serait-ce que partielle, du bonheur, la volonté ne pourrait se mettre en mouvement, car il lui manquerait son objet. Toute puissance active se meut dans la mesure où son objet lui est présent sous une forme ou une autre. Retirez l'objet, ou la fin, et le mouvement cesse. Or, puisque la volonté préside à l'exercice de tous les actes humains⁹⁹, lui retirer son objet mènerait à la paralysie de l'homme sur le plan de son agir propre. Par l'absurde, on peut affirmer que l'homme pourrait certes « végéter », mais il ne pourrait agir selon cette inclination rationnelle pour le bien qui fait la marque des actes proprement humains.

La solution du docteur commun à cette aporie est double. Elle comporte une voie de résolution par la simple raison naturelle et une autre de nature théologique, par l'intervention divine. La première nous intéresse plus particulièrement dans le

d'Aquin à la vision de l'essence de Dieu dans le commentaire qu'il en fait. Cf. *Super 1 Cor.*, cap. 13, lect. 4.

⁹⁹ *QDV*, q. 22, a. 12 ; *ST*, Ia, q. 82, a. 4.

cadre de cet exposé. Elle consiste en la célèbre thèse de la connaissance de Dieu par analogie¹⁰⁰ :

Puisque les effets dépendent de la cause, nous pouvons être conduits par eux à connaître ici de Dieu qu'il est, et à connaître les attributs qui lui conviennent comme à la cause première universelle, transcendant tous ces effets. Donc, nous connaissons sa relation aux créatures, à savoir qu'il est cause de toutes ; et la différence des créatures par rapport à lui, qui consiste en ce qu'il n'est lui-même rien de ce que sont ses effets ; nous savons enfin que ces attributs, on ne les lui refuse pas comme lui faisant défaut, mais parce qu'il est trop au-dessus d'eux¹⁰¹.

La connaissance de Dieu par analogie assure à l'homme une certaine connaissance de Dieu qui ne soit pas la pleine connaissance de son essence, mais celle d'une certaine ressemblance de l'effet à sa cause. Cette ressemblance, qui est plus précisément une unité d'ordre dans les effets renvoyant à un terme premier (*per prius et posterius*)¹⁰², permet donc à l'intelligence d'entrevoir à travers les divers degrés de bonté des créatures, celle du créateur. Par exemple, en

¹⁰⁰ Sur le sujet de la connaissance analogique de Dieu ou de l'analogie de l'étant, la référence reste, comme en atteste sa réédition récente : B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1963 (Paris, Cerf, 2008). Pour une contextualisation historique de la question au Moyen Âge, cf. A. DE LIBERA, « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3-4, 1989, p. 319–345.

¹⁰¹ *ST*, Ia, q. 12, a. 12. Voir aussi l'exposé du *Contra Gent.*, Lib. IV, cap. 1.

¹⁰² *Sent. Meta.*, Lib. 4, lect. 1, n. 11.

observant que la vie de l'homme est plus parfaite que celle de l'animal, il sera possible de conclure par analogie que la perfection de Dieu doit être plus grande que celle de l'homme, un peu à la manière dont la vie de l'homme l'est de celle des animaux. Toutefois, cela sera vrai à la condition de ne pas conclure de la comparaison qu'il n'y a qu'une différence de degré entre la perfection de l'homme et celle de Dieu. Puisque la perfection de Dieu dépasse infiniment celle de l'homme, l'analogie ne vaut qu'à la négative ; Dieu dépasse en perfection l'homme, infiniment plus que l'homme ne dépasse la bête¹⁰³. Bien qu'acquise via une négation, cette connaissance de Dieu consiste en un gain positif et témoigne d'une certaine participation de la créature au créateur dans l'ordre de la perfection. En effet, cet ordre de perfection que l'on observe dans les créatures ne trouve pas en elles sa raison ultime et renvoie du coup à son origine transcendante. Bref, à travers la hiérarchie des créatures s'observe quelque chose de la perfection divine, quelque chose qui ne s'observe qu'en creux du côté de la créature et qui en révèle la dépendance quant à la cause première.

¹⁰³ Bien que longtemps resté peu étudié en lui-même et masqué par l'influence de l'aristotélisme, le lien fondamental de Thomas d'Aquin à la théologie négative et ses sources néoplatoniciennes est de plus en plus clair aujourd'hui. L'ouvrage récent du père Humbrecht en atteste bien : T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005. Pour un élargissement de la question, voir aussi chez le même auteur : *Trinité et création au prisme de la voie négative chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et silence, 2011.

Philosophiquement, l'analogie vise à conserver à Dieu la transcendance absolue, tout en permettant de Lui attribuer une certaine relation avec la création¹⁰⁴. Toute la difficulté de l'équilibre de la doctrine repose sur cette ambition à distinguer, tout en les reliant, la créature et le créateur. Pour arriver à ses fins, la doctrine de l'analogie comporte en son cœur une distinction de signification entre l'être commun et l'être qu'est Dieu, qui a pour vocation d'éviter à la fois un concept équivoque et univoque de l'être. Être ne se dit pas pareillement des créatures et du créateur, même si les créatures témoignent d'une participation au principe unificateur de l'être qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même : « L'unité de l'être est suspendue à l'unité réelle du Premier Être¹⁰⁵ ». La doctrine de l'analogie de l'être¹⁰⁶ fut l'objet de nombreuses réactions. Une des tendances que l'on observe aujourd'hui a ceci d'original qu'elle s'oppose à l'interprétation devenue classique, grâce à Kant¹⁰⁷, puis à Heidegger¹⁰⁸, qui réduisait la métaphysique thomasienne,

¹⁰⁴ Cette relation n'est réelle que du côté des créatures. La relation au sens strict est un accident et en Dieu il ne peut s'en trouver aucun. Dès lors, du côté de Dieu, la relation n'est que de raison, ou conceptuelle : *QDP*, q. 7, a. 8-11. Voir également : G. EMERY, « <Ad aliquid> : La relation chez Thomas d'Aquin » dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 113-135.

¹⁰⁵ B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁰⁶ Il est à noter que le terme *analogia entis* ne se retrouve pas textuellement chez Thomas d'Aquin.

¹⁰⁷ E. KANT, *Critique de la raison pure*, A 632/B 660, trad. et présentation d'Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 553 : « La théologie transcendantale, ou bien pense dériver l'existence de l'être originaire à partir d'une expérience en général (sans déterminer quoi que ce soit de plus précis sur le monde auquel elle appartient), et elle s'appelle *cosmothéologie* ; ou bien elle croit

ainsi que toute métaphysique médiévale, à une ontothéologie. La métaphysique thomasiennne semble aujourd'hui, grâce aux efforts des commentateurs contemporains, blanchie de cette accusation. Cela tient à ce qui a été avancé¹⁰⁹

connaître son existence par simples concepts, sans l'aide complémentaire de la moindre expérience, et elle s'appelle *ontothéologie*. »

¹⁰⁸ Sur l'interprétation heideggerienne de la métaphysique thomiste, voir l'étude d'O. Boulnois : « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Atti del colloquio internazionale, Heidegger e i Medievali*, 10-13 mai 2000, dans *Quaestio*, 1, Turnhout, Brepols, 2001, p. 379-406.

¹⁰⁹ Le prologue du *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote* de Thomas d'Aquin témoigne de cette ouverture de la métaphysique à ce qui la dépasse : « Ainsi [par l'étude des causes communes de l'étant] Dieu est atteint non pas à l'intérieur du sujet de la métaphysique, comme une de ses parties, mais dans sa transcendance, comme le principe de ce sujet. La métaphysique s'ouvre au-delà des limites de son sujet, et remonte jusqu'au principe qui le fonde. Elle peut le faire parce que, en Dieu, la différence entre l'acte d'être et l'essence n'a pas lieu, et parce que l'*ipsum esse* ne se dit pas dans le même sens que l'être du fini (ce qui fonde l'analogie de l'être). Cette connaissance [analogique] du Principe correspond à une dimension de sagesse qui *va plus loin* que la métaphysique. » Cf. O. BOULNOIS, « La métaphysique selon saint Thomas d'Aquin. Lecture du "prologue" de son commentaire d'Aristote », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 87-88, nous soulignons. Dans une perspective portant plus spécifiquement sur la question de l'irréductibilité de la métaphysique thomasiennne à l'ontologie et l'ontothéologie, voir aussi dans le même ouvrage le constat très clair de Thierry-Dominique Humbrecht : « Par quel côté qu'on la saisisse, la métaphysique de saint Thomas manifeste qu'elle maîtrise le domaine qui lui est propre, celui de l'objet naturel de l'intellect humain, l'étant en tant qu'étant, objet inclusif de tous les étants inscrits dans la matière sensible. Dans le cas de Dieu, qui est un Étant d'un autre ordre, l'intellect affiche ses limites, son atteinte de Dieu et en même temps son impossibilité de le maîtriser, fût-ce sous la considération de l'étant : non seulement Dieu n'appartient à aucun genre, mais l'étant lui-même n'en est pas un. Établir ses limites n'est pas se résigner à l'échec, faire contre mauvaise fortune bon cœur. C'est là l'œuvre même du métaphysicien de prendre conscience de ces limites et de les rendre manifestes. Elles magnifient d'autant ses possibilités et l'exhortent à tirer parti de tout – en l'occurrence, de la causalité et de la participation – pour parler de Dieu en vérité, avec des concepts créés et conscients de le rester, sans prétendre traverser le miroir de la primauté de la représentation sur

que la dimension analogique de la métaphysique chez Thomas d'Aquin rend l'Être divin irréductible aux catégories de la métaphysique au sens strict. En s'ouvrant à Dieu comme à son fondement, mais en ne le réduisant pas à son objet – l'être commun –, la métaphysique thomasiennne ne tombe pas dans le piège de réduire le discours théologique à ce qu'elle peut dire de l'être en tant qu'être. Ainsi, elle ne s'érige pas en ontothéologie. Pour Thomas d'Aquin, Dieu, ainsi que la théologie révélée (*sacra doctrina*), excède la métaphysique par le haut.

Pour en revenir à la solution de notre aporie, c'est donc en vertu de la participation des créatures à la perfection divine, saisissable par l'esprit humain grâce à la connaissance analogique de Dieu, que l'objet de la volonté pourra lui être rendu présent, malgré l'inaccessibilité de la vision de Dieu en ce monde et l'inaptitude naturelle de l'intelligence humaine. Puisqu'« une puissance s'étend à tous les êtres où se rencontre de quelque manière la raison de son objet¹¹⁰ », la volonté pourra être mue par de simples biens temporels, en tant que l'intelligence peut apercevoir à travers eux quelque chose comme l'image de la cause première, objet du parfait bonheur. C'est ainsi que, non seulement implicitement, mais

l'abstraction. Thomas, quoique sans le savoir, ne cesse d'affirmer qu'il n'est ni le père ni le complice de l'ontothéologie, et que sa métaphysique n'est pas une ontologie. » cf. T.-D. HUMBRECHT, « Pourquoi la métaphysique de saint Thomas n'est pas une ontologie », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 188.

¹¹⁰ *ST*, la IIae, q. 8, a. 3.

explicitement, l'être humain pourra désirer son plus grand bien. C'est d'ailleurs ce que vient confirmer le texte du *De veritate* où la question est de savoir si toute chose recherche Dieu même :

En effet, la vertu de la cause première est dans la cause seconde, comme aussi les principes sont dans les conclusions ; or, réduire analytiquement les conclusions à des principes, ou ramener les causes secondes aux causes premières, cela n'appartient qu'à la puissance rationnelle. Par conséquent, seule la nature raisonnable peut amener à Dieu lui-même les fins secondaires par une certaine voie d'analyse, de telle sorte qu'elle recherche Dieu lui-même explicitement. [...]

[Aussi,] l'être créé est lui-même une ressemblance de la bonté divine ; par conséquent, dans la mesure où des choses désirent l'être, elles désirent la ressemblance de Dieu et implicitement Dieu¹¹¹.

En ayant à l'esprit la connaissance de Dieu par analogie, il est possible de comprendre comment Thomas d'Aquin entend cette capacité de ramener les fins secondaires à Dieu par une certaine voie d'analyse (*per quamdam viam resolutionis*). Cette voie de résolution, qui permet de rediriger la volonté vers Dieu à partir de la ressemblance de la bonté créée à la bonté divine, est ouverte et structurée par le cadre métaphysique de l'analogie.

¹¹¹ *QDV*, q. 22, a. 2, resp. et ad. 2.

Ayant donc spécifié l'objet de la volonté et montré comment il lui est accessible, malgré l'aporie qui se présentait, il convient de passer au prochain point de notre exposé qui traitera de la manière dont la volonté se porte à son objet. Avant de résoudre philosophiquement l'aporie, nous avons toutefois signalé que Thomas d'Aquin en proposait aussi une résolution de nature théologique. Sans entrer dans les détails de ce qui excède largement notre champ d'études, il suffit de dire que pour résoudre le problème de l'inadéquation entre l'objet du bonheur total et la finitude de l'intelligence humaine, frère Thomas use aussi du concept de lumière de gloire (*lumen gloriae*)¹¹². Cette lumière, annoncée par les Écritures d'après Thomas, a pour fonction de préparer l'intelligence humaine à recevoir ce qui la dépasse par nature. Chose intéressante, la conceptualisation par Thomas d'Aquin de cette lumière de gloire conserve une forte connotation aristotélicienne. La lumière de gloire consiste en une disposition surnaturelle de l'intelligence humaine. L'intellect humain doit être disposé de l'extérieur, de telle sorte qu'il puisse ultérieurement être actualisé quant à une forme intelligible surpassant sa nature. Le schéma aristotélicien, bien que surélevé, est respecté dans sa double dimension où interviennent à la fois une espèce intelligible et une disposition de l'intelligence. Thomas d'Aquin fait donc figure d'originalité à ce titre

¹¹² *Sent.*, Lib. III, dist. 14, a. 1, q. 3 ; *QDV*, q. 8, a. 3 ; *ST*, Ia, q. 12, a. 5. Pour une étude théologique récente sur la lumière de gloire, voir : J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu "*per essentiam*" selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 177-197.

dans l'histoire de la philosophie au Moyen Âge latin en adaptant le modèle aristotélicien de la connaissance abstraite à une théorie de l'illumination divine, alors que traditionnellement le modèle néoplatonicien était plus instinctivement sollicité dans ce genre de spéculation théologique, comme en témoignent pratiquement toute la patristique grecque, ainsi que les œuvres de plusieurs des auteurs majeurs du Moyen Âge, de Jean Scot Érigène à Maître Eckhart.

SECTION 2 : L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

La présence de l'objet lui étant assurée, encore faut-il expliquer par quel procédé la volonté entre en relation avec ce dernier à travers les biens temporels. Plus précisément, comment se déroule l'interaction entre l'intelligence, qui saisit la proportion entre un bien particulier et le bien universel, et la volonté qui s'y incline ; le tout devant résulter en une action ? Il est possible de diviser le traitement par Thomas d'Aquin de cette question en deux parties : l'une générale et l'autre particulière. La première partie traite de manière générale du rapport entre intelligence et volonté, tandis que la seconde le fait en divisant chaque étape du processus. Le traitement général en vient à dégager les deux piliers du dispositif de l'agir : la spécification et l'exercice. Le traitement particulier, quant à lui, aboutit à une douzaine d'actes partiels qui divisent l'acte humain pris comme un tout.

2.1 Spécification et exercice

La volonté et l'intelligence sont les deux principes qui président à l'agir de l'homme. Autrement dit, le moteur des actions humaines comporte un mécanisme double où interviennent deux puissances de l'âme. Nous avons traité des objets respectifs de ces deux puissances. La volonté porte sur le bien convenant, c'est-à-dire sur le bien appréhendé comme tel dans sa relation au bonheur par

l'intelligence. L'intelligence de l'homme a, quant à elle, pour objet premier la quiddité des choses sensibles. Pour simplifier en s'en remettant aux acquis de la SECTION 2, disons seulement que l'intelligence a pour objet le vrai, qui n'est que l'adéquation entre les choses sensibles et le concept qu'elle s'en forme dans l'esprit¹¹³. Si volonté et intelligence sont impliquées dans l'agir de l'homme, il faut donc immédiatement diviser celui-ci en deux éléments distincts : la saisie de la fin en son être par l'intelligence et sa poursuite à titre de fin par la volonté. La saisie est la cause de l'agir humain dans l'ordre de la causalité formelle, ou de la spécification de l'acte par son objet, tandis que la volonté l'est dans l'ordre de l'exercice, c'est-à-dire dans l'ordre de ce qui fournit l'impulsion vers la fin et qui est, à proprement parler, l'élément de l'action rattachable au sujet¹¹⁴. Se pose alors la question du rapport entre ces deux types de causalité ; qu'est-ce qui cause en premier l'acte : l'impulsion vers le bien ou sa saisie par l'intelligence ? La réponse de Thomas d'Aquin est nuancée :

¹¹³ *QDV*, q. 1, a. 1.

¹¹⁴ Le vocabulaire de la spécification et de l'exercice est propre à la question 6 du *De malo*, tandis que Thomas d'Aquin parle plutôt d'un aspect formel et d'un aspect matériel dans la *Ilae pars* de la *Somme* : « Ainsi donc cet acte par lequel la volonté tend vers quelque chose qui lui est présenté comme bon relève matériellement de la volonté et formellement de la raison, du fait qu'il est ordonné par la raison à une fin. » Cf. : *ST*, la *Ilae*, q. 13, a. 1. Reste que pour nous, ces formulations différentes relèvent d'un même sens dans les deux œuvres. La doctrine est la même.

La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, parce que le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certain bien particulier. Mais quant à la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté. Car le bien lui-même est saisi sous une certaine raison particulière comprise sous la raison universelle de vrai. Il est donc clair que ce n'est pas ici le même qui est moteur et mû sous le même rapport.¹¹⁵

La volonté et l'intelligence sont toutes deux motrices et mues sous des rapports différents en ce qui a trait à l'agir humain. Quant à la spécification de l'acte, c'est l'intelligence qui meut la volonté et par conséquent l'homme à agir. Quant à l'exercice, ou l'inclination vers la fin, celle-ci provient du sujet qui se meut à agir grâce à sa volonté qui commande à l'intelligence de considérer telle ou telle fin. Il n'en demeure pas moins que l'objet de l'intelligence est plus noble absolument parlant, car le vrai est dans l'esprit, tandis que l'objet de la volonté, qui est le bien même désiré, est une chose concrète et matérielle¹¹⁶. La dignité de la représentation dans l'esprit est ici fonction de celle de l'âme humaine. Toute réalité

¹¹⁵ *ST*, la IIae, q. 9, a. 1, ad. 3 ; *QDM*, q. 6, a. *unic*: « Or, si nous considérons les objets de la volonté et de l'intelligence, nous trouvons que l'objet de l'intelligence est premier et principal dans l'ordre de la cause formelle, car son objet, c'est l'être et le vrai; mais l'objet de la volonté est premier et principal dans l'ordre de la cause finale, car son objet est le bien, sous lequel sont contenues toutes les fins, de même que dans le vrai sont contenues toutes les formes saisies. Aussi le bien même, en tant qu'il est une certaine forme saisissable, est-il contenu sous le vrai, comme étant un certain vrai, et le vrai même, en tant qu'il est la fin de l'opération intellectuelle, est contenu sous le bien, comme étant un certain bien particulier. »

¹¹⁶ *QDV*, q. 22, a. 11 ; *ST*, la, q. 82, a. 3.

matérielle est d'une substance moins digne que celle de l'âme humaine qui est une substance rationnelle. Cependant, lorsque la réalité voulue est plus élevée en dignité que l'âme humaine, l'objet de la volonté est accidentellement plus élevé que celui de l'intelligence, c'est pourquoi « il est mieux d'aimer Dieu que le connaître¹¹⁷ ».

Cette perspective conciliante de Thomas permet de conclure que le point focal de son analyse des actes humains est leur unité de fond. Volonté et intelligence prennent part aux actes de l'homme en étant chacune première pour ce qui est de leur causalité respective. La coopération entre la volonté et l'intelligence a une raison de fond. Il est impossible de penser la présence de l'une en un être sans celle de l'autre. Un être qui comprend le bien le veut naturellement et un être ne peut vouloir sans rien comprendre. Cela se vérifie au plus haut point en Dieu, dont il aurait été possible de penser qu'il n'est qu'une intelligence. Volonté et intelligence s'enracinent¹¹⁸ en toute substance intellectuelle, Dieu y compris, selon que cette substance entre en relation avec la réalité de deux manières, en tant que bien et en tant que vrai.

¹¹⁷ *ST*, Ia, q. 82, a. 3.

¹¹⁸ *QDV*, q. 23, a. 1 : « la connaissance et la volonté sont enracinées [*radicantur*], dans la substance spirituelle, sur ses diverses relations aux réalités. »

Nonobstant l'unité de fond de l'intelligence et de la volonté, et la nécessité d'avoir à la fois une cause de l'exercice et une cause de la spécification de l'agir humain, Thomas d'Aquin tranche ultimement en faveur de l'antériorité de l'intelligence pour éviter la fuite dans l'infini. Si l'exercice implique toujours une spécification et que la spécification peut se faire sous l'impulsion d'un exercice préalable, il faut une première spécification et donc il faut que l'acte de l'intelligence soit d'une certaine manière antérieur :

Il n'est pas besoin d'aller à l'infini ; mais on s'arrête à l'intelligence, comme étant à l'origine. Car tout mouvement de volonté est nécessairement précédé par une appréhension, alors que toute appréhension n'est pas précédée par un mouvement volontaire. Cependant le principe originel de la délibération et de l'intellection est un principe plus élevé que notre intelligence, c'est Dieu, comme le dit Aristote au septième livre de *l'Éthique à Eudème*. Et de cette façon, il prouve qu'il n'est pas besoin d'aller à l'infini¹¹⁹.

Le premier vouloir de Dieu suit donc une première intellection de Dieu, bien qu'il soit impossible de penser l'intellection sans le vouloir. Plus en dire nécessiterait toutefois d'entrer concrètement dans l'analyse du processus de l'agir, qui sera l'objet du prochain point, car la première intellection et le premier vouloir de Dieu

¹¹⁹ *ST*, Ia, q. 82, a. 4, *ad*. 3.

correspondent aux premières étapes de ce processus. Avant d'entrer en cette matière, une dernière remarque s'impose au sujet de la spécification.

La spécification dont parle Thomas d'Aquin à la question 6 du *de Malo* est la spécification générale de l'action. Elle réfère au rôle de l'intelligence qui fournit l'aspect formel de l'acte. Dans le détail, la spécification des actes humains peut aussi s'entendre de façon plus précise¹²⁰. Spécifier, cela revient à fournir une espèce (*species*) à l'acte. La spécification d'un acte est ce qui le différencie d'un autre. L'espèce peut provenir de la fin, comme lorsqu'on nomme l'acte de tuer un homme un meurtre. L'acte, le meurtre, est ici spécifié par sa fin, tuer un homme. Les circonstances spécifient également l'acte, car ils fournissent les éléments accidentels qui permettront de juger de l'acte selon qu'il est bien proportionné à sa fin¹²¹. Tuer un homme en voiture et tuer un homme à la guerre sont deux actions fort différentes. Tuer un homme en voiture sobre et le faire en état d'ébriété sont également deux actions différentes. Un autre type de spécification est l'intention. Ce n'est certes pas à tort que l'on distingue le meurtre de l'homicide involontaire. L'intention intervient certainement pour spécifier la nature de l'acte. Il se dégage donc de ces quelques remarques sur la spécification que c'est à travers ces

¹²⁰ Pour une étude détaillée de la spécification des actes humains chez Thomas d'Aquin, voir : J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

¹²¹ *ST*, Ia IIae q. 7.

diverses formes qu'il sera possible de conférer un caractère de malice ou de bonté aux actes humains sur le plan moral¹²². Ces considérations n'entrent toutefois pas directement dans la discussion sur le libre arbitre. Lorsque Thomas d'Aquin parle de ce dernier, c'est surtout de la spécification de manière générale qu'il est question.

¹²² *ST*, Ia IIae, q. 18 ; *QDM*, q. 2, a. 4.

2.2 Analyse de l'acte humain

L'analyse classique de l'acte humain se divise en douze étapes¹²³. Pour mettre de l'ordre entre ces étapes, nous pouvons déjà dire qu'elles se divisent en deux séries parallèles et complémentaires, chacune chapeauté par sa puissance respective : intelligence et volonté. En effet, comme nous l'avons vu, l'ordre de la spécification et l'ordre de l'exercice sont complémentaires. C'est pourquoi à un acte de la volonté correspondra toujours un acte de l'intelligence, et *vice versa*.

Pour ce qui est des actes de l'intelligence, il faut encore distinguer entre l'intelligence première, qui procède selon le schéma abstraitif expliqué plus haut (CHAPITRE I, SECTION II), et la raison discursive qui opère à partir de l'intellection première¹²⁴. L'intelligence qui interprète et raisonne travaille à partir des concepts. Elle les compare, les divise, les précise, leur attribue des prédicats ¹²⁵. L'intelligence qui raisonne, juge et donne son assentiment n'appréhende pas le

¹²³ Daniel Westberg propose de réduire ce nombre à huit, mais cette proposition est loin de faire l'unanimité et la division classique en douze actes reste la plus courante. Cf., D. WESTBERG, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, cité dans E. STUMP, *Aquinas*, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 536 (note 54). Si Thomas d'Aquin a consacré une question à seulement huit actes, il a aussi parlé explicitement des autres.

¹²⁴ *QDV*, q. 15, a. 1 ; *ST*, Ia, q. 79, a. 8 : « Faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible. Raisonner, c'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible. »

¹²⁵ *ST*, Ia, q. 173, a. 2 ; *De ente et essentia*, cap. 4 ; *Sent. Meta.*, Lib. 6, lect. 4.

réel, mais forme des énoncés à son sujet et en évalue la vérité. Notons bien que c'est l'intelligence qui raisonne. La raison n'est pas une faculté différente de l'intelligence pour Thomas d'Aquin. L'objet est le même, seul le rapport est différent. Cette différence de rapport s'apparente à celle que l'on trouve entre le repos et le mouvement. L'intelligence appréhende le principe, tandis que la raison part de celui-ci et y revient après avoir résolu une difficulté. S'appliquant à l'agir, la raison discursive se nomme raison pratique¹²⁶. La connaissance qu'elle fournit ne porte pas sur l'être existant, mais sur ce qui peut exister, sur l'être futur encore à produire. La raison pratique produit plus qu'elle ne spécule en ce qu'elle permet d'obtenir une connaissance des choses à faire. Cette connaissance procède d'un principe appréhendé et s'achemine ensuite vers des conclusions qui en découlent. Nous verrons donc dans le détail comment la raison pratique appliquée au domaine de l'agir humain fait pour dériver ses conclusions – faire ceci ou faire cela – d'un principe préalablement intelligé, le bien universel. Il suffit pour l'instant de noter les distinctions entre intelligence spéculative et raison pratique. Également, il faut retenir que c'est la raison pratique qui interviendra majoritairement dans l'agir humain, même si cette dernière opère après une intellection première du principe de l'action. Pour ce qui est de la volonté, il n'y a pas lieu de la diviser en pratique et

¹²⁶ *Sent*, Lib. II, dist. 24, q. 2, a. 3 ; *QDV*, q. 16, a. 1 ; *ST*, Ia, q. 79, a. 12.

théorique comme l'intelligence. Il suffit de dire, comme nous l'avons fait, qu'en tant qu'appétit elle porte sur les choses.

Deux divisions secondaires peuvent également être faites, en plus de celle entre exercice et spécification, au sein du groupe des actes partiels. La première de ces distinctions a pour fonction de distinguer l'ordre de l'intention de l'ordre de l'exécution. Pour qu'une action s'accomplisse, il faut à la fois que des actes de préméditation soient accomplis et que des actes de commandement quant aux facultés inférieures le soient¹²⁷. Reprenons l'exemple de Pierre. Pour se chauffer auprès du feu, Pierre doit comprendre que cela est bon et le vouloir pour cette raison même que c'est bon, mais il doit aussi se mettre en marche et approcher les mains. En second, il convient de diviser les actes partiels qui sont accomplis en vue de la fin, de ceux qui le sont en vue des moyens. Par exemple, nous verrons que la délibération porte strictement sur les moyens et non pas sur la fin, alors que la jouissance porte sur la fin.

Ces distinctions générales étant faites, nous pouvons passer à l'analyse des actes partiels. Ce faisant, notre effort principal sera d'en montrer l'unité

¹²⁷ *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 4.

profonde¹²⁸. Tous les actes humains coulent d'une même source. Et si cette source prend certains détours, il n'en demeure pas moins que les mêmes eaux la traversent. Ainsi au fait du défaut d'unité qu'un tableau récapitulatif des actes partiels présente nécessairement, nous en fournissons tout de même un pour fins pratiques¹²⁹.

¹²⁸ Conformément au plan de la *Somme de Théologie*, c'est-à-dire au schème de la procession des créatures à partir de Dieu et de leur retour vers Lui par la médiation de son Fils (*exitus-reditus*), Thomas traite de la jouissance en premier, après des considérations sur le volontaire en général, car c'est en elle que l'action culmine et se rapproche le plus de Dieu comme de sa fin. Philosophiquement toutefois, c'est-à-dire selon l'ordre d'exposition du sujet tel qu'il se rencontre dans l'étude de la nature, la jouissance arrive à la dernière étape du processus de l'action. C'est selon l'ordre que commande cette dernière perspective que nous traiterons des actes partiels. Au sujet du plan de la *Somme*, voir : J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre, op. cit.*, p. 219-223.

¹²⁹ Ce tableau, nonobstant quelques modifications mineures, provient du commentaire du père Servais Pinckaers au traité de la *Somme de Théologie* sur les actes humains. Le tableau a le mérite d'être à la fois complet et classique dans son interprétation de la doctrine thomasienne des actes partiels. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Les actes humains. Tome premier. Somme de Théologie. Ia-2ae. Questions 6-17*, trad. H.-D. GARDEIL, notes et appendices par S. PINCKAERS, Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 414.

Tableau des douze actes partiels :

<i>Actes de l'intelligence et de la raison</i>		<i>Actes de la volonté</i>	
<i>Ordre d'intention</i>	1. Connaissance simple	2. Vouloir simple	<i>Portant sur la fin</i>
	3. Connaissance intentionnelle	4. Intention	
	5. Délibération	6. Consentement	<i>Portant sur les moyens</i>
	7. Jugement pratique	8. Choix	
<i>Ordre d'exécution</i>	9. Commandement	10. Usage actif	
	11. Usage passif	12. Jouissance	<i>Portant sur la fin</i>

2.2.1 Connaissance (1.) et vouloir simple de la fin (2.)

Le vouloir simple de la fin ultime pour l'homme n'est pas en tant que tel un acte partiel, mais l'acte au sein duquel et par lequel tout son agir prend place. Il est l'acte propre de la volonté, l'inclination nécessaire et naturelle de l'homme pour son bien, conformément à son degré d'immanence propre qui est celui du vivant doué de raison. Notons bien que cet acte consiste en une inclination naturelle et nécessaire, non soumise au libre arbitre et à aucun acte contingent préalable de la part de l'agent :

Si donc une chose est saisie comme étant un bien convenable selon tous les cas particuliers que l'on peut envisager, elle mettra nécessairement en mouvement la volonté, et c'est pourquoi l'homme désire de façon nécessaire la béatitude qui, selon Boèce dans la *Consolation de philosophie* III, 2, est « un état parfait par la réunion de tous les biens »¹³⁰.

Face au bien parfait, la volonté ne peut donc faire autrement que d'y être inclinée. C'est cette inclination même qui formera la trame des actes humains.

Le vouloir simple implique préalablement une appréhension immédiate du bien universel comprise sous la raison d'étant (*ens*) et de vrai¹³¹, ainsi que la saisie de la raison prescrivant que ce bien doit être voulu (*ratio boni*). À l'acte de l'intelligence spéculative qui appréhende le bien comme être réel et véritable, correspond donc un acte premier de l'intelligence pratique et discursive qui intervient immédiatement suite à la saisie du bien pour produire ce qui peut être considéré comme un jugement pratique immédiat¹³². Cet acte de l'intelligence pratique et discursive ne se produit pas à la manière d'un raisonnement, comme sa conclusion, mais plutôt comme un procédé habituel, qui relève de l'*habitus*. La

¹³⁰ *QDM*, q. 6, a. unic.

¹³¹ *ST*, Ia, q. 5, a. 1.

¹³² Ramenant le bien à l'idée de perfection, Thomas d'Aquin considère celui-ci comme identique à ce qui perfectionne un être et qui est sa forme, ou son espèce. En effet, le bien de l'homme, par exemple, c'est de se perfectionner conformément à l'être de son espèce. Cf. *ST*, Ia, q. 5, a. 5. Il est donc normal que le bien se saisisse comme l'être, tout en y étant subordonné en raison.

connaissance simple du bien entraîne naturellement la formation d'un *habitus* que Thomas appelle la syndérèse.

Mot étranger à la langue française, « syndérèse » (*synderesis*), est en fait une translittération latine du grec ancien « *syntérêsis* » (συντήρησις, conservation). La présence de ce mot grec dans le cadre de la thématique de l'âme et de la conscience morale a traditionnellement pour fonction de nommer et d'expliquer la conservation dans l'âme humaine de l'étincelle qui éclaire en toutes circonstances la vie de l'action d'une vision du bien ultime. Son utilisation dans la lignée de cette tradition se reflète au XIIIe siècle, tel qu'en atteste Thomas d'Aquin¹³³ qui en offre une compréhension raffinée¹³⁴, notamment grâce à la conception aristotélicienne de l'*habitus*.

Pour le docteur commun, il faut voir la syndérèse comme le pendant pratique de l'intelligence des principes, qui est l'intelligence habituelle que l'être humain se forge des premiers principes de la connaissance, tel le principe de non-contradiction. Fondement de toutes les connaissances ultérieures, les premiers principes sont acquis naturellement par l'homme sous forme de disposition stable,

¹³³ Cf. par exemple, dans les *QDV*, q. 17, a. 2, ad. 3, où il est fait mention de la syndérèse et de son emploi par Jérôme de Stridon à l'occasion de son commentaire au livre d'Ézéchiël.

¹³⁴ Thomas d'Aquin traite en trois articles de la syndérèse dans le *QDV*, q. 16. Sur la syndérèse, voir également : *ST*, Ia, q. 79, a. 12 ; *Sent.*, Lib. II, dist. 24, q. 2, a. 3

plutôt que par démonstration : « Or le vrai peut être envisagé de deux façons : comme connu par soi [*per se notum*], et comme connu par autre chose. Connu par soi, il se présente comme un principe et il est immédiatement perçu par l'intelligence. C'est pourquoi l'*habitus* qui perfectionne l'esprit dans cette façon de connaître le vrai est appelé simple intelligence, et il est l'*habitus* des principes.¹³⁵» C'est donc par nature, dit l'Aquinate, que l'homme saisit les principes connaissables de soi (*per se nota*) et ce presque immédiatement après avoir fait ses premières expériences¹³⁶.

De même que ces principes sont comme les semences de toute science, la syndérèse est comme l'étincelle de la conscience du bien et du mal dans l'agir.

De même donc que nous avons naturellement en nous des principes pour l'ordre spéculatif, il en faut aussi pour l'ordre de l'action. Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous

¹³⁵ *ST*, Ia IIae, q. 57, a. 2.

¹³⁶ La connaissance par *habitus* des premiers principes ne contredit en rien la thèse de la *tabula rasa*, car les principes sont acquis à partir des concepts que l'homme se forge des choses sensibles : *De Ver*, q. 11, a. 1, nous soulignons : « Et de même il faut dire, au sujet de l'acquisition de la science, qu'en nous préexistent certaines semences des sciences, c'est-à-dire les premières conceptions de l'intelligence, qui sont immédiatement connues à la lumière de l'intellect agent au moyen des espèces abstraites des choses sensibles, que ces conceptions soient complexes, comme les axiomes, ou complexes, comme la notion d'étant, d'un, etc., que l'intelligence appréhende immédiatement. Or dans ces principes universels sont incluses toutes les connaissances suivantes comme en des raisons séminales. »

n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un *habitus* spécial qui est appelé « l'intelligence des principes ». De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un *habitus* naturel distinct, que nous nommons syndérèse¹³⁷.

La syndérèse est par ailleurs définie par Thomas d'Aquin comme l'*habitus* de la loi naturelle, qui comprend les premiers principes d'ordre pratique¹³⁸. Elle s'apparente aux premiers principes de la science en ce que toute action humaine peut ultimement se résoudre à une tentative, heureuse ou malheureuse, de suivre ses préceptes. « Faire le bien et éviter le mal¹³⁹ », tel est le premier précepte de la loi naturelle qui guidera toute l'action humaine et spécifiera la volonté première du bien. La première impulsion de la volonté consiste donc en un vouloir du bien universel en tant que celui-ci lui est spécifié par l'intelligence ; ce qui signifie (1) qu'il ait été saisi par l'intelligence comme un être véritable et (2) qu'il ait été prescrit

¹³⁷ *ST*, Ia, q. 79, a. 12.

¹³⁸ *ST*, Ia IIae, q. 94, a. 1, resp. et ad. 2 : « En appelant la syndérèse la loi de notre intelligence, on la conçoit comme un *habitus* dont l'objet comprend les préceptes de la loi naturelle, qui sont les principes premiers de l'action humaine. »

¹³⁹ *ST*, Ia IIae, q. 94, a. 2 : « Mais de même que l'être est en tout premier lieu objet de connaissance proprement dite, de même le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action. En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est : "Le bien est ce que tous les êtres désirent". C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle : c'est dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle ; et la raison pratique les envisage naturellement comme des biens humains. »

comme devant être voulu par la raison pratique qui a formé cette prescription en vertu d'un *habitus* naturellement acquis, la syndérèse. Le premier acte spécifique de l'intelligence dans l'agir humain comporte donc deux facettes, l'une théorique et l'autre pratique.

Autrement dit, consistant en une seule étape dans le processus de l'agir, la connaissance simple du bien, en tant qu'elle spécifie et enclenche l'acte premier de la volonté, doit se diviser en deux actes distincts. Cette distinction comporte un danger, celui de vouloir faire de la prescription procédant de la syndérèse une étape à part entière de l'acte humain en général. C'est ce que fit Denis J.M. Bradley¹⁴⁰. Bradley a certes raison de concevoir comme deux actes distincts la prescription des principes procédant de la syndérèse (*iudicium universale synderesis*) et l'intelligence première de la fin (*simplex conceptio*). Cependant, nous croyons que c'est errer que de faire de la prescription première et habituelle de l'intelligence pratique un acte subséquent à la première paire d'actes partiels (intelligence et vouloir simple). Nous pensons plutôt qu'il faut inclure cet acte dans l'intelligence simple et en faire son complément nécessaire. Bradley voit dans le « jugement universel syndérétique », ou prescription de la loi naturelle, l'acte de

¹⁴⁰ D.J.M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1997, p. 332-347 (voir spécialement les pages 333-334 et le schéma de la page 340).

connaissance intentionnelle, qui correspond à l'acte de l'intelligence dans la deuxième paire d'actes¹⁴¹. Or, s'il en était ainsi, cela aurait pour conséquence que le premier acte de la volonté aurait été spécifié et mis en acte par l'intellect spéculatif uniquement, ce qui est faux au dire de Thomas d'Aquin :

De même que l'image d'un objet ne peut mouvoir l'appétit sensible que si cet objet est estimé convenable ou nuisible, ainsi la connaissance du vrai ne peut être motrice [de la volonté] que dans la mesure où celui-ci apparaît sous la raison de bon (*ratione boni*) et de désirable (*appetibilis*). Ce n'est donc pas l'intellect spéculatif qui meut, mais l'intellect pratique.¹⁴²

Thomas d'Aquin ne cesse de le répéter, la volonté est l'appétit pour le bien appréhendé et conçu comme tel. Ce n'est pas le bien qui meut directement la volonté, mais le bien compris comme tel, c'est-à-dire présenté comme à vouloir par l'intelligence pratique. Puisque la simple présentation du bien comme être réel et véritable ne peut mouvoir la volonté, il faut encore un principe d'ordre pratique spécifiant que l'être est bon et donc qu'il doit être voulu. Ce précepte pratique, « il faut vouloir le bien », où intervient la notion de devoir ne peut être conçu que par

¹⁴¹ Rien dans le traitement thomiste de l'intention ne laisse supposer cela, comme nous le verrons au point suivant.

¹⁴² *ST*, Ia IIae, q. 9, a. 1, ad. 2.

l'intellect pratique. Bref, intellect spéculatif et intellect pratique interviennent tous deux pour spécifier premièrement la volonté dans son acte propre et principal.

2.2.2 Connaissance intentionnelle (3) et intention (4)

Les deux premiers actes partiels (intelligence simple et vouloir simple) concernent la fin de l'action. Les deux actes suivants porteront eux aussi sur la fin, mais d'une manière différente. Avant la considération des moyens en eux-mêmes, Thomas d'Aquin juge nécessaire d'introduire une paire d'actes qui auront pour fonction de diriger le regard de l'intelligence et de la volonté vers les moyens, en ayant l'intention de la fin. Le moment de l'intention est celui d'une première inclination du mouvement de l'action vers son accomplissement à travers les moyens, sans toutefois porter directement sur les moyens. Du côté de la volonté, l'acte de l'intention, comme son nom l'indique, consiste en une tension vers la fin (*in-tentio*), non pas absolument, mais *via* une volonté de l'atteindre par des moyens¹⁴³. L'intention est une volonté de voir la fin se concrétiser.

Si l'acte d'intention est aisé à comprendre du point de vue de la volonté, notamment parce que Thomas d'Aquin en a traité explicitement, la connaissance

¹⁴³ *ST*, Ia IIae, q. 12, a. 1 ; *QDV*, q. 22, a. 13, ad. 9.

intentionnelle est plus sujette à interprétation. Le docteur angélique fait allusion à la connaissance intentionnelle dans la réponse à une objection qui affirme que l'intention est un acte de l'intelligence, plutôt que de la volonté. L'argument reposait sur l'idée selon laquelle le fait de formuler une intention est une certaine considération des moyens avec ordre et méthode. Or, ordonner revient à la raison et donc l'intention aussi. En réponse à cela, le frère Thomas rappelle le sens de l'intention, tel que nous venons de la définir, mais pose la nécessité de la faire précéder d'un acte de la raison¹⁴⁴. Il est donc possible de supposer que cet acte est un genre de connaissance intentionnelle ayant pour contenu l'idée qu'il faut ordonner les moyens en général à la fin pour la voir s'accomplir. L'intention apparaît quant à elle comme la volonté d'une réalisation de cette ordonnance.

2.2.3 Délibération (5), consentement (6), jugement pratique (7) et choix (8) :

les actes portant sur les moyens

Avec la série d'actes formée de la délibération, du consentement, du jugement et du choix, nous entrons dans le processus du choix des moyens. Au contraire des actes précédents, ce bloc d'actes partiels porte directement sur les moyens plutôt que sur la fin. Bien sûr, il serait absurde de le prendre comme

¹⁴⁴ *ST*, Ia IIae, q. 12, a. 1, ad. 3.

absolument indépendant de la considération de la fin. En effet, les moyens se disent toujours d'une fin et n'existent pas sans celle-ci. La dépendance et la nécessaire liaison de ces actes avec les précédents laissent bien voir l'unité générale de l'acte humain dont nous parlions plus haut. C'est pourquoi nous ferons l'étude de la délibération, du consentement, du jugement et du choix comme un bloc distinct, non pas en raison de leur indépendance quant à la structure générale de l'acte, mais en raison de leur complémentarité relativement à tout ce qui a trait aux moyens.

Une fois formulée l'intention de considérer et d'opter pour le choix d'un moyen en vue de la fin, le processus délibératif menant à l'élection du moyen jugé le plus à même de faire advenir *hic et nunc* la fin entre en marche. La nécessité de ce processus se déduit de la nature même des moyens. La valeur d'un moyen est toute relative à celle de la fin. Lorsque la fin n'est pas présente, ou difficile à atteindre, il faut mettre en œuvre les moyens de l'obtenir. Puisque les moyens sont tous plus ou moins aptes à faire parvenir l'agent à sa fin de manière efficace, il lui faut conduire une espèce d'enquête à travers laquelle se révélera le moyen jugé le plus convenable.

La délibération (*consilium*) est un acte opéré en propre par la raison pratique¹⁴⁵. Elle est le fait d'une créature rationnelle, déterminée au bien universel en raison de son intelligence, et prise dans un ici et maintenant où l'universalité du bien ne peut que s'entrevoir à partir d'une multitude de biens moindres et imparfaits. Prise dans cette condition, elle devra trouver les meilleurs moyens et calculer la façon optimale de parvenir à sa fin. Ce caractère d'efficacité qui guide sa recherche n'est toutefois pas absolu et est tempéré par la temporalité de l'agent. Il faut agir et puisqu'il le faut maintenant, et non plus tard, il faut se décider en faveur d'un moyen, quitte à ce qu'il ne soit pas le meilleur absolument, mais le meilleur dans le champ des accessibles.

À ce niveau, une vertu peut intervenir, afin de mener à bon terme ce processus. La vertu de prudence sert à parfaire la capacité de l'homme à délibérer en vue de la bonne action¹⁴⁶. Elle fournit l'habileté à appliquer la droite règle à toute circonstance avec aisance¹⁴⁷. Reine de l'agir, la prudence s'étend à plus d'un

¹⁴⁵ *ST*, Ia IIae, q. 14, a. 1.

¹⁴⁶ *ST*, IIa IIae, q. 47, a. 8, *nous soulignons* : « La prudence est la droite règle des actions à faire, on l'a dit plus haut. D'où il faut que l'acte principal de la prudence soit l'acte principal de la raison préposée à l'action. Celle-ci émet trois actes. *Le premier est le conseil* : il se rattache à l'invention, car délibérer c'est chercher, comme il a été établi antérieurement. *Le deuxième acte est le jugement* relatif à ce que l'on a trouvé, ce que fait la raison spéculative. Mais la raison pratique, ordonnée à l'œuvre effective, va plus loin et *son troisième acte est de commander* ; cet acte-là consiste en ce que l'on applique à la réalisation le résultat du conseil et du jugement. »

¹⁴⁷ *ST*, IIa IIae, q. 47, a. 7.

acte qu'à la délibération. L'homme prudent délibère excellemment¹⁴⁸, mais ce n'est pas à cela que se limitent ses prérogatives. Il revient également à la prudence de parfaire notre capacité à juger, c'est-à-dire non seulement à mener le processus délibératif, mais à le conclure en faveur de la meilleure option.

Entre la délibération et le jugement s'insère un acte de la volonté, car le processus délibératif ne peut s'opérer indépendamment de la volonté. L'intelligence dépend de cette dernière pour approuver chacune des étapes du processus. Ce processus peut se ramener, pour simplifier, à un raisonnement pratique de nature syllogistique, dont chacune des étapes, prémisses et conclusion, doit être acceptée comme désirable par la volonté : « Le consentement consiste donc, à proprement parler, dans l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération et, comme celle-ci ne concerne que les moyens, le consentement lui aussi, à proprement parler, ne se rapporte qu'à eux.¹⁴⁹ » La délibération et le jugement présentent des moyens d'action et la volonté y consent. L'homme agit pour certaines raisons, non seulement pour leur efficacité mathématique, mais parce qu'elles lui plaisent. Par exemple, on choisira

¹⁴⁸ *Sent. Ethic.*, Lib. 6, lect. 10, n. 13.

¹⁴⁹ *ST*, Ia IIae, q. 15, a. 3.

de se rendre à pied à destination, plutôt que de prendre la voiture, parce que cela est plus agréable, bien que moins efficace sous un certain rapport¹⁵⁰.

La question survient alors de savoir ce qu'est le choix. Consentir au jugement de l'intelligence pratique qui advient au terme du processus délibératif, n'est-ce pas tout ce que le choix fait ? Ce n'est pas ainsi que Thomas d'Aquin présente les choses. La nuance tient à ce que le consentement est un accord sans préférence, tandis que le choix est un accord préférentiel. Le consentement, en s'accordant aux prémisses et à la conclusion du jugement pratique, donne l'inclination nécessaire de la volonté à ce que la délibération et le jugement s'accomplissent. Le choix consiste proprement en l'acte préférentiel pour une option plutôt qu'une autre, lorsque plusieurs options sont concurrentes, ou lorsqu'il faut préférer la seule option à laquelle il est possible de consentir. Dans ce dernier cas, consentement et choix correspondent à un seul acte et ne se distinguent qu'en raison, c'est-à-dire qu'ils sont les deux facettes d'un même acte :

Le choix ajoute au consentement un certain rapport à celui des moyens qui a été choisi de préférence ; c'est pourquoi il y a encore place pour le choix après le consentement. Il peut arriver en effet que la délibération découvre plusieurs moyens propres à conduire à une fin ; du moment que chacun plaît, il y a consentement pour chacun ; mais en

¹⁵⁰ Nous reviendrons sur cette particularité dans la section 2 du chapitre 3.

choisissant, nous donnons notre préférence à l'un d'eux seulement. Mais si un seul moyen plaît, consentement et choix ne sont pas alors deux actes distincts réellement, mais seulement pour la raison : en tant qu'on décide de l'accomplir, il est appelé consentement ; en tant qu'il marque une préférence par rapport à ce qui ne plaît pas, il est appelé choix.¹⁵¹

Le choix est distinct du consentement parce qu'il est préférentiel. Il demeure toutefois un acte accompli en propre par la volonté. Contrairement aux hésitations d'Aristote sur la question, qui en faisait un genre d'acte hybride entre désir et raison¹⁵², Thomas d'Aquin précise sa position sur le choix et maintient qu'il est un acte de la volonté. La raison en est que le choix est une inclination en faveur du bien d'un moyen ordonné vers une fin¹⁵³. Or, comme nous l'avons vu, il revient à la volonté de s'incliner vers la fin en tant qu'elle est un appétit rationnel. Cela implique toutefois que le choix ne puisse s'accomplir sans raison. Il n'est pas arbitraire au sens où il serait une puissance d'agir de manière irraisonnable et contraire au jugement. Choisir sans raison n'est pas choisir, mais simplement désirer comme le fait la bête¹⁵⁴. Il importe donc de concevoir le choix et le jugement pratique comme des actes complémentaires. Lorsque l'homme choisit,

¹⁵¹ *ST*, la IIae, q. 15, a. 3, ad. 3.

¹⁵² *Sent. Ethic.*, Lib. 6, lect. 2, n. 6.

¹⁵³ *ST*, la IIae, q. 13, a. 1.

¹⁵⁴ Il n'est pas certain que, même dans un moment de folie, l'homme puisse véritablement désirer de cette façon.

c'est que le jugement est formé et lorsque le jugement est décisif, c'est que le choix est fait. Les structures délibération-jugement et consentement-choix s'informent mutuellement et de manière respectueuse à leur ordre de causalité. Tel que le dit le maître d'Aquin, de même que « la volonté meut aussi d'une certaine façon la raison et use d'elle¹⁵⁵ », de même que « le bien saisi par l'intelligence met en mouvement la volonté elle-même¹⁵⁶ »¹⁵⁷.

Les problèmes que peut soulever la théorie thomasiennne du choix relèvent en partie de cette interaction. Nous en présenterons une interprétation en dialogue avec les interprétations contemporaines sur la question dans le troisième chapitre. Contentons-nous seulement de remarquer que les catégories du volontarisme et de l'intellectualisme s'appliquent difficilement à la théorie du choix de l'Aquinat, dans la mesure où l'on peut y observer une complémentarité entre l'ordre de l'exercice et l'ordre de la spécification.

¹⁵⁵ *ST*, la IIae, q. 16, a. 4.

¹⁵⁶ *QDM*, q. 6, a. unic.

¹⁵⁷ Notons bien l'accent mis par Thomas d'Aquin sur le dynamisme entre les deux facultés : « Les actes de la volonté et de la raison peuvent *réagir l'un sur l'autre*, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement. Et parce que *le dynamisme du premier acte persiste dans l'acte suivant*, il arrive parfois qu'il y ait un acte de la volonté dans lequel persiste par son dynamisme quelque chose de l'acte de la raison ». Cf. *ST*, la IIae, q. 17, a. 1, nous soulignons.

2.2.4 Commandement (9), usage actif (10) et usage passif (11)

Une fois le choix fait, la partie intentionnelle et décisive de l'acte prend fin. Elle prend fin du point de vue de l'analyse de l'acte humain. Or, du point de vue de la réalité de l'acte et non de celui qui analyse et décompose l'action, le choix ne s'achève pas avec le choix, mais à travers la totalité de l'action. En effet, du moment que le choix est fait, tout est mis en œuvre pour qu'il se réalise effectivement. Dès qu'un véritable choix s'impose, l'action est possible et l'homme tend activement à sa réalisation¹⁵⁸. En ce sens, il est impossible de se décider à entreprendre une action, sans tenter effectivement de le faire ensuite si rien ne vient à l'empêcher. L'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution communiquent puisque aucun acte ne peut s'exécuter s'il n'a pas été convenablement prémédité et aucune préméditation de l'acte ne s'accomplit vraiment sans qu'advienne, à tout le moins, une tentative de le porter à l'exécution.

Le premier acte de la série de l'exécution est le commandement. Pour que l'action s'accomplisse avec ordre, il faut que l'intelligence commande aux facultés inférieures de l'accomplir. Pour prendre un exemple tiré de la vie militaire, il ne suffit pas, pour que la troupe se déplace, que les hommes d'un peloton d'infanterie

¹⁵⁸ Le choix porte nécessairement sur un possible, autrement il ne serait pas un choix, mais une velléité. Cf. *ST*, Ia IIae, q. 13, a. 5.

sachent qu'il faut marcher, mais il faut encore que le commandant donne l'ordre de marche. Nous rejoignons en outre avec le commandement la troisième fonction de la prudence¹⁵⁹. Cette dernière perfectionne le commandement de telle sorte qu'il procède avec mesure. Pour comprendre l'utilité de la prudence et par là celle du bon commandement, il suffit de penser à l'usage de la force parfois requise de la part du policier pour assurer l'ordre public ; l'usage de cette force se doit d'être raisonnable. Sans la prudence pour commander la bonne ordonnance des facultés inférieures en vue d'un juste usage de la force, l'intervention policière risque d'être excessive, ou inefficace.

L'implication de la raison dans l'activité des facultés inférieures de l'âme témoigne de l'unité de celle-ci et par le fait même de celle de la doctrine de Thomas d'Aquin à son sujet. L'âme rationnelle, en donnant au tout son unité et son être, se doit de pouvoir assumer seule les fonctions végétatives et sensibles. Autrement, l'homme, qui peut accomplir des opérations végétatives et sensibles, serait composé de plusieurs âmes, comme autant de formes qui le priveraient, du fait de leur multiplicité, de son unité substantielle. Au contraire, l'âme rationnelle, puisqu'elle surpasse en perfection l'âme végétative et l'âme sensible, peut aussi supporter leurs opérations, un peu à la manière dont le carré et le triangle sont

¹⁵⁹ Cf. note 146, p. 72.

contenus dans le pentagone, nous dit Thomas d'Aquin¹⁶⁰. Le commandement est en ce sens un exemple manifeste du gouvernement de l'âme rationnelle sur les facultés inférieures à la raison. Il agit sur les facultés sensibles et motrices en raison du rapport entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible :

Or ce qui vient de la puissance de l'âme est consécutif à une appréhension. Celle de l'imagination, étant particulière, est réglée par l'appréhension de la raison, qui est universelle, ainsi qu'une faculté active particulière réglée par une faculté active universelle. C'est pourquoi, de ce côté, l'acte de l'appétit sensible est soumis au commandement de la raison. Mais la qualité ou la disposition du corps n'y est pas soumise. C'est pourquoi, de ce côté, il y a empêchement à ce que les mouvements sensitifs soient totalement soumis au commandement de la raison.¹⁶¹

La signification de ce passage s'explique en principe par ce que nous venons de dire sur l'unité de l'âme comme forme substantielle de l'homme. Dans le détail, ce que signifie l'idée selon laquelle l'appréhension « de l'imagination, bien que particulière, est réglée par l'appréhension de la raison, qui est universelle », n'est pas immédiatement clair. On pourrait penser que ce que le docteur commun explique ici renvoie simplement à l'expérience selon laquelle c'est en vertu du

¹⁶⁰ *ST*, Ia, q. 76, a. 3 ; *ST*, Ia IIae, q. 17, a. 7, 8 et 9.

¹⁶¹ *ST*, Ia IIae, q. 17, a. 7.

concept que l'on juge de sa perception d'une chose sensible singulière¹⁶². Par exemple, la manière dont une chaise est perçue dans l'imagination est structurée par l'activité de l'intelligence. L'homme qui s'imagine telle chaise ne peut le faire autrement qu'en insufflant à ce phantasme l'universalité du concept de chaise. Autrement dit, pour l'homme, s'imaginer une chaise, c'est en même temps penser le concept de chaise. En résumé, si la raison peut chapeauter activement l'appétit sensible, c'est parce que cet appétit procède en vertu d'une connaissance et que l'intelligence humaine connaît toute chose, même les sensibles, selon son mode propre.

A contrario, les facultés végétatives, bien qu'inhérentes à l'âme rationnelle, échappent au contrôle direct de l'intelligence, car il n'intervient en elle aucune forme de connaissance par laquelle l'intelligence pourrait exercer son empire¹⁶³. Par exemple, le fait de penser à sa propre digestion n'y change rien du tout, du moins directement. Même l'appétit sensible échappe dans une certaine limite au contrôle de l'intelligence, en ce que celui-ci requiert un organe sensible. C'est pour cette raison que Thomas reprend sur ce sujet l'image d'Aristote, qui comparait

¹⁶² Selon les principes de la noétique thomasiennne, l'être humain ne connaît les singuliers que par un retour de l'intelligence sur son activité et non de manière immédiate. Cf. *Sent.*, Lib. II, dist. 3, q. 3, a. 3, ad. 1 ; *QDV*, q. 2, a. 5 et 6 ; q. 10, a. 5 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 65 ; *Sent. De Anima*, Lib. III, lect. 8 ; *ST*, Ia, q. 86, a. 1.

¹⁶³ *ST*, Ia IIae, q. 17, a. 8.

l'empire de la raison sur l'appétit au rapport entre l'homme d'État et l'homme libre, contrastant ce rapport avec celui entre le maître et son esclave¹⁶⁴.

Il est à noter que le commandement aura lui aussi son pendant volitif. Il serait faux de croire qu'il suffit de formuler l'ordre pour qu'il s'accomplisse. De la même manière qu'il revient en général à la volonté de fournir l'impulsion pour que s'exerce l'agir de l'homme – en ce qu'elle est un appétit –, il lui revient en particulier de poser l'acte volitif nécessaire à ce que les facultés inférieures soient disposées à accomplir le commandement :

La volonté est intermédiaire entre l'intelligence et l'action extérieure, car l'intelligence propose à la volonté son objet, et la volonté elle-même produit l'action extérieure. Ainsi donc on découvre le principe du mouvement de la volonté dans l'intelligence qui perçoit une chose sous son aspect général de bien. Mais le terme ou l'achèvement de l'acte volontaire est considéré selon la relation à l'opération, par laquelle on tend à prendre possession de la chose ; car le mouvement de la volonté va de l'âme aux choses¹⁶⁵.

Pour user activement des facultés inférieures, il faut donc encore le vouloir et non seulement en formuler le plan d'action. Ce vouloir de l'accomplissement de l'acte

¹⁶⁴ *ST*, Ia IIae, q. 17, a. 7.

¹⁶⁵ *ST*, Ia IIae, q. 13, a. 5, ad. 1.

conformément au commandement se nomme l'usage volontaire, ou l'usage actif¹⁶⁶.

Enfin, corrélatif à l'usage volontaire ou actif, l'usage passif ou impéré en est à peine distinguable. Il est l'acte des facultés inférieures en tant que tel, c'est-à-dire « l'usage, en tant qu'il appartient aux puissances exécutives¹⁶⁷ ». Dans la structure classique de l'action, on le range habituellement sous la catégorie des actes posés par l'intelligence, car tout acte de l'intelligence est d'une certaine manière sous l'usage de la volonté, mais l'usage passif s'étend aussi aux puissances sensibles et motrices. Mentionnons, en concluant, que la relative simplicité de cet acte ne doit pas confondre celui qui étudierait la théorie de l'action de Thomas d'Aquin. Lorsqu'on observe un homme agir, c'est l'usage qu'il fait de son corps qui se laisse observer en premier. On peut seulement ensuite se questionner sur l'acte intérieur.

2.2.5 La jouissance (12)

La jouissance est la fin de l'action. En français, l'utilisation ce terme peut être trompeur et laisser penser qu'il s'agit là seulement d'un plaisir charnel. Son

¹⁶⁶ *ST*, la IIae, q. 16, a. 1.

¹⁶⁷ *ST*, la IIae, q. 16, a. 1, ad. 2.

sens est mieux compris grâce au terme latin qu'utilisait saint Thomas pour référer à cet acte, la *fruitio*. C'est d'ailleurs en faisant l'étymologie de ce mot que l'Aquinat définit la jouissance dans la *Somme de Théologie* :

Il semble donc que le mot « fruition » [jouissance] vient des fruits que l'on perçoit par les sens. D'autre part un fruit sensible est ce que l'on attend de l'arbre en dernier et que l'on cueille avec un certain plaisir. Aussi semble-t-il que la fruition se rapporte à l'amour ou à la délectation que l'on éprouve à l'égard du terme dernier de son attente qui est la fin¹⁶⁸.

La jouissance est donc le terme dernier de l'acte, le repos auquel vise son mouvement, le fruit cueilli à maturité. Le docteur commun la place parmi les actes de la volonté, puisqu'il convient à cette dernière de désirer la fin et de s'y reposer. Comme tout acte partiel de la volonté, la jouissance nécessite son pendant du côté de l'intelligence. L'usage impéré de l'intelligence se révèle dans la jouissance comme portant aussi sur la fin de l'acte, et non seulement sur les moyens. En effet, dans la jouissance, la volonté peut jouir de la possession de son objet en ce que l'intelligence le lui présente. La question de la jouissance entretient donc un rapport avec celle de la béatitude, car la béatitude consiste en la vision intellectuelle de Dieu, vision qui cause en l'homme une jouissance absolue. Le

¹⁶⁸ *ST*, Ia IIae, q. 11, a. 1.

rapport entre usage impéré et jouissance peut donc être compris par l'entremise de celui entre volonté et intelligence dans la béatitude¹⁶⁹.

En référant à l'amour pour parler de la jouissance, Thomas d'Aquin indique que le traitement de celle-ci se complète dans le traité des passions de l'âme de la *Somme de Théologie*. Les passions de l'homme, en tant qu'il est doué de raison, sont non seulement des passions de l'appétit sensible, mais également des mouvements de la volonté. La question sur la jouissance et celles sur l'amour¹⁷⁰ dans la *Somme* se font donc mutuellement écho. Pour être exact, il faudrait également ajouter les questions sur la charité, la dilection et la joie¹⁷¹. De manière générale, l'apport que l'on peut tirer de l'étude de ces questions pour comprendre le sens de la jouissance concerne l'idée selon laquelle l'amour de soi est principe

¹⁶⁹ *ST*, Ia IIae, q. 3, a. 4, *nous soulignons* : « Nous l'avons dit plus haut, deux choses sont requises pour la béatitude : l'une qui est son essence même, l'autre qui est en quelque sorte son accident propre : la délectation qui s'y ajoute. Je dis donc qu'en ce qui concerne l'essence même de la béatitude, il est impossible qu'elle consiste en un acte de volonté. Il est clair en effet, d'après ce qui précède, que la béatitude est l'entrée en possession de notre fin ultime. Or l'entrée en possession de la fin ne consiste pas dans un acte de volonté. Car la volonté se porte vers la fin, soit absente lorsqu'elle la désire, soit présente lorsque s'y reposant elle y trouve son plaisir. Or il est évident que le désir de la fin n'en est pas l'acquisition, c'est un mouvement vers la fin. *Quant au plaisir, il échoit à la volonté lorsque la fin est présente ; mais on ne peut pas dire, réciproquement, que quelque chose soit rendu présent du fait que la volonté y prend plaisir. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'autre, en dehors de l'acte de la volonté, par quoi la fin elle-même soit rendue présente à la volonté* [par l'usage impéré de l'intelligence]. [...] Ainsi donc, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel ; mais la délectation consécutive à la béatitude appartient à la volonté. »

¹⁷⁰ *ST*, Ia IIae, q. 26, 27 et 28.

¹⁷¹ *ST*, Ia IIae, q. 23-28.

de l'amour du prochain¹⁷². C'est d'abord en faisant l'expérience de la jouissance qu'il y a à exister au niveau individuel et personnel que l'on peut s'aimer soi-même. S'aimer, cela revient à se vouloir du bien et pour ce faire, il faut avoir l'expérience que sa propre existence est pour soi source de joie. C'est encore à cause de cette expérience qu'il est par la suite possible de comprendre le bien relié à l'être en général et à l'être de l'autre en particulier. C'est là une simple question de proportion des effets à leur cause. L'expérience propre de la bonté de son être est au principe de la reconnaissance de la bonté de l'être en général et de l'être d'autrui. Avec cette dernière réflexion, nous sommes donc en présence d'un renversement total de la structure de l'agir, ou plutôt de la manifestation la plus frappante de son unité profonde. La volonté et l'intelligence première du bien sont conditionnelles à une première expérience de la jouissance. Être incliné de manière générale au bien et à son bien requiert l'expérience fondatrice d'une jouissance de son être propre, fut-elle, cette jouissance, très réduite en comparaison de celle qui accompagne la béatitude parfaite. Cela révèle enfin qu'il est impossible de considérer l'acte humain comme un processus linéaire. Une telle vision monolithique de l'action ne prendrait pas compte de la relation entre les actes partiels.

¹⁷² *ST*, IIa IIae, q. 26, a. 13.

Conclusion

Dans ce deuxième chapitre, nous avons étudié l'appétit consécutif à l'appréhension du bien par l'intelligence que saint Thomas d'Aquin nomme volonté. Cette dernière est déterminée à se porter vers le bien ayant raison de fin ultime. Ce bien, c'est le bonheur et il consiste en la vision de Dieu. Cette vision, inatteignable par les simples forces de la nature humaine, se laisse toutefois apercevoir par le reflet de la cause suprême dans ses effets. En suivant le fil de la volonté humaine qui tente de parvenir à cette vision à travers l'obtention et la contemplation de moindres biens, nous en sommes venus à distinguer les étapes de l'agir de l'homme. L'élan spirituel de la créature humaine vers son bien se décompose en une série d'actes partiels participant d'un tout qui forme l'action humaine. Le choix consiste dans le moment où s'exerce une préférence en faveur d'un moyen particulier d'obtenir ce bien. Enfin, l'analyse de l'action humaine manifeste parfaitement le génie synthétique du docteur angélique. Lorsque saint Thomas divise, c'est toujours pour mieux unifier.

CHAPITRE III

LE LIBRE ARBITRE

SECTION 1. LES CATEGORIES DE LA PROBLEMATIQUE DU LIBRE ARBITRE

Après avoir traité de la spécificité de l'être humain en tant que créature spirituelle douée de raison (Chapitre 1) et de l'élan de cette créature pour le bien conformément à sa nature (Chapitre 2), nous avons en main les éléments de la psychologie thomiste nécessaires afin de donner une réponse éclairée à la question du libre arbitre. Voici la formulation de cette question dans les termes de Thomas d'Aquin lui-même : « est-ce que l'homme a le libre choix de ses actions, ou est-ce par nécessité qu'il choisit ?¹⁷³ » Tel qu'annoncé, nous allons traiter cette question par l'entremise du débat contemporain qu'elle suscite. Autrement dit, nous allons nous demander comment il faut classer la théorie du libre arbitre de Thomas d'Aquin parmi les catégories d'analyses que l'on rencontre dans les débats contemporains autour de la question. Nous entendons montrer que la position thomiste défend l'incompatibilisme, mais qu'elle le fait en s'échappant d'une certaine manière de la dichotomie volontarisme-intellectualisme. En un premier temps, nous allons présenter la problématique et les catégories d'analyses du problème (SECTION 1). En un deuxième temps, nous exposerons la théorie du libre arbitre chez Thomas d'Aquin en répondant au problème central du déterminisme intellectualiste. Pour terminer, nous allons brièvement aborder le

¹⁷³ *QDM*, q. 6, a. unic : « Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat. »

problème sous l'angle du rapport entre l'homme et Dieu, sans toutefois pouvoir régler ce dernier cas de manière exhaustive, étant donné l'horizon psychologique de notre travail (SECTION 2).

1.1 Libre arbitre et déterminisme : condition de source et condition d'évitabilité

Comment et sous quelles conditions le choix peut-il être dit libre¹⁷⁴ ? Si tous s'entendent sur le fait que Thomas d'Aquin a traité de cette question, peu s'accordent sur la nature de la réponse qu'il lui a donnée.

La question de savoir si l'homme est doué du libre arbitre peut d'abord se poser de manière absolue. On cherche dans ce cas à connaître si le libre arbitre existe ou non. Ceux qui répondent non d'emblée affirment ordinairement la thèse du déterminisme. Selon cette perspective, les actions et décisions de l'homme sont toutes dites *nécessitées* – rendues nécessaires – à se produire comme elles se sont produites¹⁷⁵. Définie de manière abstraite, cette nécessité¹⁷⁶ implique

¹⁷⁴ Pour une introduction générale au débat contemporain entourant la question du libre arbitre, voir : C. MICHON, *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Chemins Philosophiques »), 2011.

¹⁷⁵ Thomas d'Aquin connaissait cette thèse et s'y est confronté directement en de nombreux endroits. Cf. *QDM*, q. 6 ; *ST*, I, q. 82, a. 1-2 ; *ST*, Ia IIae, q. 10, a. 2 et q. 13, a. 6 ; *QDV*, q. 22, a. 5-6.

¹⁷⁶ « Ce qui ne peut pas ne pas être / quod non potest non esse » (*ST*, Ia, q. 82, a. 1). Thomas

simplement que les actions et décisions de l'homme n'auraient pas pu ne pas se produire. Le déterminisme consiste à affirmer que si les actions de l'homme adviennent nécessairement, elles ne peuvent être accomplies librement.

Plusieurs raisons sont données pour valider l'hypothèse du déterminisme grâce à l'identification d'un élément nécessitant. Par exemple, on évoque souvent l'idée d'un déterminisme causal associé aux lois de la nature : étant donné tel état du monde, ainsi que les lois qui y sont rattachées de manière immanente, il est nécessaire que Pierre ait décidé de se tenir là et de se chauffer près du feu à ce moment. On pourrait aussi en appeler à un argument de nature plus logique, voire théologique : puisque Dieu connaissait déjà, il y a cent ans, que Pierre allait décider de se chauffer près du feu *hic et nunc* et étant donné que la connaissance divine est certaine, Pierre n'aurait jamais été en mesure de fausser cette connaissance en agissant autrement. Donc, la nécessité de l'acte de Pierre est conditionnée par l'intelligence divine¹⁷⁷.

d'Aquin tient cette conception d'Aristote (ARISTOTE/ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, 5, 5, 1015 a20-b15, G. Vuillemin-Diem éd., 1976 ; trad. J. Tricot, *La Métaphysique*, 2 vol., Paris, 1991, 2e éd, p. 258-260.)

¹⁷⁷ Cet argument a une longue histoire et émerge indirectement du questionnement sur la vérité des propositions portant sur les énoncés futurs, singuliers et contingents, prenant place au neuvième chapitre du traité *De l'interprétation* d'Aristote (18a34-19b4). Thomas d'Aquin a lui-même discuté en de nombreux endroits la question : *Sent.*, Lib. I, dis. 38, q. 1, a. 5 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 67 ; *Expositio Peryermeneias*, Lib. 1, lect. 14 ; *ST*, Ia, q. 14, a. 13 ; *QDM*, q. 16, a. 7. Pour une étude détaillée du traitement de la question chez Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs latins les plus

Notre propos n'est pas ici de distinguer dans le détail tous les arguments en faveur du déterminisme. Nous voulons plutôt montrer comment le déterminisme s'en prend généralement à deux conditions jugées nécessaires, par certains philosophes contemporains, à l'affirmation de la liberté de la volonté lorsqu'elle accomplit l'acte du choix. La première de ces conditions est la *condition de source*. Cette condition stipule que pour être qualifiés de libres, les actes émanant du libre arbitre doivent procéder ultimement¹⁷⁸ de l'agent, de telle sorte qu'il puisse être dit à la *source* de ses actes. L'argument du déterminisme causal nie cette possibilité en affirmant que les lois de la nature et l'état préalable du monde se substituent à l'agent en fournissant la source ultime de ses actes. Par exemple, on pourrait dire que la source ultime, réelle, déterminante ou nécessitante du choix de Pierre de se chauffer près du feu est un ensemble de facteurs dont la source ne peut ultimement être ramenée à Pierre de telle sorte qu'il serait rendu manifeste que

illustres, voir : J. MARENBOON, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Texte français revu par I. ROSIER-CATACH, Paris, Vrin (coll. « Conférences Pierre Abélard »), 2005. Également, nous ne pouvons passer sous silence l'article de Nelson Pike qui a grandement influencé le débat contemporain sur cette même question dans le monde anglo-saxon : N. PIKE, « Divine Omniscience and Voluntary Action », *Philosophical Review*, 74 (1965), p. 27-46.

¹⁷⁸ Cette absoluité peut s'entendre différemment selon les auteurs. Par exemple, nous aurons à discuter de la nécessité d'une distinction chez Thomas d'Aquin entre source absolue sur le plan naturel et source absolue sur le plan surnaturel. Sur cette distinction, voir : B.J. SHANLEY, « Beyond Libertarianism and Compatibilism: Thomas Aquinas on Created Freedom », dans *Freedom and the Human Person*, ed. Richard VELKLEY, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2007, 70–89.

c'est de son agentivité que cette action – se chauffer – procède en dernière instance.

La deuxième condition est celle du principe des possibilités alternatives, ou *condition d'évitabilité*¹⁷⁹. Comme son nom l'indique, elle stipule qu'un agent n'est libre de ses actes que s'il peut, ou pouvait, agir autrement. Posséder le libre arbitre revient ainsi à posséder un certain pouvoir des opposés qui n'est nécessairement déterminé à aucune alternative ouverte à l'action. Non déterminées d'avance, les situations qui découlent des choix de l'homme sont donc évitables par ce dernier.

L'argument d'ordre logique ou théologique sur le statut des propositions portant sur des futurs contingents (Dieu connaissait que Pierre... etc.) refuse la condition d'évitabilité. Le fait qu'une intelligence parfaite et donc certaine ait connaissance de nos actes avant qu'ils ne soient posés semble leur retirer toute contingence, puisque nécessairement ce que cette intelligence tient pour vrai l'est effectivement. Là où l'argument du déterminisme causal compromettrait la possibilité pour un agent d'être la source ultime de ses actes, l'argument en faveur du déterminisme *via* l'omniscience divine ne fait *a priori* tomber que la condition

¹⁷⁹ H. FRANKFURT, « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *Journal of Philosophy*, 66 (1969), p. 829-839. Voir aussi : D. WIDERKER, « Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternate Possibilities », *Philosophical Review*, 104 (1995), p. 246-261.

d'évitabilité. On peut en effet prétendre que l'agent est la source ultime de ses actes, sans toutefois qu'il soit possible pour lui d'agir autrement. L'observateur omniscient ne se substitue pas à l'agent pour lui retirer la causalité efficace de ses choix, mais son regard conditionne d'avance le choix de telle sorte qu'il le détermine nécessairement en faveur de telle ou telle alternative. Dans ce cas, faut-il parler de déterminisme ou d'indéterminisme¹⁸⁰ ? Sans répondre à la question, nous voyons bien que ces catégories tombent à court quand vient le temps de rendre compte des nuances que nous venons de présenter. Il faut donc introduire de nouvelles catégories.

1.2 Compatibilisme et incompatibilisme

Dès lors, nous pouvons observer que le spectre des différentes approches de la question du libre arbitre se précise et se complexifie. Les conditions que nous

¹⁸⁰ MICHON, *Qu'est-ce que le libre arbitre ?*, *op. cit.*, p. 56 : « Le rejet du PAP [= principe des possibilités alternatives] est un rejet de la condition de contingence pour la responsabilité morale, mais peut aller de pair avec une condition de spontanéité [=condition de source] absolue. De la même façon, la défense du PAP ne justifie pas la position incompatibiliste, ni quant à la source, ni quant à la contingence. Un compatibiliste peut fort bien se faire défenseur du PAP : la responsabilité morale exige la condition de contingence (possibilités alternatives), mais pas une contingence absolue. Pour défendre la position incompatibiliste, il faudrait montrer que les possibilités alternatives en question doivent bien être absolues et non seulement conditionnelles. Il faut que l'agent ait pu agir autrement, qu'il ait pu décider autrement, sans que cela dépende de conditions antérieures nécessitantes. »

avons présentées peuvent être considérées indépendamment, de telle sorte qu'une d'entre elles soit éliminée, alors que l'autre continue d'être tenue pour une condition *sine qua non* de l'existence du libre arbitre. Ainsi, il est possible de refuser le déterminisme, comme Thomas d'Aquin, qui le rejette principalement pour deux raisons – l'une théologique et l'autre philosophique – que nous aurons l'occasion de voir plus loin, sans pour autant exiger que les conditions de source et d'évitabilité soient toutes deux remplies. Certains affirmeront, par exemple, qu'un agent est libre s'il connaît la fin de ses actes et y adhère, bien qu'il ne soit pas en son pouvoir d'agir autrement qu'il ne le fait. La compréhension et l'acte intérieur d'adhésion attestent dans ce cas que l'agent est, du moins à un certain niveau, lui-même à la source de sa décision. L'acte libre est ici entendu comme un acte voulu et préalablement médité, bien qu'il puisse être inévitable par ailleurs.

Afin de rendre compte des différentes manières de définir le libre arbitre, il apparaît donc, après un bref regard sur la question, qu'il faut développer une conceptualité allant plus loin que le clivage déterminisme / indéterminisme. Il est possible d'accepter un certain niveau de déterminisme sans pour autant conclure au déterminisme général et ainsi nier le libre arbitre¹⁸¹. Cette attitude peut être dite

¹⁸¹ Il va sans dire que la question de l'existence du libre arbitre est fortement liée à celle de la responsabilité morale. L'imputabilité d'une action est souvent fonction du niveau de liberté qu'elle implique. Le traitement du concept de responsabilité morale n'est cependant pas toujours relié à

compatibiliste, dans la mesure où elle consiste à affirmer la compatibilité d'un certain déterminisme avec l'existence du libre arbitre. À l'inverse, la posture incompatibiliste nie toute forme de déterminisme et cela à tous les niveaux. Pour résumer la question, soit le libre arbitre existe (indéterminisme), soit il n'existe pas (déterminisme). S'il existe, il est soit incompatible avec toute forme de déterminisme (incompatibilisme), soit compatible avec un certain niveau de déterminisme (compatibilisme). Mais encore, cela implique que plusieurs types de compatibilisme soient envisageables. Chaque nouvelle menace quant au libre arbitre peut être à la source d'une nouvelle forme de compatibilisme en ce que la non-réfutation d'une menace peut entraîner, si elle n'implique pas nécessairement le déterminisme total, une forme de compromis entre libre arbitre et déterminisme.

celui du libre arbitre. Certains compatibilistes élaborent une conception de la responsabilité morale en évitant de se référer à la liberté individuelle, par exemple : J.M. FISCHER, M. RAVIZZA, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

1.3 Volontarisme et intellectualisme

Afin de cerner la problématique du libre arbitre de manière générale, il faut encore ajouter aux catégories que nous venons de mentionner une distinction d'ordre psychologique. Cette distinction s'impose en raison de la nature double de l'agir humain, tel que la conçoit Thomas d'Aquin. Comme nous l'avons déjà dit, pour ce dernier, l'acte qui rend manifeste la liberté de l'homme est le choix. Le choix est un acte accompli en propre par la volonté. Cependant, la volonté est chez Thomas d'Aquin cette puissance appétitive de l'âme mue par l'intelligence en tant que cette dernière lui spécifie son objet. Est-ce donc dire que c'est ultimement l'intelligence qui a le dernier mot et que le choix ne fait que la suivre avec docilité ? Cela signifierait que l'intelligence oblige la volonté à opter pour l'objet qu'elle lui propose comme un bien au terme d'un processus de délibération qui s'achève par un jugement irrévocable. La spécification de l'acte entraîne-t-elle sa détermination ? À l'encontre de cette dernière supposition, serait-il possible d'envisager une volonté faisant fi des impératifs de la raison pratique ? Cela comporterait le risque de faire du libre arbitre une capacité d'agir par pur caprice et sans raison aucune. Nous prendrons plus loin le temps d'examiner la réponse que donne Thomas d'Aquin à ces questions en revenant sur la conception qu'il propose de la dynamique de l'acte humain. Pour l'instant, il suffit de constater que la nature de la relation entre les puissances de l'âme qui président à la conduite de

l'acte humain est cruciale pour la question du libre arbitre. En effet, la relation entre intelligence et volonté, qui se trouve au fondement de l'agir humain, est susceptible d'interprétations extrêmes dont la confrontation semble faire aboutir tout effort de compréhension du libre arbitre à une aporie. D'une part, nous sommes confrontés à la rigidité du syllogisme pratique qui fait du choix la suite nécessaire d'une opération de l'intelligence et, ce faisant, le prive de liberté. D'autre part, vouloir préserver la liberté en faisant du libre arbitre une capacité à choisir sans considération pour le jugement de la raison fait sombrer l'agir humain dans l'incompréhensible ou l'irrationnel, ce qui ne paraît guère mieux.

Deux nouvelles catégories interprétatives s'imposent donc selon que l'on accorde la prévalence à l'intelligence ou à la volonté pour la conduite de l'acte humain. Ceux qui accordent cette prévalence à la volonté proposent une conception volontariste de l'agir humain, tandis que ceux qui l'accordent à l'intelligence adoptent le point de vue de l'intellectualisme¹⁸². Définie de manière

¹⁸² La question de savoir si Thomas d'Aquin offre une conception intellectualiste ou volontariste est encore très débattue. Traditionnellement et dès le Moyen Âge, l'interprétation intellectualiste a prévalu. À titre d'exemple, HENRI DE GAND réfutait la théorie de la spécification des actes humains de Thomas d'Aquin pour cette raison : *Quodlibet* IX, éd. R. MACKEN, Louvain, 1983, q. 5, p. 104. Pour quelques interprétations intellectualistes actuelles de saint Thomas, cf. J. HAUSE, « Thomas Aquinas and the Voluntarist », *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 167-182 ; T. WILLIAMS, « Human Freedom and Agency », dans *The Oxford Handbook of Aquinas* (ed. B. DAVIES et E. STUMP), New York, Oxford University Press, 2012, p.199-208. Pour une vision volontariste, voir les articles suivants : S. MACDONALD, « Aquinas Libertarian Account of Free Choice », *Revue*

rigide, la position volontariste ménage un espace où la volonté peut agir sans que l'acte qu'elle pose soit entièrement assumé ou chapeauté par un acte préalable de l'intelligence, tandis que la position intellectualiste nie qu'un tel acte de la volonté soit possible. Il faut mentionner que ces catégories sont hautement sujettes à interprétation. La preuve en est qu'elles peuvent se ranger sous l'une ou l'autre des quatre alternatives que nous avons vues. Une position volontariste peut être déterministe, tandis qu'une autre peut être compatibiliste ou incompatibiliste et il en va de même de l'intellectualisme. Comment cela est-il possible ? Cela reste à voir. Tout dépendra de la manière dont ces catégories seront elles-mêmes interprétées. Notre intention n'est pas de revoir ces catégories pour elles-mêmes, mais de montrer qu'elles fournissent, avec celles du déterminisme, de l'indéterminisme, du compatibilisme et de l'incompatibilisme, un cadre intéressant pour étudier la théorie de l'action de Thomas d'Aquin et sa conception du libre arbitre.

SECTION 2. LE LIBRE ARBITRE SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

internationale de philosophie, 2 (1998), n. 204, p. 309-328 ; D.M. GALLAGHER, « Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (1994), p. 247-277 ; E. STUMP, *Aquinas*, London-New York, Routledge, 2005, p. 277-306 ; C. MICHON, « Le libre arbitre », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), p. 237-272 ; T. HOFFMANN, « Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007, p. 123-156.

Pour saint Thomas d'Aquin, l'homme est doué du libre arbitre parce qu'il est capable du bonheur. Déterminé seulement à vouloir ce qui a raison de bien ultime – Dieu, le bonheur –, l'homme est libre d'exercer son choix et de se faire l'arbitre en ce qui a trait à l'acquisition de biens participant au bien ultime, mais incomplets, rencontrés dans son parcours ici-bas. Cette liberté est donc fondée sur le caractère rationnel de l'être humain, comme le dit le frère Thomas : « toute la racine de la liberté est établie dans la raison¹⁸³. » L'intelligence de l'homme lui permet d'acquérir l'idée universelle du bien, grâce à laquelle il peut jeter un regard critique sur les biens particuliers. C'est dans l'espace délibératif par lequel l'homme choisit de prendre un bien incomplet comme moyen adéquat *hic et nunc* de parvenir au bien ultime que l'homme peut être dit libre. Ayant parcouru le chemin nous permettant de comprendre la différence entre l'appétit sensible et l'appétit intellectuel, nous sommes maintenant à même de saisir de quoi il en retourne exactement avec ce passage crucial du *De malo* :

La forme de la chose naturelle est une forme *individualisée par la matière*, aussi l'inclination qui la suit est *déterminée à une seule chose* ; par contre, la forme qui est dans l'intellectuel est universelle, et elle comprend une multitude de choses. Aussi, comme les actes ne se produisent que dans les cas particuliers, et qu'aucun d'eux ne peut égaler la puissance de l'universel, l'inclination de la volonté demeure

¹⁸³ *QDV*, q. 24, a. 2.

dans l'indétermination par rapport à cette multiplicité ; ainsi, si un architecte conçoit une forme de maison dans l'universel, forme sous laquelle sont contenus divers plans de maison, sa volonté peut alors incliner à réaliser une maison carrée, ou ronde, ou d'une autre forme¹⁸⁴.

De même que l'architecte qui est « libre » de construire une maison de telle ou telle forme, parce qu'il a dans son esprit l'idée universelle de la maison, de même l'homme est libre de choisir tel ou tel bien, parce qu'il a dans l'esprit l'idée du bien universel. Il en va de la liberté comme d'une clef universelle, capable d'ouvrir toutes les serrures. Avec une telle clef, il est possible d'entrer dans toutes les maisons, tandis qu'avec une clef ordinaire et déterminée à n'ouvrir qu'une seule serrure, il n'est possible d'entrer que dans une seule maison.

Le principe qui permet à Thomas d'Aquin d'affirmer que le choix n'est pas déterminé pour telle ou telle option étant expliqué, encore faut-il faire face aux objections qui nous aideront à clarifier dans le détail certaines questions. La liberté du choix est-elle maintenue absolument par Thomas d'Aquin, de telle sorte qu'il proposerait une théorie incompatibiliste du libre arbitre, comme nous le supposons ? La conception thomasienne du libre arbitre respecte-t-elle de bout en bout la condition de source et la condition d'évitabilité ? Qu'en est-il de la relation entre intelligence et volonté ? Nous avons présenté la complémentarité entre ces

¹⁸⁴ *QDM*, q. 6, a. unic.

deux facultés comme le fondement de la structure de l'acte humain. Est-ce que cette analyse résiste à certaines objections, principalement celle du déterminisme intellectualiste ? Dieu, en plus de déterminer les actes humains en leur fournissant leur fin ultime, les détermine-t-il par Son omniscience et la toute-puissance de Sa volonté ? C'est ce que nous tenterons d'établir dans cette dernière section.

2.1 Compatibilisme et incompatibilisme : condition de source et condition d'évitabilité

De manière générale, il semble que Thomas d'Aquin n'ait jamais laissé entendre que le libre arbitre soit compatible avec le déterminisme, ni que l'homme ne soit pas à la source de ses propres actes, ou qu'il ne puisse éviter d'agir d'une manière ou d'une autre. Pour le docteur commun, ces éléments sont intrinsèquement liés à la responsabilité morale et il les défend principalement pour cette raison. Le passage suivant atteste du refus d'envisager que soit satisfaite la condition de source sans que le soit aussi la condition d'évitabilité :

Certains auteurs ont avancé que c'est par nécessité que la volonté de l'homme est mue à choisir. Ils n'affirmaient pas cependant que la volonté subissait une contrainte : tout mouvement nécessaire, en effet, n'est pas violent, mais seulement celui dont le principe se trouve hors du sujet. [...] Mais cette opinion est hérétique. Elle supprime en effet la

notion de mérite et de démerite dans les actes humains, car il ne semble pas que soit méritoire ou déméritoire qu'on accomplisse ainsi par nécessité ce qu'on ne peut éviter¹⁸⁵.

Un peu plus loin dans le même texte, il qualifera même de contraire à l'éthique comme champ d'étude de la philosophie l'opinion selon laquelle l'homme pourrait être au principe de ses actes, sans avoir la capacité d'éviter d'agir de telle ou telle façon. Afin d'éviter de devoir concéder l'irresponsabilité totale en matière morale, notre auteur exclut donc une forme de compatibilisme qui affirmerait l'existence du libre arbitre sur la base de la condition de source, tout en niant la condition d'évitabilité.

Au contraire d'une telle conception, saint Thomas affirme non seulement que l'homme est à la source de ses actes en tant qu'il en comprend la fin, mais aussi que cette compréhension est cause de ce qu'il peut éviter d'agir de telle ou telle manière. Comme nous l'avons vu dans nos deux premiers chapitres, l'homme possède la connaissance intellectuelle du principe de son agir¹⁸⁶. De ce fait, celui-ci est doté du libre arbitre quant aux biens inférieurs. Posséder en soi le principe de son agir en comprenant sa rationalité implique d'éviter de devoir choisir nécessairement un bien imparfait. La condition de source et la condition

¹⁸⁵ *QDM*, q. 6, a. unic.

¹⁸⁶ *QDV*, q. 24, a. 2 ; *ST*, Ia IIae, q. 6, a. 1.

d'évitabilité paraissent donc comme solidaires l'une de l'autre dans la théorie thomiste du libre arbitre. L'homme est à la source de ses actes, car il en comprend la raison de fin et il peut choisir d'agir comme il le veut pour cette même raison.

Du côté du respect des conditions de source et d'évitabilité, nous pouvons donc parler d'un incompatibilisme affirmé et total sur le plan naturel. Toutefois, il faut dire que sur le plan surnaturel de la rencontre avec le bien absolument bon, le vouloir de l'homme est déterminé. L'homme n'est pas la source ultime absolue de ses actions et il ne peut donc faire autrement que vouloir le bien absolu. Or, sur le plan de son existence naturelle qui est confinée à l'ici et au maintenant, il est la source ultime de ses choix.

Faut-il conclure de l'opposition entre source ultime absolue et source ultime naturelle que la conception du libre arbitre de Thomas d'Aquin est en fait compatibiliste ? Nous pensons qu'il faille plutôt dire le contraire. Du moins, Thomas ne donne jamais l'impression que c'est ainsi qu'il comprend les choses. Là où il traite de la question, il affirme toujours l'incompatibilité entre l'existence du libre arbitre et toute forme de déterminisme¹⁸⁷. Nous ne trouvons jamais chez saint Thomas une concession explicite faite au déterminisme. Son affirmation de la

¹⁸⁷ *ST*, Ia, q. 83, a. 1 ; Ia IIae, q. 13, a. 6 ; *QDM*, q. 6, a. unic. ; *QDV*, q. 24, a. 1 et 2.

liberté humaine est sans équivoque, sa constance et sa force ne peuvent être laissées de côté. Il ne présente d'ailleurs jamais le rapport entre source ultime absolue et source ultime naturelle comme étant concurrentiel. On sera peut-être tenté de critiquer la doctrine du docteur angélique en affirmant que celle-ci ne constitue pas une forme cohérente d'incompatibilisme. Il reste toutefois que c'est ainsi qu'elle se présente de manière systématique.

Pour montrer comment saint Thomas entend proposer une conception incompatibiliste du libre arbitre, malgré l'opposition entre source ultime absolue et source ultime naturelle, deux voies doivent être prises. L'une affronte le problème dans sa nature psychologique, l'autre le fait par la voie métaphysique et théologique. La première voie traite du problème du déterminisme intellectualiste, la deuxième de la menace de déterminisme provenant des attributs divins d'omniscience et d'omnipotence.

2.2 Déterminisme intellectualiste : une menace d'ordre psychologique

Le déterminisme intellectualiste, en tant que menace pour la liberté d'arbitre, concerne exclusivement la structure des actes humains. Pour montrer que saint Thomas d'Aquin rejette cette forme de déterminisme, il faut donc nous référer à notre analyse de cette structure et montrer comment la ligne d'action

posée par l'intelligence avant le choix ne détermine pas celui-ci. Il importe de faire voir comment la première intellection, nécessairement imparfaite, du bien complet outrepassant l'ordre naturel et auquel l'homme est déterminé par nature n'entraîne pas, par la voie de la délibération, la détermination absolue de tous les actes humains.

Le point principal à considérer pour comprendre la manière dont Thomas d'Aquin tente d'éviter ce type de déterminisme est la défense qu'il fait du caractère non contraignant du processus délibératif menant au choix. Cette défense repose, comme on peut le constater dans le *De malo*, sur ce qu'il appelle l'« ouverture » de la délibération : « comme la volonté se meut grâce au conseil [*consilium*, conseil, délibération] et que le conseil consiste en une certaine recherche, non pas démonstrative, mais *ouverte* sur des sujets opposés, ce n'est donc pas par nécessité que la volonté se meut.¹⁸⁸ » En renvoyant dans ce passage au caractère « ouvert » de la délibération, Thomas d'Aquin prend en compte une certaine connaissance de celle-ci que nous avons maintenant acquise. L'ouverture de la délibération consiste en ce que l'agent est libre d'ajouter des prémisses aux différents syllogismes pratiques menant au jugement définitif.

¹⁸⁸ *QDM*, q. 6, a. unic., nous soulignons.

Si le choix suit nécessairement le jugement pratique définitif¹⁸⁹, car on ne peut choisir que si l'on dispose d'une raison de le faire, cela ne veut pas pour autant dire que l'on choisisse nécessairement. Pour que le choix soit nécessité par le processus délibératif, il faudrait que ce dernier suive une structure syllogistique monolithique ; qu'il consiste en un simple raisonnement de nature technique ou scientifique au sujet de la meilleure solution à identifier, compte tenu d'un nombre fini de données, ou de moyens. Au contraire, la délibération ne se réduit pas à ce genre de raisonnements contraints d'en arriver à une certaine conclusion, compte tenu de certaines prémisses limitées¹⁹⁰. Il s'agit plutôt d'une structure dynamique ouverte à un nombre illimité de moyens. Plusieurs raisonnements pratiques et plusieurs actes volitifs y interviennent en s'entrecroisant pour produire un seul acte. La volonté peut toujours user de l'intelligence pour lui faire considérer d'autres prémisses et chercher d'autres moyens de réaliser ses fins¹⁹¹. Elle le fait

¹⁸⁹ *ST*, Ia, q. 86, a. 1, ad. 2 ; Ia IIae, q. 13, a. 3 et q. 76, a. 1 ; *QDM*, q. 16, a. 4.

¹⁹⁰ Par exemple, c'est ainsi que certains comprennent, à tort nous le pensons, la structure thomiste de l'action : « In the process that leads to action, the intellect is not in the business of making judgments of the form "Here's an ice-cream cone : take it or leave it – or look around for something else" and then leaving it up to the will to make the choice. The intelligence offers a verdict : a *iudicium* or *sententia*. And the will, being nothing more than the appetitive arm of the intellectual soul, elects in accordance with the intellect's judgment. *As in a one-party totalitarian state, by the time there's an election, there's only one name on the ballot.* » Cf. WILLIAMS, « Human Freedom and Agency », *op. cit.*, p. 204, nous soulignons.

¹⁹¹ Cf. *QDM*, q. 6, a. unic. : « Ainsi donc, il n'est pas acquis que la cause qui fait que la volonté veuille quelque chose opère nécessairement, parce que la volonté elle-même peut présenter un empêchement, soit en écartant cette considération qui l'incite à vouloir, soit en considérant

d'abord en consentant à chaque nouvelle prémisse, mais aussi, parce qu'introduire une nouvelle prémisse implique de la préférer aux autres, en opérant un choix. Il en découle donc que le jugement final, pour lequel le choix manifesterait sa préférence ultime, n'est pas nécessaire absolument, mais seulement de manière conditionnelle :

En matière d'action, la sentence ou jugement de la raison se rapporte à des réalités contingentes qui sont en notre pouvoir ; les conclusions ne découlent pas alors nécessairement de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais seulement de principes nécessaires sous condition, comme lorsqu'on dit : « S'il court, il se meut¹⁹². »

Les conditions dont saint Thomas fait ici mention sont élaborées à travers la relation entre délibération, consentement et choix, comme nous venons de l'expliquer. Si, au terme de ce processus il peut apparaître nécessaire d'agir d'une manière déterminée, c'est seulement compte tenu du fait que la volonté a permis que les éléments de ce raisonnement soient mis en avant, préférablement à d'autres, dans le processus délibératif.

l'opposé, c'est-à-dire que ce qui lui est proposé comme un bien n'est pas un bien sous un certain angle. »

¹⁹² *ST*, Ia IIae, q. 13, a. 6, ad. 2.

Au contraire, si nous considérons la structure délibérative et plus largement la série des actes concernant les moyens, comme un processus linéaire, limité et nécessaire, il serait tentant de n'y voir aucune ouverture possible. Il s'ensuivrait que le choix découlerait de manière nécessaire de la première intelligence du bien et de son premier vouloir. Or, un tel processus n'existe pas, pour la simple raison qu'il est théoriquement impossible. L'impossibilité théorique d'une détermination du choix *via* le processus délibératif est fondée dans l'infinie incomplétude des biens terrestres et donc dans l'infinité et parfois l'équivalence des moyens susceptibles d'être mis en œuvre pour parvenir au bonheur. S'il n'y a nécessairement qu'un bonheur véritablement complet, il y a plusieurs manières d'y parvenir et la volonté est toujours libre de choisir un moyen plutôt qu'un autre en commandant à l'intelligence de focaliser son regard sur un aspect différent du bien. L'infinité du bien parfait implique une infinité de moyens d'y parvenir.

Cette analyse du libre arbitre se rapproche de celle de l'incontinence, que Thomas d'Aquin tire de sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote¹⁹³. La faiblesse de la volonté, ou incontinence, qu'Aristote appelle l'*acrasie* (ἀκρασία, le manque de maîtrise de soi), concerne le cas de l'homme qui commet une faute

¹⁹³ *Sent. Ethic.*, Lib. 7, lect. 3.

morale¹⁹⁴ par faiblesse de volonté. Plus exactement, l'homme incontinent est amené à mal agir parce que sa volonté le fait succomber à l'élection d'un bien moindre, au détriment d'un bien de plus grande valeur, en exigeant de la raison qu'elle produise une justification de son désir déréglé. Ainsi, le choix d'un incontinent est certes injustifié quant à la droite règle de l'agir, mais tout de même réglé et justifié raisonnablement par un principe alternatif moins bon. Le frère Thomas dira au sujet de l'homme incontinent que, « bien qu'il possède la science des principes généraux, il ne la possède pas dans ce cas particulier, car il ne raisonne pas selon la raison, mais selon la concupiscence.¹⁹⁵ » L'exemple que Thomas en donne lui-même au même endroit est celui d'un homme adultère. Ce dernier adhère peut-être au principe selon lequel l'adultère est interdit, mais il se résout ultimement à agir en sens contraire grâce à un autre principe ; par exemple, « le plaisir est un bien »¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Pour parler dans les termes de Thomas d'Aquin, il serait peut-être encore plus pertinent d'utiliser le terme de péché, qui comporte une dimension théologique.

¹⁹⁵ *QDM*, q. 3, a. 9, ad. 7. Pour une étude sur l'incontinence chez Thomas d'Aquin, cf. D.J.M. BRADLEY, « Thomas Aquinas on Weakness of the Will » dans T. HOFFMANN (ed.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 82-114.

¹⁹⁶ On pourrait croire que cet homme n'agit pas librement, car il le fait sous le coup de la passion ou d'un habitus vicieux. Pour le docteur angélique, une telle objection n'est pas valable pour la simple raison que les puissances intellectives ont un pouvoir de résister à l'habitude et de la rejeter, car ils sont fondamentalement indépendants quant aux biens inférieurs. Il est certes difficile d'aller contre l'habitude, mais pas impossible. Cf. *ST*, Ia, q. 83, a. 1, ad. 5.

Il reste encore à expliquer pourquoi un agent choisit d'agir d'une manière ou d'une autre, s'il n'est pas déterminé à le faire de manière nécessaire à partir du premier mouvement de sa volonté et de son intelligence vers le bien. Thomas d'Aquin sombre-t-il dans un pur volontarisme ? Au sens strict d'une volonté capable d'agir *sans* raison, cela est faux. Force nous est d'admettre que les catégories de l'intellectualisme et du volontarisme sont d'une certaine manière inaptées à rendre compte de la complexité de la doctrine thomiste du libre arbitre. En dernière analyse, nous nous appuyons sur la position avancée par Cyrille Michon¹⁹⁷, mais aussi partagée par certains auteurs inclinés à rendre compte de la doctrine thomiste du libre arbitre comme d'un incompatibilisme fort¹⁹⁸. En se basant sur des interprétations modernes de la théorie de l'agentivité (*agency*), C. Michon en vient à poser l'idée d'une *préférence* pure émanant d'un pouvoir volitif de l'agent à faire peser des raisons d'agir plus que d'autres : « Pour reprendre la distinction de Robert Nozick, la pesée des raisons ne consiste pas seulement à les soupeser (*weighting of reasons*), mais à les faire peser (*weighing of reasons*) l'une (les unes) plus que l'autre (les autres).¹⁹⁹ »

¹⁹⁷ MICHON, « Le libre arbitre », *op. cit.* p. 237-272, spécialement p. 271-272.

¹⁹⁸ J.J. DAVENPORT, « Aquinas's Teleological Libertarianism » dans C. PATERSON and M.S. PUGH (dir.), *Analytical Thomism : Traditions in Dialogue*, *op. cit.*, p. 119-146.

¹⁹⁹ MICHON, « Le libre arbitre », *op. cit.*, p. 272.

D'après notre compréhension de la nature de l'intelligence humaine du bien, du rôle de la volonté dans l'agir et de la structure dynamique de l'action, nous pouvons conclure avec C. Michon que la liberté d'arbitre d'un agent se manifestant dans une action n'est pas entièrement intelligible pour Thomas d'Aquin. Il est impossible de rendre compte parfaitement et en dernière instance du pourquoi du choix d'un agent. Nous pouvons, et lui aussi d'ailleurs, donner les raisons mêmes qui le poussèrent à agir de la sorte. Cependant, qu'il ait choisi ces raisons en particulier relève ultimement de son agentivité, de l'individualité de sa volonté et de sa personne. « Pourquoi as-tu choisi de faire cela ? Au fond, parce que cela me plaisait bien. » Peut-être touchons-nous ici la limite de l'investigation philosophique au sujet du libre arbitre chez saint Thomas. Pour revenir à nos remarques introductives, il semble bien qu'il faille *in fine* s'en remettre à la position illustrée par Kant²⁰⁰ et rechercher également chez Thomas d'Aquin une causalité par liberté, ou plus exactement une causalité agentielle. Loin de contredire la nature humaine et les lois qui président à la structure de ses actes, cette forme de causalité en découle, mais ne saurait se réduire entièrement à l'analyse philosophique.

2.3 Omniscience divine, omnipotence divine et libre arbitre

²⁰⁰ Cf. note 3, p. 2.

Les éléments que nous avons mis en avant dans ce mémoire visaient principalement à aborder la question du libre arbitre sous l'angle de la problématique du déterminisme intellectualiste. Avant de conclure, nous souhaitons quand même esquisser les grandes lignes de la réponse de Thomas d'Aquin aux objections contre le libre arbitre provenant de l'extérieur de la structure de l'action humaine. Même si nous avons somme toute négligé cette dimension du problème pour nous concentrer sur l'aspect psychologique, il va sans dire que cet ordre de question est également essentiel à une pleine intelligence du concept de libre arbitre chez Thomas d'Aquin. Nous ne pourrions cependant en traiter que de façon superficielle.

Nous avons déjà mentionné le problème causé par l'omniscience divine dans la problématique du présent chapitre²⁰¹. Si Dieu connaît d'avance tous les événements futurs sur le mode qui lui est propre, c'est-à-dire celui de la science éternelle, alors il faut que ce qu'il connaît de toute éternité comme devant arriver arrive nécessairement. Or, si Dieu connaît tout et que tout ce qu'il connaît se

²⁰¹ Pour une analyse détaillée de ce problème chez Thomas d'Aquin, cf. : MARENBNON, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin, op. cit.* ; H. GORIS, « Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom » dans *The Theology of Thomas Aquinas* (ed. R.V. NIEUWENHOVE et J. WAWRYKOW), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 99-122 ; C. MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la providence*, Paris, PUF, 2004.

produit nécessairement, alors rien ne se produit de façon contingente. Ainsi donc, il n'y a pas une telle chose que le libre arbitre, qui serait un pouvoir humain d'agir de façon contingente. En ce qui concerne la menace provenant de la toute-puissance de Dieu, elle consiste seulement à conclure, à partir de cette toute-puissance, en une suprême efficacité de la volonté divine et providentielle qui priverait de leur efficacité et de leur contingence les causes secondes. Ce qu'il est essentiel de noter pour notre propos est que Thomas d'Aquin présente diverses solutions à ces objections sans jamais adopter ouvertement une attitude compatibiliste. Encore une fois, si les solutions qu'il propose peuvent paraître à certains non convaincantes, il n'en demeure pas moins qu'elles ne procèdent jamais d'une position compatibiliste.

Pour ce qui est du problème de l'omniscience, la solution de l'Aquinate consiste à introduire une distinction entre la temporalité terrestre, qui implique nécessairement un futur contingent, et Dieu qui est hors du temps, car sans mouvement. Dieu connaît dans le présent de son éternité à la fois le passé, le présent et le futur, un peu à la manière dont un homme situé sur un promontoire verrait un voyageur aller le long d'un chemin²⁰². D'un seul regard, il en embrasse toute la route, alors que le pèlerin ne voit que ce qui est devant ses pieds. Ainsi,

²⁰² *Sent.*, Lib. I, dist. 38, a. 5 ; *QDV*, q. 2, a. 12 ; *Contra Gent.*, Lib. I, cap. 67 ; *Quodl.* XI, q. 13, a. unic. ; *QDM*, q. 16, a. 7 ; *ST*, Ia, q. 14, a. 13.

dire que l'omniscience divine nécessite les choix de l'homme reviendrait à affirmer que le fait de regarder un homme marcher rende nécessaire qu'il marche, alors que la nécessité de son action est seulement dérivée de la nécessité du présent, pas du regard de celui qui observe. Autrement dit, il est nécessaire, lorsque je marche, que je marche, et ce même si avant que je ne le fasse il n'était pas nécessaire que cela fût. Par ailleurs, si vous me voyez marcher, il est nécessaire que je marche, à moins que vous n'halluciniez. Pourtant, ce n'est pas parce que vous me voyez debout et marchant que vous êtes la cause de ce que je sois nécessairement debout et marchant. Il était contingent que je me lève et que je marche, jusqu'à ce que je le fasse. Mais dès lors que je me mets en marche, il est nécessaire qu'il en soit ainsi. Bref, les événements du monde qui sont en eux-mêmes futurs et contingents conservent donc cette contingence et sont nécessaires seulement du point de vue de Dieu, dans son éternelle présence.

La menace qui proviendrait de la toute-puissance de Dieu, ou de l'efficacité de sa volonté est certainement la plus difficile à contrer. Elle implique de devoir tenir ensemble la toute-puissance divine et l'autonomie des créatures²⁰³. La stratégie thomiste pour préserver le libre arbitre de l'homme prend racine dans le fait que Dieu donne à ses créatures d'être véritablement causes à différents

²⁰³ B.J. SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72 (1), 1998, p. 99–122.

niveaux. C'est par un décret de sa volonté, plutôt que malgré elle, que les causes secondes sont douées d'un véritable pouvoir causal et contingent²⁰⁴. Il est entendu que cette thèse va de pair avec l'affirmation selon laquelle Dieu ne permet jamais qu'un mal n'advienne, si ce n'est pour en tirer un plus grand bien. Par exemple, Dieu voudrait certes que tous les hommes soient sauvés, mais Il ne le veut pas expressément, puisque cela impliquerait de devoir priver les hommes de leur liberté. Il faut donc admettre que si certains hommes se damnent, c'est parce que c'est un plus grand bien de créer l'homme libre que de sauver d'avance tous les hommes en les privant de cette liberté.

Bref, bien que notre survol n'épuise pas la question, nous avons à tout le moins présenté les principes des solutions de Thomas d'Aquin aux problèmes du rapport entre omniscience, omnipotence et libre arbitre, dans le but de montrer qu'elles ne consistent pas à céder à un compatibilisme à tout crin.

²⁰⁴ *QDV*, q. 23, a. 5 ; *Quodl.* XI, q. 3 ; *Cont. Gent.*, Lib. I, cap. 85 et Lib. II, cap. 29-30 ; *ST*, Ia, q. 19, a. 8 ; *Quodl.*, XII, q. 3, ad 1 ; *QDM*, q. 16, a. 7, ad 15.

CONCLUSION

Qu'est-ce que le libre arbitre chez Thomas d'Aquin ? Ce concept est difficilement compréhensible dans le cadre de la perspective thomiste s'il n'est pas situé convenablement dans l'horizon des principes psychologiques qui le supportent. Ces principes sont au nombre de trois.

Premièrement, l'homme est un vivant. D'après saint Thomas, la vie est le fait d'un être capable d'opérer de manière immanente, c'est-à-dire d'agir par lui-même et pour lui-même. Cette capacité, il la tire de son âme, qui est la forme du vivant et le principe actif de la vie. La vie se prédique donc substantiellement, car elle dénote un être par son principe formel. Autrement dit, pour Thomas d'Aquin, un vivant est un être animé. Du fait que l'homme est un vivant, il faut retenir que les actes qui lui sont propres seront accomplis de manière immanente grâce à son âme. Le choix, qui est l'acte d'arbitrer, entrera donc dans cette catégorie d'acte.

Deuxièmement, l'homme est un vivant doué d'intelligence. Cela implique que le niveau d'immanence propre à l'homme consiste non seulement à se

mouvoir lui-même, mais à se mouvoir lui-même d'après un principe qu'il connaît d'une connaissance de nature intellectuelle. Parmi les êtres naturels, l'homme possède le mode de connaissance le plus élevé, celui qui parvient à l'essence universelle des choses sensibles. Via un processus d'abstraction, de réception et de conceptualisation, l'homme connaît sous un mode qui peut *in fine* se passer de la matière. Retenons de ce deuxième principe que le mode d'agir de l'homme procède selon un principe indépendant de la détermination matérielle. Le choix, en tant qu'acte humain, aura donc un principe indépendant de cette détermination.

Troisièmement, puisque l'homme est doué d'intelligence, il l'est aussi de volonté. La volonté est le principe d'appétition intellectuelle de l'homme. Elle est cette puissance de l'âme qui fait se porter l'homme vers sa fin, en tant qu'il en connaît la raison de fin. En relation avec l'intelligence, elle préside à la conduite des actions humaines en en fournissant le principe efficient, celui qui tend vers la fin comme vers son bien. Formellement dépendante de l'intelligence pour lui procurer sa fin, c'est cependant la volonté qui permet l'exercice des actes humains. Bref, elle est une tendance, une impulsion vers le bien intellectuel, le bien raisonnable. Par cette caractéristique et par la fonction qu'elle occupe dans le dispositif des actes humains, la volonté donnera à ceux-ci de porter sur différents biens, seulement en tant que ceux-ci entretiennent une relation de raison avec le concept universel du bien acquis par l'intelligence.

Ayant en tête ces trois principes, nous pouvons conclure ainsi en définissant le libre arbitre. Le libre arbitre est l'acte de la volonté choisissant un moyen de parvenir à sa fin plutôt qu'un autre, en collaboration étroite avec l'intelligence. Comme nous venons de le voir, les caractéristiques du choix sont les suivantes :

1. C'est un acte immanent. Celui qui l'accomplit est donc à la source de son action.
2. C'est un acte spécifié par l'intelligence, c'est-à-dire que sa fin lui apparaît selon qu'elle est éclairée par la lumière d'une visée universelle.
3. C'est un acte accompli par la volonté. Sa nature est donc de tendre nécessairement vers le bien universel, mais de n'être pas déterminé d'avance pour tel ou tel bien particulier.

De ces trois caractéristiques, Thomas d'Aquin conclut que le choix s'exerce en propre par l'homme (condition de source), dans la perspective du bonheur et sans qu'il soit nécessairement déterminé d'avance pour un bien particulier plutôt qu'un autre (condition d'évitabilité). Voilà exactement ce que saint Thomas entend lorsqu'il dit que le choix est libre et que le libre arbitre, le fait de choisir librement, existe. Par ailleurs, Thomas accepte d'appeler « libre arbitre » les facultés qui donnent au choix ses caractéristiques, c'est-à-dire la volonté et l'intelligence, mais

cette manière de désigner le libre arbitre est néanmoins subordonnée à la première.

Une fois définie la nature du libre arbitre, nous nous sommes demandé quelle était la portée de cette définition. Thomas d'Aquin propose-t-il une version faible (compatibiliste) du libre arbitre, ou forte, (incompatibiliste) ? Il s'est avéré que la doctrine thomiste du libre arbitre se présente comme incompatibiliste, autrement dit qu'elle défend une version forte et sans compromis de la liberté humaine. La vie de l'action, du moins en ce monde, n'est pas équivalente à une équation mathématique qui se conclut nécessairement à la faveur de la meilleure solution. Le bien universel saisi par l'intelligence et l'appétit qui s'ensuit ne détermine pas les êtres humains à choisir nécessairement un moyen plutôt qu'un autre d'y parvenir. L'élan spirituel qui pousse l'homme en permanence vers son bien n'est pas contraignant à ce point, car l'homme reste libre de diriger cette poussée dans le sens qu'il veut en exerçant une préférence absolue. Cela s'explique principalement parce que l'infinité du bien universel implique qu'une infinité de moyens imparfaits peuvent être mis en œuvre pour le suivre. Il y a toujours mille et une raisons de préférer ce moyen-ci à ce moyen-là, et le fait qu'une justification l'emporte sur les autres à un certain moment est sujet au libre arbitre de l'homme et à son agentivité.

La teneur fortement psychologique de la discussion entourant le libre arbitre dans l'œuvre de saint Thomas nous a mené à considérer principalement le problème du déterminisme intellectualiste. Les objections à la doctrine thomasienne du libre arbitre provenant des attributs divins font intervenir une série de considérations qui débordent du cadre psychologique et nécessitent que soit mise en œuvre une profonde réflexion de nature métaphysique, voire théologique. Cette réflexion aurait été l'objet d'un tout autre mémoire. Il n'en demeure pas moins que saint Thomas d'Aquin ne nous a jamais semblé laisser penser que l'omniscience ou l'omnipotence divine limite le libre arbitre de l'homme.

Annexe 1 : Sigles et abréviations

I. Œuvres

<i>ST</i>	<i>Summa theologiæ (Somme théologique)</i>
<i>Contra gent.</i>	<i>Summa contra Gentiles (Somme contre les Gentils)</i>
<i>Sent.</i>	<i>Scriptum super Sententiis (Commentaire du Livre des Sentences de Pierre Lombard)</i>
<i>QDM</i>	<i>Quæstiones disputatæ de malo (Questions disputées sur le mal)</i>
<i>QDV</i>	<i>Quæstiones disputatæ de veritate (Questions disputées sur la vérité)</i>
<i>QDA</i>	<i>Quæstiones disputatæ de anima (Questions disputées sur l'âme)</i>
<i>QDP</i>	<i>Quæstiones disputatæ de potentia Dei (Questions disputées sur la puissance de Dieu)</i>
<i>Sent. Ethicorum</i>	<i>Sententia libri Ethicorum (Commentaire de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote)</i>
<i>Sent. Meta.</i>	<i>Sententia libri Metaphysicæ (Commentaire du livre de la Métaphysique d'Aristote)</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quæstiones de quodlibet (Questions quodlibétiques)</i>
<i>Lect. super Ioann.</i>	<i>Lectura super Ioannem, Commentaire de l'Évangile de saint Jean)</i>
<i>Super 1 Cor.</i>	<i>Super I ad Corinthios (Commentaire de la Première Épitre de saint Paul aux Corinthiens)</i>

II. Divisions des textes

<i>I^a, Ia Ilae, Ila Ile</i>	<i>Prima pars, Prima secundae pars, secunda secundae pars (première partie, première partie de la deuxième partie, deuxième partie de la deuxième partie)</i>
--	---

lib.	<i>Liber</i> (livre)
dist.	<i>Distinctio</i> (distinction)
c.	<i>Caput</i> (chapitre)
q.	<i>Quæstio</i> (question)
a.	<i>Articulus</i> (article)
ad	<i>Ad argumentum</i> (solution à l'argument)
arg.	<i>Argumentum</i> (argument)
resp.	<i>Respondeo</i> (réponse)
unic.	<i>Unicus</i> (article unique)

Annexe 2 : Note sur les éditions latines et les traductions françaises utilisées

Par souci d'accessibilité, nous avons favorisé l'utilisation des diverses traductions françaises disponibles en ligne sur le site :

http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html.

Lorsque nous renvoyons au texte latin, c'est à partir de l'édition intégrale des œuvres complètes de saint Thomas disponibles sur le site :

<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Cette édition se veut conforme dans la mesure du possible aux meilleures éditions latines des œuvres de Thomas d'Aquin proposées sur le même site :

<http://www.corpusthomicum.org/reoptedi.html>. Les références à ces éditions se trouvent dans la bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE

Édition latine en ligne des œuvres de Thomas d'Aquin et qui est conforme aux meilleures éditions critiques : <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

Meilleures éditions latines (proposées par le site <http://www.corpusthomisticum.org/reoptedi.html>) des œuvres de Thomas d'Aquin.

Scriptum super Sententiis

S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 1. Ed. P. MANDONNET, Paris, P. Lethielleux, 1929, VIII, 1116 p.

S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 2. Ed. P. MANDONNET, Paris, P. Lethielleux, 1929, 1159 p.

Summa contra Gentiles

S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO, Taurini-Romae, Marietti, 1961, t. 2-3.

Summa Theologiae

S. THOMAE AQUINATIS, *Pars prima Summae theologiae*, Ed. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M., Rome, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889, t. 4-5.

S. THOMAE AQUINATIS, *Prima secundae Summae theologiae*, Ed. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M., Rome, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891-1892, t. 6-7.

S. THOMAE AQUINATIS, *Secunda secundae Summae theologiae*, Ed. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M., Rome, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899, t. 8-10.

Quaestiones disputatae

(De veritate)

S. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Ed. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M., Rome, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1975-1970-1972-1973-1976, t. 22 (3 vol.).

(De anima)

S. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, Ed. B. C. BAZÁN, Rome-Paris, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996, t. 24.

(De malo)

S. THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, Rome-Paris, Ed. Commissio Leonina-J. Vrin, 1982, t. 23.

Sentencia

(De anima)

S. THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, Ed. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M., Rome-Paris, Commissio Leonina-J. Vrin, 1984, t. 45.

(*Ethic.*)

S. THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, Rome, Ed. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M., 1969, t. 47 (2 vol.).

Traductions françaises des œuvres de Thomas d'Aquin

Disponibles en ligne sur le site :

http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html

THOMAS D'AQUIN, *Textes sur la morale*, Traduction et commentaire par Étienne GILSON, Avant-propos, index et guide de lecture par Ruedi IMBACH, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque des textes philosophiques »), 2011.

Ouvrages généraux sur Thomas d'Aquin

GILSON, É., *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1983.

- *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932.

HUMBRECHT, T.-D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010.

PASNAU, R., *Thomas Aquinas on Human Nature : a Philosophical Study of « Summa theologiae » la 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

PATERSON, C. et M.S. PUGH (dir.), *Analytical Thomism : Traditions in Dialogue*, London et New York, Routledge, 2006.

STUMP, E., *Aquinas*, Londres et New York, Routledge, 2003.

TORRELL, J.-P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris, Éditions du Cerf ; Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2002, 2e éd.

WEISHEIPL, J.A., *Frère Thomas d'Aquin : sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. C. LOTTE et J. HOFFMAN, Paris, Cerf, 1993.

Sur le libre arbitre

BRADLEY, D.J.M., « Thomas Aquinas on Weakness of the Will », dans T. HOFFMANN (ed.), *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 82–114.

GALLAGHER, D., « Free Choice in Free Judgment in Thomas Aquinas », dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76 (1994), p. 247-277.

GOGLIN, J.-M., *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, Paris, EPHE, 2011.

HAUSE, J., « Thomas Aquinas and the Voluntarist », *Medieval Philosophy and Theology*, 6 (1997), p. 167-182.

HOFFMANN, T., « Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2007, p. 123-156.

LOTTIN, O. « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », *R. T.*, 12, 1929.

MACDONALD, S., « Aquinas Libertarian Account of Free Choice », *Revue internationale de philosophie*, 2 (1998), n. 204, p. 309-328.

MANTEAU-BONAMY, H., « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la *Question Disputée De malo* », *A.H.D.L.M.A.*, 46, 1979, p. 7-34.

MICHON, C., « Le libre arbitre », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 237-272.

SHANLEY, B.J., « Beyond Libertarianism and Compatibilism: Thomas Aquinas on Created Freedom », dans *Freedom and the Human Person* (Éd. R. VELKLEY), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2007, p. 70–89.

SPIERING, J.A., « What is Freedom? : An Instance of the Silence of St. Thomas », *American Catholic Philosophical Quarterly*, 89 (2015), p. 27–46.

WESTBERG, D., « Did Aquinas Change his Mind about the Will ? », *The Thomist*, 58.1, 1994, p. 41-60.

Sur la métaphysique et la théologie

DE LIBERA, A., « Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être », *Les Études philosophiques*, n° 3-4, 1989, p. 319–345.

DEWAN, L., *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006.

FABRO, C., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1961.

GEIGER, L.B., *La participation dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

HUMBRECHT, T.-D., *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005.

- *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et silence, 2011.

MONTAGNES, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris : Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1963 (Paris, Cerf, 2008).

TORRELL, J.-P., « La vision de Dieu "*per essentiam*" selon saint Thomas d'Aquin », *Recherches Thomasiennes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2000, p. 177-197.

WIPPEL, J.F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2000.

Sur la prescience, la providence et la liberté

GORIS, H., « Divine Foreknowledge, Providence, Predestination, and Human Freedom » dans *The Theology of Thomas Aquinas* (ed. R.V. NIEUWENHOVE et J. WAWRYKOW), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 99–122.

MARENBNON, J., *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*. Texte français revu par I. ROSIER-CATACH, Paris, Vrin (coll. « Conférences Pierre Abélard »), 2005.

MICHON, C., *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la providence*, Paris, PUF, 2004.

Sur la psychologie

FLOUCAT, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 2001.

GORIS, H., « Theology and Theory of the Word in Aquinas : Understanding Augustine by Innovating Aristotle », dans M. DAUPHINAIS, B. DAVID, M. LEVERING (éd.), *Aquinas the Augustinian*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2007, p. 75 et 78.

PAISAC, H., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas*, Paris, Éd. Du Cerf, 1951.

RENAULT, L., « Réflexion et conception. L'intellect "degré souverain et parfait de la vie" selon saint Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Les cahiers d'histoire de la philosophie »), 2010, p. 21-35.

Sur la théorie de l'action

BRADLEY, D.J.M., *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1997.

FLANNERY, K.L., *Acts Amid Precepts : The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2001.

MCINERNEY, R., *Aquinas on Human Action : a Theory of Practice*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1992.

PILSNER, J., *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2006.

RHONHEIMER, M., *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008.

