

Les fondements de la liberté humaine selon Jacques de Viterbe O.E.S.A. Disputatio 1^a de Quolibet, q. VII (1293)

I. — PRÉSENTATION DU PROBLÈME.

A. — *La connexion logique des questions 1 à 7.*

Le titre de la question VII du *Quodlibet I* de Jacques de Viterbe est celui-ci : Le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de l'intellect ou un acte de la volonté ¹⁾ ? L'Ermite de Saint Augustin situe lui-même le problème dans l'ensemble des recherches qui constituent sa première dispute quodlibétique. Il avertit son lecteur qu'il se place à un point de vue logique, non pas à un point de vue historique. Le rang qu'il assigne à la dispute sur le mouvement de la volonté ne correspond donc pas, dans son ouvrage, au moment où cette dispute se déroula réellement. Il en est d'elle comme de toutes les autres. Mais on peut montrer sa connexion avec celles-ci, si l'on consent à aller de ce qui est plus général, et de ce fait antérieur, à ce qui est moins général et par là même postérieur. Jacques de Viterbe classe ses disputes selon leur lien logique ²⁾.

Le premier thème envisagé concernera donc l'être en son acception commune, c'est à dire ce que l'intellect connaît d'abord et qui, à ce titre, est le plus général. Dès lors, conçoit-on à l'aide d'un concept unique et simple ce qui correspond au nom d'être ainsi entendu, ou est-il possible d'en former un concept simple ³⁾ ?

¹⁾ *Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio prima de Quodlibet quam edendam curavit Dr EELCKO YPMA eiusdem ordinis. Corpus Scriptorum Augustinianorum. Opera Auctorum Ordinis Sancti Augustini iussu Curiae Generalis critice edenda. Volumen I, Pars prima. Romae 1968 ; Würzburg 1968, Augustinus-Verlag, Cassiciacum, Supplementband I. Le Quodlibet II est paru dans les mêmes collections, par les soins du même éditeur en 1969.*

P. 79, 1-2. Toutes les références aux *Quodlibet* de Jacques de Viterbe seront données de cette façon, par le numéro de la page et des lignes de l'édition, sans rappeler la référence bibliographique donnée ci-dessus.

²⁾ P. 1, 5-8. Le P. Eelcko Ypma parle d'un « ordre de connexion », *ibid.*, p. XVIII.

³⁾ P. 1, 12-14.

Les vingt et une questions qui suivent concernent des réalités qui, en un sens, spécifient l'être ⁴⁾. Or nous constatons que Dieu est être et que la créature l'est également. Être se dit donc de Dieu et de la créature. Le terme d'être reçoit donc une signification extrêmement générale. Cette ampleur de sens permet de le considérer sous l'angle de sa plus grande communauté : elle englobe l'être incréé et l'être créé. La réflexion se porte donc logiquement sur l'être incréé. Sa suprême généralité et sa primauté doivent s'entendre du point de vue de la causalité et de la perfection et non pas d'un point de vue logique de la « prédication » ou de l'affirmation. Cause première, possédant en soi toute la perfection qu'il dispense hors de lui-même, Dieu est à ce titre l'être « le plus commun », mais il n'est attribué et attribuable à rien ; rien n'est donc moins commun que lui.

En fait, cette communauté extrême s'accorde fort bien avec une extrême spécificité. Celle-ci se fonde sur la « distinction » de Dieu, c'est à dire sur le fait de l'extrême singularité de Dieu, et uniquement sur elle, car on ne peut concevoir une spécification de l'être divin résultant d'une limitation quelconque issue, par exemple, d'une différence qui restreindrait un genre ⁵⁾.

La dispute quodlibétique peut donc s'engager dans une double direction, et puisque l'on vient d'évoquer la causalité divine, demandons-nous si la puissance de Dieu est telle qu'il lui soit possible de créer des espèces infinies selon tous les modes possibles ⁶⁾.

L'acte divin par lequel Dieu produit est la création. Si l'acte de créer donne à la créature de commencer d'exister, peut-on admettre que la conservation dans l'existence soit elle même la création de ce qui persiste dans l'être en tant même qu'il persiste ? S'il en est ainsi, en effet, lorsqu'une chose commence d'exister elle reçoit de persister dans l'être, ce qui semble contradictoire ; en revanche, si Dieu cesse de créer, la chose cesse d'exister ⁷⁾.

L'être créé apparaît à son tour différemment selon que l'expression désigne toutes les créatures ou certaines seulement d'entre elles. Un problème général peut donc se poser qui concerne la structure

⁴⁾ P. 1, 15.

⁵⁾ P. 1, 15-19.

⁶⁾ P. 1, 22-23. Entendons par là : Dieu peut-il faire des espèces infinies a) entre la matière la plus élevée et lui-même, b) entre la matière première (la plus infime des créatures) et le rien, c) entre deux espèces créées, d) entre deux espèces égales, p. 16, 1-25.

⁷⁾ P. 1, 25-27 et p. 36, 2-13.

la plus radicale de l'être créé, comme tel. Il convient à toutes les créatures, d'une part d'avoir essence et existence, d'autre part d'appartenir à un genre ⁸⁾. On s'interroge donc d'abord sur le rapport de la création — comme acte divin de production — à l'essence et l'existence de l'être créé. Dans l'hypothèse où il n'y a pas distinction réelle dans les créatures entre essence et existence, peut-on maintenir l'idée de création ⁹⁾? Le problème se pose, en effet, si l'on considère que l'existence et l'essence sont à la création ce que la matière et la forme sont à la génération : si matière et forme ne sont pas réellement distinctes, il n'y a pas génération : de même, s'il n'y a pas distinction réelle d'essence et d'existence, il n'y a pas création. Mais ne peut-on pas aussi remarquer que la production de ce qui constitue un tout ne suppose pas la diversité réelle d'éléments dont l'un serait produit, soit dans l'autre (la forme dans la matière, par exemple), soit sous l'autre pour le recevoir (la matière sous la forme) ¹⁰⁾. Selon Jacques de Viterbe, la notion de création n'est pas évacuée dans l'hypothèse où essence et existence ne se distingueraient pas dans les êtres créés : pour qu'elle se maintienne, il suffit qu'il y ait entre essence et existence une certaine distinction ¹¹⁾. On précisera donc ce que signifient les termes essence et existence en fonction de la création. Dans le cas présent, l'essence est non pas n'importe quelle réalité prédicamentale considérée en elle-même et donc distincte des autres, mais la réalité qui appartient au prédicament substance ou accident, plus précisément, au prédicament substance, puisque l'accident n'est être que d'une façon relative. Encore doit-on préciser que par essence-substance, on entend la nature totale et parfaite d'une chose et non pas une de ses parties, si elle est composée. Le terme principal de la création est la nature substantielle ou, absolument parlant, l'essence. De même, le rapport de la création à l'existence est son rapport à l'acte d'exister, c'est à dire à ce que désigne le verbe être : acte d'exister, par opposition à son autre signification comme verbe : inhérence du prédicat au sujet, et par opposition à sa signification nominale, grammaticale, d'essence, de subsistance. On s'intéresse donc à la création dans son rapport à l'acte d'exister que possède principalement la sub-

⁸⁾ P. 1, 29 - 2, 31.

⁹⁾ P. 2, 35-36.

¹⁰⁾ P. 43, 2-12.

¹¹⁾ P. 43, 14-18.

stance¹²⁾. Jacques de Viterbe propose de résoudre le problème de la distinction de l'essence et de l'existence à la lumière de la distinction qui existe entre un concret et son abstrait, puisque l'essence et l'existence sont entre eux comme l'abstrait et le concret¹³⁾.

Jacques de Viterbe se trouvait dans l'obligation de « situer » une autre question : avant de recevoir une existence actuelle, l'essence de la créature est-elle un être réel véritable ? Cette interrogation se justifie dialectiquement au moins d'un point de vue augustinien : « Avant d'être, les créatures étaient et n'étaient pas ; elles étaient dans la science divine, elles n'étaient pas dans leur nature »¹⁴⁾. L'argumentation de Jacques greffée sur ce texte part de l'idée, également augustinienne¹⁵⁾ que Dieu connaît les créatures en connaissant son essence, ou par son essence. Ce mode de connaissance suppose que ce qui n'est pas Dieu existe d'une certaine manière en son essence. Or on peut distinguer en celle-ci l'essence comme telle, et l'essence comme puissance et cause. De ce fait, et du premier point de vue, les créatures existant dans l'essence divine en tant qu'essence sont l'essence divine elle-même puisque Dieu est son essence. Mais elles sont aussi en elle en tant qu'elle est puissance et cause, puisque Dieu peut les produire et être leur cause. Bien évidemment Dieu est la créature d'une manière suréminente, mais il peut la produire en sa propre nature¹⁶⁾. La difficulté que soulève le titre de la cinquième question ne porte donc pas sur le statut de la créature dans l'essence divine en tant que telle. La créature, en effet, est identique à l'essence divine : de ce chef, elle n'est rien autre que l'essence créatrice, puisque l'essence comme telle n'a pas de rapport avec quelque chose qui lui soit extrinsèque¹⁷⁾. Mais qu'en est-il lorsque l'essence divine est envisagée comme puissance et cause ? On dira que la créature est autre que Dieu, distincte de lui, car telles sont les implications des notions de puissance et de cause¹⁸⁾. Il va de soi que Dieu connaît les choses en tant qu'elles sont dans son essence et dans sa puissance. On peut en déduire qu'il y a pour la créature deux manières d'être

¹²⁾ P. 44, 48 - 45, 85.

¹³⁾ P. 47, 136-148.

¹⁴⁾ *V Super Genesim ad litteram* c. 18 ; P.L. 34, col. 334 ; CSEL 28 (1), p. 161.

¹⁵⁾ *Ibid.*

¹⁶⁾ P. 62, 21 - 63, 32.

¹⁷⁾ P. 63, 33-36.

¹⁸⁾ P. 63, 37-39.

sues par Dieu ¹⁹). Dieu connaît, d'une part, la créature en tant même qu'elle ne se distingue pas de lui : mieux, connaître ainsi la créature n'est pas pour Dieu autre chose que percevoir ses perfections ²⁰). Jacques de Viterbe pense que ce n'est pas là connaître la créature au sens propre du mot connaître : de ce point de vue, Dieu ne connaît une créature que s'il la saisit autre que lui et distincte de lui ²¹).

C'est très exactement ici que devient intelligible la question posée : l'essence de la créature ou la créature, avant d'exister en acte, est-elle une vraie réalité ? Il n'y a en effet aucun doute sur la vérité de la réalité de la créature non distincte de Dieu puisqu'elle est l'essence divine elle-même. Il convient donc de se demander uniquement si l'essence de la créature ou la créature, en tant que distincte de Dieu, est quelque chose avant de posséder effectivement ou actuellement l'existence ²²). Une idée s'impose donc à Jacques de Viterbe : quels sont les rapports d'antériorité et de postériorité de l'essence et de l'existence dans la créature ²³).

Nous distinguons en une créature l'être de l'essence et l'être de l'existence actuelle. Mais nous savons également, d'une part que toute puissance se définit par rapport à un acte, d'autre part que le genre tire son origine de la puissance et qu'il signifie puissance. En revanche, tout acte se réfère à l'être de l'essence ou à l'être de l'existence actuelle : on se demande donc si la potentialité du genre doit s'entendre par rapport à l'être de l'essence ou à l'être de l'existence actuelle ²⁴). La réponse de Jacques de Viterbe, qui n'envisage le genre (et donc la différence, sa notion corrélatrice) que dans les substances où la distinction genre et différence s'impose à nous principalement et proprement ²⁵), est celle-ci : la potentialité qui appartient principalement et proprement au genre découle de l'être de l'essence, car la différence, son corrélatif, en découle principalement. Toutefois, différence et genre se réfèrent à l'être de l'existence actuelle, genre et différence ne sont donc pas sans rapport avec celui-ci ²⁶).

¹⁹) P. 63, 40-42.

²⁰) P. 63, 43-45.

²¹) P. 63, 46-47.

²²) P. 63, 48-55.

²³) P. 2, 37-38.

²⁴) P. 2, 41-48.

²⁵) P. 73, 47-48.

²⁶) P. 75, 132 - 76, 138.

Nous sommes jusqu'ici restés au plan des généralités puisque nous n'avons pris en considération aucune créature particulière. Or on s'était interrogé sur certaines créatures : la créature angélique et la créature humaine. Les questions posées intéressaient l'une et l'autre ou portaient spécialement sur l'une d'entre elles. Fidèle à son principe d'exposition qui consiste à lier les questions selon un ordre allant du plus général au moins général et à faire apparaître ainsi leur connexion logique, Jacques de Viterbe retient l'idée que l'ange et l'homme possèdent en commun de pouvoir être mûs en leur volonté et de pouvoir devenir bienheureux ; l'ange et l'homme ont en commun un « être volontairement mobile » et un « être béatifiable » ²⁷). Nous n'allons pas devoir étudier le problème de la béatitude de l'ange et de l'homme, mais il faut savoir qu'en raison des implications du concept de béatitude : atteinte de la fin ultime et propre par quelque opération ²⁸), la question relative à « l'être volontairement mobile » précède celle qui concerne « l'être béatifiable ». Avant de chercher à savoir en quelle opération de l'intellect ou de la volonté consiste principalement la béatitude — entendue au sens d'opération —, béatitude qui intéresse à des titres divers l'une et l'autre puissance, puisque leurs opérations sont propres à la créature raisonnable seule capable d'être béatifiée ²⁹), on s'interrogera donc sur le mouvement de la volonté vers la fin. Tel est effectivement le projet que Jacques de Viterbe poursuit en la question septième de son premier *Quodlibet* ³⁰). Est-il possible de le situer historiquement ?

B. — *Un certain contexte historique.*

La question est ainsi énoncée : Le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de l'intellect ou un acte de la volonté ? Sur ce thème la discussion s'engage entre des adversaires qui font preuve de sobriété dans leur argumentation puisqu'ils n'avancent l'un et l'autre qu'un seul argument, celui du répondant se présentant, à vrai dire, beaucoup plus comme une affirmation péremptoire, se suffisant à elle-même, que comme un syllogisme démonstratif.

On soutient donc d'abord que nous nous trouvons en présence

²⁷) P. 2, 49-53.

²⁸) P. 113, 42-47.

²⁹) P. 113, 54-59 ; p. 2, 56-58.

³⁰) P. 2, 53-55.

d'un acte de l'intellect. Le mouvement, dit-on, qui est comme une passion de quelque chose, n'est pas tant son acte que celui de ce dont il est comme l'action ³¹). En effet, si l'on distingue ce qui meut et ce qui est mû, le mouvement est comme une passion de ce qui est mû et comme une action de ce qui meut, puisque action et passion sont un mouvement unique ³²). De ce point de vue, il devient évident que la notion d'acte convient plus à ce qui meut qu'à ce qui est mû ³³). Or le mouvement de la volonté vers la fin est comme une passion de la volonté elle-même puisque la volonté est mue et dès lors est passive ³⁴). Elle est mue par le bien connu de l'intellect; elle subit une passion au sens général du mot ³⁵).

A cette thèse on répond que la volonté se meut elle-même. Le mouvement de la volonté vers la fin n'est donc pas un mouvement de l'intellect, mais un mouvement de la volonté ³⁶).

Le contexte immédiat du problème soulevé est donc caractérisé par la présentation et la justification d'une doctrine communément admise, s'exprimant en cette formule : *voluntas movetur a bono apprehenso per intellectum*. Jacques de Viterbe appelle *commune dictum* une telle affirmation ³⁷). Elle a vraisemblablement pour origine une remarque d'Aristote sur le désirable, qui meut par cela même qu'il est intellectuellement connu ou imaginé ³⁸). On suppose que l'objectant n'ignore pas le commentaire thomiste de cette remarque ³⁹), si l'on

³¹) P. 78, 2-4.

³²) P. 79, 9-11.

³³) ARISTOTE, *Metaphys.* XI, c. 9, 1066 a 30 : « Sed est activum mobilis. Quare similiter unus amborum actus. Quemadmodum eadem distantia unius ad duo et duorum ad unum, et ascendentis et descendentis; sed esse non unum; similiter autem et in movente et moto ». THOMAS D'AQUIN, *ibid.*, l. 11, n° 2308-2313. ARISTOTE, *Phys.* III, c. 3, 202 b 5-23. THOMAS D'AQUIN, *ibid.*, lect. 4 et 5.

³⁴) P. 79, 4-5.

³⁵) P. 79, 12-14.

³⁶) p. 79, 15-17.

³⁷) P. 79, 12.

³⁸) Ce « *commune dictum* » a vraisemblablement pour origine ARISTOTE, *III De Anima*, 433 b 10-15 : « Specie quidem igitur unum erit movens, appetibile aut appetitivum. Primum autem omnium appetibile. Hoc enim movet et non movetur, eo quod sit intellectum aut imaginatum. Numero autem plura moventia ». AVERROES, *ibid.*, t. 54, éd. CRAWFORD, p. 523, 18-25.

³⁹) S. THOMAS, *ibid.*, lect. 15, n° 830 : « Dicit ergo primo, quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel

est en droit d'admettre qu'il emprunte à saint Thomas la notion générale du terme passion ⁴⁰).

Au *commune dictum* de l'objectant répond le *dictum* de son adversaire ⁴¹). Si nous entendons rigoureusement ces expressions, nous sommes, semble-t-il, autorisés à penser que les deux « opposants » soutiennent, l'un une opinion devenue traditionnelle, l'autre une opinion moins communément acceptée. On tient d'une part que la volonté est mue par l'objet intellectuellement connu. On conclut que le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de l'intellect, pour la raison que l'intellect connaît l'objet qui meut la volonté par cela même qu'il est connu. La volonté ne se meut donc pas elle-même : elle est mue par l'intellect connaissant ou, ce qui est identique, par l'objet connu. En conséquence, la volonté ne se meut pas elle-même, ce que soutient l'opinion adverse. Si l'opinion, selon laquelle la volonté

appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi inquantum participant primum. Unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Quamvis autem omnia conveniant in specie primi moventis, tamen numero sunt plura ». Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 12 : « Utrum voluntas intellectum et caeteras animae vires moveat? » S. Thomas formule cette objection : « Praeterea omnis potentia movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum, ut dicitur in *III De Anima* (Com. 49 et sq.). Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in *III De Anima* (Com. 54). Ergo intellectus, aut alia vis apprehensiva movet voluntatem, et non e converso. »

⁴⁰) ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 12, 1019 a 20-30 : « ... secundum quod patiens patitur aliquid, quandoque quidem si quodcumque pati sit possibile, dicimus esse potens pati quandoque vero non secundum omnino passionem, sed si secundum excellentiorem ». — S. Thomas lit ce texte : « Secundum quam patiens patitur aliquid, quandoque quidem si quodcumque pati sit possibile, dicimus esse potens pati quandoque vero non secundum omnem passionem, sed si secundum excellentiorem » (*ibid.*, lect. 14, n° 468). Mais il a sous les yeux une autre version : « Alia tamen littera habet : Aliquando autem non secundum omnem passionem, sed utique in contrarium. » Il commente ainsi : « Quod sic debet intelligi : Improperie enim dicitur pati, quidquid recipit aliquam perfectionem ab aliquo, sicut intelligere dicitur pati. Proprie autem pati dicitur quod recipit aliquid cum sui transmutatione ab eo quod est ei naturale. Unde et talis passio dicitur esse abiiciens a substantia. Hoc autem non potest fieri nisi per aliquod contrarium. Unde, quando aliquid patitur, secundum quod est contrarium suae naturae vel conditioni, proprie pati dicitur. Secundum quod etiam aegritudines passionem dicuntur. Quando vero aliquis recipit id quod est ei conveniens secundum suam naturam, magis dicitur perfici quam pati. — Voir aussi ARISTOTE, *De Anima*, c. 4, 429 a 10-20; AVERROES, *ibid.*, t. 2; ed. CRAWFORD, p. 380-381; S. THOMAS, *ibid.*, lect. VII, n° 675; 429 a 30 - b 5; AVERROES, *ibid.*, t. 7; ed. CRAWFORD, p. 417-419; S. THOMAS, *ibid.*, n° 687.

est mue par le bien intellectuellement connu, se fonde sur l'aristotélisme, celui qui la soutient ici ne souhaite-t-il pas rejeter au nom de l'aristotélisme la thèse de celui contre lequel il argumente ? Le texte de Jacques de Viterbe permet de donner quelque assise à cette interprétation, puisqu'il comporte deux discussions sur le caractère « manifestement contraire à l'aristotélisme » de l'idée que la volonté se meut elle-même ⁴²). On devra en effet confronter l'affirmation, selon laquelle l'âme se meut elle-même, à l'axiome de portée universelle, semble-t-il, d'Aristote : tout ce qui est mû, l'est par un autre ⁴³), et à cette remarque : le désirable meut l'appétit comme un moteur non mû ⁴⁴). Supposant même que l'aristotélisme soit vrai sur ces matières, faut-il en son nom rejeter comme fausse l'idée que la volonté se meut par elle-même ? La thèse avait été soutenue par les artiens, ainsi qu'en témoigne cette proposition condamnée par Etienne Tempier en 1277 : *Quod anima nihil vult nisi mota ab alio. Unde illud est falsum : anima seipsa vult* ⁴⁵). On peut à la rigueur admettre que les deux adversaires se heurtent sur ce point, mais il faut ajouter qu'ils ne se heurtent alors que pour les nécessités dialectiques de la dispute quodlibétique, car ils n'ignorent pas que la condamnation est dirigée seulement contre la manière dont les professeurs de la Faculté des Arts argumentent. Ceux-ci sont dans l'erreur s'ils estiment que, de ce que la volonté est mue par l'objet, celui-ci explique en totalité son mouvement. La condamnation est, en effet, ainsi libellée : *Error, si intelligatur mota ab alio, scilicet ab appetibili vel obiecto, ita quod appetibile vel obiectum sit tota ratio motus ipsius voluntatis* ⁴⁶).

⁴¹) P. 79, 15.

⁴²) P. 88, 297 - 106, 917.

⁴³) *VII Phys.*, c. 1, 241 b ; *VIII Phys.*, c. 4, 254 b.

⁴⁴) *III De Anima*, c. 10, 433 b 10-15.

⁴⁵) *Propositiones dampnatae a Stephano Tempier episcopo parisiensi 1277. Chartularium Universitatis Parisiensis* I, p. 543-545. P. MANDONNET, *Siger de Brabant* II, p. 175-176, ed. PERA, MARC, CARAMELLO, *Liber de Veritate catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*. Turin 1961, t. 3, p. 493-502. Il s'agit de la proposition 194. Le libellé de cette proposition, lu à la lumière du Prologue de la condamnation, permet de croire que les Artiens franchissent indûment les limites de leur spécialité en discutant pour la rejeter la thèse théologique selon laquelle la volonté se meut elle-même. Il n'y a abus qu'à cette condition. On ne peut en conclure absolument que nul artien n'ait soutenu l'idée que la volonté se meut elle-même. Il suffirait pour cela qu'il imagine la présence dans la volonté de deux puissances, l'une active, l'autre passive, par analogie avec ce que certains soutenaient sur la structure de l'intelligence humaine.

⁴⁶) *Ibid.*

Imaginons donc par hypothèse que Jacques de Viterbe se laisse guider par le texte de la formule condamnée. Le texte souligne le lien qui existe dans la pensée des artiens d'abord, mais aussi dans celle des théologiens — car Jacques de Viterbe rédige une question disputée relevant de la théologie — entre la proposition : *anima nihil vult nisi mota ab alio* et cette autre : *voluntas seipsa movet*. Le lien est tel que la vérité de la première proposition entraîne la fausseté de la seconde. Pour savoir ce qu'il en est, on devra donc examiner d'abord en elles-mêmes ces deux thèses, ou du moins chercher à savoir si le rapport des deux propositions est celui du vrai et du faux. Mais si l'on tient compte également de la précision apportée par les censeurs, il apparaît que ce rapport n'est tel que dans la mesure où le mouvement de la volonté trouve dans l'objet son explication totale. Les deux thèses en présence ne seront donc pas contradictoires si l'action de l'objet n'explique pas totalement le mouvement de la volonté et si cette action n'est pas telle que la volonté ne puisse se mouvoir elle-même.

Les lignes maîtresses de l'argumentation seraient donc indiquées par le texte entier de la condamnation. Qu'en est-il ? Jacques de Viterbe introduit la discussion en rappelant sans beaucoup de nuances les deux thèses contraires ⁴⁷⁾, il expose sa solution personnelle au double problème que cache, selon lui, l'énoncé de la question ⁴⁸⁾, puis confronte longuement à l'aristotélisme la thèse du *respondens* : la volonté se meut elle-même ⁴⁹⁾, pour aboutir enfin à montrer que le rôle de l'objet n'est pas exclusif ⁵⁰⁾.

De ce point de vue il est, semble-t-il, assez manifeste qu'on peut voir dans la question VII de la Dispute de Jacques de Viterbe un document relatif au problème du fondement de la liberté humaine, tel qu'il se posait après la condamnation de 1277. On doit donc joindre ce document à ceux que Dom Lottin utilise lorsque, dans son étude sur « *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle* » ⁵¹⁾, il s'interroge sur l'idée que l'on se faisait des fonde-

⁴⁷⁾ P. 79, 1-17.

⁴⁸⁾ P. 80, 29 - 88, 290.

⁴⁹⁾ P. 88, 292 - 106, 917.

⁵⁰⁾ P. 98, 641-649 ; 106, 900-917.

⁵¹⁾ *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 1. *Problèmes de Psychologie*, 1942, p. 11-389.

ments de la liberté humaine de 1250 à la condamnation de 1270 ⁵²), de la condamnation de 1270 à celle de 1277 ⁵³), enfin après la condamnation de 1277 ⁵⁴). Jacques de Viterbe doit être cité ici comme le sont Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome ⁵⁵). La suite de cette étude montrera d'ailleurs qu'on ne peut faire abstraction de ces théologiens pour comprendre la pensée de Jacques de Viterbe. On se placera dans la même ligne pour interpréter les doutes qu'il soulève sur deux idées qui, chez lui, sont extrêmement importantes : seule la volonté est libre ⁵⁶), la volonté est libre par rapport à la fin ⁵⁷).

C. — *Les moments dialectiques de la solution.*

L'attention de Jacques de Viterbe est attirée par le fait que les deux adversaires utilisent le terme d'« acte ». L'un soutient, en effet, que le mouvement de la volonté est un acte de l'intellect et non de la volonté ⁵⁸), l'autre soutient que ce mouvement est un acte de la volonté et non de l'intellect ⁵⁹). Si les « opposants » s'entendent sur la signification des termes « intellect » et « volonté », leurs divergences doctrinales s'expliquent par la diversité, voire l'opposition, de leur interprétation du terme d'« acte ». Telle qu'elle est matériellement posée, la question recèle plusieurs interrogations. La première démarche dialectique doit donc être de les faire apparaître, en précisant le sens du mot « acte » ⁶⁰).

Il peut, en effet, recevoir trois significations ⁶¹), dont une seule ne présente pas de difficulté et qu'il convient donc d'écarter ⁶²). Les deux autres demeurent, font problème et demandent à être envisagées séparément ⁶³).

⁵²) *Ibid.*, p. 225-252.

⁵³) *Ibid.*, p. 252-280.

⁵⁴) *Ibid.*, p. 280-389.

⁵⁵) *Ibid.*, p. 304-339.

⁵⁶) P. 105, 919 - 109, 1006.

⁵⁷) P. 109, 1008 - 111, 1070.

⁵⁸) P. 79, 7-8.

⁵⁹) P. 79, 14-15.

⁶⁰) P. 79, 19-20.

⁶¹) P. 81, 73-74.

⁶²) P. 81, 75-80; 82, 93-95.

⁶³) P. 79, 21-25.

a) *Triple signification du terme d'acte*. Or, note Jacques de Viterbe, « acte » se dit de la forme et du mouvement : de la forme qui subsiste par soi ou en autrui, c'est à dire de l'entéléchie aristotélicienne, telle que l'entend Simplicius; du mouvement proprement dit, certes, mais encore de n'importe quelle mutation ou opération, par exemple de cette mutation complète et sans succession qu'est l'acte volontaire ⁶⁴). S'il en est ainsi, le terme d'acte s'applique-t-il en priorité à la forme ou au mouvement? Pour répondre, il faut, on le voit, distinguer entre l'imposition du nom et sa signification. Puisque l'imposition du nom fait suite à la connaissance et puisque nous percevons le mouvement antérieurement à la forme, nous dirons du mouvement qu'il est acte, avant de dire que la forme l'est également ⁶⁵). Mais, selon sa signification, le terme d'acte désigne d'abord une forme. En effet, il signifie une perfection, et la forme est plus parfaite que le mouvement. A ce titre, on dit de celui-ci qu'il est un acte imparfait, l'acte d'un être en puissance, et de celle-là qu'elle est un acte parfait, l'acte d'un être en acte ⁶⁶). Mais on voit immédiatement que le mot « forme » peut être utilisé pour désigner un mouvement. Un mouvement est un acte, donc une forme, un acte imparfait, donc une forme imparfaite. Ceci est possible, car le sens absolu du terme « forme » est : acte parfait ⁶⁷).

⁶⁴) P. 80, 29-35.

⁶⁵) P. 80, 36-40. ARISTOTE, *IX Metaphys.*, c. 3, 1047 a 30 : « Venit autem actus secundum nomen qui ad endelechiam compositus et ad alia, ex motibus maxime. Videtur enim actus maxime notus esse ». Ce texte cité par Jacques de Viterbe, p. 80, 46-48, est commenté par S. THOMAS, *ibid.*, n° 1805.

⁶⁶) ARISTOTE, *XI Metaphys.*, c. 9, 1065 b 5 ss. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 9, n° 2289 et 2291. — La distinction traditionnelle entre l'imposition du nom et la signification est empruntée aux grammairiens et aux logiciens. Voir M. CHENU O.P., *La théologie au douzième siècle*. Études de Philosophie médiévale XLV. Paris 1957, p. 90-107. Mais voir aussi ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, d. 2, a. 11 sol., éd. BORGNET, t. 25, p. 66 : « Duo sunt attendenda in nomine scilicet forma sive ratio a qua imponitur et illud cui imponitur et haec vocantur a quibusdam significatum et suppositum : a grammaticis autem vocantur qualitas et substantia ». Voir aussi *ibid.*, d. 22 a. 1 sol. S. THOMAS, *I Sent.*, d. 2 exp. textus éd. MANDONNET, t. 1, p. 77-78; d. 22, q. 1, a. 1 ad 3; *III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3 sol.; I q. 13, a. 1 ad 3.

⁶⁷) P. 80, 40-45. Voir ARISTOTE, *XI Metaphys.*, c. 9, 1066 a 10 ss et S. THOMAS, *ibid.*, n° 2305. Cf. aussi ARISTOTE, *III Phys.*, c. 2, 201 b ss; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 2 fin.; ARISTOTE, *I De Anima*, c. 3, 406 a 30 ss; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 6, n° 82 : « Appetere et velle et huiusmodi non sunt motus animae sed operationes. Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti; operatio vero est actus perfecti. — ARISTOTE,

Ces précisions, Jacques de Viterbe les emprunte, en fait, à la *Métaphysique* d'Aristote⁶⁸). Il rappelle en premier lieu ce texte : « Le terme acte, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie, a été entendu des mouvements, d'où il vient principalement aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence c'est le mouvement »⁶⁹). Il cite également ce passage : « Le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie »⁷⁰). Enfin, nous lisons : « Toutes les choses ne sont pas dites en acte de la même manière, mais seulement par analogie, comme quand nous disons : de même que telle chose est dans telle chose ou relativement à cette chose, telle autre chose est dans telle autre chose ou relativement à cette autre chose. En effet, l'acte est pris tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière »⁷¹).

On reconnaîtra donc au terme « acte » une double signification : celle de « forme » comme dans les expressions : « telle chose *en* telle autre chose » ou « ceci *en* cela » ; celle de « mouvement » et d'« opération » comme dans l'expression : « ceci *de* cela », car le mouvement vient de ce qui meut et l'opération de celui qui opère⁷²). Le fait qu'un acte vient d'un principe (*ab hoc*) ne contredit pas cet autre fait que ce même acte est en un sujet (*in hoc*)⁷³). Cela va de soi, pourvu

ibid., c. 4, 408 a 30 ss. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 10, n° 160 : « In operatione intellectus non est mutatio secundum esse naturale sicut est in vegetabili, nec subjectum spirituale quod immutetur, sicut est in sensibili. Sed est ibi ipsa operatio, quae quodammodo dicitur motus, inquantum de intelligente in potentia fit intelligens in actu. Differt tamen a motu ejus operatio, quia ejus operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti ».

⁶⁸) P. 80, 46-53.

⁶⁹) *IX Metaphys.*, c. 3, 1047 a 30 ss ; trad. TRICOT, *ibid.*, t. 2, p. 492 (éd. 1953).

⁷⁰) *Ibid.*, c. 8, 1050 a 20-25 ; TRICOT, p. 512. Commentaire de S. THOMAS, n° 1861 : « Operatio... est actus quidam. Propter quod nomen actus dicitur ab operatione... Et inde derivatum est ad formam, quae dicitur endelechia sive perfectio ».

⁷¹) *Ibid.*, c. 6, 1048 b 5-10 ; TRICOT, p. 500 ; Com. de S. THOMAS, lect. 5, n° 1828.

⁷²) P. 80, 53-56. Une erreur de transcription s'est glissée dans la seconde citation d'Aristote : il faut lire p. 80, l. 51, *hoc ad hoc* et non pas *hoc ab hoc*. Le mouvement vient du mouvement. S. THOMAS, *In Metaphys. III*, 996 b 20-25 ; lect. 4, n° 382 : « Motus nihil est aliud quam actus mobilis a movente, ut dicitur in 3^o Physicorum » (cf. c. 2, 202 a 3 - fin du ch. ; c. 3, 202 a 13-21). L'opération vient de celui qui opère. Voir note 70. S. THOMAS, n° 1861.

⁷³) ARISTOTE, *VI Metaphys.*, c. 1, 1025 b 20 ss. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 1, n° 1152 : « Differunt agere et facere : nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente sicut est eligere, intelligere et hujusmodi ». Cf. *XI Metaphys.*, c. 7, 1064 a 10 ss ; S. THOMAS, *ib d.*, lect. 7, n° 2253.

cependant que l'on n'identifie pas les deux manières formellement différentes de saisir intellectuellement une même réalité : la *ratio* de l'acte, qui permet de dire qu'il émane d'un principe, qu'il est *ab hoc*, ne se confond pas avec celle qui justifie l'idée selon laquelle il a un sujet, il est *in hoc* ⁷⁴).

Si donc nous donnons au terme de « mouvement » sa signification propre et stricte (l'acte de la puissance comme telle), nous dirons du mouvement et de la forme, qui sont entre eux comme l'imparfait et le parfait, qu'ils diffèrent réellement d'une manière absolue. En revanche, si par « mouvement » nous entendons mutation ⁷⁵), il n'y a entre mouvement et forme qu'une différence de rapport : les termes « lumière » et « illumination » signifient une même réalité absolue, mais ils la désignent de deux points de vue différents ⁷⁶). En effet, selon la physique d'alors, l'illumination comme mutation instantanée est le terme du mouvement local de la lumière en tant que corps qui illumine ⁷⁷).

A cette double acception du nom d'acte s'ajoute une troisième, celle d'opération libre, c'est à dire d'opération qui émane librement de son principe, en l'occurrence un être raisonnable ⁷⁸). On pourrait légitimement penser que Jacques de Viterbe s'inspire du Docteur Angélique ⁷⁹), mais l'auteur cite explicitement Jean Damascène. De textes empruntés au *De Natura hominis* de Némésius, Jean de Damas conclut, en effet, que les êtres irrationnels sont, par nature, plus agis que, par nature, ils n'agissent, car, dit-il, ils ne sont pas libres en leur jugement. Si telle est leur condition, si on ne peut dire en propriété qu'ils agissent, leurs opérations ne recevront pas en propriété le nom d'actes ; seule est acte une opération libre qui est au pouvoir de l'agent ⁸⁰).

b) *Un triple problème.* Trois manières d'entendre la question correspondent aux trois acceptions possibles du terme « acte » ⁸¹) : Ou bien, en effet, celui-ci désigne une forme qui existe en un sujet (*hoc in hoc*) :

⁷⁴) P. 81, 57-59.

⁷⁵) ARISTOTE, *XI Metaphys.*, c. 11, 1068 a : S. THOMAS, *ibid.*, lect. 11, n° 2375.

⁷⁶) P. 81, 59-64.

⁷⁷) Cf. S. THOMAS, *Ia* q. 54, a. 3 sol. ; p. 81, 59-64.

⁷⁸) P. 81, 65-68.

⁷⁹) *II Sent.*, d. 25, a. 1 sol. ; *De Veritate*, q. 23, a. 1 sol. ; q. 24, a. 2 et 3 ; *De Malo*, q. 16, a. 5 ; *I*, q. 59, a. 3 sol.

⁸⁰) P. 81, 68-72.

⁸¹) P. 81, 73-74.

on se demande alors si le mouvement de la volonté vers la fin a la volonté pour sujet. Puisque le mouvement est dans le mobile comme en son sujet, l'acte ou le mouvement de la volonté n'a pour sujet que la seule volonté ⁸²). — Ou bien « acte » signifie « opération » et implique une idée d'origine (*hoc ab hoc*) : on se demande donc si le mouvement de la volonté est un acte de la volonté ou un acte de l'intellect, c'est à dire si le mouvement de la volonté existe par la volonté, de même qu'elle a en elle-même un acte provenant d'elle-même en tant que moteur et agent, ou bien s'il existe pour l'intellect. Ce qui revient à chercher si la volonté se meut elle-même ou si l'intellect la meut. Selon Jacques de Viterbe, tel est le sens originel de la question posée, ainsi qu'en témoigne la façon dont la dispute s'est ouverte ⁸³). Mais on peut donner plus d'ampleur au débat en s'appuyant sur la troisième signification du terme d'acte. — En effet, « acte » signifie encore « opération libre » : de ce point de vue on se demande si le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de la volonté, et une opération libre de la liberté de la volonté elle-même ou de celle de l'intellect : la volonté est-elle libre par rapport à la fin ? En fait, note Jacques de Viterbe, cette dernière question en recouvre une autre, celle de la liberté de la volonté à l'égard de la fin ⁸⁴).

II. — SOLUTIONS PROPOSÉES.

A. — *Le mouvement de la volonté vers la fin a-t-il la volonté pour sujet ?*

Si l'on pose de cette manière la question de savoir si le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de la volonté ou un acte de l'intellect, il n'y a pas lieu de soulever un doute ¹) et la solution est aisée ²). Le mouvement a pour sujet le mobile lui-même. Si l'on admet la vérité de cet axiome longuement discuté par Aristote dans la *Physique* ³) et par saint Thomas dans son *Commentaire* de cet ouvrage ⁴), il est clair qu'en vertu de ce qui fut établi relativement à l'équivalence

⁸²) P. 81, 75-80.

⁸³) P. 81, 81-86.

⁸⁴) P. 81, 87 - 82, 91.

¹) P. 82, 94-95.

²) P. 81, 77-78.

³) ARISTOTE, *III Phys.*, c. 2, 202 a 3 - 202 b 22.

⁴) S. THOMAS, *ibid.*, lect. 3-5.

des termes d'acte et de forme, le mouvement de la volonté, qui est forme en tant même qu'il est acte, a pour sujet exclusif la volonté ⁵⁾).

B. — *Le mouvement de la volonté vers la fin procède-t-il de la volonté elle-même ou de l'intellect ?*

Nous en arrivons ainsi au second sens de la question discutée, celui que l'on entendait préciser au cours du débat. La volonté se meut-elle par elle-même vers la fin, ou l'intellect la meut-elle à vouloir cette fin ?

Jacques de Viterbe énonce immédiatement l'essentiel de sa thèse : la volonté se meut d'elle-même à vouloir tout ce qui est voulu, à savoir la fin et ce qui lui est ordonné. Ainsi n'est-elle pas purement passive, mais active par rapport à l'acte de vouloir.

Jacques de Viterbe sait que d'autres avant lui traitèrent ce problème. Il connaît leurs arguments en ce qui concerne la volonté, l'intellect et le sens, mais il n'entend pas les rapporter. Quels sont ces théologiens ? On pense à Gauthier de Bruges ⁶⁾ et à Gérard d'Abbeville qui, dans son *Quodlibet XIV*, de 1269, se demandant : *Utrum voluntas sit potentia passiva ?* émettait l'idée que la volonté est une puissance non purement passive, mais également active, et en disait autant de l'intellect ⁷⁾. On pense également à Albert le Grand ⁸⁾ et à la confirmation de ces thèses par Etienne Tempier en 1270 ⁹⁾.

Faut-il croire que Jacques de Viterbe n'ignore pas sur ce point les positions de Guillaume de la Mare dans ses *Questions disputées* ¹⁰⁾ ? C'est possible. Il est certain qu'on imagine difficilement que l'Ermite de Saint Augustin ait ignoré ce qui motivait théologiquement le rejet par l'Evêque de Paris et son conseil, en 1277, d'un certain nombre de thèses que Dom Lottin rapproche heureusement de cette façon : « Tempier condamne d'abord la thèse qui ne verrait dans la volonté qu'une puissance passive, comme si l'objet était la cause unique et

⁵⁾ P. 81, 75-80.

⁶⁾ *Quaestio disp.*, q. 4 ad 14; LOTTIN, p. 243-347.

⁷⁾ Q. 4; LOTTIN, I, p. 249-250.

⁸⁾ LOTTIN, I, p. 251-252.

⁹⁾ LOTTIN, I, p. 252. Il s'agit de la proposition 3 : *Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit*, et de la proposition 9 : *Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod necessitate movetur ab appetibili*.

¹⁰⁾ (De 1274-1275) LOTTIN, I, p. 271-273.

totale de son acte ¹¹). Il est faux, proclame-t-il, que la volonté suive nécessairement la dictée de la raison ¹²), comme si l'appétit rationnel, était, à la manière de l'appétit animal, nécessité par la connaissance ¹³). Il est faux de prétendre que, après la sentence de la raison définissant ce qui est à faire, la volonté ne soit pas libre ¹⁴); faux dès lors l'axiome : *si ratio recte et voluntas recta* ¹⁵). C'est une erreur d'affirmer que, la volonté étant disposée à agir dans tel sens et l'objet qui la meut étant disposé à le mouvoir, cette volonté ne puisse pas ne pas vouloir ¹⁶). Erreur encore de croire que la volonté suit toujours le motif le plus fort ¹⁷). Quant à la thèse qui affirme la nécessité d'un premier moteur pour l'activité volontaire, elle n'est vraie que s'il s'agit du premier moteur incrée et en limitant son influence à l'entité physique de l'acte, à l'exclusion de la malice morale qui peut vicier celui-ci ¹⁸). Mais l'argumentation de Jacques de Viterbe se veut personnelle et elle s'appuiera sur ce qui convient spécialement, dit-il, à la volonté : sa liberté d'une part, sa domination sur les autres puissances d'autre part ¹⁹).

a) *La liberté de la volonté*. Il ne paraît pas difficile d'introduire en ce moment le concept de liberté puisque toute puissance libre se meut elle-même à agir et que la volonté est une puissance libre ²⁰). Mais il faut montrer comment une puissance peut être libre ²¹). A cette fin, Jacques de Viterbe se réfère à l'acception commune du terme de « liberté », lorsqu'il est associé à la notion de puissance opérative. — De ce point de vue, le mot de « liberté » devient synonyme d'exemption de déficiences au plan de l'être et de l'opération, car l'on rapproche, alors, le substantif *libertas* du verbe *liberare*. En procédant ainsi, l'auteur désire faire apparaître la dimension scriptu-

¹¹) Prop. 194.

¹²) Prop. 163.

¹³) Prop. 159.

¹⁴) Prop. 158.

¹⁵) Prop. 130.

¹⁶) Prop. 131.

¹⁷) Prop. 208.

¹⁸) Prop. 209. Voir LOTTIN, I, p. 278-279. Le texte latin des propositions condamnées suit la nomenclature du P. Mandonnet; nous l'avons rétablie selon la nomenclature du texte officiel.

¹⁹) P. 82, 103-105.

²⁰) P. 82, 106-108.

²¹) P. 82, 109-111.

raire du mot « liberté ». Il se réfère en effet au texte de Paul : « La création (*ipsa creatura*) a été assujettie à la vanité — non de son gré mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie (*liberabitur*) de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté (*in libertatem*) glorieuse des enfants de Dieu » ²²). L'interprétation viterbienne de ce texte ²³) rejoint, sur l'essentiel, l'interprétation thomiste ²⁴).

Mais le rapport de la liberté à une puissance opérative est tel que, selon son acception spéciale, la liberté se présente comme un certain état de perfection de la puissance considérée. Cet état exclut la nécessité : une puissance opérative libre est très précisément celle qui n'est pas nécessitée à agir ²⁵). Cette thèse, Jacques de Viterbe l'établit en précédant par étapes ; il dégage d'abord le lien qui existe entre l'idée de « liberté » et celle de « être au pouvoir de », puis le lien entre l'idée de « être au pouvoir de » et celle de « non-nécessité à agir ». Dans les deux cas, il se réfère à saint Augustin.

« Voilà bien, dit celui-ci, en ce qui te concerne, le cri de la vérité. Car tu ne pourrais rien trouver qui soit en notre pouvoir, si ce n'est ce que nous faisons quand nous le voulons. C'est pourquoi rien n'est si pleinement en notre pouvoir que la volonté elle-même » ²⁶). « Rien d'autre n'est en notre pouvoir, sinon ce qui ne nous manque pas quand nous voulons. Par conséquent, notre volonté ne serait même plus une volonté si elle n'était pas en notre pouvoir. Mais parce qu'elle est en notre pouvoir, elle est libre pour nous ; car ce qui n'est pas libre pour nous c'est ce qui n'est pas en notre pouvoir » ²⁷).

Ainsi apparaissent ce qu'est une puissance libre et ce qu'est la liberté ; si est libre pour nous ce qui est en notre pouvoir, la puissance d'agir qui est en notre pouvoir, et de ce fait est libre, est de noble condition ²⁸).

²²) *Rom.*, 8, 20-22.

²³) P. 82, 112-116.

²⁴) *Com. Ep. ad Rom.*, 8, 20-22, lect. 4. Pierre LOMBARD (*II Sent.*, d. 25, c. 8, n° 1), distingue une triple liberté : « Est namque libertas triplex a necessitate, a peccato, a miseria ». Il décrit la « *libertas a necessitate* » (*ibid.*, n° 2) ; il fonde sur *Rom.*, 8, 21, sa notion de « *libertas a miseria* » (*ibid.*, n° 9). Les sources de Pierre Lombard sont indiquées par les éditeurs (*Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, t. I, Pars II, Libri I et II. Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae), 1971, p. 466 et 468.

²⁵) P. 83, 117-119.

²⁶) *De libero arbitrio III*, 3, 7 ; trad. F. J. THONNARD. Biblioth. August., p. 337-339.

²⁷) *Ibid.*, III, 3, 8 ; p. 341.

²⁸) P. 83, 121-134.

Cette condition consiste dans le fait de n'être pas nécessitée à agir. Or, « il faut appeler 'notre nécessité' ce qui n'est pas en notre pouvoir, mais ce qui réalise le sien, même si nous ne le voulons pas »²⁹).

Nous obtenons donc cette définition : la liberté est un certain état de noblesse qui consiste pour une puissance à n'être pas nécessitée à agir³⁰). Etre nécessitée à agir constitue un défaut pour une puissance d'action. Ne pas avoir ce défaut, ne pas être victime pour ainsi dire de cette déficience, est pour une telle puissance être libre. Jacques de Viterbe pense que cette notion de la liberté dérive de la notion générale de liberté³¹). Il pense également qu'elle rejoint aussi l'idée qu'énonce Aristote disant : « est libre celui qui est à lui-même sa fin »³²). En effet, Jacques de Viterbe glose ainsi cette formule : celui qui est nécessitée n'existe pas pour soi ; il existe plutôt pour celui dont on dit qu'il le nécessite³³).

Mais de quelle nécessité parle-t-on ? Il existe, en effet, une double nécessité : l'une ne supprime pas la liberté, l'autre s'y oppose. D'ordinaire, les Docteurs nomment la première « nécessité d'immutabilité ». En ce sens, nous disons : il est nécessaire que ceci existe ou se produise. Nous trouvons en Dieu même cette nécessité, car il est nécessaire qu'il vive toujours et sache tout à l'avance ; elle se rencontre également dans la volonté, car il est nécessaire, lorsque nous voulons, que nous voulions librement. La seconde nécessité s'appelle « nécessité de coaction », celle de mourir, par exemple³⁴). Cette sorte de nécessité répugne à la liberté et ne se rencontre pas dans la volonté³⁵).

Il appartient donc à Jacques de Viterbe de montrer quel rapport existe entre le fait de n'être pas nécessitée à agir d'une nécessité de

²⁹) AUGUST., *De Civ. Dei*, V, 10 ; P.L. 41, col. 152.

³⁰) P. 83, 140-142.

³¹) P. 83, 142-145.

³²) *I Metaph.*, c. 1, 982 b 20-25 et *I Polit.*, c. 5, 1254 b.

³³) P. 83, 145-148. Voir S. THOMAS, *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 2 (éd. Moos, n° 41) ; I, q. 83, a. 1, obj. 3 et ad 3. — GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16 (éd. HOFFMANS, 1924, p. 145).

³⁴) Voir HENRI DE GAND, *Summa*, art. 47, q. 5 (t. 2, fol. 27 Y). La source de cette distinction est, selon Henri de Gand, ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 5, 1015 b 30 ss, AVERROES, *ibid.*, text. 6 (fol. 109^v H - 110 C) et AUGUSTIN, *V De Civ. Dei*, c. 10. Jacques de Viterbe renvoie explicitement à ce passage d'Augustin. — Les docteurs auxquels il emprunte cette distinction sont vraisemblablement Henri de Gand, *ibid.* et Godefroid de Fontaines, *Quodl. VIII*, q. 16 (t. 4, fasc. 1, p. 162-165, 167).

coaction et celui de n'être pas mû par un autre ou, si on l'est, de se mouvoir cependant soi-même ³⁶). Pour ce faire, il explique plus en détail l'expression : être nécessité d'une nécessité de coaction. Ce genre de nécessité se rencontre, dit-il, non seulement en ce qui est mû par violence, mais encore, et de façon universelle, en tous les corps, qu'ils agissent ou pâtissent. Leur action n'est pas en leur pouvoir : ils sont agis plus qu'ils n'agissent ; et il n'est pas en leur pouvoir d'agir, parce que leur cause est la nécessité ³⁷). La notion de nécessité-cause est utilisée par Aristote et par Jean Damascène ³⁸). Selon le premier, on range communément parmi les causes : la nature, la nécessité et la fortune ³⁹) ; le second met en lumière sa notion de libre arbitre en associant l'idée de cause et celle de nécessité ⁴⁰). Ainsi, est mû par la nécessité : ce qui pâtit, ce qui agit non en vertu de soi-même, mais en vertu d'un autre ; de ce qui est tel, on dit qu'il est contraint ⁴¹). Proclus avait proposé ces thèmes dans une glose d'un passage du *Timée* ⁴²) où il nomme « cause motrice » la nécessité qui, avec l'Intelligence dont elle subit l'action, explique la production du monde sensible. Tout corps, en effet, est contraint de faire tout ce qu'il fait et de subir tout ce qu'il subit, par exemple de chauffer ou d'être chauffé, de refroidir ou d'être refroidi. En lui, il n'y a aucun choix ⁴³).

Est donc nécessité d'une nécessité de coaction ce qui est mû par un autre de telle manière qu'il n'est pas mû par soi — c'est le cas des agents corporels. Mais, si être libre est n'être pas nécessité d'une telle nécessité, à agir est libre ce qui n'est mû par un autre d'aucune manière, ou, s'il l'est, se meut aussi par soi ⁴⁴).

L'analyse du concept de nécessité conduit ainsi Jacques de Viterbe à concevoir la possibilité pour un être, soit de n'être mû par aucun autre, soit d'être mû par autrui de telle sorte qu'il se meuve cependant lui-même.

Quelle est, selon cette perspective générale, la condition de la

³⁶) P. 84, 176-181.

³⁷) P. 84, 161-165.

³⁸) P. 84, 165-166.

³⁹) *III Ethic.*, c. 5, 1112 a 30. Voir S. THOMAS, *ibid.*, lect. 7.

⁴⁰) *De fide orthodoxa*, c. 39, 2.

⁴¹) P. 84, 166-168.

⁴²) 47 c - 48 a.

⁴³) P. 84, 168-175.

⁴⁴) P. 84, 176-181.

volonté ? Puisqu'elle est libre, ainsi qu'on l'a établi plus haut en invoquant le témoignage d'Augustin ⁴⁵), elle se meut, quoiqu'un autre la meuve. Elle serait en vérité plus libre si elle n'était mue par aucun autre, et c'est la raison pour laquelle Dieu, qui n'est mû d'aucune manière par un autre, est souverainement et très véritablement libre ⁴⁶). Jacques de Viterbe ne justifie pas en ce moment l'incise « quoiqu'un autre la meuve ». On ne peut encore savoir s'il admet avec l'un des objectants l'idée que la volonté soit mue par le bien intellectuellement connu : nulle discussion ne s'est engagée sur ce point. Plus tard seulement il apportera les précisions nécessaires ⁴⁷).

Ainsi s'achève la première étape de la démonstration du Maître : elle se fonde sur « la liberté de la volonté » ⁴⁸). La seconde étape doit aboutir à confirmer la thèse d'une volonté se mouvant elle-même en tant que puissance libre. Cette confirmation se tire de l'autorité, et tout d'abord de celle d'Augustin. Jacques se souvient ici de sa lecture du *De libero arbitrio* et du *De civitate Dei* ⁴⁹). Il confie à la diligence de son lecteur le soin de trouver dans les œuvres de l'évêque d'Hippone d'autres textes similaires ⁵⁰).

Une longue citation du *De sacramentis*, où Hugues de Saint Victor traite du libre arbitre des anges, fournit à Jacques de Viterbe une confirmation supplémentaire. Il y a un rapport immédiat entre le mouvement de la volonté et l'acte de vouloir, puisque de ce mouvement résulte le vouloir : mais le rapport n'est pas moins immédiat entre le fait que l'acte de vouloir émane de la volonté et le fait qu'il émane de la volonté comme se mouvant librement, car la volonté se meut par soit et non pas sous une impulsion étrangère ⁵¹). Les formules qu'utilise Hugues de Saint Victor sont extrêmement précises. De ce qu'il y a volonté, dit-il, il y a liberté, car la liberté est le propre de la volonté ..., le mouvement spontané ou l'appétit volontaire est le libre arbitre ..., le pouvoir et l'aptitude de la volonté, qui la meut

⁴⁵) P. 83, 121-129, 136-139.

⁴⁶) P. 85, 182-184. Sur les différences de degrés de liberté dans les êtres, voir HENRI DE GAND, *Summa* II, art. 45, q. 3; fol. 47 B - 49 F.

⁴⁷) P. 98, 641 - 99, 652; p. 106, 900-917.

⁴⁸) P. 85, 185-186.

⁴⁹) P. 83, 121, 137.

⁵⁰) On peut consulter par exemple : *Retractiones*, c. 9; *De libero arbitrio*; *De quantitate animae* XXXVI, 80; *De vera religione* XIV, 27; *De gratia et libero arbitrio*, c. 1, § 2, 3 et 5; *De diversis quaestionibus* 84, q. 2.

⁵¹) I, pars V, c. 20 et 21; P.L. 176, col. 255 BD.

à vouloir ceci ou cela, est sa liberté ou le libre arbitre de la volonté. Être mû volontairement, être porté, d'un désir spontané, c'est choisir par son pouvoir, juger par sa liberté : en cela consiste le libre arbitre ⁵²). b) *La « domination » de la volonté.* La volonté peut mouvoir toutes les autres puissances naturellement mobiles. Le pouvoir qu'elle possède sur ce qui n'est pas elle, fonde le pouvoir qu'elle a de se mouvoir elle-même. Cette argument n'a de valeur probante que s'il existe, entre ce qui meut et ce qui est mû, un ordre tel qu'on en arrive à affirmer l'existence et l'action d'un moteur premier et universel se mouvant lui-même. Or, si nous considérons l'ordre des puissances de l'âme, la volonté est un moteur mû, premier et universel. Elle se meut donc elle-même ⁵³). Jacques de Viterbe suppose qu'on ne saurait remonter à l'infini dans la série des moteurs et des mobiles essentiellement subordonnés. C'est la pensée d'Aristote, selon lequel le premier mobile se meut lui-même ⁵⁴).

Fondée en philosophie, cette thèse l'est également en autorité canonique. En effet, saint Anselme suggère une argumentation de ce genre, après avoir distingué entre la volonté-instrument, ou force de l'âme dont nous nous servons pour vouloir, la volonté-affection, ou ce par quoi cet instrument est affecté à vouloir quelque chose, la volonté-usage, ou l'utilisation de la volonté. Dès lors, la volonté-instrument meut tous les autres instruments dont nous nous servons spontanément et qui sont en nous, comme la main, la langue, la vue, et aussi ceux qui sont hors de nous, comme le stylet et la hache : elle fait tous les mouvements volontaires, mais elle se meut elle-même par ses affections : on peut donc la désigner comme un instrument qui se meut lui-même ⁵⁵).

⁵²) P. 85, 188-204.

⁵³) P. 85, 209-212. Jacques de Viterbe écrit : « In ordine potentiarum animae voluntas est primum et universale movens motum ». Il convient de rapprocher cette vue de celle que Henri de Gand exprime en ces termes : « Sicut in omnibus potentiis activis ordinatis ad finem, semper illa potentia quae respicit finem universalem movet et impellit in opus omnes alias potentias quae respiciunt fines particulares et regulat ipsas ... sic voluntas movet rationem et impellit et in opus dirigit, et omnes vires animae et membra corporis. Absolute ergo dicendum quod voluntas superior vis est in toto regno animae, et ita ipso intellectu » (LOTTIN, p. 274, n. 2). Voir aussi GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. II*, q. 9, Praeterea (t. 2, p. 139).

⁵⁴) *VIII Phys.*, c. 5, 256 a 12 - 256 b 2; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 9. Voir aussi *III De anima*, c. 7, 431 a 7 et S. THOMAS, *ibid.*, lect. 12, n° 766.

⁵⁵) P. 86, 213-221. — S. ANSELME, *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, c. 11; P.L. 158, col. 537 A. — Notons que s. Bonaventure utilise le terme *dominium*

Nous venons donc de découvrir sous la conduite de Jacques de Viterbe deux raisons qui permettent de répondre positivement à la question de savoir si le mouvement de la volonté vers la fin procède de la volonté elle-même ou de l'intellect. Il procède de la volonté car celle-ci, d'une part est une puissance libre, d'autre part meut toutes les puissances dont la nature est d'être mues. En conséquence, la volonté se meut elle-même. Mais s'exprime-t-on d'une manière rigoureuse en formulant en ces termes la conclusion à laquelle on est parvenu ? Jacques de Viterbe ne le pense pas et c'est pourquoi il tient compte d'un axiome communément accepté, d'inspiration aristotélicienne, selon lequel l'opération est attribuée à l'être subsistant utilisant ses puissances. « Il est ... préférable de ne pas dire que l'âme éprouve de la pitié, apprend, ou pense, mais de dire que c'est l'homme, par son âme » ⁵⁶). En propriété de termes, être mû et mouvoir se disent de ce qui subsiste ⁵⁷). On dira donc, si l'on veut respecter la propriété des termes, que l'âme ou l'homme par sa volonté est mû par soi-même à vouloir et qu'il meut les autres instruments dont il dispose, en vue de réaliser les opérations qui lui sont propres ⁵⁸).

C. — *Le mouvement de la volonté vers la fin est-il une opération libre de la liberté de la volonté elle-même ou de la liberté de l'intellect ?*

a) *Position du problème : une double question.* Le mouvement de la volonté est une opération libre. On se demande donc si la liberté dont on parle est celle de la volonté ou celle de l'intellect ⁵⁹). Ainsi formulée, cette question recouvre deux interrogations, la première concernant la liberté de la volonté par rapport à n'importe quel objet voulu ⁶⁰), la seconde, la liberté de la volonté par rapport à

pour définir la liberté en *I Sent.*, d. 25, p. 1, art. unic., q. 1 sol.; q. 3 sol.; q. 5 sol.; q. 6 sol. — Voir aussi S. THOMAS, I^a, q. 82, a. 1 ad 3. — HENRI DE GAND, *Summa* II, art. 45, q. 3, fol. 18 E. — GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* VI, q. 7, t. 3, p. 160-161; q. 11, *ibid.*, p. 218-228; *Quodl.* VIII, q. 16, t. 4, fasc. 1, p. 156-159.

⁵⁶) *I De Anima*, c. 4, 408 b 10-15; AVERROES, *ibid.*, n° 64; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 10, n° 149, 150, 152.

⁵⁷) Voir S. THOMAS, *I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 ad 1; d. 35, q. 1, a. 1 sol.; *IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, q^a 2 sol., n° 76; *De pot.*, q. 9, a. 1 ad 3; I^a, q. 75, a. 2; III, q. 1, a. 1 ad 3; q. 20, a. 1 ad 2.

⁵⁸) P. 86, 221-225.

⁵⁹) P. 82, 89-90; 86, 227-230.

⁶⁰) P. 86, 232-233.

la fin ⁶¹). Dans le premier cas, on désire savoir si, lorsque l'on parle de la liberté de la volonté, on parle d'une liberté propre à la volonté ou d'une liberté qui lui est étrangère, comme peut l'être celle de l'intellect ⁶²); dans le second, la reconnaissance d'une liberté propre à la volonté ne préjuge pas de la solution qu'il convient de donner à ce doute : la volonté est-elle libre à l'égard de la fin comme elle l'est à l'égard des moyens ? ⁶³).

b) *La volonté jouit-elle d'une liberté qui lui est propre ?* La manière dont s'exprime Jacques de Viterbe laisse entendre que la notion de liberté n'est pas sans rapport avec celle d'intellect, et que la liberté appartient à la volonté et à l'intelligence. Nous avons en ceci une résultante des *Disputes quodlibétiques* où intervinrent très particulièrement Gilles de Rome ⁶⁴) et Godefroid de Fontaines ⁶⁵).

La volonté jouit d'une liberté qui lui est propre; on peut même ajouter : seule la volonté est libre d'une telle liberté, qui lui a été donnée par Dieu et lui est connaturelle ⁶⁶). Ces affirmations trouvent leur fondement en ce qui précède ⁶⁷) : l'origine divine de la liberté peut être effectivement déduite de ce que Dieu seul étant libre en plénitude et très véritablement, puisque nul ne le meut d'aucune manière ⁶⁸), cause toute liberté, et spécialement la liberté propre à la volonté ⁶⁹); d'autre part, les citations déjà faites d'Augustin ⁷⁰) et de Hugues ⁷¹) justifient l'idée que la volonté est naturellement libre.

Les autres puissances sont libres de la liberté propre à la volonté, dans la mesure où elles peuvent être mues par la volonté, qui par soi est libre ⁷²). A l'appui de cette thèse on rappellera le texte anselmien traduit plus haut ⁷³). Si donc il existe, en plus de la volonté, une quelconque puissance qui se meut elle-même, d'une manière ou d'une

⁶¹) P. 87, 263-264.

⁶²) P. 86, 233-236.

⁶³) P. 87, 263-266.

⁶⁴) LOTTIN, t. 1, p. 314 ss.

⁶⁵) *Ibid.*, p. 319 ss; voir *Quodl. VIII*, q. 16; *Quodl. X*, q. 14.

⁶⁶) P. 86, 237-240.

⁶⁷) P. 86, 238.

⁶⁸) P. 85, 182-184.

⁶⁹) P. 1, 16-19; p. 107, 944-945.

⁷⁰) P. 83, 121-129; 137-139.

⁷¹) P. 85, 191-204.

⁷²) P. 86, 240-242.

⁷³) P. 86, 216-221.

autre on ne la dira pas libre, car elle est nécessitée à se mouvoir, et son mouvement ne sera en notre puissance que dans la mesure où il sera soumis à notre volonté ⁷⁴). On perçoit ici l'écho de ce qu'écrivait saint Augustin dans son *De libero arbitrio*. Mais avant d'évoquer le texte de ce Docteur, Jacques de Viterbe note qu'il n'y a pas d'équivalence entre pouvoir se mouvoir par soi et être libre : tout ce qui est libre, en effet, est mobile par soi, mais tout ce qui est mobile par soi n'est pas libre ⁷⁵).

La liberté propre à la seule volonté tient à ce qu'elle n'est pas nécessitée à agir et qu'il est en son pouvoir d'agir, ainsi que le disait Augustin ⁷⁶). Il apparaît donc que tout ce qui est en notre pouvoir l'est par notre volonté, puisqu'elle peut le mouvoir ⁷⁷). En conséquence, l'intellect n'est pas libre selon lui-même (*de se*), et a fortiori il en est ainsi des autres puissances sur lesquelles il l'emporte. Ce qu'il nous fait connaître n'est pas en notre pouvoir. Saint Augustin ne dit-il pas que ce qui est connu pousse seul la volonté à agir : « Est au pouvoir de chacun ce qu'il accepte ou rejette grâce à la volonté », mais il n'a pas de pouvoir sur ce dont la vue puisse le toucher, c'est à dire sur ce que l'intellect lui montre ⁷⁸). Si l'intellect se porte librement sur un objet, ce ne peut donc être que par la liberté de la volonté qui le meut, et, si l'on exclut la volonté, ni l'intellect, ni quoi que ce soit d'autre en nous, n'est libre ⁷⁹).

Ainsi, le mouvement de la volonté vers la fin est-il bien une opération libre de la liberté qui est propre à la volonté. Tout mouvement d'une quelconque puissance, y compris l'intellect, n'est libre que grâce à cette même liberté.

c) *La volonté est-elle libre à l'égard des moyens comme à l'égard de la fin*? Jacques de Viterbe ne semble pas s'interroger sur l'existence d'une liberté de vouloir les moyens d'obtenir une fin librement choisie. Il se demande seulement s'il y a parité (*sicut*) entre ces deux manifestations de la liberté. Sa réponse tient en une double affirmation : la volonté est libre à l'égard de tout ce qui est voulu, fin ou moyen ;

⁷⁵) P. 86, 242-245.

⁷⁶) P. 87, 246-247.

⁷⁶) P. 87, 248-251 ; voir p. 83, 122-129.

⁷⁷) P. 87, 251-253.

⁷⁸) *III De libero arbitrio*, c. 11 ; p. 87, 253-259.

⁷⁹) P. 87, 260-262.

la volonté n'est pas moins libre à l'égard de la fin qu'à l'égard des moyens, elle est même plus libre ⁸⁰⁾.

Jacques de Viterbe renvoie à ce qu'il a dit sur la liberté ⁸¹⁾. En fait, il se réfère à la seconde raison justifiant l'idée que la volonté se meut d'elle-même à vouloir fin et moyens de telle sorte qu'elle n'est pas purement passive, mais aussi active dans l'ordre du vouloir. Cette raison repose, on l'a vu, sur la notion de domination de la volonté ⁸²⁾ et elle est illustrée par une citation d'Anselme ⁸³⁾. Précisément, Jacques évoque en ce moment le texte où l'auteur du *Liber de gratia et libero arbitrio* dit de la volonté qu'elle se meut par ses affections ⁸⁴⁾. Mais il poursuit en avançant l'idée qu'il existe dans la volonté une double affection, dont l'une lui fait choisir la fin et dont l'autre lui fait choisir les moyens. Or, de nouveau il se réclame de saint Anselme et il emprunte son vocabulaire. Celui-ci, en effet, distingue l'affection ordonnée au vouloir de ce qui est utile (*affectus ad volendum commoditatem*), et l'affection ordonnée au vouloir de ce qui est droit (*affectus ad volendum rectitudinem*) ⁸⁵⁾. Jacques de Viterbe précise que la première de ces « affections » concerne la fin et que la seconde concerne les moyens ⁸⁶⁾.

Il tire deux conclusions de ces présupposés. En effet, il apparaît d'abord très clairement, d'une part, que la volonté se meut à vouloir la fin, d'autre part, qu'elle se meut librement ⁸⁷⁾. Est libre, rappelle l'auteur, ce que nous tenons en notre pouvoir. Il a établi ce point voici un instant en s'appuyant sur l'enseignement de saint Augustin ⁸⁸⁾. Mais il est en notre pouvoir de nous mouvoir par la volonté vers la fin comme vers ce qui lui est ordonné ⁸⁹⁾. La justification de cette nouvelle affirmation serait peut-être liée à l'idée que le vouloir des moyens à utiliser pour atteindre une fin trouve sa raison d'être dans le vouloir de la fin elle-même. En fait, Jacques de Viterbe va utiliser un argument de ce genre. Mais pour l'instant il tient à insister sur le fait que la volonté n'est nécessitée à vouloir ni la fin, ni les moyens.

⁸⁰⁾ P. 87, 263-270.

⁸¹⁾ P. 87, 270.

⁸²⁾ P. 85, 207-212.

⁸³⁾ P. 86, 213-221.

⁸⁴⁾ P. 87, 271-272.

⁸⁵⁾ *Liber de gratia et libero arbitrio*, c. 11, P.L. 158, col. 537 A.

⁸⁶⁾ P. 87, 272-275.

⁸⁷⁾ P. 87, 276.

⁸⁸⁾ P. 87, 248-259.

⁸⁹⁾ P. 87, 277-278.

Sans doute se laisse-t-il, à cette minute, influencer par saint Anselme qui intitule ainsi le chapitre suivant de son traité : « Que vouloir la rectitude ou l'utile est la source de tout le mérite de l'homme pour son salut ou sa damnation » ⁹⁰). Il est donc possible d'associer les idées de liberté et de mérite, grâce à la notion de béatitude. On ne pourrait dire que l'homme serait heureux en aimant sa fin ou en jouissant, s'il était soumis à la nécessité. La perfection de la récompense qui réside dans la fin aimée requiert la liberté comme la requiert également la perfection du mérite qui se situe au plan des moyens ⁹¹). La volonté est donc libre à l'égard de la fin comme à l'égard des moyens. Dans la question huitième de son *Quodlibet*, Jacques de Viterbe développera brièvement le thème du rapport de la béatitude et du mérite avec la volonté. La béatitude, dira-t-il, consiste principalement dans la volonté ; mais il faut en dire autant du mérite, car un acte n'est méritoire que dans la mesure où il est accompli volontairement ⁹²).

La seconde conclusion résume d'abord ce qui vient d'être dit sur la liberté de la volonté à l'égard de la fin et on note que cette liberté ne fait aucun doute, si l'on entend comme il convient la notion de liberté ⁹³) : il suffira donc de rappeler que cette notion s'oppose contradictoirement à celle de nécessité à agir — nécessité de coaction ⁹⁴) — et que, positivement envisagée, elle correspond identiquement à celle de possession, par la volonté elle-même, du pouvoir d'agir ⁹⁵). Mais Jacques de Viterbe ajoute que la volonté est plus libre à l'égard de la fin qu'à l'égard des moyens. Cette plus grande liberté s'explique, dit-il, par la plus grande perfection que représente le vouloir de la fin comparé au vouloir des moyens ; il pense même que l'excellence de la liberté est fonction de ce degré de plus grande perfection. A son tour, cette plus grande perfection s'enracine dans le rôle de principe que joue le vouloir d'une fin à l'égard du vouloir portant sur un moyen. On ne veut ce qui est ordonné à une fin, à titre de moyen, que si l'on veut d'abord cette fin ⁹⁶).

⁹⁰) C. XII, *ibid.*

⁹¹) P. 87, 278-284.

⁹²) P. 120, 285-291.

⁹³) P. 88, 285.

⁹⁴) P. 84, 153-181.

⁹⁵) P. 88, 248-259.

⁹⁶) P. 88, 286-290.

Jacques de Viterbe parvient donc à une triple conclusion : d'une part, la volonté se meut elle-même ⁹⁷⁾, d'autre part, la volonté seule est libre d'une liberté qui lui est propre, qu'elle tient de Dieu et qui lui est naturelle ⁹⁸⁾, enfin, la volonté est libre par rapport à la fin ⁹⁹⁾. Les arguments sur lesquels il s'appuie pour les justifier ont certainement à ses yeux une très réelle valeur : on peut toutefois désirer les rendre plus dignes de créance et faire apparaître davantage leur vérité. Tel est maintenant le projet du Maître.

III. — DOUTES.

A. — *La volonté se meut elle-même ?*

En effet, Jacques de Viterbe s'interroge sur le bien fond de sa première conclusion, se demandant en premier lieu si elle est compatible avec la pensée d'Aristote ¹⁾, celle de son Commentateur Averroes et celle des Docteurs en leur enseignement habituel ²⁾.

1. — *Confrontation avec l'enseignement d'Aristote.*

a) *La difficulté.* N'y a-t-il pas opposition manifeste de contrariété entre l'axiome selon lequel tout ce qui est mû l'est par un autre et l'idée que la volonté se meut elle-même ³⁾ ? L'axiome est emprunté à la *Physique* d'Aristote ⁴⁾, et il concerne à la fois les corps simples, lourds ou légers, et les animaux. Les corps simples semblent se mouvoir eux-mêmes, alors qu'ils sont mûs par un autre ⁵⁾. On établit, par ailleurs, que les animaux ne se meuvent pas immédiatement mais selon seulement une partie d'eux-mêmes ⁶⁾. Ce qui meut immédiatement se distingue donc réellement de ce qui est mû immédiatement ⁷⁾.

⁹⁷⁾ P. 82, 98-101.

⁹⁸⁾ P. 86, 237-240.

⁹⁹⁾ P. 87, 267-270.

¹⁾ P. 88, 297 - 102, 758.

²⁾ P. 102, 760 - 106, 907.

³⁾ P. 88, 297-300.

⁴⁾ *VII Phys.*, c. 1, a 41 b; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 1; *VIII Phys.*, c. 4, 254 b; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 7.

⁵⁾ *VIII Phys.*, c. 4, 255 a - 256 a; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 8; GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, t. 3, p. 155-156.

⁶⁾ *VIII Phys.*, c. 4, 254 b 30; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 7; GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.*, p. 156-157.

⁷⁾ P. 88, 300-304; GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.*, p. 155.

La thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même suppose donc qu'on ne peut appliquer au mouvement de la volonté la règle générale du mouvement.

Mais cette thèse se heurte encore à l'idée que l'agent et le patient, ce qui meut et ce qui est mû, ne peuvent être identiques. Jacques de Viterbe établit cette non-identité de la manière suivante : « se mouvoir soi-même » et « agir sur soi-même » répondent au même concept. Or ce qui meut et agit est, comme tel, en acte, ce qui est mû et subit, en puissance. Partant, si quelque chose se meut par soi, elle sera simultanément en puissance et en acte. Or, cela est impossible : on ne peut donc d'aucune manière affirmer que la volonté se meut soi-même ⁸⁾. Jacques de Viterbe trouve en ce type de réflexion une confirmation de ce qu'avance Aristote sur la puissance et l'acte, ou sur la puissance active et la puissance passive en tant qu'ils sont principes de changement ⁹⁾.

b) *Tentatives de solution.* A de telles difficultés on répond diversement. Jacques de Viterbe envisage donc chacune des solutions proposées ¹⁰⁾.

10) *La volonté comporte deux puissances.* — On peut imaginer qu'une même réalité meuve et soit mue, qu'elle soit en puissance et qu'elle soit en acte, sous divers rapports. Telle serait la volonté. En conséquence, elle se meut elle-même. On argumente donc, à propos de la volonté, par analogie avec ce que l'on dit de l'intellect qui, sous des rapports divers, est intellect agent et intellect possible ¹¹⁾. On distingue en elle une volonté active et une volonté passive. Cela revient à dire qu'elle ne jouit pas seule du privilège d'être mue et de mouvoir ¹²⁾. Et l'on estime qu'en se plaçant dans cette hypothèse on reste fidèle à l'aristotélisme ¹³⁾.

Jacques de Viterbe rejette cette solution pour une triple raison. La première tient au fait qu'on n'affirme pas habituellement l'existence, dans la volonté, d'une puissance active et d'une puissance passive. Godefroid de Fontaines avait posé la question de cette existence :

⁸⁾ P. 88, 305-310.

⁹⁾ P. 88, 310 - 89, 313. ARISTOTE, *IX Metaphys.*, c. 1, 1046 a 5-15; S. THOMAS *ibid.*, n° 1776; GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.*, p. 152-153 et *Quodl.* XV, q. 4, t. 14, p. 21-23.

¹⁰⁾ P. 89, 314.

¹¹⁾ P. 89, 314-320.

¹²⁾ Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* XV, q. 11 contra, t. 14, p. 57.

¹³⁾ *Ibid.*, q. 4, p. 22.

la volonté contient-elle deux puissances comme l'intellect humain ¹⁴) ? Sa réponse négative se situe dans la ligne de l'argument selon lequel aucune autorité ne soutient l'opinion opposée ¹⁵). Or telle est précisément la seconde raison avancée par Jacques de Viterbe. Il en propose une troisième tirée de la simplicité de la volonté. En conséquence, si la volonté se meut, elle sera, de ce point de vue, identiquement ce qui meut et ce qui est mû ¹⁶). C'est donc selon la même puissance

¹⁴) *Quodl. IV*, q. 8, t. 2, p. 257-258 et p. 333.

¹⁵) *Ibid.*, p. 257 contra.

¹⁶) P. 89, 321-324. Le contexte de cette prise de position se dessine avec assez de netteté, *Quodl. I*, q. 12 : *Utrum intellectus agens sit aliquid animae?*, p. 156-182. Jacques de Viterbe rappelle tout d'abord les opinions des Anciens sur l'intellect agent. Ses sources sont ici JEAN LE GRAMMAIRIEN, ALEXANDRE, AVERROES, AVICENNE, THOMISTUS (*ibid.*, p. 158-162); il expose ensuite l'opinion de plusieurs Docteurs modernes selon laquelle l'intellect agent est quelque chose dans l'âme, est dans l'âme à la façon d'une puissance réellement distincte de l'intellect possible qui est une autre puissance (p. 162, 172-179). Il apporte plusieurs arguments (p. 162, 180 - 163, 222) et il formule un jugement sur cette opinion : il est possible que l'intellect agent soit quelque chose de l'âme et soit une certaine puissance de l'âme; il est douteux que l'intellect agent soit une puissance réellement différente de l'intellect possible et qu'il se comporte de la façon que l'on pense. On prête à l'intellect agent ainsi conçu ce qu'Averroes dit de l'intellect agent séparé (p. 163, 222 - 164, 230; autres arguments *ibid.*, l. 231-264). — Godefroid de Fontaines disait également que « nul auteur » n'admet la thèse de la dualité de puissances dans la volonté humaine, alors qu'il faut admettre cette dualité dans l'intellect : intellect agent, intellect possible. Voir *Quodl. IV*, q. 8 : *Utrum voluntas humana contineat duas potentias sicut intellectus humanus?* (t. 2, p. 257-258). Le problème de la dualité de puissances dans l'intellect sera posé également dans le *Quodl. XV*, p. 11 : *Utrum intellectus agens et possibilis sint idem per essentiam?* (t. 14, p. 57-61). Nier cette dualité de puissances dans l'intellect semble déraisonnable à Godefroid (*ibid.*, p. 58), qui transcrit les arguments opposés de GONZALVE D'ESPAGNE († 1313), établissant la thèse selon laquelle l'intellect agent et possible sont essentiellement une même puissance. Voir P. GLORIEUX, « Notations brèves sur Godefroid de Fontaines », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, t. XI, 1939, p. 168-173, spécialement p. 171-172. L. AMOROS, *Fr. Gonzalvi Hispani O.F.M. Quaestiones disputatae et de Quolibet ad fidem codicum editae cum introductione historico-critica* (Quarracchi 1935, p. LXXX-488). — Jacques de Viterbe partage donc l'opinion du Frère mineur Gonzalve d'Espagne (ou de Bilboa) sur l'identité essentielle de l'intellect agent et de l'intellect possible et il se sépare sur ce point de Godefroid de Fontaines. On rapprochera la problématique sur la dualité des puissances dans l'intellect d'un commentaire anonyme (vers 1260 ?) du *De Anima*, lib. III, q. 68, p. 303-305. Ce même commentaire pose la question de savoir si l'intellect agens connaît (*ibid.*, q. 70 a (1), p. 306-307; 310). — HENRI DE GAND se demande en 1284 : *Utrum intellectus agens intelligat?*, dans le *Quodl. VIII*, q. 12 (fol. 384). — THOMAS DE BAILLY, vers 1300, pose lui aussi la même question, *Quodl. I*, q. 6 (éd. P. GLORIEUX, *Thomas de Bailly, Quodlibets. Textes philosophiques du moyen âge*, IX, Paris, 1960, p. 36-41). — Mais il faut voir aussi JEAN DUNS SCOT, *Quodl. XV*, n° 13-20; E. GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, p. 523 ss; p. 538, n. 3.

numériquement une que la volonté sera dite et passive et active. On se représentera assez facilement le statut de la volonté en se reportant à la question de Jacques de Viterbe : *utrum intellectus agens sit aliquid animae* ¹⁷⁾, et au cours de laquelle il renvoie explicitement à la question de la volonté qui nous retient actuellement ¹⁸⁾. Au titre de puissance selon laquelle l'âme est dite « puissance voulante », la volonté est une certaine actualité incomplète qui se rapporte à une puissance naturelle, et se caractérise comme le début, la préparation d'un acte ultérieur ; elle est une aptitude et une idonéité naturelles à cet acte complet. Puisqu'elle est en puissance selon un acte incomplet, elle se meut d'elle-même, non pas certes efficacement, mais formellement, à son acte complet. Ainsi, selon une réalité identique, mais non du même point de vue, est-elle active et passive ; elle agit et elle subit sans qu'il y ait de sa part action et passion transitives ¹⁹⁾. Nous pensons donc que Jacques de Viterbe rejette la théorie de la double puissance active et passive dans la volonté, à cause de cette notion de la volonté, persuadé de s'accorder profondément avec la doctrine de nombreux Anciens, spécialement Augustin et Boèce ²⁰⁾.

20) *Il n'est pas universellement vrai que tout ce qui est mû est mû par un autre.* — Il n'y a pas lieu d'imaginer une certaine hétérogénéité dans la volonté entre une puissance active et une puissance passive pour rendre entre une puissance active et une puissance passive pour rendre compte du fait que la volonté se meut elle-même. Serait-ce que ce même fait trouverait son explication dans une limitation de la portée de l'axiome aristotélicien selon lequel tout ce qui est mû l'est par un autre ?

Jacques de Viterbe envisage maintenant cette hypothèse ²¹⁾. L'axiome ne concerne que les êtres corporels ²²⁾. Selon Proclus, en effet, les êtres incorporels sont soustraits à cette loi. « Tout ce qui a pouvoir de se convertir vers soi-même, dit-il, est incorporel » ²³⁾. L'intelligence et la volonté sont donc dans ce cas. Mais affirmer

¹⁷⁾ *Quodl. I*, q. 12, p. 157-182.

¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 165, 273-278 ; p. 166, 324-325 ; p. 167, 339-343 ; p. 171, 495-497.

¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 166, 326 - 167, 338.

²⁰⁾ *Ibid.*, p. 165, 265-268.

²¹⁾ P. 89, 325-327.

²²⁾ P. 89, 327-328.

²³⁾ *Elem. theol.*, Prop. XV ; trad. TROUILLARD, p. 70.

qu'elles peuvent se convertir vers elles-mêmes ne suffit pas. L'argumentation ne sera probante que si l'on met en lumière le rapport existant entre « revenir vers soi-même » et « se mouvoir soi-même », et si on le met en lumière de telle sorte qu'il apparaisse nettement que l'on se convertit vers soi-même pour la raison même que l'on se meut radicalement soi-même. Proclus encore affirme ce rapport quand il dit : « Tout ce qui se meut soi-même radicalement a le pouvoir de se convertir vers soi-même » ²⁴). Mais « en se convertissant, un être cherche à se joindre tout entier au terme entier de sa conversion, il aspire à jouir de sa communication et à se lier à lui. Or ce qui lie les êtres entre eux, c'est la ressemblance, comme ce qui les distingue et les dissocie, c'est la dissemblance. Si donc la conversion est une sorte de communion et de conjonction et si toute communion et toute conjonction s'effectuent par ressemblance, il faut bien que toute conversion s'accomplisse par ressemblance » ²⁵). Ainsi « la loi de toute conversion est la ressemblance des êtres qui se convertissent au terme de leur conversion » ²⁶). Parce qu'il en est ainsi, en formulant cette loi, Proclus établit rationnellement que tout ce qui se meut soi-même radicalement a le pouvoir de se convertir vers soi-même. Automotion, conversion vers soi-même supposent ressemblance. Nous retrouvons par ce biais la condition même du mouvement : similitude, assimilation. Il y a similitude, assimilation de ce qui est mû à ce qui meut dans la motion même de ce qui se meut soi-même ²⁷).

Henri de Gand avait émis l'idée que l'axiome aristotélicien n'avait pas une portée universelle et ne concernait en rien l'action des êtres incorporels. On lit, en effet, chez lui cette remarque : « *Quandocumque philosophi probant quod nihil seipsum per seipsum movet, loquuntur de motu in corporalibus proprie dicto; propter quod dicta ipsorum circa illa non valent ad propositum circa voluntatem* » ²⁸). Le propos dont il s'agit concerne ce thème : un sujet peut-il par soi être cause suffisante de son accident ²⁹) ? Godefroid de Fontaines fait allusion expresse à cette théorie dans son *Quodlibet VI*, question 7 : *Utrum voluntas potest se movere per aliquam*

²⁴) *Ibid.*, Prop. XVII, p. 71-72.

²⁵) *Ibid.*, Prop. XXXXII, p. 83.

²⁶) *Ibid.*

²⁷) P. 89, 338-340; cf. p. 104, 824-828.

²⁸) *Quodl. X*, q. 9, fol. 427^v cité par LOTTIN I, p. 307, note 1.

²⁹) *Ibid.*, fol. 425^v.

*dispositionem dato quod non potest sine dispositione*³⁰⁾, en réponse à Henri de Gand³¹⁾. Il s'y réfère encore dans son *Quodlibet VIII*, question 2 : *Utrum subiectum possit esse immediatum principium praecipue effectivum alicuius sui accidentis*³²⁾. Non moins que Godefroid, Jacques de Viterbe nie la possibilité de restreindre l'universalité de l'axiome d'Aristote³³⁾. Cette universalité tient, en effet, à la structure même de l'être³⁴⁾. Comme tel, celui-ci implique distinction d'acte et de puissance³⁵⁾ : cette distinction se retrouve donc en tout être, corporel ou incorporel³⁶⁾. Il en résulte que nul être ne peut en même temps et identiquement être en puissance et en acte. Dès lors, il est incapable de se mouvoir soi-même³⁷⁾.

30) *Une même réalité est, par rapport à une même chose simultanément, mais non de la même manière, en acte et en puissance.* — La critique qui précède conduit immédiatement à formuler une autre hypothèse. Si nulle réalité corporelle ou incorporelle ne peut en même temps et identiquement être en puissance et en acte, ne peut-on s'imaginer

30) T. 3, p. 148-172.

31) Voir *ibid.*, p. 149 : *item, hoc...* et p. 166 : *hoc non valet...*

32) T. 4, fasc. 1, p. 18-33, spéc. p. 20-23.

33) P. 89, 341.

34) J. de Viterbe l'envisage, *Quodl. I*, q. 4 : *Utrum salvari posset creatio si non differret esse et essentia?*

35) *Ibid.*, p. 57, 486 - 60, 596. Voir ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 7, 1017 b 10; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 9, n° 897; *VI Metaphys.*, c. 2, 1026 a 30 ss; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 2, n° 1171; *III Phys.*, c. 1, 201 a 10-11; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 2.

36) S. THOMAS, en *II Contra Gentiles*, c. 54, se propose de montrer que : « Non est eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu » (n° 1287) et il conclut : « Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem : potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis : sicut recipere et recipi, perficere et perfici » (n° 1296). — L'argumentation de Jacques de Viterbe rejoint celle de GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 2, t. 4, fasc. 1, p. 18-23, spéc. p. 19-20.

37) En effet, le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance selon qu'il est en puissance (voir *III Phys.*, c. 1, 201 a 10-11; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 2). Or tout ce qui est mû, comme tel est en puissance et tout ce qui meut, comme tel est en acte, rien n'agissant qu'en tant qu'il est en acte. Par rapport à un même mouvement rien ne peut donc être moteur et mû. Rien ne se meut donc soi-même. Voir S. THOMAS, *I Contra Gent.*, c. 13, n° 89. — J. DE VITERBE, p. 89, 341 - 90, 345. — Elle ne le paraîtra pas davantage aux yeux de THOMAS DE SUTTON (après 1310). Voir LOTTIN I, p. 362, note 2.

qu'une même réalité soit par rapport à une même chose simultanément en acte et en puissance, mais non pas de la même manière ? Tel serait le statut de la volonté : virtuellement en acte de vouloir avant d'être mue à vouloir et formellement en puissance par rapport à ce même acte. Lorsqu'une réalité est ainsi diversement en acte et en puissance, dans l'identité de son être réel, elle se meut elle-même et elle est, toujours dans l'identité de son être réel, moteur et mue. Il convient de se représenter l'automotion de la volonté selon ce modèle. Elle est virtuellement en acte d'une volition par rapport à laquelle elle est formellement en puissance; elle se fait passer d'elle-même de la puissance de vouloir à une volition formelle : ainsi elle se meut elle-même ³⁸).

Cette thèse, dont on retrouve les lignes essentielles dans l'exposé critique, par Godefroid de Fontaines, de la pensée d'Henri de Gand ³⁹), se voit rejetée par Jacques de Viterbe. Il lui reproche de conclure à partir de la distinction d'une double actualité, qu'une même réalité se meut elle-même. En effet, la distinction entre l'actualité formelle et l'actualité virtuelle introduit bien une différence entre les agents, dont l'un possède en soi la forme de l'effet selon une raison plus éminente — en fonction de quoi on dit qu'il possède cette forme virtuellement — et dont l'autre possède cette même forme selon la même raison que son effet — en fonction de quoi on dit qu'il la possède formellement. Mais de ce que les choses sont ainsi, il ne résulte pas qu'une même réalité puisse se mouvoir elle-même. Ce qui est virtuellement actuel ne peut être par soi-même tel en acte formellement; s'il en était ainsi, le soleil qui est chaud virtuellement pourrait se rendre chaud en acte formellement ⁴⁰).

c) *Solution proposée.*

1^o) *Le motif.* — On vient donc d'avancer plusieurs raisons pour expliquer que la volonté se meut soi-même : une même réalité peut mouvoir et être mue, peut être en puissance et en acte selon des rapports divers (première opinion); l'axiome aristotélicien : tout ce qui est mû l'est par un autre, ne s'applique pas à la totalité des êtres

³⁸) P. 90, 346-355.

³⁹) *Quodl. VIII*, q. 2, t. 2, fasc. 1, p. 20-21; *Quodl. VI*, q. 1, t. 3, p. 150.

⁴⁰) P. 90, 356-364. Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 7, t. 3, p. 151 et *Quodl. VII*, q. 6, t. 3, p. 343-344.

soumis au mouvement (deuxième opinion); une réalité identiquement la même peut être simultanément en acte et en puissance mais non pas d'une manière identique (troisième opinion) ⁴¹).

Aucune de ces raisons ne rend compte de l'automotion de la volonté dans le contexte aristotélicien. Nous venons de voir quels inconvénients présentent les solutions proposées, soit au plan du langage ordinaire et des autorités (première opinion), soit au plan métaphysique (première, seconde et troisième opinions); nous avons perçu l'incompatibilité d'une certaine manière de concevoir l'automotion de la volonté avec un des points les plus assurés de la physique et de la métaphysique aristotéliennes. Jacques de Viterbe se propose donc d'éviter ces inconvénients et de ne pas restreindre l'amplitude universelle de la loi péripatéticienne du mouvement: à cet effet, et dans cet esprit, il se décide à produire une autre explication ⁴²).

2^o) *Le principe de la solution.* — Jacques de Viterbe se comporte ici en théologien qui tient à justifier, d'entrée de jeu, la solution qu'il propose, sinon par l'Écriture, du moins par une autorité incontestable. L'autorité est, ici, celle de saint Anselme. Nous l'avons déjà rencontrée lorsqu'il fut question d'illustrer l'idée de *dominium voluntatis* justifiant la thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même à vouloir n'importe quel objet, fin ou moyen, de telle sorte que par rapport à son acte elle ne soit ni purement passive, ni purement active ⁴³). Du texte de saint Anselme, Jacques de Viterbe retient seulement l'idée que la volonté se meut par ses affections. Il estime que si l'on saisit comme il convient et droitement cette affirmation on franchit la porte qui conduit à la solution de la difficulté engendrée par le désir de justifier l'idée d'une autre motion de la volonté dans un contexte aristotélicien. Les étapes de l'enquête à laquelle nous sommes invités se trouvent de ce fait immédiatement fixées: on s'interrogera d'abord sur ce que l'on doit entendre quand on parle d'« affection de la volonté », on cherchera ensuite comment la volonté se meut par les affections dont on aura précisé la nature ⁴⁴).

⁴¹) P. 90, 365-366.

⁴²) P. 90, 367-369.

⁴³) P. 86, 213-221; voir p. 82, 98-101.

⁴⁴) P. 90, 370-375.

30) *Les affections de la volonté.* — Au terme d'un très long exposé, Jacques de Viterbe aboutit à la conclusion que l'âme n'est pas purement passive par rapport à l'acte de vouloir. Par rapport à cet acte elle possède une certaine puissance ou idonéité. Elle est riche d'abord d'une idonéité générale qui l'ordonne à tout ce qu'elle veut actuellement ou peut naturellement vouloir ainsi. Sur cette idonéité qui est la puissance même de la volonté et que saint Anselme nomme volonté-instrument, toutes les autres se fondent. Les divers objets sur lesquels se porte, ou peut se porter, la volonté, spécifient donc et multiplient les autres idonéités qui sont, dit Jacques de Viterbe, les affections de l'instrument ou encore, selon l'expression d'Anselme, la volonté-affection (sans nier pour autant que d'un certain point de vue la puissance de la volonté soit une affection générale). L'usage de l'instrument ou la volonté-usage, est l'acte même de vouloir qui rend parfaites l'idonéité (ou affection) générale et les idonéités spéciales ⁴⁵⁾.

L'idée d'« affection » est donc associée, voir identifiée, à celle d'« idonéité ». A son tour l'idée d'« idonéité » est associée, voir identifiée, à celle d'« aptitude » ⁴⁶⁾. Or ces aptitudes permettent à l'âme de se conformer naturellement aux choses ⁴⁷⁾. Il y a donc un rapport entre les notions d'« affection », d'« idonéité », d'« aptitude » et de « conformité ». Mais la « conformité » est l'un des modes selon lesquels une chose est en une autre ⁴⁸⁾. D'autre part, c'est selon la conformité que toutes les choses sont dans l'âme et que d'une certaine manière l'âme est toutes choses ⁴⁹⁾. Ainsi s'impose la ligne directrice de l'argumentation : on commencera par rappeler que l'âme est d'une certaine manière toutes choses et qu'en conséquence toutes choses sont en quelque manière dans l'âme ⁵⁰⁾, on dira ensuite comment la conformation de l'âme aux choses doit être entendue ⁵¹⁾, on précisera enfin que dans l'âme il existe de nombreuses et diverses aptitudes rendant possible sa conformité aux choses ⁵²⁾.

L'âme est d'une certaine manière toutes choses. On reconnaît ici

⁴⁵⁾ P. 94, 495 - 96, 506.

⁴⁶⁾ P. 92, 421-435.

⁴⁷⁾ P. 93, 442-444.

⁴⁸⁾ P. 91, 378-379, 387-389.

⁴⁹⁾ P. 91, 402-404.

⁵⁰⁾ P. 91, 402-405.

⁵¹⁾ P. 91, 406 - 92, 441.

⁵²⁾ P. 93, 442-491.

l'axiome aristotélicien : son usage présent révèle l'intention qu'a Jacques de Viterbe de rester sous l'éclairage du Stagirite pour interpréter le texte de saint Anselme, autorité de base, et montrer qu'il est possible de soutenir la thèse controversée sur l'âme moteur d'elle-même, faisant ainsi ressortir l'idée que, par rapport à son acte de vouloir, elle n'est pas purement passive⁵³). De cet axiome⁵⁴), Jacques déduit que, de quelque manière, toutes choses sont dans l'âme⁵⁵). Cette déduction se justifie à la lumière de précisions qui portent sur les façons possibles pour une réalité d'« être en » une autre, à condition toutefois que l'une des modalités de l'existence en un autre soit la « conformation » d'une chose à une autre. Pour l'instant Jacques de Viterbe expose quatre manières d'« être en » un autre⁵⁶).

On peut « être dans » une chose tout d'abord « matériellement », dans une puissance passive : en ce sens toutes les formes matérielles, tout ce qui est matériel est dans la matière ; on peut l'être aussi « efficacement », c'est à dire dans une puissance active : en ce sens, les formes des êtres soumis à génération et les êtres engendrables eux-mêmes sont dans le soleil ou dans le ciel : on peut d'ailleurs dire, d'une façon générale, que tout ce qui est, « est dans » la cause efficiente ; on peut encore être dans un autre « par composition », du fait qu'on entre dans sa composition : ainsi les éléments « sont dans » le mixte et d'une façon générale, les parties « sont dans » le tout ; enfin, et c'est le quatrième mode, on peut être en un autre « par conformation » : en ce sens, une chose « est dans » ce qui lui ressemble, car une réalité semblable et conforme à une autre est celle-ci d'une certaine manière⁵⁷).

Aucun des trois premiers modes ne convient ici, et Jacques de Viterbe le montre en refusant à l'âme dans son rapport aux choses le rôle que désignent les adverbes *materialiter* et *efficienter* et l'expression *per compositionem*. Si l'on admet que l'effet est dans la cause

⁵³) P. 94, 494-495.

⁵⁴) *III de Anima*, c. 8, 431 b 20-23 ; AVERROES, *ibid.*, éd. CRAWFORD, p. 503, n° 37 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 13, n° 787, 788, 790.

⁵⁵) P. 91, 376-378 ; voir S. THOMAS, *ibid.*, n° 790 et AVERROES, *ibid.*

⁵⁶) P. 91, 378-379. — ARISTOTE, *IV Phys.*, c. 3, 210 a 25, distingue huit manières d'être en un autre ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 4. — S. BONAVENTURE exposait la même doctrine, *I Sent.*, d. 19, q. 1, art. unic., q. 4, n° 7, mais ajoutait un neuvième mode qu'il trouvait en BOËCE, *In Categorias Aristotelis* I, P.L. 64, col. 169 B - 173 A. Voir également ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, d. 19, a. 8 ; BORGNET XV, p. 523, L et S. THOMAS, *I Sent.*, d. 19, q. 3, a. 2, obj. 1.

⁵⁷) P. 91, 380-389.

univoque, selon la similitude d'une forme de même espèce et dans la cause équivoque, selon la similitude d'une forme plus excellente ⁵⁸), et que l'effet est semblable à la cause principale ⁵⁹), on ne pourra pas ne pas admettre que les choses ne sont pas dans l'âme comme dans leur cause efficiente, à l'exception toutefois des œuvres d'art qui sont dans l'artisan, puisqu'en ce cas l'art est de quelque manière ces œuvres elles-mêmes ⁶⁰). D'autre part, l'âme humaine n'est pas matière : cette idée se justifie par un recours à ce que dit Proclus sur les conditions d'une conversion vers soi ⁶¹). L'âme fait retour vers soi ; elle est donc incorporelle ⁶²). On argue également de cette proposition du même philosophe : toute âme est une substance incorporelle et séparable du corps ⁶³) ; l'âme humaine, de soi immatérielle, ne peut être la matière d'où les choses proviennent : celles-ci ne sont donc pas en elle comme dans une matière. Enfin, on écartera la théorie des anciens Philosophes selon laquelle l'âme est composée de toutes les choses ⁶⁴) parce que « le semblable est connu par le semblable » ; connaissant toutes choses, l'âme est composée de tous les principes ⁶⁵). On sera fidèle à la pensée de Jacques de Viterbe en ajoutant que la simplicité de l'âme ⁶⁶) s'oppose à ce qu'elle soit un tout composé de parties et donc un tout qui soit également, de quelque manière, ces parties elles-mêmes ⁶⁷).

L' « aptitude » ou l' « idoneité ». Des quatre modes d' « être en » un autre, il ne reste donc que le quatrième, qui repose sur la « conformation » ⁶⁸). Ce terme serait un peu mystérieux s'il n'était fréquemment associé par Jacques de Viterbe à celui de « similitude » ⁶⁹). Ils doivent être interprétés l'un et l'autre ici, d'une façon générale, en fonction

⁵⁸) ARISTOTE, *II Metaphys.*, c. 1, 993 b 20 ss ; S. THOMAS, *ibid.*, n° 293.

⁵⁹) ARISTOTE, *XII Metaphys.*, c. 3, 1070 a ; S. THOMAS, *ibid.*, n° 2444.

⁶⁰) ARISTOTE, *VII Metaphys.*, c. 7, 1032 b ; S. THOMAS, *ibid.*, n° 1404-1405.

⁶¹) Propos. 15. Voir plus haut S. THOMAS, *Liber de Causis*, lect. 15, n° 302.

⁶²) JACQUES DE VITERBE, *Quodlibet I*, q. 11, p. 155, 79-81.

⁶³) Propos. 186. Trad. TROUILLARD, p. 172. S. THOMAS, *Liber de causis*, lect. 15, n° 307, 312.

⁶⁴) Voir ARISTOTE, *I De Anima*, c. 2, 403 b - 405 b 30 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 3-5. Voir aussi AVERROES, *ibid.*, p. 25, n° 19-46, n° 35.

⁶⁵) *Ibid.*, c. 2, 405 b 10-20 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 5, n° 65.

⁶⁶) Voir *Quodlibet I*, q. 11, p. 155, 79-94.

⁶⁷) P. 91, 390-401.

⁶⁸) P. 91, 402-403.

⁶⁹) *Quodl. I*, q. 7, p. 91, 388, 403, p. 97, 607, p. 104, 820-821, *Quodl. I*, q. 8, p. 126, 497, *Quodl. I*, q. 12, p. 177, 666.

de la connaissance et de l'appétit sensibles et intellectuels, car il nous est rappelé que, par le sens, l'âme est de quelque manière tous les sensibles, par l'intellect, tous les intelligibles et par l'appétit, tout ce qui est objet de désir ⁷⁰). De son côté Aristote avait dit que l'âme est, en un sens, les êtres mêmes. Tous les êtres en effet sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est en un sens identique à son objet, comme la sensation, identique au sensible ⁷¹). D'autre part, il existe bien, selon Aristote, un double appétit sensible et intellectuel ⁷²). Or l'appétit est une inclination de celui qui l'éprouve vers quelque chose qui lui est semblable et qui lui convient ⁷³).

Il faut donc s'attacher à montrer comment apparaissent les implications de cette notion de « conformation » de l'âme aux choses. La conformation peut se réaliser de deux façons, et c'est ce que Jacques de Viterbe souligne ⁷⁴). Sa remarque est d'ordre général, croyons-nous, car elle concerne très évidemment toute espèce de connaissance et d'appétit. Dans la question huitième de son *Quodlibet I*, il dira, en effet, que l'âme devient conforme aux choses qu'elle connaît, par mode de représentation et de manifestation. D'autre part, en voulant les choses, en les désirant, l'âme leur devient conforme par mode de convenance et de connaturalité. En l'un et l'autre cas, mais diversement, il y a union et assimilation de l'âme aux choses ⁷⁵). On comprend mieux ainsi pourquoi Jacques de Viterbe associe les

⁷⁰) P. 91, 403-405. Voir *III De Anima*, c. 8, 431 b 15-30; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 13, n° 790.

⁷¹) *III De Anima*, c. 8, 431 b 20. Trad. de GUILLAUME DE MOERBEKE : « Nunc autem de anima dicta recapitulantes dicamus iterum quod omnia ea quae sunt quodammodo est anima. Aut enim sensibilia quae sunt, aut intelligibilia. Est autem scientia quidem scibilia quodammodo, sensus autem sensibilia ». S. THOMAS, *ibid.*, n° 787.

⁷²) *III De Anima*, c. 9, 432 b 5; c. 10, 433 a 22. Voir aussi *ibid.*, c. 11, 434 a 12; *XII Metaphys.*, c. 7, 1072 a 26 et AVERROES, *ibid.*, 318-319.

⁷³) L'idée que l'appétit est d'une certaine manière ce qui est désirable peut être illustrée par ce que dit S. THOMAS, *Ia IIae*, q. 50, a. 5 ad 1. Voir aussi *Ia*, q. 80, a. 1 c; *Ia IIae*, q. 8, a. 1 c; *De Veritate*, q. 22, a. 1 ad 3. Voir BOÈCE, *De Hebdomadibus* : « Tenet enim communis sententia doctorum, omne quod est ad bonum tendere; omne autem tendit ad simile : quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt ». P.L. 64, col. 1311 D — 1312 A. GILBERTI PORRETAI, *Commentaria*, *ibid.*, col. 1323 A-D. S. THOMAS cite ce passage en *De Veritate*, q. 22 a. 1, 3^e obj. Mais JACQUES DE VITERBE cite le *De Hebdomadibus* dans le même sens dans le *Quodlibet I*, q. 8, p. 122 ? 349-257.

⁷⁴) P. 91, 406.

⁷⁵) *Quodl. I*, q. 8, p. 119, 260 - 120, 272.

idées de « conformation » et de « similitude » et parle d'abord de « conformation » ; union et similitude résultent de la « conformation » ⁷⁶).

Mais le propos immédiat de Jacques de Viterbe est d'insister sur un fait : la conformation de l'âme aux choses est potentielle (*in potentia*) avant que l'âme connaisse ou désire en acte, elle est actuelle (*in actu*) quand elle connaît ou désire en acte ⁷⁷). Inspirée d'Aristote ⁷⁸), cette réflexion rappelle l'exposé de saint Thomas sur l'intellect de l'âme qui n'est rien en acte de ce qu'il connaît, avant de le connaître ⁷⁹) et qui est en puissance par rapport aux intelligibles avant de les connaître ⁸⁰). Mais Jacques introduit une précision extrêmement importante sur la façon dont il faut entendre l'expression *in potentia*. Signifierait-elle que l'âme devrait être purement passive pour devenir conforme aux choses qu'elle connaît et qu'elle désire ? Certains le soutiennent et se représentent cette passivité de l'âme à la façon dont un miroir se comporte par rapport aux images, ou la matière par rapport aux formes ⁸¹).

Jacques de Viterbe écarte cette théorie qu'il ne juge pas raisonnable ⁸²). Elle ne rend pas compte, selon lui, du fait que l'on puisse appeler action et opération de l'âme ⁸³) une motion et une information qui affectent l'âme, et justifient qu'on la puisse dire « conforme » en acte aux choses, en raison de la connaissance qu'elle en a ou du désir

⁷⁶) S. Thomas dirait que la conformité est identique à la similitude qui cause l'unité de qualité, *I Sent.*, d. 48, q. 1. Il voit, en effet, dans la conformité, la « convenance » ou rencontre, en une forme unique, selon *V Metaphys.*, c. 9, 1018 a 15-20 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 12, n° 918-919 et *X Metaphys.*, 1054 b ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 4, n° 2006-2012. Voir aussi *I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1 sol. : s. Thomas écrit en s'inspirant d'ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 15, 1021 a 10-15 : « Unum in substantia facit identitatem, unum in quantitate facit similitudinem ». S. BONAVENTURE emploie la même formule, *I Sent.*, d. 19, pars 1, art. unic., q. 1 d. S. ALBERT écrit, *I Sent.*, d. 19, a. 2 : « Unum in substantia causat idem, unum autem in quantitate causat aequale et unum in qualitate causat simile ».

⁷⁷) P. 91, 407 - 92, 409.

⁷⁸) *III De Anima*, c. 5, 429 a 20-30.

⁷⁹) *Ibid.*, lect. 7, n° 682.

⁸⁰) *Ibid.*, n° 683. Voir aussi ARISTOTE, *III De Anima*, c. 8, 431 b 15-30 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 13, n° 787-788.

⁸¹) P. 92, 410-414. Les *quidam* dont parle Jacques de Viterbe sont les Stoïciens dont il rapporte l'opinion en se référant à Boèce qui les combat. Voir JACQUES DE VITERBE, *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 313-316 ; BOÈCE, *V De Consolatione*, *Metrum IV*, p. 63, col. 850 B - 853 B et *Prosa*, *ibid.*, 850 A-B.

⁸²) P. 92, 412.

⁸³) P. 81, 65-72 ; 81 ; 82 ; 91.

qu'elle leur porte ⁸⁴). D'autre part, cette théorie stoïcienne ne justifie pas le double caractère vital et immanent que présente l'action de l'âme ⁸⁵). Dans la question sur l'intellect agent, à laquelle il renvoie, Jacques de Viterbe établira, en effet, que l'opération de l'âme, émanant d'un principe actif intrinsèque, est une opération vitale ⁸⁶). Il y montrera, en outre, que cette opération demeure dans l'âme dont elle assure la perfection ⁸⁷). En conséquence, si l'âme est potentiellement conforme aux choses, la puissance dont on parle n'est pas purement passive ⁸⁸). Cela est évident puisque l'opération de l'âme est une opération vitale, et Boèce confirme cette opinion quand il écrit : « Dans toute démarche pour connaître, nous mettons en œuvre notre activité propre plutôt que celle de l'objet » ⁸⁹). Il n'y a là rien que de « raisonnable » : en effet, « du moment ... que tout jugement est un acte de celui qui juge, il est nécessaire que chacun accomplisse un travail qui relève non pas d'un pouvoir extérieur, mais de son pouvoir propre » ⁹⁰). Ainsi donc, l'âme n'est pas purement passive, elle est active également ; ses opérations dépendent plus d'elle-même que des objets ⁹¹). Ici, Jacques de Viterbe se borne à dire que la puissance de l'âme n'est pas purement passive ⁹²).

Cette puissance non purement passive est une « actualité incomplète » qui, par rapport à l'acte ultérieur, est aussi un « commencement » ou « premier état » (*inchoatio*), un « début » (*exordium*), une « préparation » (*praeparatio*). Par rapport à l'acte complet, elle est une « aptitude » (*aptitudo*), une « idoneité » (*idoneitas*) ⁹³). Mais cette aptitude est con-naturelle à l'âme qui l'apporte en apparaissant à l'être ; elle demeure donc toujours en elle, tantôt imparfaite, tantôt parfaite si elle s'actualise ⁹⁴).

Est-ce à dire qu'une telle aptitude trouve sa perfection seulement

⁸⁴) P. 92, 412-415.

⁸⁵) P. 81, 416.

⁸⁶) *Quodl. I*, q. 12, p. 165, 286-301.

⁸⁷) *Ibid.*, p. 166, 319-325.

⁸⁸) P. 92, 417-419.

⁸⁹) *V De Consolatione, Prosa IV*, P.L. 63, col. 850 A-B. Trad. ARISTIDE BECOGNANO, Paris, s.d., p. 236-237.

⁹⁰) *Ibid.*

⁹¹) P. 166, 307-309.

⁹²) P. 92, 418-419.

⁹³) P. 92, 419-421.

⁹⁴) P. 92, 421-424.

lorsqu'elle s'actualise? Jacques de Viterbe ne l'estime pas et c'est la raison pour laquelle, voulant prouver que l'habitus acquis par les actes donne aussi à l'aptitude une perfection, il voit en elle, selon la nomenclature aristotélicienne, une qualité de la seconde espèce ⁹⁵).

Elle se nomme « puissance naturelle » chez Aristote ⁹⁶) et « préparation » chez Averroes ⁹⁷). Celui-ci ajoute même qu'elle n'est pas une « qualité en acte », qu'elle est une « privation » en tant qu'elle une « préparation » ⁹⁸). Simplicius préfère, semble-t-il, le nom d'« idonéité », mais il précise qu'il ne s'agit pas d'une idonéité au sens absolu du terme, même si elle est naturelle : cette idonéité doit être considérée en fonction d'un certain « commencement ». Cela revient à dire qu'elle se rencontre en tout ce qui acquiert une perfection de quelque manière que ce soit ⁹⁹). Aussi bien, n'est-elle pas privation de forme en n'importe quel sens, mais privation de la forme selon son être actuel ¹⁰⁰).

L'accès à une perfection ne se définit donc pas à partir d'un état d'absolue imperfection ; il suppose une puissance intermédiaire qui ajoute à la puissance initiale un quelque chose, qui est déjà de l'ordre de la perfection, mais qui cependant recevra son achèvement de ce qui est plus parfait. Cette puissance rapproche donc les extrêmes, elle conduit de l'inférieur au supérieur, elle prépare la puissance à recevoir la perfection dont elle est un commencement. Elle est une aptitude, une idonéité, un début de perfection ultérieure de l'homme relativement aux sciences et aux vertus. Les semences des sciences et des vertus qui, disons-nous, existent en nous, sont des idonéités, des aptitudes que nous possédons, relativement au savoir et à la vie vertueuse. Elles reçoivent des actes leurs perfections, mais elles les reçoivent également des habitus que l'action engendre et qui permettent d'agir avec plus de perfection et de promptitude ¹⁰¹).

⁹⁵) ARISTOTE, *Catégories*, v. 8, 9 a 10, 25-30; BOËCE, *ibid.*, P.L. 64, col. 244 A - 245 C.

⁹⁷) ARISTOTE, *V Metaphys.*, c. 14, 1020 b 10-25; AVERROES, *ibid.*, fol. 127 D. Jacques de Viterbe fait le rapprochement entre Simplicius et Averroes, *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 414-425.

⁹⁸) *Ibid.*

⁹⁹) P. 92, 426-230.

¹⁰⁰) Simplicius, cité par JACQUES DE VITERBE, *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 418-422. Il apparaît donc ici que la forme possède une double manière d'être. Voir *ibid.*, 396-413.

¹⁰¹) P. 92, 430-441. Voir *Quodl. II*, q. 5, p. 71, 414-425 et q. 14, p. 160, 74-84. S. THOMAS, *I^a II^{ae}*, q. 49, a. 1 ad 3 où le texte de Simplicius est utilisé ; de même a. 2 sol. Sur la science innée ou habituelle à l'homme selon Jacques de Viterbe, voir *Quodl. I*, q. XX, p. 171, 491 ss.

La pluralité et l'ordre des « aptitudes » ou des « idoneités ». Après avoir fondé immédiatement la conformité potentielle de l'âme aux choses sur l'idée qu'elle possède de façon innée des « aptitudes » naturelles ordonnées à l'acquisition d'une perfection qui sera sa conformité actuelle aux choses, Jacques de Viterbe énonce deux remarques dont la première concerne la pluralité et la diversité des « aptitudes » de ce genre : cette pluralité, cette diversité, correspond à la matière et à la diversité des choses auxquelles l'âme est par nature destinée à devenir conforme ¹⁰²). La seconde remarque nous renseigne indirectement sur le principe dont Jacques de Viterbe s'inspire en formulant sa première réflexion : elle porte sur l'ordre qui apparaît entre les aptitudes. Certaines d'entre elles sont générales, d'autres sont spéciales. Les puissances de l'âme comme le sens, l'intellect et l'appétit sont des aptitudes générales ¹⁰³).

On notera la façon dont il justifie ce qu'il avance. Il distingue, en ce qui concerne le sens (*sensus*), la puissance sensitive (*potentia sensitiva*) et les puissances sensibles (*sensibiles potentiae*). La puissance sensitive est l'idoneité générale des puissances sensibles ; cette puissance se diversifie selon le nombre des sens internes et externes. En elle, ou en chacun de ces sens sont enracinées des idoneités dont la spécificité s'explique par les différences du sensible qui est l'objet du sens ¹⁰⁴).

La puissance intellectuelle ¹⁰⁵) est pareillement une idoneité générale par rapport à tous les intelligibles, c'est à dire par rapport à la conformité actuelle à tous les intelligibles. Sur elle se fondent des idoneités spéciales correspondant aux divers intelligibles ¹⁰⁶).

Jacques de Viterbe ajoute très brièvement qu'il en est de l'appétit comme du sens et de l'intellect ¹⁰⁷). On raisonne donc de semblable manière : l'appétit est une idoneité générale par rapport à tout ce qui est désirable ; sur cette idoneité se grefferont l'appétit sensible et l'appétit intellectuel qui seront autant d'idoneités spéciales ; mais,

¹⁰²) P. 93, 442-444.

¹⁰³) P. 93, 445-447.

¹⁰⁴) P. 93, 448-452. Sur les conditions d'exercice de la puissance sensitive, voir *Quodl. I*, q. 12, p. 171, 501 - 174, 595.

¹⁰⁵) Il implique intellect agent et intellect patient. *Quodl. I*, q. 12.

¹⁰⁶) P. 93, 453-456. Il y a par exemple une idoneité spéciale permettant à l'âme de connaître la substance, *Quodl.*, q. 13 ; de se connaître soi-même, *ibid.*, q. 14.

¹⁰⁷) P. 93, 456-457.

pour garder le parallélisme entre la puissance intellectuelle comme idonéité générale par rapport à tous les intelligibles, on dira d'une part que la volonté est une idonéité générale par rapport à tout ce que l'intelligence lui présente comme étant désirable ¹⁰⁸), d'autre part que sur elle se greffent les idonéités spéciales qui ordonnent la volonté diversement, selon la diversité même des biens qu'elle peut aimer ¹⁰⁹).

Jacques de Viterbe ne l'ignore pas : on pourrait multiplier en chaque puissance les idonéités spéciales, si l'on tenait compte des diversités discernables dans l'objet de chaque puissance ¹¹⁰), mais où s'arrêtera-t-on sur cette voie ? A moins d'être celui qui créa l'âme, avec ses idonéités, on ne peut atteindre sur ce point aucune certitude ¹¹¹).

Les idonéités sont communes à tous, comme l'est la nature intellectuelle ¹¹²), mais toutes ne sont pas également prêtes à agir : il en est ainsi, soit parce que les âmes sont inégales ¹¹³), soit parce qu'elles sont unies à des corps de complexion inégale. Cela signifie donc que l'aptitude naturelle est commune à tous et que si l'on envisage par exemple l'aptitude à la vertu, on admettra l'idée que tous la possèdent parce qu'ils possèdent la nature raisonnable ou la nature intellectuelle. Aristote dit en ce sens : « Ce n'est ni par la nature, ni contrairement à la nature que naissant en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude » ¹¹⁴). L'aptitude spéciale qui existe en certains s'appelle vertu naturelle chez le Philosophe ¹¹⁵) ; les vertus naturelles, selon lui, ne sont donc rien d'autre que des idonéités ou des aptitudes aux vertus, que l'on acquiert par des actes ¹¹⁶).

¹⁰⁸) *Quodl. I*, q. 8, p. 119, 260- p. 121, 367.

¹⁰⁹) Voir plus bas, p. 94, 493 ss.

¹¹⁰) *Quodl. I*, q. 8, p. 112, 19-22 et q. 12, p. 178, 694-703.

¹¹¹) P. 93, 458-462. *Quodl. I*, q. 12, p. 181, 789-801 : « Videtur enim rationabiliter esse dicendum quod anima a principio suae productionis, acceperit a Deo quidquid ei convenit naturaliter secundum quemcumque statum ». Cf. aussi *ibid.*, p. 178, 699-702. P. 171, 486-497.

¹¹²) Jacques de Viterbe ne consacre pas un *Quodlibet* à établir l'intellectualité de la nature de l'âme. Il la suppose admise, *Quodl. I*, q. 11, p. 153-156.

¹¹³) Cf. *Quodl. II*, q. 3, p. 50, 516-534.

¹¹⁴) *Ethic. II*, c. 1, 1103 a 20-30. Voir S. THOMAS, *ibid.*, lect. 1.

¹¹⁵) *Ethic. VI*, c. 13, 1144 b, 5-10. Voir S. THOMAS, *ibid.*, lect. 11.

¹¹⁶) *Quodl. II*, q. 17, p. 174, 20-27.

Les diverses manières de désigner les « aptitudes ». Ayant ainsi montré qu'il existe un certain ordre entre les aptitudes dont certaines sont générales — et fondamentales — et les autres, qui s'appuient sur elles, spéciales, Jacques de Viterbe envisage les diverses manières de les désigner ¹¹⁷).

On leur donne d'abord, dit-il, le nom de « puissances » : en effet, elles sont ordonnées à la production d'un acte et elles préparent la faculté à le produire ; d'autre part elles sont perfectibles par les actes eux-mêmes ¹¹⁸). Jacques entend cependant prévenir une équivoque : on pourrait être tenté de voir en elles des puissances absolument et proprement actives ou passives, c'est à dire des puissances ordonnées à agir sur autrui ou à pâtir de la part d'autrui. Or, telle n'est pas la nature de ces aptitudes qui sont seulement des commencements, des préparations à la perfection et à l'acte complet ¹¹⁹).

Leur autre nom est celui d'*habitus* : il s'explique par leur permanence ; ces aptitudes, en effet, demeurent toujours dans l'âme en tant qu'elles lui sont connaturelles ¹²⁰). Il ne s'agit donc pas d'*habitus* acquis, mais d'*habitus* donné en même temps que la nature ¹²¹).

Enfin, on peut appeler ces aptitudes des « actes incomplets » ¹²²). Cette désignation empruntée, comme celle de « puissance », à Simplicius, nous est déjà familière ¹²³). Mais ici encore, Jacques de Viterbe tient à préciser le sens de l'expression « acte incomplet », ou plus exactement, peut-être, « acte imparfait ». Il avance donc l'idée que « parfait » et « imparfait » peuvent se rapporter, soit à la même espèce, soit à deux espèces différentes. Dans le premier cas, nous avons affaire, par exemple, à un mouvement qui est une forme incomplète ¹²⁴) ou à une forme qui, en raison de son être moins intense, est dite imparfaite en comparaison d'une forme dont l'être est plus intense ¹²⁵). Dans le cas de l'idonéité, l'acte est dit imparfait par rapport à l'acte ultérieur qui doit parfaire naturellement l'idonéité. Or ces deux actes n'appar-

¹¹⁷) P. 93, 471-472.

¹¹⁸) P. 93, 472-473.

¹¹⁹) P. 93, 472 - 94, 477 ; cf. p. 92, 417-421.

¹²⁰) P. 94, 479-480 ; cf. p. 92, 421-423. Voir ARISTOTE, *V Metaph.*, c. 12, 1022 b 5-20. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 20, 1064. JACQUES DE VITERBE, *Quodl. I*, q. 14, p. 194, 35-38.

¹²¹) *Quodl. I*, q. 12, p. 170, 459-463.

¹²²) P. 94, 483.

¹²³) P. 92, 425-441.

¹²⁴) P. 80, 36-45.

¹²⁵) *Quodl. II*, q. 3, p. 33-50.

tiennent pas à la même espèce. En conséquence, poursuit Jacques de Viterbe, la puissance, qui est un acte imparfait, diffère spécifiquement de l'acte qui la rend parfaite ¹²⁶). En effet, la puissance naturelle, qui est un acte incomplet, appartient à la seconde espèce de qualité ¹²⁷); l'acte qui la perfectionne est l'opération elle-même ¹²⁸). Toutefois, si l'on tient compte de ce que l'on a dit sur la conformité potentielle de l'âme aux choses ¹²⁹), on conclura, avec Jacques de Viterbe, que malgré leur diversité spécifique, la puissance ou l'aptitude sont des similitudes et des participations de l'acte complet auquel elles sont ordonnées ¹³⁰).

L'âme n'est pas purement passive par rapport à l'acte de vouloir. En parlant d'aptitudes, d'idonéités, d'habitus, d'actes incomplets, Jacques de Viterbe expose sa pensée sur la pluralité des puissances de l'âme ¹³¹). Nous sommes donc ici en présence d'une théorie générale. Puisque l'on dispose aujourd'hui de l'édition critique de son second *Quodlibet*, on pourra éclairer la doctrine, ici exposée, par ce qui est dit, là, de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté et de l'essence de l'âme qui sont identiques. Le terme de « puissance », appliqué à la mémoire, l'intelligence et la volonté, exprime une réalité absolue, et non pas seulement un rapport, c'est à dire une qualité par la médiation de laquelle l'âme exerce ses opérations; il implique également l'idonéité dont on a parlé, même à propos du sens et de l'appétit ¹³²). Ainsi caractérisée, la puissance est le principe immédiat d'une action dont l'âme est le principe premier et principal ¹³³). On ne s'étonnera pas de l'importance que revêt chez Jacques de Viterbe la notion de puissance (ou aptitude) ainsi entendue: pour nous limiter aux deux *Disputes quodlibétiques* éditées à ce jour et auxquelles nous nous sommes reporté, nous la voyons apparaître non seulement dans la question qui nous occupe présentement: le mouvement de la volonté est-il un acte de la volonté ou de l'intellect ¹³⁴)? mais dans les questions suivantes: l'intellect agent est-il quelque chose

¹²⁶) P. 94, 483-490.

¹²⁷) P. 92, 425 ss.

¹²⁸) P. 80, 29-56.

¹²⁹) P. 91, 387. - 92, 441; P. 92, 417-420.

¹³⁰) P. 94, 490-492; P. 96, 554-571. Voir *Quodl. I*, q. 13, p. 186, 120-129.

¹³¹) P. 94, 493-494.

¹³²) *Quodl. II*, q. 14, p. 159, 36. — 160, 84.

¹³³) *Ibid.*, p. 159, 47-49.

¹³⁴) *Quodl. I*, q. 7.

de l'âme ¹³⁵), ici-bas, dans l'état de voie, l'âme connaît-elle sa substance par l'espèce propre de cette même substance ¹³⁶), l'âme se connaît-elle par une espèce qu'elle engendre elle-même ¹³⁷), les raisons séminales de ce qui provient de la matière existent-elles en celle-ci ¹³⁸), l'intellect peut-il connaître quelque chose par une forme qui ne lui est pas conjointe au plan de l'être ¹³⁹), la mémoire, l'intelligence et la volonté sont-elles identiques à l'essence de l'âme ¹⁴⁰), les vertus morales sont-elles connexes ¹⁴¹)? La notion de puissance-aptitude dépasse même le problème de l'âme puisqu'elle intervient dans la question qui traite des raisons séminales ¹⁴²).

Nous sommes donc munis d'une notion très éclairante que Jacques de Viterbe utilise pour comprendre l'automotion de l'âme. Celle-ci, dit-il, n'est pas purement passive pour vouloir : elle possède, en vue de cet acte, puissance et idonéité ¹⁴³). Il y a, en effet, dans la volonté une idonéité générale et une idonéité spéciale ; la première concerne tout ce que la volonté veut ou est capable de vouloir en acte : c'est la puissance de la volonté, ou selon l'expression de saint Anselme, la volonté-instrument ¹⁴⁴). Les idonéités spéciales dont la multiplicité et la diversité sont fonction de ce qui peut être objet de vouloir, Anselme les nomme « affections de l'instrument » ou encore « volonté-affection » ¹⁴⁵), sans toutefois rejeter l'idée que la puissance de la volonté est une certaine affection générale ¹⁴⁶). On l'appelle cependant « instrument » car elle n'existe pas sans les idonéités spéciales ¹⁴⁷) qui sont les « affections de l'instrument » ¹⁴⁸). Certes l'usage de l'instrument ou la volonté-usage est l'acte même de vouloir qui apporte achèvement à l'idonéité ou affection tant générale que spéciale ¹⁴⁹).

¹³⁵) *Ibid.*, q. 12, p. 166-168, 170-173, 176-178, 181.

¹³⁶) *Ibid.*, q. 13, p. 186-189.

¹³⁷) *Ibid.*, q. 14, p. 193-195.

¹³⁸) *Quodl. II*, q. 5, p. 64, 69-71, 74-75, 81-82, 88, 95.

¹³⁹) *Ibid.*, q. 6, p. 98-99.

¹⁴⁰) *Ibid.*, q. 14, p. 160.

¹⁴¹) *Ibid.*, q. 17, p. 175-176.

¹⁴²) Voir ci-dessus, n° 138.

¹⁴³) P. 94, 493-496.

¹⁴⁴) P. 94, 496-500 ; voir p. 86, 216-217.

¹⁴⁵) P. 86, 216.

¹⁴⁶) *De concordia*, c. 11.

¹⁴⁷) Voir p. 86, 217-220.

¹⁴⁸) ANSELME, *ibid.*

¹⁴⁹) P. 86, 217 ; ANSELME, *ibid.*

Mais si vouloir se rapporte immédiatement à la volonté-usage, l'« affection » elle-même peut être dite une certain vouloir incomplet ¹⁵⁰).

En fait, on pourrait généraliser la distinction : instrument, affection de l'instrument, usage de l'instrument, et l'appliquer à chaque puissance. Ce faisant, on suivrait, note Jacques de Viterbe, l'exemple de saint Anselme ¹⁵¹).

4^o) *Comment la volonté, ou l'âme par la volonté, se meut par ses affections.* — *Position du problème.* La réponse à cette seconde question n'est pas simple. Jacques de Viterbe suivra donc un plan précis dont les éléments se présentent ainsi : il conviendra tout d'abord de préciser ce que l'on entend par « motion » dans son rapport avec l'« affection » considérée comme une « forme incomplète » ; on devra ensuite se demander si et dans quelle mesure cette motion est a) une action ou une passion proprement dite, b) une action ou une passion « absolues », c) dépendante, à supposer qu'elle soit une automotion formelle, d'une cause efficiente ; enfin, on devra s'interroger sur la consistance de l'idée selon laquelle la prééminence de la volonté s'expliquerait peut-être par le fait qu'elle peut se mouvoir formellement.

Le concept de « motion ».

La motion et l'affection comme forme incomplète. L'attention se porte donc sur deux acceptions possibles du terme *motio*. Elles répondent aux deux façons dont l'action de mouvoir peut se manifester. L'une d'elles apparaît lorsqu'une cause efficiente de forme complète produit son effet : ce qui chauffe produit l'action d'échauffer. La seconde résulte de ce qui n'a pas une forme complète et ne jouit pas encore de sa perfection ultime. En ce sens, un corps est mû vers le bas en raison de la forme de la gravité ou de quelque forme de ce genre. La première action de mouvoir ou si l'on veut, la première motion, suppose toujours deux termes extrinsèques l'un à l'autre : elle vient de l'un et va vers l'autre ou, plus exactement peut-être, s'exerce de l'un sur l'autre. De ce point de vue, rien n'est mû par soi. La seconde motion ne suppose pas une telle hétérogénéité : elle va du même au même, ou mieux elle s'exerce du même sur le même. De ce nouveau point de vue, quelque chose peut se mouvoir par

¹⁵⁰) P. 94, 501-95, 508 ; voir p. 94, 483-492.

¹⁵¹) P. 95, 509-511. ANSELME. Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 167, 344-359.

lui-même. Il n'y a en ce cas aucune intervention de cause efficiente, rien ne se meut « efficacement » comme s'il se faisait passer immédiatement de la puissance à l'acte; en revanche, nous avons affaire à une automotion formelle. Telle est la nature de l'action de se mouvoir soi-même que l'on découvre dans la volonté comme dans les autres puissances ¹⁵²).

Jacques de Viterbe se doit de préciser comment une puissance se meut formellement. Si la chose est possible, c'est que la forme incomplète qu'un être possède l'incline naturellement à son achèvement et le meut lui-même formellement, en tant même que forme incomplète, pour cette raison que le mouvement vers la perfection résulte naturellement d'une telle forme. On doit même dire que, pour ce qui est d'elle-même, cette forme existerait dans l'état de perfection auquel elle tend, si rien ne l'en empêchait. Pour faire saisir cet aspect de sa pensée, Jacques de Viterbe prend un exemple qu'il puise dans le comportement d'un « agent ». Il a une forme complète, il est conjoint d'une façon suffisante et ainsi qu'il est requis au terme passif qui lui est propre. En raison de son rapport à celui-ci, l'agent agit aussitôt et son action s'exerce en un autre que lui. Soit donc un être ayant une forme incomplète qui lui donne d'être en acte, mais non pas en acte ultime, son inclination naturelle à sa propre perfection est telle qu'il en résulte en elle et immédiatement une motion actuelle, si rien ne s'y oppose ¹⁵³). Nous sommes en présence d'une possibilité pour un être de se mouvoir formellement ¹⁵⁴). Jacques de Viterbe précise à cet effet qu'il faut la distinguer de la motion qui résulte de l'action d'une cause efficiente ou d'un principe : il évoquait plus haut cet aspect du problème. Mais il ajoute que ni la motion formelle, ni la motion par mode d'efficience ne doivent non plus se confondre avec la motion qu'exerce l'attrait d'une fin ¹⁵⁵).

Cette notion de motion formelle semble personnelle à Jacques de Viterbe. Elle paraît avoir été élaborée grâce à une réflexion sur un double problème dont le premier nous occupe présentement (le mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de la volonté ou un acte de l'intellect ?) et dont le second, qui fait l'objet d'une question ultérieure du même *Quodlibet*, est ainsi énoncée : l'intellect agent

¹⁵²) P. 95, 517-529. *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 326. - 167, 338; P. 167, 344-359.

¹⁵³) P. 95, 530-549.

¹⁵⁴) P. 95, 539-540.

¹⁵⁵) P. 95, 541. — 96, 542.

est-il quelque chose de l'âme ¹⁵⁶) ? Le concept de motion formelle apparaît au terme d'une ample discussion de théories, émises par les Philosophes anciens et les Docteurs postérieurs, sur l'intellect agent ¹⁵⁷), et d'une critique de Docteurs modernes qui voient dans l'intellect agent quelque chose qui appartient à l'âme, lui est immanent, à la façon d'une puissance, réellement distinct de l'intellect possible ¹⁵⁸). Soucieux de s'enraciner dans une tradition philosophico-théologique vénérable, Jacques se réfère à Augustin ¹⁵⁹) et à Boèce ¹⁶⁰). Si l'on se reporte à l'enseignement qu'il donne sur l'intellect agent et dont il dit qu'il vaut pour la volonté, on voit que sa doctrine sur la motion formelle repose sur une certaine manière de concevoir ce qu'il nomme aptitude et idonéité naturelle ordonnée à un acte complet. Cette aptitude est une actualité incomplète (ou elle est la puissance naturelle) considérée comme un certain commencement, une certaine préparation d'un acte ultérieur. Ce qui est tel en une puissance selon un acte imparfait est mû par soi-même à un acte incomplet, non d'une façon efficiente, mais d'une façon formelle. Une puissance de cette sorte est active et passive par rapport à ses opérations ; selon elle-même, et non pas selon des éléments hétérogènes, elle est passive et active ¹⁶¹).

On ne peut donc parler au sens propre d'une automotion par mode d'efficience lorsque l'automotion résulte d'une forme incomplète. On peut cependant vouloir s'exprimer ainsi ; en ce cas il conviendra d'assimiler l'efficience à celle d'un sujet par rapport à ses accidents propres : on dit de ce sujet qu'il est cause efficiente de ses accidents, car ceux-ci l'accompagnent toujours et sont de ce fait considérés comme causés par leur sujet et en découlant. En réalité le sujet n'est pas à proprement parler cause de ses accidents. La cause de ceux-ci est la cause même du sujet auquel ils appartiennent. La cause efficiente du sujet, en le produisant, cause et réalise ce qui suit nécessairement le sujet ¹⁶²). Il est donc manifeste que, malgré cette concession au

¹⁵⁶) *Quodl. I*, q. 12.

¹⁵⁷) *Ibid.*, p. 158, 43 - 162, 171.

¹⁵⁸) *Ibid.*, p. 162, 172 - 164, 264 ; voir plus haut note 16.

¹⁵⁹) Sans doute pense-t-il aux textes qu'il cite en *Quodl. I*, q. 14, p. 193-199. Voir aussi q. 13, p. 183-192.

¹⁶⁰) *V De consolatione. Metr. IV et Prosa* ; P.L. 63, 850 B - 853 B.

¹⁶¹) *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 236 et p. 167, 336.

¹⁶²) P. 96, 543-553. L'accident est une *res praedicamentalis* ou une *res praedicamenti* et à ce titre une *quaedam essentia*. *Quodl. I*, q. 4, p. 44, 28-35. Il n'existe que *secundum quid*, *ibid.*, p. 45, 75-79 et il existe dans un sujet, *ibid.*, p. 50, 223-224. Le

langage, Jacques de Viterbe préfère dire que la volonté, qui se meut d'une motion dont le point de départ est une forme incomplète, se meut elle-même formellement.

Une nouvelle précision s'impose toutefois. En effet, « se mouvoir formellement » est acquérir, à partir d'une forme incomplète que l'on possède, une perfection ou un complément donnés. Cela signifie que l'on ne passe pas du moins au plus dans la même espèce. « Complet » et « incomplet » appartiennent à des espèces différentes ; leur rapport n'est pas semblable à celui de ce qui est moins blanc à ce qui est plus blanc ¹⁶³). Le sujet qui est moins blanc — et donc possède incomplètement une forme donnée — ne se meut pas lui-même vers la forme complète, qui consiste ici dans une plus grande blancheur. On serait tenté de justifier cette remarque par l'idée qu'une automotion de ce genre consisterait à se donner ce que l'on possède : Jacques de Viterbe la fonde sur le fait qu'il n'y a pas consécution naturelle et nécessaire de la forme complète par rapport à la forme incomplète ¹⁶⁴).

Dans le cas présent, cette consécution naturelle existe et elle se réalise, si rien ne s'y oppose. Il en est ainsi parce que « complet » et « incomplet » désignent des actes spécifiquement divers qui, cependant, ont entre eux une certaine convenance et similitude en raison de laquelle ils sont ordonnés l'un à l'autre ¹⁶⁵). Jacques de Viterbe se réfère ici incontestablement à la doctrine qu'il a empruntée à Simplicius ¹⁶⁶) et à ce qu'il a dit de l'idonéité comme acte incomplet ¹⁶⁷). Mais il estime qu'on ne doit pas se soucier de savoir si la consécution naturelle est immédiate — on a alors affaire à une mutation simple ¹⁶⁸) —, ou successive — on a alors affaire à un mouvement ¹⁶⁹). Si le passage de l'« incomplet » au « complet » était nécessairement

sujet est *illud quod sic est in supposito quod alii subicitur secundum quem modum substantia dicitur subiectum respectu accidentis, non e converso, ibid.*, p. 50, 245-247 ? Sur le rapport de causalité de la substance à l'égard de l'accident, *ibid.*, p. 57, 490 ; p. 58, 507.

¹⁶³) Jacques de Viterbe se demande en *Quodl. II*, q. 3 : « Utrum forma accidentalis quae suscipit magis et minus habeat gradus, vel suscipiat magis et minus secundum essentiam vel secundum esse ? » ; p. 33 - 50.

¹⁶⁴) P. 96, 554-560.

¹⁶⁵) P. 96, 561-564.

¹⁶⁶) P. 92, 425-441.

¹⁶⁷) P. 94, 483-492.

¹⁶⁸) Voir *Quodl. I*, q. 1, p. 8, 110 ; q. 7, p. 80, 29-35.

¹⁶⁹) *Ibid.*, p. 8, 104.

un mouvement, on devrait raisonner sur lui comme on raisonne sur le comportement du grave et du léger ¹⁷⁰).

Cet exemple du corps lourd et du corps léger va servir à Jacques de Viterbe soucieux de montrer comment il conçoit l'automotion de la volonté par ses affections ¹⁷¹). Le fait d'être en bas résulte de la forme de gravité, grâce au mouvement, puisque le mouvement lui-même résulte de cette forme : la perfection de ce qui est lourd, en tant que lourd, est d'être porté vers le bas et d'être en bas. Plus donc ce qui est lourd s'approche du lieu qui est en bas, plus rapidement il est mû, comme s'il avait plus de perfection et par là même d'inclination ¹⁷²). Inspirées de la physique aristotélicienne ¹⁷³), ces remarques introduisent l'idée que si le corps lourd se meut, par sa gravité même, vers le bas, il ne se meut pas efficacement, mais formellement, car ce mouvement repose sur le rapport du mouvement vers le bas avec la forme de la gravité, qui est la forme même du corps lourd ¹⁷⁴). Or cette forme de gravité, ou la gravité, est quelque chose d'incomplet par rapport au fait d'être en bas et porté vers le bas. En conséquence, s'il n'y a pas d'obstacle, la perfection qui pour un corps consiste à se trouver en bas résulte immédiatement de sa gravité ¹⁷⁵). Nous dirons donc tout d'abord que la volonté se meut à vouloir quelque chose par ses propres affections qui sont quelque chose d'incomplet par rapport à l'acte de vouloir ; si rien ne s'y oppose, l'acte résulte donc immédiatement de ces affections ¹⁷⁶). Nous ajouterons que la volonté ne se meut pas efficacement mais formellement, avec cette précision qu'elle se meut, non pas d'une manière successive mais immédiatement, car la motion qui est le vouloir même n'est pas un mouvement, mais une mutation ¹⁷⁷). Le mouvement de la volonté n'est donc pas absolument semblable à celui du corps lourd. Il ne l'est pas davantage en ce qui concerne l'indétermination native de la volonté. Le corps lourd, en effet, ne possède en lui qu'une seule forme incomplète par laquelle il se meut, la gravité, et c'est elle qui

¹⁷⁰) P. 96, 564-571. S. THOMAS, *VIII Phys.*, c. 4, lect. 8, p. 293-294.

¹⁷¹) P. 96, 572-573.

¹⁷²) P. 96, 566-571.

¹⁷³) *VIII Phys.*, c. 4, 255 b 13-29.

¹⁷⁴) Voir S. THOMAS, *VIII Phys.*, c. 4, lect. 8, p. 293 CD.

¹⁷⁵) S. THOMAS, *ibid.*, 294 BC.

¹⁷⁶) P. 96, 573-576.

¹⁷⁷) P. 96, 576 - 97, 581.

le détermine à une seule chose. Il y a, en revanche, dans la volonté une pluralité d'affections. Celles-ci sont comme des poids divers qui la meuvent, car par nature, elle tend vers des choses qui sont nombreuses et qui sont diverses ^{177bis}).

L'automotion formelle de la volonté est-elle une action ou une passion proprement dite? Telle qu'elle vient d'être décrite, l'automotion formelle de la volonté est-elle, à proprement parler « action » ou « passion » ? Elle n'est, estime Jacques de Viterbe, ni l'une, ni l'autre. Il justifie sa réponse en rappelant ce que l'on peut tenir pour un axiome : *actio propria est in aliud, passio vero ab alio* ¹⁷⁸). Sans doute veut-il dire que l'analyse de l'action proprement dite conduit à voir en elle « une opération qui selon la forme même de l'agent, procède de l'agent dans le patient » ¹⁷⁹). Si tel est le cas, l'axiome dont nous parlons pourrait être interprété à l'aide de la définition de l'action selon Gilbert de la Porrée dans son *Liber de sex principiis* : *Actio est secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur*. Si nous nous reportons au commentaire par Albert le Grand de cet axiome, nous voyons que l'expression *in aliud* qui apparaît dans le libellé de l'axiome équivaut à l'expression *in id quod subjicitur* du *Liber de sex principiis*. La vertu de l'agent, dit s. Albert, pénètre dans le patient et le transmue : en conséquence, il est écrit *in patiens* non pas *ad patiens*, non pas *supra patiens* ¹⁸⁰). Le même auteur souligne, dans le même ouvrage, le rapport de la « passion » et de l'agent comme tel : l'expression *ab alio* de l'axiome équivaudrait donc à l'expression *ab agente secundum quod est agens*, qu'utilise Albert ¹⁸¹).

Si l'automotion de la volonté n'est à proprement parler ni « action » ni « passion », c'est que la volonté n'est, à proprement parler, ni le *in aliud* que l'action suppose, ni le *ab alio* que suppose la passion. Toutefois, « action » et « passion », même improprement dites, requièrent une forme : elles en résultent ; agissant comme en se mouvant elle-même, la volonté n'est à proprement parler et à titre de principe, ni active, ni passive ¹⁸²).

^{177bis}), P. 97, 581-585. Voir S. ANSELME, *De Concordia*, c. 11.

¹⁷⁸) P. 97, 586-589.

¹⁷⁹) S. ALBERT, *Liber de sex principiis*, tract. 2 ; éd. BORGNET I, p. 321, col. 1.

¹⁸⁰) *Ibid.*, col. 2, § 1.

¹⁸¹) *Ibid.*, tract. 3, p. 331.

¹⁸²) P. 97, 586-591.

L'automotion de la volonté est-elle une action ou une passion « absolues » ? - La définition de l'action que S. Albert propose dans son commentaire du *Liber de sex principiis* conduit à mettre l'accent sur la causalité de la forme, étant donné que toute action comme telle passe dans le patient et qu'en conséquence tout ce qui est actif est de cette manière « transitif ». Appliquant cette remarque au propos actuel, nous serions amenés à voir dans l'action, même improprement dite s'il s'agit de la volonté, une action transitive. Or rien ne serait plus inexact et c'est probablement cette interprétation que Jacques de Viterbe veut ici-même écarter. Il signale donc que ce qu'il vient de dire sur l'impropriété des termes « action », « passion » dont on serait tenté de se servir pour qualifier l'automotion de la volonté, sur l'impropriété des termes « actif », « passif » pour qualifier également la forme dont résulte l'action, ne doit pas autoriser à dire que l'automotion formelle de la volonté n'est pas une « action absolue », une « passion absolue », à la façon dont, par exemple, chauffer est une action absolue. Nous sommes ici en présence d'une nouvelle division de l'action et de la passion. A l'instant nous distinguons en effet l'*actio in aliud* et la *passio ab alio* : en ce moment nous distinguons l'action qui passe de l'agent dans le patient (action transitive) et l'action qui demeure dans l'agent (action immanente). Aristote suggère cette distinction ¹⁸³), et Jacques de Viterbe propose d'appeler « action absolue » l'action immanente. Chauffer, briller, sont, dit-il, des « actions absolues ». Le fait qu'il accepte volontiers la désignation que propose Jean Damascène comme plus propre à les signifier — Jean Damascène appelle « opération » l'action immanente, — montre que l'« opération » ou l'« action absolue » — et par voie de conséquence la « passion absolue » — est « le mouvement inné et naturel de toute substance » ¹⁸⁴), « le mouvement qui manifeste la vertu de chaque substance » ¹⁸⁵). Puisqu'il existe un rapport, que nous avons déjà signalé, entre la forme et la « motion » qui en résulte, la forme elle-même pourra être dite active et passive d'une action ou d'une passion absolues : active (absolument) selon que l'action (absolue) en résulte ; passive (absolument) selon que cette action lui apporte une perfection ¹⁸⁶).

L'automotion formelle de la volonté est donc, dans le sens que

¹⁸³) *IX Metaph.*, c. 8, 1050 a 20 - b ; AVERROES, *ibid.*, p. 242 F. I. ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 8, 1862-1865.

¹⁸⁴) *De fide orthodoxa* II, c. 28, n° 1 ; éd. BUYTAERT, p. 142.

¹⁸⁵) *Ibid.*, n° 2, p. 142-143 ; p. 97, 592-597 ; voir *Quodl. I*, q. 12, p. 166, 319-324.

¹⁸⁶) P. 97, 597-601 ; voir S. THOMAS, *IX Metaph.*, c. 8, lect. 8, 1865.

nous venons de préciser, une action et une passion absolues. Si l'on se souvient que l'âme se meut elle-même afin de se conformer actuellement aux choses elles-mêmes ¹⁸⁷), on gardera, certes, l'idée que l'action est absolue en tant qu'elle est immanente à son principe, mais on la nuancera, en précisant que cette action immanente n'est pas absolue au point de ne pas être ordonnée à autre chose qu'elle-même. Cette action, en un sens immanente et absolue est en un autre sens relative : sa relation se caractérise par le fait qu'elle assure la conformité de l'âme, qui connaît et désire, aux choses à connaître et à aimer. L'action absolue, en raison de son immanence, est donc essentiellement la relation même de l'agent à la réalité qu'il s'agit pour lui de connaître et de désirer. L'action absolue ne peut donc pas être dite absolue sous tous les rapports ¹⁸⁸).

Cela revient à dire que les verbes *intelligere*, *velle* ne sont pas en tout comparables à *calere* et *lucere*. Ceux-ci désignent des « actions absolues » ¹⁸⁹), il n'en est pas de même des premiers ¹⁹⁰). Ceux-là ne sont donc pas des verbes neutres absolus; ils sont soit actifs, soit neutres transitifs. Ils ne sont pas des verbes neutres absolus, puisque, s'ils désignent une action qui ne sort pas du sujet, celle-ci tend cependant à rendre possible une conformité de l'âme aux choses; ils sont donc des verbes actifs au sens où « connaître » et « vouloir » signifient des actions car, en connaissant et en voulant, l'âme se meut, en un cas par l'intelligence, en un autre par la volonté; ou bien ils sont des verbes neutres transitifs : neutres à cause de leur immanence, transitifs en un sens car ils assurent la conformité de l'âme aux choses. Ces désignations sont, dit Jacques de Viterbe, habituelles aux grammairiens ¹⁹¹).

Une autre conclusion concerne le fait qu'on a pris l'habitude d'appeler « mouvements » ¹⁹²) ou « actions » ¹⁹³), les « opérations » de

¹⁸⁷) P. 91, 402 - 92, 409.

¹⁸⁸) P. 97, 602-610.

¹⁸⁹) P. 97, 593.

¹⁹⁰) P. 97, 609-610.

¹⁹¹) P. 97, 611-612. Voir par exemple THOMAS DE ERFURT, *Grammatica speculativa*. Ed. Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum. Quaracchi, 1910, c. 25-26, p. 21-24; c. 30, p. 27-28.

¹⁹²) Jacques de Viterbe lui-même pose la question : « Utrum motus voluntatis sit actus voluntatis vel intellectus ». Voir aussi les textes de HUGUES DE SAINT-VICTOR, p. 85, 191-204 et de S. ANSELME, p. 86, 216-221. Les termes *operatio* et *motus* sont associés par JEAN DAMASCÈNE, p. 101, 725.

¹⁹³) Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 165, 279-284.

l'âme ¹⁹⁴). On estime, en effet, que vouloir, par exemple, est, plus que chauffer ou briller, une action ¹⁹⁵). Puisque l'on peut, en un sens, penser que briller est un mouvement ¹⁹⁶), briller sera donc un acte ¹⁹⁷), au moins en son terme ¹⁹⁸). Mais si l'on dit que le feu se meut en chauffant ¹⁹⁹), on dira avec plus d'à propos encore que la volonté se meut en voulant ²⁰⁰).

L'automotion formelle de la volonté dépend-elle d'une cause efficiente? Mue formellement par elle-même, la volonté peut fort bien recevoir d'un principe extérieur à elle une impulsion qui la meuve, ce principe étant celui qui lui a donné sa forme : en la lui donnant, il lui donna tout ce qui en résulte. Elle se trouve donc dans une situation analogue à celle du corps lourd qui, nous l'avons vu, se meut formellement ²⁰¹), mais que sa cause génératrice meut elle-même d'une façon efficiente ²⁰²); on dira que le mouvement vers le lieu est fonction de la forme octroyée par la cause génératrice mesurée par elle ²⁰³). Or Dieu est cause productrice de la volonté : la volonté qui se meut formellement est donc mue par lui à titre de cause efficiente. Ce qui correspond à la pensée de saint Anselme : « La volonté-instrument, dit-il, fait tous les mouve-

¹⁹⁴) P. 97, 596-597; p. 99, 668-670.

¹⁹⁵) Vraisemblablement, Jacques de Viterbe se souvient ici de ce qu'il écrit dans une question précédente sur la possibilité de « sauver » la création si l'existence et l'essence ne diffèrent pas. Il se voit, en effet, dans l'obligation de rappeler une doctrine de saint Anselme sur les rapports qui existent entre *lux*, *lucere* et *lucens*, et *essentia*, *esse* et *ens*, c'est-à-dire ce qui existe ou subsiste (*hoc est existens sive subsistens*). *Lux* et *lucere* sont deux termes dont l'un est concret et l'autre abstrait. Or, le terme abstrait *lucere* signifie la lumière elle-même par mode d'acte, car *lucere* est un verbe qui comme tel signifie, soit une action, soit par mode d'action. Il est donc assimilable à un terme concret par rapport à ce qu'il désigne, à savoir une action en tant qu'elle émane d'une substance et inhère à cette substance comme à son sujet. Voir *Quodl. I*, q. 4, p. 47, 138-146; p. 48, 169. Voir aussi S. THOMAS, *Perihermenias*, lib. 1, lect. 5, p. 9, col. 2 - p. 10, col. 1.

¹⁹⁶) *Phys. VIII*, c. 5, 257 b 6-11; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 10, p. 300, col. 2 - p. 301, col. 1.

¹⁹⁷) Voir p. 80, 29-81. P. 72.

¹⁹⁸) *XI Metaph.*, c. 11, 1067 b 10-15; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 11; 2361-2362.

¹⁹⁹) Voir note 196.

²⁰⁰) P. 97, 611-616.

²⁰¹) P. 96, 573 - 97, 585.

²⁰²) *VIII Phys.*, c. 4, 256 a; S. THOMAS, *ibid.*, p. 294 D; *IV De coelo et mundo*, c. 3; *Com. de PIERRE D'Auvergne*, p. 195, col. 1 C; p. 196, col. 1 E, col. 2 A.

²⁰³) P. 98, 617-622; voir *IV De coelo et mundo*, c. 3, 310 b 25 et *Com. de PIERRE D'Auvergne*, p. 195, col. 1 BC.

ments volontaires ; mais, si l'on observe avec soin, c'est celui qui fait la nature et l'instrument du vouloir avec ses affections indispensables à l'action de cet instrument que l'on dira avec plus de vérité faire ce que fait la nature ou la volonté » ²⁰⁴).

L'automotion de la volonté peut donc être mise en relation avec la forme dont elle résulte et avec celui qui donne sa forme à la volonté : dans le premier cas, elle est une action et une passion « absolues », dans le second, elle est proprement une action et une passion : en effet, elle répond aux conditions mêmes de l'action et de la passion ²⁰⁵).

La possibilité pour la volonté de se mouvoir formellement explique-t-elle sa prééminence ? Si une cause efficiente peut mouvoir ce qui se meut formellement, cela même qui se meut formellement peut être cause efficiente d'un mouvement. Jacques de Viterbe apporte l'exemple du corps lourd : il se meut formellement et il meut comme cause efficiente l'intermédiaire lui-même en l'écartant ²⁰⁶). Si l'on entend par intermédiaire « le terme où ce qui change d'une façon continue et conforme à la nature parvient naturellement avant d'atteindre le terme extrême vers lequel se fait le changement » ²⁰⁷), on pensera que dans le cas du mouvement local — en l'occurrence celui du corps lourd qui tombe et pendant tout le cours de sa chute, — l'intermédiaire est la forme contraire que ce corps doit écarter pour atteindre le lieu qui lui est naturellement destiné — le bas — tant qu'il ne l'a pas atteint, puisqu'il est, durant toute cette période, retenu hors de son lieu naturel. Tant que ce qui le maintient en haut n'est pas détruit ou écarté, le corps lourd, qui est tel en acte, est en puissance de son lieu naturel, mais par sa chute même, c'est à dire en se mouvant vers le bas, il éloigne ce qui le retient encore en haut. Ce faisant, il meut donc l'intermédiaire comme cause efficiente ²⁰⁸).

La cause qui écarte un obstacle est cause par accident et non par soi ²⁰⁹). En écartant l'intermédiaire qui s'oppose à sa chute, le

²⁰⁴) SAINT ANSELME, *De concordantia*, c. 11, P.L. 158, col. 537 ; p. 99, 622-628.

²⁰⁵) P. 97, 592-601 ; p. 97, 589 ; p. 98, 629-632.

²⁰⁶) P. 98, 633-635.

²⁰⁷) ARISTOTE, *V Phys.*, c. 3, 226 b ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 5, 275, col. 2 D - p. 276, col. 1 E.

²⁰⁸) *IV De coelo et mundo*, c. 3, 311 a 5-15 ; cf. *Com. ibid.*, p. 196, col. 1 A - p. 197, col. 2 E.

²⁰⁹) *V Metaph.*, c. 2, 1013 b 30 - 1014 a 5 ; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 3, n° 787-789.

corps lourd, cause par soi de la disparition de l'obstacle, est cause par accident, mais par mode d'efficience, de son propre mouvement. Il apparaît donc que le corps grave se meut lui-même par soi et par accident ²¹⁰).

Si l'on raisonne par analogie en ce qui concerne la volonté, dont on sait qu'elle se meut elle-même formellement à vouloir, on verra en elle, non seulement la cause efficiente par soi du mouvement des autres puissances — elle les meut à produire leurs actes, — mais encore la cause efficiente par accident de sa propre automotion, car elle meut par soi comme une cause efficiente l'intellect, sans l'acte duquel, on le dira, elle ne pourrait être mue à vouloir ²¹¹).

Conclusion. — *Les modalités du mouvement de la volonté.* On peut donc préciser les modalités du mouvement volontaire. Le corps lourd se meut de soi (*ex se*) formellement (*formaliter*) et il se meut par soi (*per se*), il est mû par soi (*per se*), d'une manière efficiente (*efficienter*) par sa cause génératrice; par lui-même (*a se ipso*) et d'une manière efficiente, mais par accident (*per accidens*), il est encore mû, car il meut par soi (*per se*) et d'une manière efficiente l'intermédiaire, et grâce à cela il écarte l'obstacle. De même, poursuit Jacques de Viterbe, la volonté est mue par elle-même (*a se ipsa*), par soi (*per se*), formellement; elle est mue par Dieu, à titre de cause par soi (*per se*) et efficiente (*efficienter*); par elle-même (*a se ipsa*) et d'une manière efficiente (*efficienter*), elle est encore mue, mais elle est mue par accident (*per accidens*), en mouvant par elle-même (*per se*) et comme cause efficiente (*efficienter*) l'intellect sans lequel la volonté n'est pas mue; ou, pour parler avec plus de propriété, l'homme par la volonté ²¹²) se meut ainsi. On peut dire en outre que l'homme se meut comme cause efficiente et par soi selon diverses puissances à la façon dont on dit que l'animal — et non le corps lourd — se meut. En effet, ce corps implique des éléments divers ²¹³), mais on ne dit pas qu'il se meut ainsi qu'un animal ²¹⁴).

Jacques de Viterbe vient donc de montrer comment la volonté se meut par ses affections. Il reste à confronter cette thèse aux objec-

²¹⁰) IV *De coelo et mundo*, c. 3; *Com.*, p. 197, col. 2 DE.

²¹¹) P. 98, 635-640.

²¹²) I *De anima*, c. 4, 408 b 10-20; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 10, n° 152.

²¹³) IV *De coelo et mundo*, c. 1-3, 307; 25 - 311 a 15.

²¹⁴) I *De Coelo et mundo*, c. 1, 268 b 10-20; S. THOMAS, *ibid.*, p. 5, col. 1 B - col. 2 B; VIII *Phys.*, c. 4, 254 b 33 - 256 a 4; S. THOMAS, *ibid.*, lect. 7, p. 289, col. 1 D - col. 294 D.

tions tirées d'Aristote. Cette confrontation se développe en trois étapes : au cours de la première, on montre que la manière de concevoir la motion de la volonté, à laquelle on se range, ne présente aucun désaccord, à plus forte raison aucune contradiction avec les « dits » d'Aristote ; on montre ensuite que cette même manière d'expliquer la motion de la volonté dans un tel contexte aristotélicien diffère de la façon habituelle aux « grands Docteurs » de s'exprimer en la matière ; on s'interroge, enfin, sur une conséquence possible de la doctrine relative à l'automotion formelle de la volonté : si la volonté n'est pas seule à se mouvoir de la sorte, que devient sa préminence sur les corps naturels et sur les autres puissances de l'âme ?

On peut résumer la première objection ²¹⁵⁾ en la réduisant à ses principes essentiels : tout ce qui est mû est mû par un autre, entre ce qui est mû immédiatement et ce qui meut immédiatement, il y a toujours une diversité réelle ²¹⁶⁾.

La réponse de Jacques de Viterbe à cette difficulté est de reconnaître l'indubitable vérité de ces deux axiomes lorsqu'il s'agit de rendre compte de la motion par mode d'efficience. Aristote, précise-t-il, ne pensait qu'à cette motion efficiente, d'où la démonstration qu'il propose ²¹⁷⁾.

Or en avançant cela on découvre la solution de la seconde difficulté ²¹⁸⁾. L'argument procède comme si l'on posait qu'une chose se meut efficacement de soi, par soi et immédiatement, ce qui est faux, car on ne peut dire en vérité que, si une chose se meut ainsi, elle se meut de soi. Admettons cependant que tel soit le mouvement d'une réalité donnée ; on doit dire alors qu'une même réalité est sous un même rapport et de la même manière en puissance et en acte. Or ceci sans nul doute ne convient pas. Admettons maintenant qu'une réalité soit mue de soi formellement par soi et immédiatement, il apparaît certes que la même chose est sous le même rapport en acte et en puissance, mais ne l'est pas de la même manière : elle est, en effet, un acte incomplet et en puissance d'achèvement. Il n'y a aucun inconvénient à soutenir une telle opinion, principalement en raison du fait que la puissance dont on vient de parler est simultanément active et passive, précisons : d'une action et d'une passion « absolues »

²¹⁵⁾ P. 88, 297-304.

²¹⁶⁾ P. 99, 656-657.

²¹⁷⁾ P. 99, 657-659.

²¹⁸⁾ P. 88, 305 - p. 89, 313.

et non pas « transitives », d'une action et d'une passion qui se désigneraient avec plus de propriété par le nom d'opération ²¹⁹).

Jacques de Viterbe estime que sa théorie peut permettre de bien comprendre la distinction, rapportée plus haut, de l'actualité formelle et de l'actualité virtuelle. Il s'agit, on s'en souvient, d'une distinction proposée par Henri de Gand ²²⁰). Elle vaut, dit-il, si l'on n'entend pas l'expression « actualité virtuelle » dans le sens d'« actualité selon une raison suréminente ». Or c'est ainsi que l'entendaient les adversaires d'Henri de Gand, et de ce point de vue leur critique était excellente ²²¹). Il est une autre interprétation possible de la notion d'« actualité virtuelle » : cette actualité est l'actualité incomplète qui apparaît dans l'ordre de l'idonéité ou de l'aptitude ²²²).

Dans son souci de fonder en tradition théologique son interprétation de la notion d'actualité virtuelle, Jacques de Viterbe se réfère à Jean Damascène et à sa manière d'entendre le terme *virtus*. Il assimile l'expression *esse actu virtualiter* à l'expression *esse virtute* qu'il prête à l'auteur du *De fide orthodoxa*, qui fait appel à la notion d'*aptitudo*. L'enfant qui est encore à la mamelle est *virtute* grammairien, car il a en lui l'aptitude à devenir grammairien, pourvu qu'on lui enseigne la grammaire ²²³). La *virtus* ainsi entendue est identiquement la puissance naturelle, qui est, dit Jacques de Viterbe, aptitude et idonéité ²²⁴).

Comprenons ainsi la distinction d'Henri de Gand, *esse actu virtualiter* — *esse actu formaliter*, c'est à dire ne voyons pas dans la « virtualité » la possession selon un mode éminent d'une perfection que l'on doit acquérir, mais voyons en elle la puissance naturelle d'acquérir cette perfection, et l'on prendra conscience que cette distinction peut être utilisée pour résoudre la difficulté que l'on avançait ²²⁵).

On se souvient, d'autre part, que l'on avait tenté de résoudre la difficulté de concilier la doctrine aristotélicienne du mouvement avec la thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même à l'aide

²¹⁹) P. 99, 660-670 ; voir p. 95, 530 - p. 98, 616.

²²⁰) P. 90, 346-355.

²²¹) P. 90, 356-364. Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, p. 151.

²²²) P. 99, 671-677 ; voir p. 91, 375 - p. 95, 514.

²²³) *De fide orthodoxa* II, c. 23 ; p. 6, 961 A et éd. BUYTAERT, c. 37, p. 143, 21-27.

²²⁴) P. 99, 677-681.

²²⁵) P. 99, 681 - p. 100, 683.

de Proclus dont on citait trois propositions ²²⁶). L'expression *solutio praecedens* que Jacques de Viterbe utilise en poursuivant son argumentation fait allusion à cet essai d'interprétation ²²⁷). Bien comprise, cette « solution » peut être acceptée, elle est vraie. Jacques renonce à développer sa pensée sur ce point; la dernière solution proposée suffit, affirme-t-il ²²⁸). Quelle est cette dernière solution? On pense normalement à son interprétation de l'actualité virtuelle de la puissance naturelle. Jacques de Viterbe eut-il fait apparaître grâce à l'idée de similitude ou d'assimilation le lien qui, selon lui, existe entre l'actualité virtuelle, la convertibilité et l'automotion ²²⁹)? Il ne le dit pas.

Il conclut toutefois que sa notion d'actualité virtuelle supprime la difficulté de concilier les deux thèses en présence : la volonté se meut elle-même, ce qui est mû est mû par un autre ²³⁰). Le nerf de son argumentation est, sans nul doute, que si une réalité est mue formellement par soi et immédiatement, elle est, en vérité, identiquement et sous le même rapport en puissance et acte, mais elle ne l'est pas de la même manière : elle est en acte incomplet, elle est en puissance de son achèvement ²³¹).

Jacques de Viterbe a conscience de ne pas suivre les voies habituelles; il signale, en effet, que de grands Docteurs n'ont pas coutume de résoudre ainsi la difficulté. Si l'on rejette l'idée que la volonté se meut elle-même, si l'on dit que la volonté ne se meut pas elle-même car dans l'hypothèse contraire on admet qu'une même réalité est en puissance et en acte, eux disent qu'il n'y a aucun inconvénient à ce qu'il en soit ainsi, pourvu que cette réalité ne soit pas en puissance et en acte sous le même rapport. La volonté est, disent-ils, en acte par rapport à la fin et elle s'actualise par rapport aux moyens. Ils ajoutent même qu'il en est ainsi de l'intellect ²³²).

Qui sont ces grands Docteurs? On pourrait croire qu'il s'agit de ceux qui soutiennent la première manière de répondre à la difficulté présente et imaginent que l'on peut distinguer dans la volonté une

²²⁶) P. 89, 325-340.

²²⁷) P. 100, 684. Voir HENRI DE GAND, *Quodl.* X, q. 9.

²²⁸) P. 100, 685-686.

²²⁹) P. 89, 338-340.

²³⁰) P. 100, 687-689.

²³¹) P. 99, 644-670.

²³²) P. 100, 689-697.

volonté active et une volonté passive, comme l'on distingue dans l'intellect un intellect agent et un intellect patient ²³³). Mais en fait la théorie des Docteurs auxquels Jacques de Viterbe pense présentement consiste à dire que la volonté se meut elle-même sans que l'on puisse en déduire qu'elle est en puissance et en acte sous le même rapport. En effet, selon eux, la volonté, actualisée par rapport à une chose, par exemple à la fin, s'actualise par rapport aux moyens. Godefroid de Fontaines ²³⁴), Gilles de Rome ²³⁵), Thomas d'Aquin ²³⁶), soutiennent une thèse substantiellement identique.

Jacques de Viterbe ne rejette pas comme erronée cette solution. Il en montre la valeur en reprenant sa notion d'aptitude. Il y a, dit-il, des « aptitudes » dans la volonté et il existe entre elles un certain ordre. Si, en effet, l'on compare la volonté à la matière, nous constatons que la potentialité de celle-ci par rapport aux formes est soumise à un certain ordre, puisque la matière ne reçoit une forme que par la médiation d'une autre et que, plus elle est proche de recevoir une forme, plus on peut la dire proprement en puissance de la recevoir. De même, par ses affections, la volonté est ordonnée à vouloir quelque chose d'une manière actuelle. Apparaît, dès lors, entre les aptitudes ou affections de la volonté, un ordre naturel de priorité et de postériorité : l'aptitude naturelle de la volonté à se mouvoir est d'abord fondée sur les « affections » qui, en elle, sont naturellement antérieures aux autres. Le fait, pour la volonté, de se mouvoir selon ces affections antérieures aux autres la rend plus apte à se mouvoir selon les affections postérieures, en raison même de l'ordre qui existe entre les affections ²³⁷).

Actualisée par rapport à quelque chose, la volonté s'actualise donc par rapport à autre chose. Elle se meut à tout acte de vouloir selon une affection ou aptitude ; mais le fait de s'être mue à vouloir selon une affection antérieure la rend plus capable de se mouvoir selon une affection postérieure, en raison même de l'ordre qui existe entre les affections ²³⁸). Le rapport : « être actualisé par rapport à une chose — s'actualiser par rapport à une autre », ne se vérifie donc

²³³) P. 89, 314-320. Voir plus haut, note 16.

²³⁴) *Quodl. X*, q. 13 et IV, fasc. 3, p. 375-376.

²³⁵) *Quodl. III*, q. 15, éd. DE CONINCK, 1646, fol. 177, cité par Dom Lottin, t. 1, p. 316, note 1.

²³⁶) *Ia IIae*, q. 8 a 2 sol ; q. 9 a 3 sol ; *De malo*, q. 6 et ad 20.

²³⁷) P. 100, 698-708.

²³⁸) P. 93, 445-470 ; p. 94, 493 - 95, 508.

qu'entre réalités qui sont soumises à un certain ordre : ainsi comprend-on que le vouloir des moyens est fonction du vouloir de la fin ²³⁹). Il semble, ajoute Jacques de Viterbe, que l'on puisse se demander si de cette conception d'une automotion formelle de la volonté on peut conclure à une automotion efficiente. Le Maître se borne à poser la question. Il se réserve d'y répondre plus tard ²⁴⁰).

Automotion formelle et prééminence de la volonté. Nous venons de voir comment une chose se meut formellement ; cette chose, en l'occurrence, est la volonté. Or il ne semble pas que cette automotion formelle assure la volonté de quelque prééminence sur les corps ou sur les autres puissances de l'âme. Les corps naturels se meuvent de cette façon ; nous avons apporté l'exemple des corps lourds ²⁴¹) ; les autres puissances de l'âme sont dans le même cas. En ce sens, selon Jean Damascène, toute opération de l'âme est un *motus effectivus*, c'est à dire un mouvement qui émane de lui-même ²⁴²).

Que répondre à cette difficulté ? Tout d'abord, qu'il convient aux puissances autres que la volonté de se mouvoir elles-mêmes de quelque manière ; ensuite que se mouvoir soi-même convient d'une manière spéciale et avec plus de propriété à la volonté, en raison de sa liberté, puisqu'elle n'est ni nécessitée à un mouvement de ce genre, ni obligée de se mouvoir. La volonté se meut donc librement et elle est mue librement : en effet, qu'elle se meuve formellement ou qu'elle meuve autre chose comme une cause efficiente, elle se meut librement ; d'autre part, qu'elle se meuve par elle-même ou que Dieu la meuve d'une façon efficiente, elle est mue librement. Or se mouvoir ainsi n'appartient pas aux puissances autres que la volonté. Qu'elles se meuvent, en effet, ou qu'elles soient mues, elles ne sont mues librement qu'en vertu de la volonté, seule libre, à l'emprise laquelle elles sont soumises, et dans la mesure même où elles lui sont soumises. Par elles-mêmes elles ne se meuvent ou ne sont pas mues librement. Parce que la volonté se meut librement, il lui convient d'une manière spéciale de se mouvoir d'elle-même ²⁴³). Il existe une similitude entre ce que l'on dit en propriété mouvoir et

²³⁹) P. 100, 709-716.

²⁴⁰) P. 100, 716-717.

²⁴¹) P. 96, 573 - p. 97, 585.

²⁴²) *De fide orthodoxa*, lib. 2, c. 22. P. 6, 94, 942 A ; éd. BUYTAERT, c. 36, n° 2, p. 133 ; p. 101, 718-276.

²⁴³) P. 86, 237 - p. 87, 262.

agir efficacement et ce que l'on dit en propriété se mouvoir formellement : dans un cas, celui d'êtres raisonnables, il y a action libre, dans l'autre, il y a motion libre ²⁴⁴).

Jacques de Viterbe pense trouver chez saint Augustin la confirmation de ce qu'il avance. « La cause des choses qui fait et n'est pas faite est Dieu. Les autres causes font et sont faites : tels sont les esprits créés, et principalement les esprits raisonnables. Les causes corporelles sont faites plus qu'elles ne font : il ne faut pas les compter parmi les causes efficientes, car elles peuvent réaliser ce que font par elles les volontés des esprits » ²⁴⁵). Seul ce qui meut par volonté est donc dit, en propriété, mouvoir et agir, qu'il se meuve par volonté à vouloir — ce qui est se mouvoir formellement par la volonté, — qu'il se meuve à agir selon quelqu'autre puissance — ce qui est se mouvoir par volonté, — qu'il meuve quelque chose d'autre que soi. On dira, certes, de l'âme qu'elle se meut elle-même selon les autres puissances, mais on dira spécialement et en propriété qu'elle se meut selon la volonté, en tant que selon la volonté elle se meut spontanément et librement ²⁴⁶). De telles remarques conduisent Jacques de Viterbe à citer encore saint Augustin : « Qui sent son âme se mouvoir par soi, sent qu'il y a en lui une volonté. En effet, si nous voulons, ce n'est pas un autre que nous qui veut. Ce mouvement de l'âme est spontané. Dieu le donne à l'âme » ²⁴⁷).

Telle est la réponse de Jacques de Viterbe à la difficulté qu'il a lui-même soulevée. S'il l'a faite longue et minutieuse, ce n'est pas uniquement pour résoudre le problème de savoir si l'idée d'une automotion de la volonté est inconciliable avec la fameuse thèse aristotélicienne : tout ce qui est mû est mû par un autre, c'est encore pour rendre son lecteur éventuel capable d'accueillir les solutions qu'il proposera à des problèmes qui doivent être discutés ultérieurement ²⁴⁸). Ces problèmes sont les suivants : l'intellect agent est-il quelque chose de l'âme ²⁴⁹) ? Ici-bas l'âme connaît-elle la substance par l'espèce propre de la substance ²⁵⁰) ? L'âme se connaît-elle par une espèce

²⁴⁴) P. 101, 727-738.

²⁴⁵) *V De Civitate Dei*, c. 9 ; P.L. 41, col. 151.

²⁴⁶) P. 101, 739-750.

²⁴⁷) *Liber 83 Quaest.*, q. 9 ; P.L. 40, col. 13 ; p. 102, 751-754.

²⁴⁸) P. 102, 755-758.

²⁴⁹) *Quodl. I*, q. 12, p. 157-182. Voir p. 165, 280 - p. 166, 325 ; p. 167, 341 ; p. 344-360.

²⁵⁰) *Quodl. I*, q. 13, p. 183-192. Voir p. 186, 120 ss.

engendrée d'elle-même ²⁵¹) ? La mémoire, l'intelligence et la volonté sont-elles identiques à l'essence de l'âme ²⁵²) ? Y a-t-il dans la matière les raisons séminales de ce qui en provient ²⁵³) ? L'intellect peut-il connaître quelque chose par une forme qui ne lui est pas unie dans l'être ²⁵⁴) ? Le fait d'être connu appartient-il par soi et essentiellement à l'objet de la volonté, ou n'est-ce pour lui qu'une condition *sine qua non* ? ²⁵⁵) En agissant sur les fantasmes, l'intellect agent cause-t-il en eux quelque chose qui leur soit formellement inhérent ²⁵⁶) ? Les vertus morales sont-elles connexes ²⁵⁷) ?

L'un des pivots de la pensée de Jacques de Viterbe est donc la notion d'« affection » qu'il emprunte à saint Anselme ²⁵⁸), et qu'il éclaire, dans un contexte aristotélicien ²⁵⁹), par les notions d'aptitude, d'idonéité générale ou spéciale, d'habitus, d'acte incomplet ²⁶⁰).

(à suivre)

F. RUELLO.

²⁵¹) *Quodl. I*, q. 14, p. 193-199. Voir p. 193, 25 - p. 194, 52 ; p. 197, 149 ss. P. 198, 192 ss.

²⁵²) *Quodl. II*, q. 14, 158-162. Voir p. 159, 45 - p. 160, 71 ss.

²⁵³) *Quodl. II*, q. 5, p. 59-96. Voir p. 71, 415 ss.

²⁵⁴) *Quodl. II*, q. 6, p. 97-104. Voir p. 98, 45-48.

²⁵⁵) *Quodl. II*, q. 7, p. 105-112. Voir p. 108, 118-122.

²⁵⁶) *Quodl. II*, q. 16, p. 168-173. Voir p. 168, 27 - p. 169, 76.

²⁵⁷) *Quodl. II*, q. 17, p. 174-189. Voir p. 176, 77-85.

²⁵⁸) *Quodl. I*, q. 7, p. 86, 213-221 ; p. 87, 271-275 ; p. 90, 370-375.

²⁵⁹) P. 91, 376-389.

²⁶⁰) P. 92, 410 - p. 95, 512.