

Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas

Author(s): R. Garrigou-Lagrange

Source: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 1, No. 4 (1907), pp. 649-673

Published by: Librairie Philosophique J. Vrin

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44410936>

Accessed: 15-08-2019 00:35 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Librairie Philosophique J. Vrin is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*

Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas

LA philosophie de saint Thomas, on l'a dit assez souvent, est une philosophie intellectualiste. Mais, on ne le remarque pas toujours suffisamment, il y a intellectualisme et intellectualisme. Sans parler de la doctrine de Hégel, qui va jusqu'à identifier le réel et le rationnel, ce qui est et ce qui doit être, le fait accompli et le droit, le succès et la moralité; l'intellectualisme d'un Spinoza admet une telle conformité de la pensée ou de la pure raison et de l'être, qu'il doit nier radicalement la contingence et le libre-arbitre : tout existe par la nécessité toute géométrique de la nature divine, sans que Dieu ait à choisir. L'intellectualisme d'un Leibnitz fait une place à la contingence et au choix, mais à un choix nécessaire d'une nécessité morale; en Dieu comme dans l'homme, l'élection est infailliblement déterminée par le principe de raison suffisante. Cette doctrine de la nécessité morale se trouve, sous une forme plus ou moins précise, chez un assez grand nombre de philosophes intellectualistes antérieurs et postérieurs à Leibnitz, et peut paraître la conséquence inévitable du principe de la subordination de la volonté à l'intelligence. — Nous voudrions rechercher quelle est sur ce point la doctrine exacte de saint Thomas et quelle valeur conserve aujourd'hui cette doctrine.

IMPORTANCE DU PROBLÈME DEPUIS SAINT THOMAS

Faut-il subordonner l'intelligence à la volonté, ou la volonté à l'intelligence? Telle ou telle subordination admise, jusqu'où doit-elle s'étendre? Cette question avait pour saint Thomas et son

école une importance capitale, les luttes entre thomistes et scotistes ne permettent pas d'en douter. Mais, il convient de le rappeler au début de cette étude, pour en marquer l'actualité et pour prévenir toute confusion entre la doctrine thomiste et des doctrines postérieures, à partir de Descartes et de Leibnitz et surtout avec la philosophie critique, ce problème a pris une importance qu'il n'avait jamais eue dans l'histoire de la philosophie. « Entre Aristote et Kant, la question est de savoir si l'on doit attribuer la suprématie à la volonté ou à l'intelligence (1). » Encore Kant est-il amené, par son rationalisme formaliste, et, en particulier par l'application de la catégorie de causalité, à ne pouvoir faire une place à la liberté dans le monde des phénomènes, et à n'admettre qu'une liberté nouménale. Mais l'idée volontariste fait son chemin. Le système de Fichte peut être appelé une philosophie de la liberté : l'absolu n'est pas ce qui est, mais ce qui doit être, et ce qui doit être c'est la liberté. Dans sa dernière philosophie, par réaction contre Hegel, Schelling élève la volonté au-dessus de la raison. Schopenhauer déclare la vivante volonté supérieure à cette logique hégélienne qui n'est pour lui qu'une série d'abstractions. Lequier et Ch. Secrétan s'efforcent, chacun de leur côté, de ramener à ce débat tous les problèmes philosophiques ; et l'un et l'autre, à l'exemple de Kant, subordonnent la métaphysique à la morale. La thèse intellectualiste et la thèse volontariste sont poussées jusqu'à leurs dernières conséquences ou prétendues conséquences. L'intellectualisme, qui pose en principe la subordination de la volonté à l'intelligence, ne doit-il pas admettre que toutes les démarches du vouloir sont prédéterminées par l'intellect ? Ne faut-il pas revenir à la vieille doctrine de Socrate, de Platon, la vertu est une science, celui qui agit mal, au fond, c'est celui qui ignore, ou, comme disait Spinoza, celui qui ne parvient pas à se faire des idées claires ? L'aboutissant normal de l'intellectualisme n'est-il pas la négation du libre-arbitre ? — Selon ces mêmes philosophes, si l'on veut réintroduire la liberté, il faut en fin de compte rejeter l'absolue nécessité des premiers principes comme lois de l'être, subordonner en tout et pour tout l'intelligence au vouloir, en Dieu tout au moins, et dire avec Descartes que si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et s'il n'y a pas de montagnes sans vallées, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Si l'on ne met la liberté au

1. BOUTROUX. *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 203.

sommet de tout, selon Secrétan (1), comme selon Lequier (2), elle n'a de place nulle part; si elle n'est tout, elle n'est rien. La nécessité est construite par les abstractions de l'esprit : Dieu, comme l'avait dit Descartes, est une absolue liberté. Cela admis, Secrétan n'hésite pas à sacrifier au libre-arbitre la prescience divine : Dieu veut ignorer les futurs libres. Lequier, tout en prétendant rester fidèle au catholicisme et renouveler la théologie, lui aussi nie la prescience (3). — Certains apologistes contemporains ne conservent-ils pas encore à l'heure actuelle l'ambition de l'auteur de la *Recherche d'une première vérité* : faire de « la liberté le dogme fondamental du catholicisme (4) » ?

Nombreux sont les philosophes qui se sont ralliés plus ou moins complètement à cette solution libertiste (5). Charles Renouvier

1. CH. SÉCRÉTAN. « D'avance j'ai confessé que la Liberté et la Nécessité sont le dilemme suprême. D'avance j'ai dit que si je me prononçais pour la liberté divine, c'est essentiellement afin de rendre raison de la liberté humaine dont la raison se fonde, à mes yeux, sur l'autorité du devoir ». *La Philosophie de la Liberté*. 2^e éd. t. I, liv. XV, p. 370. — L'être absolu, pour être *ratio sui* ou *causa sui*, doit être l'absolue liberté, liberté d'être libre. « Substance, il se donne l'existence; vivant, il se donne la substance; esprit, il se donne la vie; absolu, il se donne la liberté... L'esprit fini est à la fois esprit et nature, et non pas seulement esprit. La perfection de l'esprit serait d'être pur esprit, sans nature : l'esprit pur n'est que ce qu'il se fait, c'est-à-dire qu'il est l'absolue liberté... *Je suis ce que je veux*; cette formule est donc la bonne. » *Ibid.*, pp. 361-364.

2. J. LEQUIER. « La vérité fondamentale a été confiée à la garde de la conscience humaine. C'est dans l'ardeur du combat entre la passion et le devoir que l'on contemple en face les deux termes de l'alternative qui en est l'essence. » *La Recherche d'une première vérité* (fragments posthumes) p. 82-85. — Cf. Revue philosophique, 1898, p. 139.

3. « Dieu a lui-même restreint sa science à l'égard de nos actes; il n'a pu consentir à créer l'homme libre sans consentir à ignorer au moins en un sens l'usage qu'il ferait de sa liberté ». LEQUIER. *Ibid.*, p. 214-6.

4. C'est le titre du livre VIII de la *Recherche d'une première vérité*.

5. BOUTROUX. « En lui (en Dieu) la puissance ou la liberté est infinie; elle est la source de son existence, qui de la sorte n'est pas sujette à la contrainte de la fatalité. *L'essence divine*, coéternelle à la puissance, est la perfection actuelle. Elle est nécessaire d'une nécessité pratique, c'est-à-dire mérite absolument d'être réalisée, et ne peut être elle-même que si elle est réalisée librement. » *Contingence des Lois de la Nature*, 2^e éd., p. 156. C'est moi qui souligne.

BROCHARD. *De l'Erreur*, 2^e éd., p. 265. « Dire que tout dans le monde est objet de science, ou, ce qui revient au même, que tout est soumis à la loi de causalité, c'est se représenter le monde uniquement sous forme de pensée, c'est dire que la pensée est la mesure de l'être. Mais de quel droit trancher ainsi la question et éliminer un élément qui nous est donné au même titre que celui qu'on préfère? On se met d'ailleurs, en prenant ce parti, dans l'impossibilité d'expliquer le libre-arbitre qui existe au moins à titre d'apparence, sans parler du problème de l'erreur, qui est, on l'a vu, insoluble dans cette hypothèse... Il est vrai que c'est au premier abord une singulière hardiesse que d'admettre l'existence d'un élément irréductible à la pensée, et comme disent les Allemands, *illogique*. Cependant, cette conception présente certains avantages sur la précédente. En outre, *tandis que l'intellectualisme ne peut faire aucune place au libre arbitre, la philosophie de la liberté peut faire une place à la nécessité*... Rien n'est qui ne soit intelligible; mais il ne suffit pas qu'une chose soit intelligible pour être réelle, il faut encore

et les néo-criticistes ont reproduit pour la défendre tous les arguments des pyrrhoniens : rien n'est certain, toute affirmation est croyance libre. Longtemps les néo-criticistes nous ont ramené au fameux dilemme par lequel Lequier a cru pouvoir établir qu'il faut choisir librement entre la nécessité et la liberté toutes les deux indémontrables. On nous l'a souvent répété : liberté et nécessité ne peuvent se partager l'empire, il faut choisir. Comme son maître, Ch. Renouvier se décidait librement en faveur de la liberté, parce qu'elle exige la moindre dépense de croyance et donne le plus grand résultat : 1° elle fonde la science : la science est créée par un coup de libre-arbitre, car même dans le détail aucune proposition prétendue démontrée n'est absolument certaine ; 2° elle rend possible la morale, puisque sans elle on ne conçoit pas le devoir. Ce devoir il ne peut être question d'en prouver l'existence, mais c'est un devoir de croire librement au devoir. — « Je renonce, avait dit Lequier, à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur. *La formule de la science : faire. Non pas devenir, mais faire, et en faisant se faire...* La liberté est la condition qui rend possible l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine, et l'œuvre du devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil (1). »

Cette thèse est poussée aujourd'hui jusqu'à ses dernières conséquences par les représentants de la « philosophie nouvelle », M. Bergson et ses disciples, MM. Le Roy et Wilbois. La vérité est essentiellement variable ; elle est librement faite et librement acceptée. « L'esprit n'est jamais en face que de lui-même, de ses degrés et moments. Le monde est son œuvre, et lui-même, en tant que fait, est son œuvre encore. En cela, l'idéalisme est le vrai, j'entends l'idéalisme de la pensée-action (2). » *La Pensée-action* « se fonde sur soi-même et ne présuppose rien... Seule, en effet, l'action est capable de se suffire. Rien n'est posé avant elle, puisque rien n'est posé que par elle. *Elle est position de soi. Qu'on la prenne pour réalité fondamentale, elle devient liberté,*

qu'elle soit réalisée par un principe autre que l'idée, c'est-à-dire par la volonté. De plus, la volonté n'est pas déterminée par la valeur intellectuelle ou esthétique des idées. L'essence des choses n'est pas l'intelligible, mais l'intelligible uni à la volonté. Il faut faire une place à l'illogique à côté de l'élément logique ; plus simplement, il faut compléter l'intellectualisme par la philosophie de la liberté. » C'est moi qui souligne.

1. LEQUIER. *Op. cit.*, p. 82.

2. LE ROY, *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1904, p. 166.

car rien ne la conditionne, tout se rattachant au contraire à elle, et dès lors, elle apparaît bien comme un point de départ, comme un commencement premier (1). » — On croirait lire une traduction de Fichte, avec cette différence toutefois que Fichte, beaucoup moins paradoxal que M. Le Roy, définit ainsi le moi-absolu et universel et non le moi individuel. Selon la Philosophie nouvelle, « axiomes et catégories, formes de l'entendement ou de la sensibilité, tout cela devient, tout cela évolue. L'esprit humain est plastique et peut changer ses plus intimes désirs (2). »

La liberté admise par M. Bergson n'est autre chose pourtant que la spontanéité absolue. L'acte libre est celui « qui émane du moi et du moi seulement, à l'exclusion d'une influence extérieure quelconque (3). » Cette doctrine rappelle à certains égards celle de Hume, pour qui il n'y a pas plus de liberté au sens propre du mot que de nécessité. Selon M. Bergson, la liberté n'est pas le pouvoir de se décider entre deux alternatives, il n'y a pas d'indifférence active entre deux partis possibles, mais « si notre action nous a paru libre, c'est parce que le rapport de cette action à l'état d'où elle sortait ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais (4). » — « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, » disait Héraclite, et de ce point de vue faut-il s'étonner que la liberté soit partout? — Comme le reconnaît M. Jean Weber lui-même, qui se réclame de M. Bergson, « on a reproché à cette théorie, non sans quelque raison, d'échapper aux difficultés (du libre-arbitre) par une définition arbitraire : j'appelle libre tout acte que j'accomplis ; alors je suis libre, puisque tous mes actes, par définition, sont libres (5). »

M. Jean Weber tire d'ailleurs les conséquences morales de la théorie libertiste et anti-intellectualiste de M. Bergson. Ces conséquences constituent l'amoralisme le plus radical. Reproduisons ces affirmations souvent citées : « La morale en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de con-

1. *Ibid.*, p. 162. C'est moi qui souligne.

2. LE ROY. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 305. Cf. *Études*, mars 1907. *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »*, par J. de TONQUÉDEC.

3. *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, ch. III, p. 127 à 138.

4. *Ibid.*, p. 181.

5. *Revue de Mét. et de Mor.*, 1894, p. 539.

tinuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité... En face de ces morales d'idées, nous esquisserons la morale, ou plutôt l'*amoralisme du fait*... Nous appelons « bien » ce qui a triomphé... Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout... L'homme de génie est profondément immoral, mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral... Dans ce monde d'égoïsmes étrangers les uns aux autres, le « devoir » n'est nulle part et il est partout : car toutes les actions se valent en absolu... L'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi... Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtement, car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime (1). »

Tel est le nihilisme radical auquel devaient aboutir les philosophies de la liberté. Chez MM. Bergson et Le Roy, comme l'a remarqué M. Jacob, non seulement nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Kant, mais nous n'avons plus la vérité et la nécessité au sens de Spencer, « ici toute norme intellectuelle disparaît ou cesse d'être autre chose qu'un artifice, un symbole infidèle qui trahit ce qu'il symbolise et qui ne peut même s'appeler un mensonge vrai, ἀληθινον ψεῦδος. » (2).

On le voit, l'anti-intellectualisme des partisans de la « Philosophie nouvelle » rejoint l'intellectualisme absolu de Hegel. Ces systèmes extrêmes se rencontrent et devaient se rencontrer, car l'un et l'autre admettent l'union des contraires dans le devenir selon la formule de leur père commun Héraclite : « Chaque chose est et n'est rien, rien n'est, tout devient ». De ce point de vue, nécessité et liberté s'identifient. Hegel ramenait le réel au rationnel, le fait au droit; les anti-intellectualistes ramènent le rationnel au réel, le droit au « fait accompli ». Les uns et les autres doivent accorder que le succès est à la fois la vérité et le bien. Pas n'est besoin de dire : la force prime le droit, elle est le droit. — Ces deux doctrines extrêmes ruinent toute morale, l'intellectualisme absolu la supprime, parce qu'il nie la liberté; le libertisme, institué pour la sauvegarder, la supprime de même, parce qu'il nie le

1. *Ibid.*, p. 549... 560.

2. JACOB. « La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 181.

caractère absolu de la vérité et se déclare impuissant à fonder le devoir.

A dire vrai, nous ne croyons pas que le problème du libre-arbitre ait fait beaucoup de progrès dans les temps modernes. On s'est peut-être trop souvent complu dans des antithèses dramatiques qui séduisent l'imagination et donnent l'illusion de la profondeur; dans la prétention de définir *univoquement* le dernier fond de l'être par l'un ou l'autre de ces deux termes : intelligence ou volonté. — De plus les modernes n'ont pas toujours suffisamment profité des recherches de leurs prédécesseurs sur les rapports de la volonté et de l'objet qui la spécifie. Nous aurons même l'occasion de montrer que la division des facultés devenue classique depuis Kant et les éclectiques (intelligence, sensibilité, et volonté), division qui implique l'abandon de la définition traditionnelle de la volonté : volonté = appétit raisonnable, a conduit les modernes à éliminer, dans le problème du libre-arbitre, le principe même de solution, savoir : cet objet formel de la volonté, le bien sous la raison de bien, ou son objet adéquat, le bien universel.

Les philosophes contemporains auraient encore à profiter, croyons-nous, des spéculations d'Aristote et de saint Thomas sur ce problème, de la synthèse réalisée par cette « philosophie chrétienne » que M. Boutroux déclarait naguère « si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails qu'elle semblait constituée pour l'éternité (1). » Une pareille synthèse construite par des théologiens du point de vue intellectualiste pouvait-elle éliminer la liberté? L'Église affirme l'existence de la liberté divine et humaine aussi bien que le caractère absolu de la Vérité et de la nature de Dieu. Tout théologien catholique, Scot lui-même, doit reconnaître avec Leibnitz, contre Occam et Descartes, que c'est « déshonorer » Dieu de prétendre qu'il a « établi la distinction du bien et du mal par un décret purement arbitraire.... Pourquoi ne serait-il donc pas aussi bien le mauvais principe des manichéens que le bon principe des orthodoxes? » (Théod. II, § 176 et 177). — Par ailleurs l'Église affirme l'absolue liberté de l'acte créateur : « *Deus liberrimo consilio ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam* » (C. Vatic. c. I, sess. III.); comme elle affirme le libre-arbitre de

1. BOUTROUX. *Grande Encyclopédie*, art. Aristote. *Études d'Histoire de la Philosophie*, p. 202.

l'homme dans sa doctrine du mérite et du démérite et des justes châtements de Dieu. Il est défini, au moins depuis la condamnation du Jansénisme, que la seule spontanéité (libertas a coactione) ne suffit pas pour mériter (1).

Un théologien spéculatif est dès lors particulièrement intéressant à étudier sur cette question, puisqu'il ne peut avoir la fantaisie de sacrifier l'un ou l'autre de ces deux termes : Vérité et liberté; pour lui la conciliation s'impose. Et chose remarquable, contrairement à la plupart des philosophes contemporains, saint Thomas ne prétend pas seulement rester fidèle au principe de l'intellectualisme en sauvegardant la liberté; mais il prétend faire dériver la liberté et une véritable liberté de la raison même. C'est là ce que nous voudrions expliquer. Il s'agit de préciser le caractère de l'intellectualisme thomiste et de montrer en quoi il diffère de l'intellectualisme absolu.

LE PROBLÈME DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS.

Pour déterminer le caractère d'une philosophie construite, il faut rechercher ce qu'elle donne comme sa vérité fondamentale. Mais dans tout système on peut distinguer, comme dans le Platonisme, une dialectique ascendante et une dialectique descendante. Dès lors, il y a deux espèces de vérités fondamentales : les vérités fondamentales de l'ordre analytique ou régressif, ordre selon lequel nous remontons des faits à la Cause première, à l'Absolu; et puis les vérités ou mieux la vérité fondamentale de l'ordre synthétique ou progressif, ordre selon lequel nous redescendons de l'Absolu pour expliquer les phénomènes. — Les vérités fondamentales de l'ordre analytique ou ascendant sont, pour nous, les faits d'expérience interne et externe et les premiers principes de la raison. La vérité fondamentale de l'ordre synthétique est la définition analogique de l'Absolu ou de Dieu. Selon saint Thomas et la tradition, c'est l'Absolu conçu comme l'Être même, *Ipsum esse* (2); selon Leibnitz, c'est l'Absolu conçu comme l'Intelligence même (3); selon Descartes et Secrétan, c'est

1. Innocent XII et Alexandre VII ont condamné comme hérétique la proposition de Jansénius : « Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. » DENZINGER, n° 968.

2. P. DEL PRADO. *De Veritate fundamentali Philosophiæ christianæ*. Fribourg, Suisse, p. 60, 89.

3. « Leibnitz ne fait point, comme Platon, dépendre l'intelligence de la vérité. Mais placé au point de vue moderne de la glorification de la personnalité, il voit dans une intelligence et une volonté le support indispensable de la vérité. (Erdm. 562 b) ». BOURROUX, *La Monadologie*. Notice, p. 84.

l'Absolu conçu comme la pure liberté (1). Cette vérité fondamentale de l'ordre synthétique, étant le point de départ de la déduction et l'aboutissant de la recherche analytique, apparaît comme le centre du système et c'est à elle qu'il faut regarder si l'on veut discerner dans ce système ce qui vraiment le caractérise. Sans aller si loin que Secrétan, on peut donc affirmer que les principaux problèmes philosophiques posés d'abord au sujet de l'homme, comme celui de la liberté, n'apparaissent dans tout leur jour que lorsqu'on les pose dans l'Absolu, malgré les irrémédiables imperfections de notre connaissance analogique.

Nous examinerons donc la solution thomiste du problème du libre-arbitre dans l'homme d'abord, et ensuite en Dieu. La première partie fera l'objet de deux articles : A. — *La liberté humaine se déduit de la raison*. Nous nous contenterons, dans ce premier article d'exposer la théorie de saint Thomas, sans nous préoccuper de répondre à l'objection du déterminisme intellectualiste. — B. — *Le principe de raison suffisante et la liberté*; réponse à l'objection de Leibnitz; pour être dérivée de la raison, la liberté n'est pas soumise au déterminisme de la « nécessité morale ». — Dans un troisième article, nous examinerons la solution de ce problème en Dieu; et nous nous efforcerons de montrer comment cette doctrine de la liberté se concilie avec le seul intellectualisme, qui, selon nous, se puisse admettre, le conceptualisme réaliste aristotélicien, dont nous aurons à déterminer le véritable caractère.

1^o Théorie de la liberté dans l'homme.

A. — LA LIBERTÉ SE DÉDUIT DE LA RAISON.

« TOTIUS LIBERTATIS RADIX EST IN RATIONE CONSTITUTA »

DE VERITATE 24-2

Si nous étudions la philosophie de saint Thomas dans ses points de départ analytiques, nous y voyons une doctrine nettement intellectualiste. Nous sommes en présence d'une philosophie qui admet la dépendance de l'intelligence à l'égard de l'être, la valeur ontologique des lois de la pensée, la subordination de la pratique à la théorie, de la volonté à l'intelligence, « nihil volitum

1. CH. SÉCRÉTAN, - *La philosophie de la Liberté*, 2^e éd., t. I, XV leç., p. 364.

nisi præcognitum. » D'une façon générale, dans un être doué de connaissance, l'appétit suit la connaissance du bien (S. Theol. I^a 80. 1), et, selon que cette connaissance est sensible ou intellectuelle, il faut distinguer l'appétit sensitif (irascible et concupiscible, principe des passions) et l'appétit rationnel ou volonté (I 80. 2). La volonté apparaît ainsi comme ayant sa racine dans l'intelligence. « Voluntas consequitur intellectum » (I^a 19. 1.) (1).

Le plus grand nombre des philosophes modernes, depuis Kant et les éclectiques, après avoir adopté la classification des facultés due à l'influence de J.-J. Rousseau (intelligence, sensibilité, volonté), se refusent à identifier l'appétit raisonnable et la volonté et reprochent vivement à Platon, à Aristote et à Leibnitz de les avoir confondus. La principale raison sur laquelle ils s'appuient, c'est que si la volonté se confond avec l'appétit raisonnable, c'en est fait de la liberté, car tout appétit est nécessaire. Nous allons voir que la notion moderne de la volonté supprime au contraire le principe de solution du problème du libre-arbitre et empêche de voir dans la liberté une conséquence de la raison (2).

Reid, Kant, Cousin et Renouvier, s'efforçant de montrer que la volonté n'est pas un appétit, ont prétendu qu'on peut vouloir sans désirer. C'est manifestement contraire aux faits, toute volition suppose une fin, et la notion de fin implique la notion de bien. Le bien peut être honnête, utile ou délectable, mais toujours désirable. La volonté n'est autre que l'appétit rationnel, c'est là sa définition.

La volonté ainsi définie, quel sera son objet formel et adéquat? Ce ne saurait être tel bien déterminé, telle ou telle espèce de bien délectable, utile ou honnête; si la volonté suit l'intelligence, elle peut se porter sur toute chose dans laquelle l'intelligence pourra découvrir la raison de bien, sur toute réalité que l'intel-

1. C'est ainsi que nous citerons la *Somme théologique* sans indiquer le titre de l'ouvrage.

2. Ce n'est pas la seule confusion introduite en psychologie par la classification des facultés de l'âme due à l'influence de J.-J. Rousseau: intelligence, sensibilité et volonté. La sensibilité a pris une place qu'elle n'avait jamais eue auparavant; elle n'était que l'ensemble des facultés appétitives dirigées par les sens externes et internes, *propres à l'animal*; on y a introduit des sentiments intellectuels, moraux, esthétiques, amour du vrai, du bien, du beau, sentiment religieux, qui supposent l'intervention de la raison et sont *propres à l'homme*. L'amour spontané du vrai est l'appétit naturel de l'intelligence pour son objet, l'amour réfléchi du vrai est un acte de volonté, l'amour du bien et l'inclination à aimer Dieu par-dessus toutes choses sont le tréfonds de la volonté (I^a 60, 5). Cette division aujourd'hui classique des facultés est toute superficielle, empirique, phénoméniste, elle isole les faits qui ont les rapports les plus intimes (amour du bien, volition, joies de la conscience) et réunit dans une même classe les faits les plus différents (plaisir charnel et joie de l'union de Dieu).

ligence pourra présenter au sujet raisonnable comme un bien. L'objet formel de la volonté c'est donc le bien en tant que bien; comme l'objet formel de l'intelligence est l'être ou la raison d'être qui fait le fond de toute idée, de tout jugement, le lien de tout raisonnement; comme l'objet formel de la vue est la couleur; comme l'objet formel de l'ouïe est le son. L'œil n'atteint rien que du point de vue de la couleur, l'intelligence n'atteint rien que du point de vue de l'être, la volonté n'atteint rien que du point de vue du bien; elle n'est pas libre de vouloir une chose en tant que mauvaise, pas plus que l'intelligence ne peut connaître « sub ratione nihili »; mais elle peut vouloir tout ce qui a raison de bien, comme l'intelligence peut connaître tout ce qui a raison d'être.

L'objet adéquat d'une puissance ainsi spécifiée ne peut être que le bien dans toute son universalité, le bien universel pour parler au point de vue de l'extension, le bien total et absolu pour parler au point de vue de la compréhension; tout bien particulier ou partiel reste inadéquat à cette capacité infinie d'aimer.

De cette définition de la volonté, saint Thomas va déduire la liberté, comme une propriété d'une nature; mais la volonté ayant son principe dans la raison et étant dirigée par elle dans tous ses actes, la liberté ne se peut déduire de la définition de la volonté, sans se déduire en même temps de la raison. « Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est » (I^a, 83, 1). La liberté doit apparaître comme une propriété de l'être raisonnable. « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (de Verit., 24, 2), ou selon une formule plus précise : « Radix libertatis sicut *subjectum* est voluntas, sed sicut *causa* est ratio » (I^a II^{ae}, 17,1, ad 2). — Nous allons voir en effet 1^o que la liberté comme puissance de choisir (*potentia ad utrumlibet*) a son principe radical dans la raison en tant que celle-ci connaît ce qui fait que le bien est bien, et son principe prochain dans l'amplitude infinie de la volonté spécifiée par le bien universel; 2^o que l'élection ou l'acte libre a son principe radical dans l'indifférence du jugement pratique à l'égard de tel bien particulier, et son principe prochain dans l'indifférence dominante de la volonté à l'égard de ce même bien.

Trop souvent, on présente la preuve thomiste de la liberté sans tenir compte du principe radical ou de la condition immédiate de l'élection : l'indifférence du jugement. On se contente d'envisager le rapport de la volonté spécifiée par le bien universel

avec un bien particulier et inadéquat, et l'on fait reposer la preuve sur cette majeure : un objet inadéquat n'épuisant pas la capacité d'une puissance la laisse dans l'indifférence. En présentant ainsi la preuve, on oublie que la volonté ne se porte sur un objet que si cet objet est jugé bon, et l'on ne remarque pas assez que la modalité de l'acte volontaire dépend de la modalité du jugement. On néglige ainsi le *medium* formel de la démonstration du libre-arbitre et l'on se met dans l'impossibilité de répondre aux objections déterministes qui reposent sur l'existence en nous d'actes volontaires indélébiles et fatals, portant sur des biens partiels; ces actes ne s'expliquent en effet, comme nous le verrons, que par l'absence de la condition *sine qua non* de l'élection : l'indifférence du jugement.

C'est dans la I^a 83, 1. « *Utrum homo sit liberi arbitrii* », que saint Thomas déduit la liberté de la raison; la même doctrine est exposée plus longuement *de Veritate* 24, 1 et 2. — Ailleurs (I^a, 82, 1, 2. — I^a II^{ae}, 10, 2. — *de Veritate* 22, 5 et 6), la liberté est étudiée non plus en fonction de sa cause (la raison) mais en fonction de son sujet (la volonté). Les deux aspects de la question sont synthétisés dans l'article magistral du *de Malo*, q. 6, a. 1.

L'essentiel de l'argument par lequel la liberté se déduit de la raison est contenu I^a, 83, 1. Cet argument se ramène au syllogisme suivant : Dans la mesure où le jugement pratico-pratique qui règle notre élection est de soi indifférent, dans cette mesure nous sommes libres. Or le jugement de la raison est de soi indifférent à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. Donc l'homme, être raisonnable, est libre à l'égard de ces biens partiels.

La majeure de cette démonstration n'offre pas grande difficulté. Elle contient la définition de la liberté. Un acte libre est celui que la volonté accomplit avec une maîtrise ou une indifférence dominatrice telle qu'elle peut ne pas l'accomplir, si bien que, les circonstances restant rigoureusement les mêmes, la volonté pourra une autre fois suspendre son acte, ne pas agir. Cette indifférence dominatrice de la volonté sera sauvegardée si le principe déterminant immédiat du vouloir est lui-même indifférent. Ce principe est le jugement pratico-pratique qui précède l'élection volontaire, le jugement par lequel nous affirmons que tel objet *hic et nunc* est bon pour nous et qu'il est bon de le vouloir. Ce jugement est appelé pratico-pratique, parce qu'il porte sur un acte envisagé dans telles circonstances bien déterminées où il va être

accompli, par opposition aux jugements spéculativo-pratiques, comme les préceptes de la morale, vrais en soi partout et toujours indépendamment des circonstances, exemple : il faut faire le bien ; il faut être juste. Le jugement purement spéculatif est celui qui ne concerne en rien l'action, v. g. le principe de contradiction, de causalité, un jugement d'existence quelconque, etc... — Le jugement pratico-pratique peut être indifférent d'une indifférence de spécification ou d'une indifférence d'exercice. Il est indifférent d'une indifférence de spécification lorsqu'il peut affirmer la convenance ou la disconvenance de tel objet aimable sous un aspect, haïssable sous un autre aspect (indifférence de spécification contraire), ou encore lorsqu'il peut affirmer la convenance de tel moyen ou de tel autre qui peut lui être préféré en vue d'une même fin (indifférence de spécification disparate). Le jugement est dit indifférent d'une simple indifférence d'exercice lorsqu'il peut affirmer ou ne pas affirmer la convenance ou la bonté de tel objet. Cette dernière indifférence seule est requise pour qu'il y ait liberté ; pour être libre à l'égard d'un objet, il n'est pas nécessaire en effet de pouvoir l'aimer ou le haïr, de pouvoir le préférer à un autre ou lui en préférer un autre, il suffit de pouvoir l'aimer ou ne pas l'aimer. Pour être maître de son acte, il suffit de pouvoir agir ou ne pas agir, émettre ou suspendre son acte.

La mineure de l'argument demande elle-même à être démontrée. Pourquoi le jugement de la raison est-il de soi indifférent à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total ? — Saint Thomas pour l'expliquer compare l'homme à l'animal. L'animal se porte fatalement sur l'objet que son instinct, d'une façon nécessaire et automatique, lui présente comme convenable ; parfois il semble faire des raisonnements, mais il n'y a là que des consécutives empiriques d'images soumises aux lois de l'association, la représentation reste concrète et individuelle, elle ne s'élève jamais à l'abstrait et à l'universel ; l'animal estime d'une façon tout empirique qu'un objet lui convient à tel moment et non à tel autre, dans la mesure où cet objet répond ou ne répond pas aux dispositions actuelles concrètes et individuelles de son appétit ; il connaît ainsi des choses qui sont bonnes, mais sans savoir d'aucune d'entre elles qu'elle *est bonne*, c'est-à-dire sans en connaître la bonté. Il n'a pas plus la notion de bonté, que celle de vérité, d'unité ou d'être. — L'homme au contraire compare les

biens particuliers qui se présentent à lui avec la raison universelle de bien. Cette comparaison se fait dans le syllogisme pratique où le moyen terme, qui doit réunir les extrêmes, est le bien sans aucune restriction, sans mélange d'imperfection ou de non-bien, seul objet capable de réaliser dans toute sa pureté cette raison de bien que perçoit notre intelligence, et de nous rendre pleinement heureux.

Ce syllogisme pratique se formule comme il suit, en première figure; désignons par M. G. P. le moyen, le grand et le petit terme :

Le Bien (M) voilà ce qui me convient et ce que je veux (G).

Or tel objet particulier, la vie de plaisir par exemple (P), *hic et nunc* est un bien et n'est pas un bien, suivant l'aspect sous lequel je le considère (M).

Donc cet objet particulier (P) *hic et nunc* est ce qui me convient et aussi ce qui ne me convient pas, suivant l'aspect sous lequel je le considère (G).

La conclusion reste indifférente comme la mineure. On peut considérer *hic et nunc* la vie de plaisir du point de vue de ses avantages et du point de vue de ses inconvénients. Il en va de même du devoir, lui aussi a ses deux côtés, l'un par lequel il apparaît en conformité avec la partie supérieure de nous-mêmes, l'autre par lequel il se présente en opposition avec tel de nos appétits inférieurs, ou telle de nos habitudes mauvaises. Dieu lui-même, ici-bas, peut être considéré sous deux aspects contraires : comme le souverain Bien, seul capable de remplir le vide infini de notre cœur, et aussi comme un législateur qui nous impose des préceptes dont l'accomplissement n'est pas sans effort et souffrance, comme un juge qui punit ceux qui transgressent ses commandements. — Nous pouvons avoir la certitude spéculative qu'il n'y a pas de bonheur sans vertu et sans amour de Dieu, cette certitude spéculative subsiste même chez le pécheur et constitue l'avertance dans le péché; mais s'agit-il de juger pratiquement *hic et nunc*, c'est-à-dire dans telles circonstances, étant données telles dispositions intérieures, la vertu et l'amour de Dieu peuvent être considérés sous deux aspects contraires, nous pouvons aimer Dieu ou nous détourner de lui. — Entre les deux routes du plaisir et du devoir qui se présentent à celui qui cherche le bonheur, il y a liberté de spécification et *a fortiori* liberté d'exercice, tant qu'aucun de ces biens partiels n'apparaît

en connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total.

On le voit, l'indifférence du jugement pratico-pratique provient de la disproportion infinie qui existe, dans le syllogisme pratique, entre le petit terme et le moyen; le petit terme est fini, le moyen terme comme le grand est infini. Le fondement de la liberté est donc dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection.

Cette déduction de la liberté n'a de sens évidemment que si l'on admet une distinction de nature entre l'intelligence et les sens, entre l'idée et l'image, l'universel et le particulier. Le nominalisme empiriste, qui nie la différence spécifique de l'homme, doit nier aussi la propriété qui en dérive. « Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est. » (I^a 83. 1.)

Saint Thomas en dérivant ainsi la liberté de la raison, lui assigne ses limites. Il n'y a liberté de spécification qu'à l'égard des biens partiels qui n'ont pas de connexion nécessaire, évidente *hic et nunc*, avec l'obtention du bien total. C'est ainsi qu'à l'égard du bonheur cette liberté disparaît (1), sous aucun aspect le bonheur ne peut nous déplaire, ou apparaître insuffisant; il y a seulement ici liberté d'exercice, car nous pouvons juger qu'il convient ou qu'il ne convient pas *hic et nunc* de penser au bonheur et de le rechercher (2); encore cette liberté d'exercice est-elle assez relative, puisque nous ne pouvons désirer et vouloir quoi que ce soit sans désirer virtuellement être heureux.

Il n'y a pas non plus liberté de spécification, tout au moins liberté de spécification contraire, à l'égard des biens qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme une condition indispensable du bonheur, savoir : l'existence, la vie, l'usage de nos facultés, « esse, vivere, sentire, intelligere » (I^a 82. 2.; I^a II^{ae} 10. 1.) Considérés en eux-mêmes, ces biens ne peuvent nous dé-

1. « Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter *se esse completum in bonitate*. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. » De verit. 22, 7. — I^a 82, 1.

2. « Homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; *quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt*. » De Malo, 6, 1.

plaire ou paraître inutiles; celui-là même qui se tue ne hait pas la vie, mais seulement les maux qui la lui rendent insupportable; il ne se tue, pourrait-on dire, que parce qu'il veut trop jouir de la vie. A l'égard de certains de ces biens, il y a seulement liberté de spécification disparate: si le martyr préfère la mort au reniement de sa foi, ce n'est pas que la vie lui déplaît, au moment même où il la sacrifie il l'aime encore d'une volonté antécédente, tel dans un autre ordre, dit saint Thomas, le marchand qui pour ne pas faire naufrage jette ses marchandises à la mer, malgré son désir de les conserver.

Partant de ce principe qu'il n'y a pas de liberté de spécification à l'égard des biens qui apparaissent en connexion nécessaire avec le bonheur, la plupart des thomistes (1) tiennent comme probable que l'esprit pur, l'ange, ne peut pécher directement contre sa loi naturelle qu'il voit intuitivement inscrite en sa propre essence. A tout point de vue le devoir doit lui apparaître en conformité avec sa nature purement intellectuelle; ici les occasions d'erreur pratique disparaissent, puisqu'il n'y a pas de passion, d'appétit sensitif. La possibilité de pécher n'apparaît pour l'ange que lorsqu'il est élevé à l'ordre surnaturel et doit se conduire d'après la foi. Les préceptes de l'ordre surnaturel, les actes à accomplir *ex gratia*, *ex beneficio alterius* peuvent déplaire à celui qui se complaît dans la perfection de sa nature et dans sa propre manière d'agir (I^a 63. 3.) — Ainsi Socrate et Platon avaient raison de dire que plus l'intelligence est lucide plus il est difficile d'agir mal, *omnis peccans ignorans*; et saint Thomas a pu conserver une bonne part du Platonisme dans son traité des anges. Il ne s'ensuit pas pour cela que l'esprit pur ne soit pas libre; s'il n'a pas dans l'ordre naturel la liberté d'agir bien ou mal, dans la ligne du bien moral il est libre par rapport aux différents moyens qui n'ont pas de lien nécessaire avec la fin qu'il poursuit; il en est de même des bienheureux surnaturellement fixés dans le bien; il en est de même de Dieu qui tout à la fois est absolument impeccable par nature et jouit d'une souveraine liberté.

Telles sont les limites d'une liberté qui dérive de la raison: pas d'indifférence de spécification devant les biens partiels qui apparaissent évidemment *hic et nunc* comme condition indispensable du bonheur. Mais la liberté d'exercice, la seule qui soit

1. Cf. BILLUART, nouvelle édition, in-8°, t. II, p. 201. Cette opinion commune chez les thomistes prétend s'appuyer sur deux textes de saint Thomas. I^a 63, 1, ad 3. De Malo, 16, 3.

requis pour qu'il y ait liberté, ne disparaît, selon saint Thomas, que devant l'Essence divine intuitivement connue comme la plénitude de tout bien (I^a 82. 2). Non seulement le Bien absolu, tel qu'il est en lui-même, ne peut apparaître sous aucun aspect comme mauvais ou insuffisant, mais l'acte d'amour qu'il appelle ne présente pas l'ombre de mal, de peine, de lassitude, de disconvenance, et aux yeux de l'intelligence il ne fait qu'un en quelque sorte avec la possession du Bien absolu. Il n'y a donc ici aucune indifférence du jugement touchant l'exercice de l'acte. Conséquemment, il n'y a aucune indifférence dans la volonté au strict point de vue de l'exercice qui relève d'elle; le Bien absolu ainsi présenté est adéquat à sa capacité infinie d'aimer. En vertu de sa nature même, la volonté est portée vers Lui de toute son inclination et de tout son poids; il ne lui reste aucune énergie disponible pour suspendre son acte; il n'y a plus ici que spontanéité, la liberté d'exercice disparaît; cette puissance infinie d'aimer ne peut pas ne pas se rendre à l'attrait du Bien infini.

Par rapport à tout autre objet, il y a, au point de vue de l'exercice, indifférence du jugement et conséquemment indifférence de la volonté. La volonté reste maîtresse de se rendre ou de ne pas rendre à l'attrait d'un bien dont la possession actuelle lui est présentée comme avantageuse à certains égards, mais à certains égards seulement. L'homme est libre parce que le jugement pratique qu'il porte sur les biens particuliers est de soi indifférent : « *Particularia operabilia sunt quædam contingentia et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est* » (I^a 83. 1. — I^a 59. 3. — II, C. Gentes, 48). Parti de ce principe que l'appétit de l'être doué de connaissance dépend de cette connaissance, saint Thomas devait conclure que l'appétit libre ou indifférent dépend de l'indifférence du jugement.

Mais ce jugement indéterminé, susceptible de se formuler en affirmative ou en négative, suffit-il du côté de l'intelligence pour que la volonté émette l'acte d'élection? — Les partisans de la liberté d'indifférence au sens de *liberté d'équilibre* pensent que oui. Les Molinistes et après eux quelques cartésiens et Reid soutiennent que la volonté peut choisir sans motif ou les motifs opposés étant égaux. Suarez dit très nettement qu'il n'est pas nécessaire que l'intelligence ait jugé que le parti qu'on va prendre est le

meilleur *hic et nunc* (1). La liberté est définie par ces théologiens : *facultas quæ positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere*; ce qui veut dire que, même après le dernier jugement, la volonté peut (in sensu composito) ne pas poser l'acte indiqué. — Les disciples de saint Thomas (2), s'appuyant sur les textes les plus formels de leur maître (3), enseignent au contraire que l'élection doit toujours être motivée : *nihil volitum nisi praecognitum*, qu'il faut un tout dernier jugement pratique déterminé, lequel est infailliblement suivi de l'acte libre (4).

Prenons un exemple : Selon saint Thomas, celui qui pèche juge spéculativement que la vertu est un bien en soi obligatoire, qu'elle est aussi la condition nécessaire du bonheur, c'est ce jugement spéculatif qui constitue l'avertance dans le péché; il juge même pratiquement que *hic et nunc* la vertu peut être considérée à deux points de vue, *secundum quid est bona, secundum quid non bona*. Mais à l'instant précis où il pèche, il juge pratiquement qu'il convient de pécher : *hoc simpliciter est bonum mihi hic et nunc*. C'est ainsi que saint Thomas a compris le « *video meliora proboque* (jugement spéculatif et même jugement pratique

1. Si judicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul judicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio. » SUARES, Disp. Met. XIX, sect. VI, § 11.

2. « Non sufficit ut intellectus judicet utrumque extremum posse eligi, sed debet determinate judicare absolute esse conveniens hic et nunc, omnibus inspectis, eligi quod eligitur, potiusquam oppositum : sicut voluntas absolute totum hoc reflexe vult ». SALMANTICENSIS. *Cursus Theol.*, Paris, 1878, t. V, p. 125, n° 16. — BILLUART, IV, p. 127.

3. « Quod quando appetitus videatur cognitiorem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium; est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui : qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi, ut tunc, bonum fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. » De veritate, q. 24, a 2. — Et si nous nous trouvons en présence de deux moyens également bons : « nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. » I^a 11^{ae}, q. 13, a. 6, ad 3. Rien n'empêche dans ce cas, si nous voulons choisir, de considérer dans l'un des deux objets une certaine condition par laquelle il l'emporte sur l'autre. Pour réaliser cette condition en faveur d'un des deux partis, les thomistes se contentent du jugement : *stat pro ratione libertas*. Cf. BILLUART, IV, p. 127.

4. Les thomistes n'acceptent la définition moliniste de la liberté qu'avec une distinction : « *facultas quæ positis omnibus ad agendum praerequisitis tempore potest agere vel non agere in sensu composito; facultas quæ positis omnibus ad agendum praerequisitis natura potest agere vel non agere in sensu diviso tantum.* » Et sont prérequis à l'élection d'une simple priorité de nature la prémotion physique et le dernier jugement. Cf. BILLUART, t. IV, p. 78.

indéterminé, dans l'une de ses deux parties) *deteriora sequor* (dernier jugement pratique et élection). » — Il reste à examiner comment l'intelligence passe du jugement indifférent au jugement déterminé.

Dire que l'intelligence est indifférente, c'est dire qu'elle n'est pas ici comme devant un principe premier ou une conclusion nécessaire auxquels elle ne peut refuser son adhésion. Ici, comme dans la foi, l'objet ne la détermine pas suffisamment; et il ne saurait y avoir détermination intellectuelle si la volonté n'intervenait pour suppléer à cette insuffisance dans l'ordre de spécification. Saint Thomas emploie exactement les mêmes termes lors qu'il s'agit d'expliquer le rôle de la volonté dans la foi et dans le dernier jugement pratique. A propos de la foi, il écrit : « intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum » (II^a II^{ae} q. 2. a. 1. ad 3). — « Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis » (II^a II^{ae} q. 4. a. 1.) — Dans la question consacrée à l'*imperium*, I^a II^{ae} q. 17. a. 6, il explique dans quel cas « assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit ». Ce n'est pas seulement dans la foi, mais dans tous les cas où l'objet ne détermine pas suffisamment l'intelligence. S'agit-il d'adhérer à un premier principe, à une conclusion démontrée, la volonté intervient seulement dans l'ordre d'exercice pour appliquer l'intelligence à considérer et à juger; mais s'agit-il de formuler un jugement déterminé avec un motif objectif insuffisant, la volonté doit en outre intervenir d'une façon spéciale pour suppléer à cette insuffisance objective : « Sunt quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit ». — Voilà ce que saint Thomas entend par être maître de son jugement. Or il affirme en maint endroit que l'homme est libre, maître de son élection, parce qu'il est maître de son jugement pratico-pratique : « Si iudicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus vel operatio absolute. » de Verit. 24. 2. « Homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed iudicando, et ideo est liberi arbitrii; ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo ». de Verit. 24. 1. — La volonté détermine donc le dernier

jugement pratique qui sans elle demeurerait indifférent (1).

Au reste, si la volonté n'intervenait ici que dans l'ordre d'exercice, il est manifeste que nous n'échapperions pas au déterminisme des circonstances; l'homme ne pourrait, les circonstances restant les mêmes, juger une fois qu'il convient d'agir et juger une autre fois qu'il ne convient pas d'agir (indifférence d'exercice). Si dans telles circonstances il est mieux d'agir *ex meritis objecti vestiti*, la volonté aura beau appliquer l'intelligence à considérer les avantages de la non-action, l'intelligence ne pourra jamais juger, les circonstances restant les mêmes, qu'il est mieux de ne pas agir. Si la volonté n'intervient qu'au point de vue de l'exercice dans le tout dernier jugement, on sauvegarde la spontanéité des Jansénistes, mais non pas la liberté d'exercice.

Aussi saint Thomas affirme-t-il toujours à la suite d'Aristote (I^a II^{ae} 58. 5.) que la vérité du jugement pratico-pratique par opposition à la vérité du jugement spéculatif et du jugement spéculativo-pratique se prend « non per conformitatem ad rem sed per conformitatem ad appetitum rectum ». L'appétit est rectifié par la vertu morale, et l'intervention de la volonté dans l'ordre de spécification s'explique alors par l'habitude qui est en elle, habitude à raison de laquelle l'objet a une relation de convenance ou de disconvenance au sujet. Mais répondre par l'habitude pour rendre raison de cette intervention de la volonté, c'est seulement reculer la question; l'habitude, pas plus que les circonstances extérieures, ne détermine infailliblement notre acte libre; de plus elle ne peut être invoquée pour le premier acte libre de la vie psychologique, tel que l'étudiant les théologiens à propos du péché de l'ange. Comment expliquer alors cette intervention de la volonté? La réponse à cette question fera l'objet de l'article suivant; l'objection leibnizienne tirée du principe de raison suffisante nous amènera à préciser la nature de cette intervention de la volonté, nous verrons qu'elle n'est autre chose que l'élection elle-même, qui doit suivre le jugement au point de vue de la causalité formelle, et qui le précède au point de vue de la causalité efficiente. Ce rapport d'antériorité mutuelle nous apparaîtra comme une des plus intéressantes applications de l'axiome aristotélicien qui contient en raccourci

1. « Circa particularia operabilia, iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum » (I^a 83, 1). « Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in VI Met., tex. 10 » (I^a, 14, 3).

toute la théorie des quatre causes : *causae ad invicem sunt causae*. Qu'il nous suffise de dire pour l'instant que saint Thomas n'explique pas autrement l'inconsidération volontaire du devoir qui accompagne le péché de l'ange. L'ange a voulu ne pas considérer; quelle est la cause de ce vouloir? « Hujusmodi autem, quod est non uti regula rationis et legis divinæ, non oportet aliquam causam quærere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere ». de Malo q. 1, a. 3. — « *Noluit intelligere ut bene ageret* ». (Ps. 35. 4).

Cette intervention de la volonté nécessaire pour vaincre l'indifférence du jugement pratique ne saurait être elle-même infailliblement déterminée par l'intelligence, puisqu'elle ne se produit précisément que pour déterminer l'intelligence. Il reste à montrer contre Leibnitz, nous ne l'oublions pas, que l'influence des circonstances et des dispositions intérieures ne suffit pas à déterminer le jugement, lorsqu'il s'agit d'agir ou de ne pas agir. Nous nous sommes contentés d'exposer ici la thèse de saint Thomas sans nous préoccuper de l'objection intellectualiste; nous verrons que la réponse à cette objection se déduit du principe même de notre théorie : l'hiatus infini qui sépare le bien universel du bien particulier, le bien total du bien partiel; et nous concluons que l'homme est libre parce qu'il est maître de son dernier jugement, parce que, au moment même où il juge, il juge par réflexion qu'il pourrait juger autrement ou tout au moins ne pas juger (1).

C'est ainsi que les plus fidèles disciples de saint Thomas ont compris la doctrine de leur maître. Cajetan a expliqué avec le plus grand soin que la vérité du jugement pratico-pratique se prend « per conformitatem ad appetitum non vero per conformitatem ad rem », c'est à ce sujet qu'il montre comment l'appétit peut intervenir au point de vue de la spécification (2). Ailleurs il enseigne formellement que c'est la volonté qui détermine l'intelligence « ad judicandum alterum oppositorum faciendum.... *Voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult* (3) ». — Les Salmanticensis

1. « *Judicium est in potestate judicantis secundum quod potest de suo iudicio judicare* : de eo enim quod est in potestate nostra, possumus judicare. Judicare autem de iudicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines de quibus iudicat; unde totius libertatis radix est in ratione constituta ». De Verit., 24, 2.

2. « Consonante vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio iudicet eam esse convenientem; (quia ex dispositione appetitus) in ipsa vindicta consurgit relatio convenientiæ ad talem appetitum. » in 1^a 11^æ 58, 5.

3. « Absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad judicandum alterum oppositorum faciendum; sed diversimode in bonis et in malis. Quia cum neutrum opposito-

ses ne parlent pas autrement : « intellectum *ad sic judicandum* voluntas libere applicuit; et quia efficacia illius iudicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertas. » (1). Billuart reproduit cet enseignement, t. IV, p. 129. — Et Jean de Saint-Thomas formule aussi exactement que possible la thèse thomiste lorsqu'il écrit : « Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super iudicium a quo movetur; et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum ». (De Anima, XII, 2.) (2).

C'est pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de cette indifférence du jugement, principe de l'indifférence du vouloir, qu'on a fait contre la doctrine thomiste des objections comme celle-ci. « Il n'y a rien de plus contestable que le postulat allégué : des objets inadéquats, n'épuisant pas la capacité d'une puissance psychologique, la laissent dans l'indifférence. — Je contemple un chef-d'œuvre artistique, par exemple le *Moïse* de Michel-Ange : beauté réelle, mais limitée, qui n'épuise pas l'idéal du beau, ni la capacité de mes facultés esthétiques. Il y a dans tous les beaux-arts des œuvres dignes d'admiration : une cathédrale gothique, le tableau de la *Transfiguration*, l'*Énéide*... Le *Moïse* ne réalise donc pas toutes les formes de la beauté; il n'en est qu'une expression partielle, et toutefois je l'admire nécessairement, je ne suis pas maître de lui refuser mon admiration. Voilà un démenti infligé au principe général (3). » L'objectant pourrait dire aussi bien : telle conclusion rigoureuse de géométrie ne réalise pas toutes les formes de la vérité, elle n'en est qu'une expression partielle et pourtant j'y adhère nécessairement. A cette objection saint Thomas a déjà répondu : « intellectus ex necessitate movetur a tali objecto, quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo, quod

rum habeat rationem mali moraliter, *voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult*; ad alterum vero oppositorum moraliter malum, voluntas ipsa flectit iudicium, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non consideratione omnium considerandorum, quæ sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit*, ut de peccato angeli dictum fuit. » in 1^a 11^{ae}, q. 77, a. 2, n^o IV.

1. SALMANT., *op. cit.*, t. V, p. 426, § 18. « Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri per eundem, quem dirigit illud iudicium ob mutuam causalitatem in diverso genere quæ solet in ea constitui. » (*Ibid.*).

2. Dans le Christ *comprehensor et viator*, cette intervention de la volonté était toujours ce qu'elle *devait* être, parce que, à raison de la vision béatifique, sa volonté était *foncièrement rectifiée*; il méritait cependant parce que son jugement pratico-pratique *ex meritis objecti* demeurait indifférent. BILLUART, III, p. 57.

3. ALIBERT. *La psychologie thomiste et les théories modernes*, p. 320.

potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in c. art. » (I^a II^{ae} q. 10. a. 2. ad. 2). Le principe est général : une raison simplement probable ne suffit pas à déterminer l'intelligence ; un objet d'une beauté contestable ne provoque pas nécessairement notre admiration ; de même un objet dont la bonté, à la prendre *hic et nunc*, est contestable, n'attire pas invinciblement l'appétit.

Mais l'objection prétend s'appuyer sur les faits : « Est-il vrai que les biens partiels laissent notre volonté dans l'état d'indifférence, et ne déterminent pas en elle de mouvement nécessaire ? Le prétendre serait méconnaître l'existence du sentiment.... Des biens partiels d'ordre suprasensible provoquent en nous des mouvements affectifs, prime-sautiers, précédant la libre détermination, qui commencent sous la forme de l'attrait et se transforment en désirs : attrait pour un acte de vertu à pratiquer ; attrait pour une visite à faire à un ami, pour une lecture de philosophie (1).. » et l'on ajoute que, selon la division thomiste des facultés, ces sentiments ne peuvent avoir pour sujet que la volonté.

Tout thomiste répondra : ce sont là des mouvements indélébiles et non libres de la volonté qui se produisent précisément lorsqu'il n'y a pas réflexion suffisante pour assurer l'indifférence du jugement par la considération des deux partis possibles. « Unde videmus quando iudicium caret omni indifferentia et solum est coarctatum ad unum, motus qui sequitur in voluntate est indeliberatus et carens libertate. » J. DE SAINT-THOMAS, de Anima q. 12 a. 2. — Ces mouvements indélébiles n'ont jamais été méconnus par les théologiens, ils ont une place assez importante dans toute théorie de la grâce actuelle suffisante et efficace.

On le voit, dans la doctrine de saint Thomas, le fondement ou le principe radical de la liberté est dans l'intelligence qui connaît la raison de bien et dont le jugement reste par suite indifférent à l'égard de tout objet et de tout acte qui n'est pas exempt de tout mélange de mal ou d'imperfection. Le principe prochain de la liberté est dans l'amplitude infinie de la volonté, par laquelle l'homme détermine en maître son propre jugement. Un bien partiel ne peut jamais exercer sur nous un attrait invincible tant qu'il n'apparaît pas à l'intelligence comme un moyen absolument nécessaire en vue d'une fin qui s'impose absolument.

En dernière analyse, l'homme n'est libre que parce qu'il s'élève

1. *Ibid.*

à la connaissance de l'universel fondé sur l'abstrait; ou mieux, parce que l'abstraction est une propriété de l'idée humaine en tant qu'humaine et non pas en tant qu'idée, l'homme est libre parce qu'il s'élève à la perception de la *raison d'être* et particulièrement de la *raison d'être du bien*, parce qu'il connaît ce par quoi le bien est le bien, *quod quid est boni, seu ratio boni*; parce qu'il perçoit cette raison de bien qu'il retrouve diversifiée dans le délectable, l'utile et l'honnête. Cette raison de bien, voilà la norme de son jugement, lorsqu'il s'agit d'affirmer si *hic et nunc* telle chose est bonne; dès lors toute indifférence ne doit disparaître que devant la bonté « exempte d'accroissement et de diminution, comme aurait dit Diotime parlant à Socrate, bonté qui n'est point bonne en telle partie, mauvaise en telle autre, bonne seulement en tel temps et non en tel autre, bonne sous un rapport, mauvaise sous un autre, bonne en tel lieu, mauvaise en tel autre, bonne pour ceux-ci, mauvaise pour ceux-là... bonté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même, dans un animal par exemple, ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument par elle-même et en elle-même; de laquelle participent toutes les autres bontés, sans que leur naissance ou leur destruction lui apporte la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifie en quoi que ce soit. »

Cette déduction de la liberté repose, on le voit, sur le principe même de la philosophie du concept; elle n'a plus aucune portée pour le nominaliste empiriste qui ramène le concept abstrait et universel à une image commune, qui reste, à la bien considérer, concrète et singulière. Pour l'empiriste, l'homme a une image commune du bien, comme l'herbivore a une image commune de l'herbe; cette image n'est qu'une *moyenne* entre les biens particuliers que l'expérience nous fait connaître, elle n'est pas d'un ordre supérieur à ces biens, elle ne représente nullement cette *raison de bien* qui n'est réalisable dans toute sa pureté que dans le Bien sans mélange et sans limite, dans l'Idée du Bien de Platon. Une pareille représentation tout empirique ne peut fonder la liberté, elle ne suppose pas dans l'appétit qu'elle spécifie une amplitude illimitée; et le syllogisme pratique dans lequel elle entre comme moyen terme n'est pour l'empiriste qu'une tautologie, puisque l'universel est illusoire. Chez nous comme chez l'animal il n'y a qu'un passage du particulier au particulier soumis aux lois de l'association. L'empirisme, en fait de liberté, doit se contenter

du *clinamen* d'Épicure, c'est-à-dire du hasard, ou de la simple spontanéité comme la concevait D. Hume ou comme la conçoit aujourd'hui M. Bergson.

Il reste à examiner si cette théorie de la liberté que nous venons d'exposer permet de résoudre l'objection fondamentale du déterminisme, celle tirée du principe de raison suffisante, sans abandonner du même coup l'axiome intellectualiste : *nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens*, comme le font les partisans de la liberté d'équilibre.

(*A suivre*).

Kain.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.