

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

2. — Deuxième confrontation avec l'enseignement d'Aristote, Averroes et les Docteurs.

a) *La difficulté*. Si la thèse selon laquelle la volonté se meut elle-même n'est pas inconciliable avec l'axiome aristotélicien : tout ce qui est mû est mû par un autre, n'est-elle pas contraire à l'enseignement du Philosophe, de son Commentateur Averroes, et à la doctrine commune des Docteurs, qui rattache la motion de la volonté à l'appréhension intellectuelle de ce qui est désirable ou du bien ?

On lit en effet dans le *De Anima* que « le désirable meut l'appétit sans être mû lui-même » ²⁶¹) et que « l'appétit est un moteur mû » ²⁶²). La volonté ne se meut donc pas elle-même ; elle est mue par l'appétit. D'autre part, Averroes dans son *Commentaire* de la *Métaphysique*, dit qu'une chose désirable, principe d'un mouvement local, existe à la fois dans l'âme et hors de l'âme ; en tant qu'elle existe dans l'âme, elle est l'agent du désir et du mouvement, en tant qu'elle existe hors de l'âme, elle est la fin du désir ²⁶³). La volonté ne se meut donc pas par soi-même, mais par la forme que l'intellect appréhende. Enfin, les Docteurs ²⁶⁴) ne disent-ils pas habituellement que le bien connu meut la volonté ²⁶⁵) ?

*) Voir *Augustiniana*, XXIV (1974), 283-347.

²⁶¹) *III De Anima*, c. 10, 433 b 10-15. Cf. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 15, n° 830.

²⁶²) *Ibid.*, S. THOMAS, n° 831.

²⁶³) *XII Metaph.*, c. 2 ; text. 36, fol. 318 v H. Voir aussi GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, t. 4, fasc. 1, p. 141.

²⁶⁴) Parmi eux, on citera : S. THOMAS, *I Sent.*, d. 45, q. 1 a. 1 sol. *II Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1 sol. *De Veritate*, q. 22, a. 12, obj. 3 sol. et ad 3. *III contra Gentiles*, c. 26, n° 2092. *De Malo*, q. 6, art. unic. sol. *I^a* q. 82, a. 3 ad 2. a. 4 sol. *I^aII^{ae}* q. 9, a. 1. *II De Anima*, lect. 5, n° 283. Cf. *ibid.*, n° 286. *III De Anima*, lect. 14, n° 803-804. *XII Metaph.*, lect. 7, n° 2522. ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, d. 3, a. 37 sol. éd. BORGNET 25, p. 147. Cf. d. 45, a. 1 obj. 1 et ad 1. SIGER DE BRABANT, *Quaest. super libros Phys.*, 1. 2, q. 21. Voir DOM LOTTIN, *Psychologie et morale*, T. I, p. 243-244. GÉRARD d'ABBEVILLE, *Quodlibet XIV*,

On voit donc que la volonté n'est pas mue par elle-même, mais par la forme intellectuellement connue, ou plus exactement que la volonté ne peut se mouvoir elle-même si l'objet connu la meut. Mais ne peut-on pas croire également que la volonté se meut elle-même et qu'elle est aussi mue par l'objet et l'intellect ? Cette seconde hypothèse implique la vérité de l'une et l'autre assertion ²⁶⁶). Supposons qu'il en soit ainsi. En montrant comment la volonté est mue par l'objet et comment elle est mue par l'intellect on assurera que la volonté se meut elle-même et qu'elle est également mue par l'objet et l'intellect ²⁶⁷).

Le point de départ de l'argumentation de Jacques de Viterbe est un texte de saint Anselme : « Nous n'avons aucun pouvoir, me semble-t-il, qui seul se suffise pour agir. Toutefois, lorsque manque ce sans quoi nos pouvoirs ne peuvent absolument parvenir à agir, nous ne disons pas que, pour ce qui est de nous, nous ne possédions pas moins ces pouvoirs ». Anselme apporte l'exemple de la vue : son acte requiert en plus de la puissance de voir, un corps visible, un milieu illuminé et la disparition de l'obstacle ²⁶⁸). Analogiquement on dira, concédant d'ailleurs que la volonté se meut à vouloir, qu'elle a besoin d'autre chose qu'elle-même pour se mouvoir, à telle enseigne que si cela lui fait défaut elle ne pourra absolument pas se mouvoir. Ce quelque chose, dit Jacques de Viterbe, est l'objet actuellement connu de l'intellect : lui aussi meut la volonté. Selon quelle modalité exerce-t-il cette motion ²⁶⁹) ?

b) *Tentatives de solution. L'objet connu meut la volonté comme une fin et non comme un agent.* Un premier essai de solution consisterait à dire que l'objet connu meut la volonté comme le ferait une fin et non comme le ferait un agent. Il la meut en déterminant ou spécifiant

q. 4. LOTTIN, p. 249. MATTHIEU d'AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 9, ad. 4. LOTTIN, p. 273. HENRI DE GAND, *Quodl. I*, q. 14, ad 2, éd. Venise 1608 fol. 17 v b. LOTTIN, p. 275. GAUTHIER DE BRUGES, *Quaest. disp.* q. 6, art. 18, ad 3. LOTTIN, p. 243-244. PIERRE DE FALCO, *Quaestio disputata* q. 15, éd. A.-J. GONDRAIS, Paris 1968, p. 532, n° 3. 534, n° 5. 539 sol. 541. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quaest. disp.* LOTTIN, p. 298. GILLES DE ROME, *Quodl. 3*, q. 15. LOTTIN, p. 316, n. 1. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VI*, q. 7, p. 164. GUILLAUME DE LA MARE, *Quaestio disputata utrum voluntas sit potentia activa vel passiva*. LOTTIN, p. 272.

²⁶⁵) P. 102, 760-771.

²⁶⁶) P. 105, 882-885.

²⁶⁷) P. 102, 772-775. P. 105, 885-887.

²⁶⁸) *De libero arbitrio*, c. 3. P.L. 158, 494 C.

²⁶⁹) P. 102, 776-103, 786.

l'acte; il n'intervient pas dans la position même de l'acte. Ainsi la volonté est-elle mue de la même manière par l'objet extérieur et par la connaissance intellectuelle ²⁷⁰).

On le voit, cette opinion distingue la détermination ou spécification d'un acte et la production ou exercice de cet acte. Pressentie par saint Thomas dès son *Commentaire des Sentences* ²⁷¹), cette distinction avait été largement utilisée dans le *De Veritate* ²⁷²), la *Somme théologique* et le *De malo* ²⁷³). Gilles de Rome en avait également usé ²⁷⁴). Henri de Gand l'avait critiquée ²⁷⁵). Godefroid de Fontaines s'en était servi ²⁷⁶) et s'en servira ²⁷⁷).

La production de l'acte et sa spécification. En présence de cette opinion, Jacques de Viterbe éprouve une certaine gêne. Il lui semble raisonnable d'admettre que la forme connue cause le désir d'une façon efficiente : en effet, explique-t-il, si la connaissance de l'objet par l'intellect n'exerçait aucune action sur la volonté, on ne voit pas de raison pour que celle-ci soit plus déterminée à vouloir ce qui est appréhendé que ce qui ne l'est pas. Or la solution proposée ne résoud pas cette difficulté ²⁷⁸).

Il faut donc répondre autrement. Acceptons, dit Jacques de Viterbe, la distinction de la spécification de l'acte et de sa production. Elle est raisonnable. Avançons l'idée que la volonté est mue par elle-même formellement et par Dieu efficacement à produire un acte, et qu'elle est mue par l'objet existant hors de l'âme et selon cette existence même au plan de la spécification de l'acte ²⁷⁹), et précisons que la connais-

²⁷⁰) P. 103, 787-791.

²⁷¹ *II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 1 et 2. d. 25, q. 1, a. 1, ad 1 et 2. Voir LOTTIN, I, p. 226-227.

²⁷² *De Veritate*, q. 22, a. 6.

²⁷³) *IaIIae*, q. 10, a. 2. *De Malo*, q. 6, art. unic.

²⁷⁴) *Quodl. III*, q. 15. LOTTIN, I, p. 316, n 1.

²⁷⁵) *Quodl. XII*, q. 26, fol. 501v-504v. LOTTIN, p. 317, n 2.

²⁷⁶) *Quodl. VIII*, q. 15, t. 4, fasc. 1, p. 156. 159. *Quodl. X*, q. 14, t. 4, fasc. 3; p. 382.

²⁷⁷) *Quodl. XV*, q. 2 (1303 ou 1304), t. 14, p. 6-11. q. 4, *ibid.*, p. 23-24. Dans cette question G. de Fontaines se demande s'il existe une distinction réelle entre la production d'un acte et sa détermination, ce qui revient à poser le problème : est-ce même chose pour la volonté d'être mue au plan de la détermination de l'acte et au plan de la production de l'acte (p. 6). Godefroid pense que dans son acte premier la volonté ne se meut pas elle-même pour produire cet acte et qu'elle n'a pas en son pouvoir son premier vouloir (p. 8). Il estime que la distinction n'est pas réelle (p. 10. 11).

²⁷⁸) P. 103, 792-797.

²⁷⁹) Voir ARISTOTE, *VI Metaph.*, c. 4, 1027 b 25. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 4, 1230-1240. Voir *Ia*, q. 83, a. 3 sol.

sance intellectuelle de l'objet meut la volonté de deux manières : efficiemment en quelque sorte au plan de la production de l'acte, d'une autre façon dans l'ordre de la spécification de ce même acte ²⁸⁰).

En effet, la volonté se meut elle-même formellement et Dieu meut efficiemment la volonté à produire un acte. L'automotion formelle de la volonté a été établie plus haut par ce qui a été dit sur les affections de l'âme ²⁸¹), et l'on sait que Dieu meut efficiemment à produire un acte, une volonté qui a reçu de lui sa forme ²⁸²). Lorsqu'il s'agit de la spécification de l'acte, la volonté est mue par l'objet qui existe hors de l'intellect selon l'être même qu'il possède hors de l'intellect, car les objets spécifient les actes et les définissent ²⁸³).

Le problème est donc maintenant de savoir comment une telle détermination est une motion ²⁸⁴). La difficulté disparaît si l'on considère qu'il s'agit d'une motion au sens métaphorique du mot. Une chose meut métaphoriquement parce qu'elle est le terme du mouvement à la façon dont un relatif est terme de l'autre. Or ce genre de motion convient aux objets des puissances de l'âme. Ils sont les termes de la relation de l'âme aux choses en tant qu'elle leur est conforme et semblable ²⁸⁵). Or de tels objets se rapportent à l'âme uniquement parce que l'âme se rapporte à eux ²⁸⁶). Ils ne meuvent donc l'âme comme termes de ses actions qu'en tant qu'elle est mue en vue de se conformer actuellement à eux ²⁸⁷). Ce qui meut en propriété et à titre d'agent, se rend semblable, par sa motion même, ce qu'il meut. En conséquence, ce qui est mû afin d'être rendu semblable à un autre, est dit mû métaphoriquement par cet autre, métaphoriquement,

²⁸⁰) P. 103, 798-806.

²⁸¹) P. 95, 505-98, 616.

²⁸²) P. 98, 617-628. A sa manière Jacques de Viterbe ne fait porter la causalité divine que sur la production de l'acte. S'inspirerait-il de S. THOMAS, *De Malo*, q. 6, art. un. ? Voir aussi S. THOMAS, *I^a II^a*, q. 9, a. 6 ad 3. Sur la spécification et la définition des actes par l'objet voir S. THOMAS, *I^a*, q. 77, a. 3. *I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4 sol. *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1 sol. *IV Sent.*, d. 7, q. 2, a. 1. q. 2, n° 111. d. 15, q. 2, a. 1. q. 1, ad 2, n° 206. *I De Anima*, lect. 8, n° 111. *II De Anima*, lect. 6, n° 305. *Quaest. disp., de anima*, q. un., a. 13. Ailleurs Jacques de Viterbe établit que seul l'être réel vrai meut l'intellect car seul il est en acte. *Quodl. I*, q. 5, p. 71, 313-334 et q. 8, p. 121, 313-328. p. 123, 368-379. P. 124, 405-419. P. 103, 808-813.

²⁸³) P. 103, 802-804.

²⁸⁴) P. 103, 813-814.

²⁸⁵) P. 103, 815-104, 821. Voir ARISTOTE, *V Metaph.*, c. 15, 1021 a. 25-65. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 17, n° 1026-1028.

²⁸⁶) ARISTOTE, *ibid.*, S. THOMAS, n° 1027.

²⁸⁷) P. 104, 821-824. Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 177, 663-685.

c'est à dire dans l'ordre de la ressemblance, puisqu'il a quelque ressemblance avec ce qui le meut à proprement parler. La ressemblance se trouve donc en ce qui meut et en ce qui est mû, mais elle ne s'y trouve pas de la même manière. L'objet meut donc métaphoriquement la volonté dans l'ordre de la détermination de l'acte ²⁸⁸).

Mais comment l'appréhension de l'objet par l'intellect meut-elle la volonté au double plan de la détermination de l'acte et de sa production ? Jacques de Viterbe répond en posant le principe que l'appréhension actuelle d'un objet peut être envisagée d'une double manière : tout d'abord en tant que représentative de l'objet extérieur et uniquement comme telle, puis, et simultanément comme une similitude de l'objet et comme une certaine perfection.

Si l'on considère l'appréhension actuelle de l'objet exclusivement en tant que représentative de celui-ci, la forme appréhendée meut la volonté dont elle détermine l'acte comme l'objet lui-même extérieur à l'âme. En effet, la forme connue en tant qu'elle est similitude de l'objet et l'objet lui-même sont considérés comme ne faisant qu'un ²⁸⁹). Cette raison est motivée par certains aspects de la théorie viterbienne de la connaissance. Deux points en sont tenus ici pour accordés : l'objet n'exerce une causalité sur l'intellect que s'il lui est présent, il lui est présent par sa *species* ²⁹⁰). Mais *species* et objet sont un. Si par *species* on entend forme et si l'on tient compte du rapport de la *species* à l'intellect, elle est dans l'intellect (ou dans l'âme) comme ce qui est connu est en ce qui connaît par sa similitude, à la façon dont on dit qu'une chose est en ce qui lui ressemble, puisqu'elle ne lui ressemblerait pas si elle n'était pas de quelque manière ce à quoi elle ressemble ²⁹¹). C'est en ce sens et à ces conditions que l'appréhension actuelle ou la similitude de l'objet meut la volonté en spécifiant son acte. On en déduira qu'une réalité connue mais n'existant pas actuellement hors de l'âme peut parfois mouvoir la volonté ²⁹²).

²⁸⁸) P. 108, 824-830. On voit l'usage que Jacques de Viterbe fait des axiomes tels que : *agens omne agit sibi simile, causa assimilât sibi effectum quantum potest, agens assimilât sibi passum*. Voir aussi S. THOMAS, *I*^a, q. 13, a. 5 sol. q. 45, a. 7 sol. q. 105, a. 1 ad 1. GÉRARD d'ABBEVILLE use du concept de motion métaphorique, *Quodl XIV*, q. 4. LOTTIN, *I*, p. 250. De même HENRI DE GAND, *Quodl. I*, q. 14 ad 2. LOTTIN, *I*, p. 275, n 1.

²⁸⁹) P. 104, 831-838.

²⁹⁰) *Quodl. I*, q. 13, p. 185, 77-88.

²⁹¹) *Ibid.*, p. 184, 43-46. Voir aussi *Quodl. II*, q. 7, p. 106, 50-62.

²⁹²) P. 104, 838-840.

Mais la forme connue n'est pas que similitude de l'objet. Elle est également une certaine perfection, celle qui assure à l'intellect d'être en acte ²⁹³). Jacques de Viterbe ne justifie pas en ce moment cette affirmation, mais il va dire que le nom d'« espèce » signifie l'actualité par laquelle l'âme devient semblable aux choses; cette actualité qui inhère à l'âme lui donne une perfection formelle ²⁹⁴). De ce point de vue, l'intellect meut la volonté à agir et il la meut d'une manière efficiente ²⁹⁵). Mais on peut distinguer deux modes d'action efficiente selon qu'il s'agit d'efficacité directe et principale ou d'efficacité fondée sur une connexion et se manifestant par redondance ²⁹⁶). Jacques de Viterbe réserve à Dieu seul l'efficacité directe et principale ²⁹⁷) : il ne s'explique pas sur ce point, mais nous savons que Dieu meut la volonté en lui donnant sa forme ²⁹⁸). L'efficacité par connexion et redondance s'explique par le fait que la volonté et l'intellect sont enracinés et liés ensemble dans l'essence de l'âme ²⁹⁹). Enracinés dans une même essence, ils le sont, puisqu'ils sont, l'un et l'autre, les aptitudes de l'âme, ses idonéités naturelles ³⁰⁰) ; liés ensemble, ils le sont aussi, puisque le bien connu est l'objet de la volonté ³⁰¹).

Lorsque l'intellect est actualisé, apparaît en l'âme une inclination à s'actualiser selon sa volonté et à se mouvoir elle-même. C'est à cause d'une inclination de ce genre qu'on dit de l'intellect qu'il meut la volonté ³⁰²). L'apparition dans la volonté d'une telle inclination est la redondance même, sur la volonté, de l'actualisation de l'intellect :

²⁹³) P. 104, 841-843.

²⁹⁴) *Quodl. I*, q. 13, p. 184, 46-50.

²⁹⁵) P. 104, 843-844.

²⁹⁶) P. 104, 847. 849.

²⁹⁷) P. 104, 847-848.

²⁹⁸) P. 98, 617-628. Voir aussi *Quodl. I*, q. 12, p. 167, 360 - 168, 370. *Quodl. II*, q. 7, p. 107, 67-69.

²⁹⁹) P. 104, 850-851. Jacques de Viterbe n'identifie donc pas l'intellect et la volonté à l'essence de l'âme : ils sont des puissances de l'âme. Voir *Quodl. II*, q. 14, p. 158-161.

³⁰⁰) P. 92, 425-441.

³⁰¹) *Quodl. I*, q. 8, p. 116, 158 - 117, 186. Voir *Quodl. II*, q. 17, p. 180, 205 ss.

³⁰²) P. 104, 850-854. S. THOMAS parle d'inclination, *I^a*, q. 59, a. 1 sol. q. 87, a. 4 sol. *De Veritate*, q. 22, a. 8 sol. Voir également SIGER DE BRABANT, *Quaest. super libros Physicorum*, l. 2, q. 21, cité par LOTTIN, I, p. 268 et GILLES DE ROME, *Quodl. IV*, q. 21. LOTTIN, I, p. 318 et n 2.

l'« actualité » de l'intellect, cette actualité qui est une modification de l'intellect en son état primitif, rejaillit sur la volonté ³⁰³) et en actualise les « affections » ³⁰⁴).

On peut appeler « excitation » la motion de la volonté par l'intellect. La raison en est que, sur ce point, intellect et volonté ne se distinguent pas des autres puissances : toutes les puissances sont liées ensemble dans l'essence même de l'âme. Toutefois l'excitation ne se produit que si l'actualité de la puissance motrice correspond à l'aptitude naturelle de la puissance mue à être actualisée. Si ce rapport ou cette convenance n'existent pas, en vertu même de leur connexion, les puissances motrice et mue s'opposeraient : l'une empêcherait l'autre d'agir bien plus qu'elle ne l'inclinerait à l'action ³⁰⁵).

Le terme d'excitation, lorsqu'il s'agit de la volonté, est assez inadéquat : il connote en effet l'idée de nécessité. La motion par excitation, telle qu'elle apparaît dans les puissances autres que la volonté, les met dans la nécessité d'agir car elles ne sont pas libres ³⁰⁶), alors que la motion de la volonté par l'intellect laisse celle-ci libre de se mouvoir. Au terme « excitation », on préférera donc le terme augustinien de « sollicitation » (*allectio*) ³⁰⁷) ou celui de « provocation » (*provocatio*) qu'utilise Simplicius ³⁰⁸). Mais on n'oubliera pas que si l'inclination à agir produite par l'intellect ne nécessite d'aucune manière la volonté, celle-ci n'agirait pas si cette inclination n'existait pas préalablement. Jacques de Viterbe fonde sa certitude sur sa conviction qu'il existe un ordre naturel entre l'intellect et la volonté, un ordre dont Dieu est l'auteur et qu'il inscrit dans la nature même de l'âme ³⁰⁹). Nous percevons ici l'écho de ce qui fut enseigné plus haut sur l'ordre naturel des aptitudes générales et spéciales de l'âme ³¹⁰).

Jacques de Viterbe a conscience du fait que, entre la motion par inclination et la motion par efficience il existe seulement une similitude. Il sait qu'il ramène la première à la seconde, que celle-ci est un genre dont celle-là constitue une espèce. Ce faisant, il pense être fidèle à

³⁰³) *Quodl. I*, q. 12, p. 173, 540-556.

³⁰⁴) P. 95, 515 - 97, 585.

³⁰⁵) P. 104, 855 - 105, 862. Voir *Quodl. I*, q. 12, p. 171, 501 - 175, 616.

³⁰⁶) P. 86, 237 - 87, 262.

³⁰⁷) P. 87, 255-259.

³⁰⁸) P. 105, 863-871.

³⁰⁹) P. 105, 872-875.

³¹⁰) P. 93, 442 - 95, 508.

Aristote qui, dit-il, voit dans la cause efficiente le principe premier d'un changement et d'un repos, à la façon dont le père est cause du fils, ou l'agent de ce qui se fait, ce qui fait changer est cause de ce qui change ; en ce sens celui qui donne un conseil est dit cause efficiente ³¹¹).

Les paroles d'Aristote et d'Averroes présentaient des difficultés ³¹²). On voit maintenant comment on les peut comprendre et comment on les vérifie. Mais il en est ainsi également de l'enseignement habituel des Docteurs ³¹³). Ce qui précède montre que, si la volonté est mue par l'objet et par l'intellect, elle se meut cependant librement à vouloir ³¹⁴).

Le projet de Jacques de Viterbe impliquait le désir de montrer que la motion de la volonté par mode de connexion et de redondance, fondement de la motion par mode d'inclination, était une motion par mode d'efficience de la volonté par l'intellect. Le même projet tend à faire admettre l'idée que la volonté se meut elle-même d'une manière efficiente ³¹⁵). Il remarque en effet que lorsque la volonté a été actualisée, elle est plus inclinée et rendue plus idoine à être actualisée par rapport à autre chose. Il y a donc un rapport entre les diverses actualisations de la volonté : une première actualisation l'incline davantage dans une direction donnée et la rend plus apte à être actualisée en vue de quelque chose, pourvu toutefois qu'il y ait convenance entre ce quelque chose et ce en vue de quoi elle était précédemment actualisée ³¹⁶). En disant cela, Jacques de Viterbe applique, semble-t-il, ce qu'il écrivait plus haut sur les conditions que requiert la motion efficiente par connexion et redondance ³¹⁷). Mais il entend aussi justifier, de son propre point de vue, la thèse selon laquelle, actualisée par rapport à sa fin, la volonté s'actualise elle-même par rapport aux moyens.

Il entend ainsi ne pas se couper d'une certaine tradition théologique en ce qu'elle affirme d'une part, avec raison, que la volonté actualisée par rapport à la fin, s'actualise elle-même par rapport aux moyens de l'atteindre. Parmi les représentants de cette tradition on

³¹¹) P. 105, 877-881. ARISTOTE, *V. Metaph.*, c. 2, 1013, a. 30/35. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 2, n° 765 et 769-770.

³¹²) P. 102, 762-767.

³¹³) P. 102, 770-771.

³¹⁴) P. 105, 882-887.

³¹⁵) P. 105, 888-890.

³¹⁶) P. 105, 890 - 106, 893.

³¹⁷) P. 104, 855 - 105, 862.

peut, semble-t-il, nommer Godefroid de Fontaines ³¹⁸), Thomas d'Aquin ³¹⁹), Gilles de Rome ³²⁰), Henri de Gand ³²¹).

Mais les théologiens qui reconnaissent à la volonté le pouvoir de s'actualiser elle-même par rapport aux moyens lorsqu'elle a été actualisée par rapport à la fin, disent aussi que la volonté est mue à son premier acte par Dieu et non par elle-même. Saint Thomas est l'un d'entre eux : il pense, en effet, que de toute action de la volonté, en tant même qu'elle est action, la volonté est certes l'agent immédiat, mais Dieu en est l'agent premier ³²²), une cause seconde n'agissant que par la vertu de la cause première ³²³). Cela est vrai même si l'intelligence et la volonté agissent l'une sur l'autre ³²⁴), et si l'intelligence meut la volonté en lui présentant un objet ³²⁵), car on ne saurait remonter à l'infini. L'appréhension précède tout mouvement de la volonté, mais un mouvement de la volonté ne précède pas toute appréhension. L'acte de connaissance a pour principe un principe intellectuel supérieur à notre intelligence et ce principe est Dieu lui-même ³²⁶), quoiqu'il concerne directement l'intellect et indirectement la volonté. Cet enseignement rejoint celui de saint Thomas dans la *Summa contra Gentiles*, où il établit que le mouvement de la volonté n'a pas pour seule cause la puissance de la volonté, mais encore Dieu lui-même ³²⁷). S'appuyant à son tour d'une part sur un texte d'Aristote ³²⁸), dont saint Thomas fait état dans les derniers passages que nous avons cités ³²⁹) et dans la *Somme théologique* ³³⁰), d'autre part sur un texte

³¹⁸) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. III*, q. 16, t. 2, p. 227-228. La solution du problème n'est pas donnée. *Quodl. V*, q. 12, t. 3, p. 59-60. *Quodl. X*, q. 14, t. 4, fasc. 3, p. 382-383.

³¹⁹) *I Sent.*, d. 45, a. 2, ad 1. *II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 3. *I^aII^{ae}*, q. 8, a. 2 sol. q. 9, a. 3 sol.

³²⁰) *De Veritate*, q. 22, a. 13, ad 9. Voir aussi *Quodl. III*, q. 15. LOTTIN, I, p. 316, n 1.

³²¹) *Quodl. III*, q. 17, fol. 224²-225².

³²²) *De Veritate*, q. 22, a. 8 sol.

³²³) *Ibid.*, q. 24, a. 1, ad 3.

³²⁴) *I^a*, q. 82, a. 4.

³²⁵) *I^a*, q. 82, a. 3 sol. et ad 2.

³²⁶) *I^a*, q. 82, a. 4, ad 3.

³²⁷) *III contra Gentiles*, c. 89, et spécialement n° 2651. Voir aussi *De Malo*, q. 6 sol. *I^aII^{ae}*, q. 9, a. 6.

³²⁸) *Le De bona fortuna. Ethic. Eudem.* VII, 1248, a. 26.

³²⁹) Voir n 327.

³³⁰) *I^a*, q. 82, a. 4, ad 3.

d'Anselme ³³¹), le franciscain Gauthier de Bruges voit en Dieu, qui transcende notre intelligence et notre volonté, la cause prévenante de l'action volontaire ³³²). Siger de Brabant admet lui aussi la nécessité d'un premier moteur pour la mise en activité de l'intellect et de la volonté ³³³). S'il reconnaît que la volonté s'infléchit elle-même vers le bien connu, Henri de Gand n'exclut pas que le premier moteur dirige tout agent naturel ou volontaire vers sa fin et que sans cette direction et cette influence nul agent ne produirait son action propre ³³⁴). Dieu est agent principal dans le mouvement de la volonté, selon Richard de Mediavilla ³³⁵). Godefroid de Fontaines, enfin, fait allusion à la thèse de ceux qui reconnaissent l'impossibilité pour la volonté de se mouvoir à son premier acte, alors qu'étant mue à cet acte premier, elle peut se mouvoir par la suite ; s'il critique cette doctrine en ce qui concerne la spécification de l'acte ³³⁶), toutefois, si l'on fait les distinctions qui s'imposent, on admettra d'une part que la volonté actualisée par rapport à la fin se meut dans l'ordre des moyens, d'autre part que Dieu meut la volonté pour son acte premier ³³⁷).

Jacques de Viterbe arrive à la conclusion. Il se demandait de combien de manières la volonté est mue. Il accepte, on s'en souvient, de distinguer la production d'un acte et sa spécification. Toute son argumentation repose sur cette distinction : la motion de la volonté n'est pas la même dans les deux cas. Il estime donc que la volonté est mue de cinq manières différentes : 1^o) Dieu, tout d'abord, est cause efficiente par soi et principale de la motion de la volonté à l'égard de tout objet voulu ; 2^o) la volonté, elle-même, est cause formelle de sa motion, quel que soit l'objet poursuivi ; 3^o) l'intellect est par soi cause efficiente de la motion de la volonté, quel que soit encore l'objet voulu ; 4^o) la volonté est par soi cause efficiente de son mouvement, sauf en ce qui concerne celui qui la dirige vers le premier objet ; 5^o) la volonté est, par accident, cause efficiente de son mouvement car elle meut l'intellect qui la meut. Jacques précise toutefois que la volonté ne se meut pas elle-même par accident au titre de cause efficiente vers le

³³¹) *De casu diaboli*, c. 20.

³³²) *Quaest. disp.*, q. 4, ad 1. Cité par LOTTIN, I, p. 247, n 2.

³³³) *Quaest. super libros Physic.*, l. 8, q. 11 et 12. LOTTIN, *ibid.*, p. 269-271.

³³⁴) *Quodl. I*, q. 16, fol. 21.

³³⁵) *Quaest. disp.*, ms. Bruges Bibl. com. 185 fol. 79-79v. LOTTIN, I, p. 296-298.

³³⁶) *Quodl. X*, q. 14, t. 4, fasc. 3, p. 381. Voir aussi *Quodl. V*, q. 12, t. 3, p. 59.

³³⁷) *Ibid.*, p. 382-383. Voir aussi *Quodl. XV*, q. 3, t. 14. LOTTIN, I, p. 326, n 1.

premier objet voulu et avant même qu'elle ne veuille actuellement quelque chose : ce n'est donc pas vers tout objet que la volonté meut l'intellect et, par conséquent, se meut elle-même. Chaque fois qu'elle est mue ainsi par l'intellect vers le premier objet voulu ou avant qu'elle ne veuille actuellement quelque chose, elle ne meut pas elle-même l'intellect en cette direction ou antérieurement à ce moment ³³⁸).

Deux remarques s'imposent en terminant : l'une concerne la liberté du mouvement volontaire. Aucune des modalités que revêt la motion de la volonté n'entame sa liberté : quel que soit le principe moteur qui s'exerce sur elle ou en elle, la volonté est mue librement. La seconde réflexion vise la détermination ou spécification de l'acte : si en ces modalités l'objet intervient, il ne joue un rôle qu'en ce qui touche à la spécification de l'acte ³³⁹).

B. — *La volonté est-elle seule libre ?*

1. — *Position du problème.*

On a dit que « seule la volonté est libre » ³⁴⁰). N'exclut-on pas ainsi l'idée que l'on peut attribuer la liberté à quoi que ce soit d'autre, par exemple l'intellect ³⁴¹) ?

Depuis longtemps, Philippe le Chancelier avait signalé le rapport de l'immatérialité et de la liberté, et il en avait déduit que raison et volonté sont libres ³⁴²). Jean de la Rochelle avait attribué la liberté à la puissance rationnelle à cause de son immatérialité ³⁴³). Godefroid de Fontaines soutenait la même idée ³⁴⁴). Jacques de Viterbe reprend cette thèse : tout ce qui est immatériel semble libre. L'intellect, qui est immatériel, est donc libre ³⁴⁵).

Un second argument fonde la liberté de l'intellect sur le rôle qu'il joue dans la détermination de la nature raisonnable, la liberté de la volonté s'expliquant, donc, par celle de l'intellect. Est libre, dit Jacques de Viterbe, ce par quoi la nature rationnelle se détermine à

³³⁸) P. 106, 900-915.

³³⁹) P. 106, 915-917.

³⁴⁰) P. 86, 227 - 87, 262.

³⁴¹) P. 106, 919-920.

³⁴²) LOTTIN, I, p. 73, n 1.

³⁴³) *Ibid.*, p. 133, 33 - 134, 54. Voir Alex. de Hales *Sum. Theol.*, T. II, n° 403.

³⁴⁴) *Quodl. VIII*, q. 16, p. 145-147. 150. *Quodl. VI*, q. 10, p. 207.

³⁴⁵) P. 106, 920-922.

agir, puisque être libre est se déterminer à agir. Or la nature rationnelle se détermine à agir par l'intellect auquel il revient de connaître la fin pour laquelle on agit, ce à quoi répondent le concept de fin et la disposition ordonnée des moyens à la fin. L'intellect est donc libre ³⁴⁶).

On peut se demander ici dans quelle mesure Jacques de Viterbe ne dépend pas de Godefroid de Fontaines. Selon celui-ci, est libre celui qui sait se diriger ou se régir soi-même, car il connaît la fin, la raison de fin et de ce qui lui est ordonné, le rapport des moyens à la fin ³⁴⁷). Or la volonté suppose cette connaissance ³⁴⁸), mais on est libre dès lors que l'on peut connaître la fin, la raison de fin et de ce qui lui est ordonné, le rapport des moyens à la fin. L'intellect possède cette connaissance ³⁴⁹).

Une troisième raison peut être tirée de la nature du libre arbitre, telle que saint Anselme la conçoit : le libre arbitre suppose la volonté et la raison. De cette notion Jacques de Viterbe déduit que non seulement la volonté est libre, mais encore l'intellect ³⁵⁰). Pour percevoir la valeur de cette déduction, il faut admettre que la façon dont saint Anselme se représente la volonté dans son ouvrage *De libero arbitrio* auquel on se réfère ici : volonté-instrument, volonté-affection, volonté-usage ³⁵¹) puisse être utilisée pour se représenter la raison : elle est elle-même raison-instrument, raison-affection, raison-usage. Il faut, en outre, ajouter qu'il appartient à la raison de connaître le bien, de définir ce qu'il faut ou ne faut pas faire. Si la raison ne s'exerce pas en ce sens, la volonté ne jouira d'aucune liberté. La liberté requiert donc l'intervention de la raison et de la volonté : en conséquence, on ne peut restreindre la liberté à la volonté. La raison est ce qui nous rend capables de discerner la justice, la volonté nous rend capables de l'acquiescer ³⁵²).

³⁴⁶) P. 106, 923-927.

³⁴⁷) *Quodl. VIII*, q. 16, p. 145. Voir aussi *Quodl. VI*, q. 10, p. 208.

³⁴⁸) *Ibid.*, p. 146.

³⁴⁹) *Ibid.*, p. 147.

³⁵⁰) P. 107, 928-930.

³⁵¹) *De libero arbitrio*, c. 11. P. L. 158, 537 A cité par Jacques de Viterbe, p.86, 213-221.

³⁵²) *Ibid.*, c. 4. Pour gloser cet argument de Jacques de Viterbe nous nous servons du *Commentaire des Sentences* de RICHARD RUFUS (1250-1253). Voir LOTTIN, I, p. 190, 33 - 191, 55. Voir aussi le texte anonyme de la *Summa Duacensis*, LOTTIN, I, p. 93, 5-8. 31-37; et celui de HUGUES DE SAINT-CHER, *ibid.*, p. 109, 8-9; où on trouve l'annonce de la définition retenue ici de la liberté.

Enfin on peut admettre qu'une puissance est libre lorsqu'elle peut s'exercer en des sens opposés. Or l'intellect peut s'exercer ainsi et il semble même que cela lui convienne immédiatement. Il est donc libre ³⁵³). D'une part, en effet, il peut considérer une même réalité sous des aspects opposés, par exemple bien et mal, convenance et disconvenance, d'autre part c'est en raison de cette considération multiforme que la volonté peut exercer sa propre liberté en se portant sur l'un ou l'autre des opposés ³⁵⁴).

Jacques de Viterbe ne justifie pas les prémisses de son raisonnement. Si la majeure va de soi, il n'est pas immédiatement évident que la mineure s'impose. On peut admettre pourtant que l'intellect n'est pas déterminé à suivre une seule direction : il considère une même réalité sous des angles opposés puisqu'il l'atteint comme bonne et mauvaise, désirable ou indésirable. A l'appui de cette thèse de la liberté de l'intellect, on ne peut apporter ici le témoignage de Hugues de Saint-Cher qui ne distingue pas aussi nettement que Jacques de Viterbe l'intellect de la volonté ³⁵⁵), ni celui de Roland de Crémone qui attribue à la raison supérieure et à la raison inférieure un pouvoir de discernement ³⁵⁶), car rien n'assure que Jacques ait connu les travaux de ces théologiens, mais il n'ignorait pas l'œuvre de Godefroid de Fontaines. Or celui-ci enseigne très précisément que l'intellect est libre en son acte puisqu'il perçoit bien et mal, convenance et disconvenance à propos du même objet ³⁵⁷). S'opposant à Gilles de Rome, dont il résume la pensée en une autre *Question quodlibétique* ³⁵⁸), Godefroid de Fontaines ne parle pas seulement d'« indétermination » de l'intellect ³⁵⁹), mais de liberté de l'intellect ³⁶⁰). Elle lui appartient formellement ³⁶¹), mais aussi immédiatement, c'est à dire en vertu de lui-même. Godefroid pense, en effet, que l'intellect est « de nature libre » ³⁶²),

³⁵³) P. 107, 931-932.

³⁵⁴) Voir n° 357.

³⁵⁵) *Com. sur les Sentences*. LOTTIN, I, p. 99-101.

³⁵⁶) *Com. sur les Sentences*, Ibid., p. 105.

³⁵⁷) *Quodl. VI*, q. 10, p. 207-208. GILLES DE ROME, dans le *Quodl. III*, q. 15, ne parle pas de liberté de l'intellect mais de son indétermination. LOTTIN, I, p. 319, n 2.

³⁵⁸) *Quodl. III*, q. 15. LOTTIN, I, p. 316, n° 1. 317, n° 1. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, p. 147-149.

³⁵⁹) *Quodl. IV*, q. 21. LOTTIN, I, p. 259. P. 319, n 1.

³⁶⁰) *Quodl. VIII*, q. 16, p. 149-156.

³⁶¹) *Ibid.*

³⁶²) *Ibid.*, p. 150.

sans doute parce qu'il admet — il ne la critique pas — l'idée, déjà avancée par Gilles de Rome, selon laquelle les puissances qui se portent sur les opposés sont les puissances rationnelles ³⁶³).

2. — *Solution.* — *La volonté est essentiellement libre d'une liberté qui lui est propre.*

Tels sont les arguments qui permettent de dire que l'intellect est libre. La volonté n'est donc pas seule à être libre. Si dès lors on maintient que seule la volonté est libre, il faut caractériser la liberté de la volonté. C'est à quoi s'engage Jacques de Viterbe en affirmant que, parmi les puissances de l'âme, seule la volonté est libre d'une liberté propre et est libre par essence ³⁶⁴). Les Saints, dit-il, le confirment de leur autorité ³⁶⁵).

La raison rejoint l'enseignement des Saints. Il est, en effet, raisonnable de dire qu'une seule puissance est libre par soi, qu'elle domine les autres et que telle est la volonté, car à nulle autre puissance plus qu'à elle on ne peut accorder la liberté ³⁶⁶). On trouvera la justification de cette thèse dans ce qui a été dit plus haut : la volonté, a-t-on dit, n'est pas nécessitée à agir, il est dans son pouvoir d'agir ; elle est donc libre d'une liberté propre ³⁶⁷). Grâce à cette liberté, elle domine les autres puissances, y compris l'intellect, qui est la plus haute des puissances autres qu'elle-même ³⁶⁸). Il en résulte que ces puissances sont libres de la liberté de la volonté ³⁶⁹).

Pour faire saisir la liberté de ce qui n'est pas la volonté, Jacques introduit pour la première fois ici le concept de participation : les puissances participent à la liberté de la volonté en tant qu'elles sont naturellement aptes à être mues par elle ³⁷⁰). Ainsi l'appétit sensible participe-t-il à la rationalité en tant qu'il obéit à la raison : on le dit raisonnable par participation ³⁷¹).

³⁶³) P. 107, 933. Voir GILLES DE ROME, *Quodl. III*, q. 15. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, p. 147-148.

³⁶⁴) P. 107, 935-936. Voir p. 86, 237-240.

³⁶⁵) P. 107, 936-937. Nous connaissons au moins l'une de ces autorités : S. AUGUSTIN. Voir p. 83, 121-139 et 87, 248-259.

³⁶⁶) P. 107, 937-940.

³⁶⁷) P. 87, 247-250.

³⁶⁸) P. 87, 250-259.

³⁶⁹) P. 87, 260-262.

³⁷⁰) P. 107, 940-941 et p. 87, 240-245. Voir aussi p. 85, 207 - 86, 221.

³⁷¹) P. 107, 942-943. Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, p. 157.

La liberté appartient donc à la volonté. Mais à quels titres celle-ci la possède-t-elle ? Jacques de Viterbe envisage maintenant cette question. Dieu, dit-il, est la cause efficiente de la liberté, puisqu'il a produit l'âme avec la volonté ³⁷²). Mais si l'on regarde l'âme elle-même, on peut estimer que celle-ci est, par la perfection même de sa nature et de son essence, l'origine et la racine de la liberté. Nous ne cessons pas pour autant de considérer Dieu, car la perfection de l'âme tient à sa proximité de Dieu, lequel est libre d'une façon souveraine et très véritable ³⁷³). Jacques de Viterbe ne révèle pas ici en quoi consiste cette proximité, mais plus loin il écrira que la racine et l'origine de la liberté est l'immatérialité d'un être qui, en raison de son immatérialité, est proche de Dieu ³⁷⁴). On peut en conclure que la liberté de Dieu tire son origine de l'immatérialité de son être ³⁷⁵).

Une autre remarque fait ressortir ce qui est la cause formelle de la liberté. Formellement, la liberté convient par elle-même à la volonté, dont elle est une certaine noblesse ³⁷⁶) qui consiste à n'être pas nécessitée à agir ³⁷⁷). On peut donc dire que la volonté n'est pas libre en raison de l'intellect ³⁷⁸) : elle l'est en raison d'elle-même. Mais de ce que l'intellect n'est pas l'origine de la condition noble qu'est la liberté, il ne suit pas que celle-ci puisse se rencontrer quand l'intellect fait défaut ³⁷⁹). Jacques de Viterbe qui a longuement parlé des rapports de la connaissance et de la liberté ³⁸⁰), note ici ce qui permet de mieux comprendre ces rapports, car il révèle leur fondement ontologique. On peut en effet parler de l'« être intellectuel » (*esse intellectuale*) et de l'« être libre » (*esse liberum*). Si par *esse intellectuale* on entend la puissance intellectuelle, il est l'idonéité générale ordonnée à la conformité actuelle avec tous les intelligibles ³⁸¹) ; l'*esse liberum* sera l'être qui n'est

³⁷²) P. 107, 944-945. Cette remarque de Jacques de Viterbe fonde sur la causalité créatrice de Dieu ce qu'il a dit plus haut p. 98, 617-628.

³⁷³) P. 107, 946-947.

³⁷⁴) P. 109, 999-1000. Voir aussi p. 85, 182-184.

³⁷⁵) Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, t. 4, fasc. 1, p. 155-156 et *Quodl. VI*, q. 10, t. 3, p. 208. GILLES DE ROME, *Quodl. IV*, q. 21. LOTTIN, p. 319, n 1.

³⁷⁶) P. 107, 947-948. Godefroid de Fontaines rattache la liberté à la volonté, du point de vue formel, *Quodl. VI*, q. 10, t. 3, p. 208 ; mais voir *Quodl. VIII*, q. 16, t. 4, fasc. 1, p. 150. Voir aussi GILLES DE ROME, *Quodl. IV*, q. 21. LOTTIN, p. 319, n 1.

³⁷⁷) P. 109, 1003-1004 ; voir p. 82, 117 - 83, 148.

³⁷⁸) P. 107, 947.

³⁷⁹) P. 107, 948.

³⁸⁰) P. 102, 760 - 106, 917.

³⁸¹) P. 93, 653-655.

pas nécessité à agir ³⁸²). Mais on ne saurait confondre les définitions de l'« être intellectuel » et de l'« être libre ». Comme telle, la volonté est, non moins que la puissance intellectuelle, une idonéité générale de la nature intellectuelle ³⁸³). L'*esse intellectuale* qui, selon nous, correspond à l'ensemble des idonéités générale et spéciales ordonnées à la perception de l'intelligible et l'*esse liberum* qui, du même point de vue, correspond à l'ensemble des idonéités ou aptitudes générale et spéciales ordonnées à l'objet du désir (ou de l'appétit) se rapportent donc à la même nature — la nature ou l'âme intellectuelle — qui les reçoit de Dieu quand elle-même vient à l'existence, car Dieu crée l'âme avec ses idonéités multiples ³⁸⁴). Inséparables de l'âme, l'*esse intellectuale* et l'*esse liberum* sont donc mutuellement inséparables. C'est la raison pour laquelle la liberté, *conditio nobilis* de l'âme immatérielle, ne s'exerce pas sans que l'intellect intervienne ³⁸⁵).

Immatérialité et liberté. — Il faut donc préciser le rapport de la liberté avec l'immatérialité ³⁸⁶). Si ce rapport existe en ce sens que la liberté ne se rencontre que dans une nature immatérielle, on ne doit pas identifier l'« être libre » et l'« être immatériel » au point de faire consister la liberté, en ce qu'elle a de formel, dans l'être immatériel. « Être libre » n'est pas « être immatériel », mais « n'être pas nécessité à agir ». Entre l'intellect et son immatérialité, il n'y a donc pas de relation telle que l'on soit autorisé à dire que l'intellect est libre parce qu'il est immatériel. En revanche, on peut conclure que l'intellect est conjoint ³⁸⁷) à la liberté ou à une puissance dotée de liberté, car toute puissance de nature immatérielle, ou bien est libre, ou bien ne se rencontre pas sans liberté ³⁸⁸). On comprend ces précisions si l'on se souvient que la volonté, puissance immatérielle, est par elle-même formellement libre ³⁸⁹), et que, puissance également immatérielle, l'intellect fonde, en un sens, le mouvement libre de la volonté ³⁹⁰).

Cette argumentation repose sur une signification « spéciale » du

³⁸²) P. 82, 117 - 84, 181.

³⁸³) P. 93, 453-462 et *Quodl. I*, q. 12, p. 167, 334-350.

³⁸⁴) P. 93, 458-463 et *Quodl. I*, q. 12, p. 177, 680-682.

³⁸⁵) P. 107, 949-951.

³⁸⁶) P. 106, 919-922.

³⁸⁷) P. 104, 830-834.

³⁸⁸) P. 107, 952-959.

³⁸⁹) P. 107, 947-948.

³⁹⁰) P. 104, 830 - 105, 881.

terme de liberté ³⁹¹). Mais on peut envisager le problème des rapports de la liberté et de l'immatérialité en donnant au mot de « liberté » son acception générale ³⁹²). De ce point de vue, il désigne l'absence de défaut ³⁹³) dans l'être et dans l'agir ³⁹⁴). On dira donc que ce qui n'a pas de matière est libéré d'un certain défaut ³⁹⁵); en l'occurrence, le défaut consisterait à être soumis à la nécessité qui répugne à la liberté, la nécessité de coaction ³⁹⁶).

Autodétermination et liberté. — L'idée d'autodétermination introduisait la seconde objection ³⁹⁷). On devra l'entendre ainsi : se déterminer à agir, au sens de se mouvoir librement à agir ne convient, certes, qu'à la nature raisonnable. Mais cela ne lui convient qu'en raison de la volonté qui se meut librement elle-même et meut librement les autres puissances. Cela ne lui convient pas en raison de l'intellect. Toutefois, sans celui-ci, c'est à dire sans connaissance intellectuelle, la volonté ne se déterminerait pas ³⁹⁸).

Libre arbitre, raison et volonté. — On résoud de cette manière la troisième difficulté inspirée d'Anselme ³⁹⁹). Le libre arbitre ne convient par soi, on le sait maintenant, qu'à la volonté. Si l'on dit que le libre arbitre suppose la volonté et la raison, c'est qu'il n'existe pas sans connaissance intellectuelle. On argumente donc ici en admettant l'idée que les notions de libre arbitre et de liberté se recouvrent. Jacques de Viterbe en fait la remarque, car il note que la notion de libre arbitre ou de liberté du jugement peut avoir une signification plus riche que celle de liberté au sens absolu du mot. Il ne veut cependant pas s'étendre sur ce point ⁴⁰⁰).

La volonté puissance rationnelle. — De ce qu'une puissance qui porte sur des opposés est libre, on concluait à la liberté de l'intellect comme tel ⁴⁰¹). A cela, Jacques de Viterbe répond qu'on ne peut dire proprement que les puissances se portent sur des opposés en se fondant

³⁹¹) P. 82, 117 - 86, 225.

³⁹²) P. 107, 960-961.

³⁹³) P. 107, 961 - 108, 962.

³⁹⁴) P. 82, 112-116.

³⁹⁵) P. 108, 962-963. Voir *Quodl. II*, q. 5, p. 65, 220 - 70, 366.

³⁹⁶) P. 84, 158-178.

³⁹⁷) P. 106, 923-927.

³⁹⁸) P. 108, 964-968.

³⁹⁹) P. 107, 928-930.

⁴⁰⁰) P. 108, 969-974. Voir pourtant p. 82, 112 - 86, 225.

⁴⁰¹) P. 107, 931-934.

uniquement sur le fait qu'elles se portent sur des objets divers. Il faut encore que ces puissances puissent agir et ne pas agir. Or pouvoir agir et ne pas agir convient par soi à la seule volonté, et ne convient à l'intellect, à un quelconque habitus intellectuel ou à n'importe quelle autre puissance, que dans la mesure où ils peuvent être mûs par la volonté. Seule la volonté est donc libre par soi ⁴⁰²).

Mais l'objection suppose que la liberté appartient d'abord à l'intellect, du fait que, se portant sur ces opposés, il est, plus que toute autre puissance, faculté rationnelle. Jacques de Viterbe concède que les puissances qui se portent sur des opposés sont rationnelles, mais il nie que cela convienne par soi à l'intellect. En effet, poursuit-il, selon Aristote, la volonté existe dans la raison ⁴⁰³). C'est en ce sens que l'on peut dire de la volonté qu'elle est rationnelle ⁴⁰⁴). On peut encore considérer que les puissances sont appelées rationnelles parce qu'elles n'existent pas sans la raison et l'intellect ⁴⁰⁵). Tel est le cas, par exemple, de la volonté qui se meut librement, mais dont l'opération suppose une motion de l'objet et de l'intellect ⁴⁰⁶. L'objectant procède comme si l'attribution d'un nom à une réalité donnée se fondait toujours sur la signification principale du nom et ne se fondait jamais sur ce qui est atteint d'abord comme étant le plus connu ⁴⁰⁷). Or il n'en est pas ainsi. S'il est exact que, par exemple, l'attribution du nom de grammairien (*grammaticus*) à un homme tire son origine du mot grammair (grammatica), grammair étant le nom principal ⁴⁰⁸), il arrive que nous nommions une chose par ce que nous en percevons d'abord, car nous tenons compte de notre manière de la connaître ⁴⁰⁹). Si donc l'on peut contester la validité d'une attribution de la liberté à la raison quand elle se fonde sur la première manière de « dénommer » une réalité, on admettra cependant que, grâce à la connexion de la raison et de la

⁴⁰²) P. 108, 975-981.

⁴⁰³) *III De Anima*, c. 9, 432 b, 5. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 14, 802. Voir aussi JEAN DAMASCÈNE, *De orth. fide* lib. 2, c. 22, éd. BUYTAERT, p. 138, 71-77. S. THOMAS, *III Sent.*, d. 17, q. 2 obj. 3 et ad 3. *III^a*, q. 18, a. 2 obj. 1, sol. et ad 1. *I^a*, q. 82, a. 5, sed contra.

⁴⁰⁴) Jacques de Viterbe distingue la *potentia intellectiva* et la *potentia voluntatis*, p. 93, 445 - 95, 508.

⁴⁰⁵) P. 108, 983-985.

⁴⁰⁶) P. 104, 845 - 105, 887.

⁴⁰⁷) P. 108, 985-987.

⁴⁰⁸) BOËCE, *In Categor.* I. P. L. 64, 167 D - 168 A.

⁴⁰⁹) ARISTOTE, *V Metaph.*, c. 4, 1015 a 10-15. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 5, n° 824. *X Metaph.*, 3, 1054 b 20-30. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 4, n° 1989-1991.

volonté ⁴¹⁰), on connaît l'une à partir de l'autre. C'est pourquoi il arrive parfois que de saints Docteurs attribuent la liberté à la raison ⁴¹¹) et la rationalité à la volonté ⁴¹²).

En quoi consiste d'abord la « raison » de liberté. — Jacques de Viterbe se prépare à conclure la discussion justifiant, selon lui, l'idée que seule la volonté est libre. Cette discussion a montré ce qu'est la liberté de la volonté. Il attire donc l'attention sur ce en quoi consiste d'abord la liberté. Elle ne consiste pas à pouvoir agir et ne pas agir — quoique cela convienne à une puissance libre ⁴¹³). Elle consiste à n'être pas nécessité à agir. En conséquence, le pouvoir d'agir et de ne pas agir suppose l'absence de nécessité d'agir ou de ne pas agir. Cependant, de ce que l'on n'est pas nécessité à agir, il ne suit pas toujours que l'on puisse agir ou ne pas agir ⁴¹⁴). Il semble bien, en effet, qu'outre la non-nécessité à agir qui est pour la volonté, en tant qu'idoneité générale ⁴¹⁵), la liberté fondamentale, la volonté n'agira que si l'objet et l'intellect interviennent, pour la part qui leur revient, dans la production et la spécification de l'acte qu'il s'agit de poser ⁴¹⁶).

Il apparaît ainsi qu'en plus de Dieu, qui est sa cause efficiente, la liberté doit être envisagée : a) en sa racine et en son origine, c'est à dire dans son rapport à l'être immatériel proche de Dieu selon le degré de perfection de sa nature, b) selon ce sans quoi il n'y aurait pas acte libre, à savoir l'intellect, c) selon ce qui la constitue formellement, à savoir la non-nécessité à agir, d) enfin selon son effet et son signe, à savoir pouvoir agir et ne pas agir ⁴¹⁷).

C. — *La volonté est-elle libre par rapport à la fin ?*

1. — *Position du problème.*

Il subsiste une autre difficulté. On a dit plus haut que la volonté

⁴¹⁰) P. 107, 955-959.

⁴¹¹) JEAN DAMASCÈNE, *De orth. fide*, lib. 2, c. 27, éd. BUYTAERT, p. 152-154. GREGOIRE DE NYSSE, *De libero arbitrio*, lib. 7, c. 7. Voir S. THOMAS, *De Veritate*, q. 24, a. 6 obj. 4. Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome attribuent la liberté à l'intelligence. Voir LOTTIN, I, p. 315, n 2 et 338, n 4.

⁴¹²) S. ANSELME : « sine anima rationali non habet homo voluntatem rationalem ».

⁴¹³) Voir GILLES DE ROME, *Quodl. III*, q. 15 dans GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. VIII*, q. 16, p. 149. S. THOMAS, *I^aII^{ae}*, q. 6, a. 3 sed contra.

⁴¹⁴) P. 108, 990-995.

⁴¹⁵) P. 93, 442 - 95, 508.

⁴¹⁶) P. 103, 798 - 106, 917.

⁴¹⁷) P. 108, 995 - 109, 1006.

est libre par rapport à la fin ⁴¹⁸). Or la volonté tend vers elle naturellement et nécessairement. Ne faut-il pas admettre, à ce double titre, que le mouvement de la volonté vers la fin n'est pas libre ⁴¹⁹).

L'objection semble tirée d'une lecture des *Questions* de Richard de Middleton (fin 1284) ⁴²⁰) ou de son *Commentaire des Sentences*, postérieur de quelques années ⁴²¹). Ce Frère mineur soutenait, en effet, que « la volonté veut la fin dernière naturellement et nécessairement, (*naturaliter et ex necessitate*) » ⁴²²).

2. — *Solution.* — *Exercice et spécification de l'acte.*

Cette objection oblige Jacques de Viterbe à expliquer comment un mouvement libre de la volonté vers la fin peut être compatible avec une certaine forme de nécessité, comment ensuite un tel mouvement libre peut être naturel à la volonté. Elle le contraint à montrer que les concepts de nécessité et de nature ne sont pas absolument incompatibles avec celui de liberté.

Il répond en premier lieu à l'objection tirée de la nécessité, et à cet égard, il évoque la façon dont on s'efforce de la résoudre habituellement. On fait usage, rappelle-t-il, de la distinction : exercice — spécification de l'acte ⁴²³). La volonté, dit-on, est libre à l'égard de la fin, car elle peut actuellement la vouloir et ne pas la vouloir (exercice ou production de l'acte); elle n'est pas libre, car elle ne peut vouloir ce qui s'oppose à la fin qui la veut nécessairement (spécification de l'acte ⁴²⁴). Mais ne peut-on pas penser que la volonté est mue nécessairement par la fin dans l'ordre même de la production de l'acte de vouloir? Si l'on ne veut pas toujours la fin, n'est-ce pas parce que l'on ne porte pas sa considération sur elle? Or ceci ne se produit-il pas par accident? Dès que l'on considère la fin, on ne peut pas ne pas la vouloir. On la veut

⁴¹⁸) P. 87, 266-290.

⁴¹⁹) P. 109, 1007-1011.

⁴²⁰) E. HOCEDEZ, S. J., *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine*. Louvain, 1925, p. 28-33.

⁴²¹) LOTTIN, I, p. 298-299.

⁴²²) *Ibid.*, p. 295 et texte tiré de la *Question disputée*, *ibid.*, p. 296, 7 - 297, 28.

⁴²³) Voir S. THOMAS, *De Veritate*, q. 22, a. 5 : les dix premières objections et la solution. *I^a II^{ae}*, q. 5, a. 4, ad 2. q. 10, a. 1 et 2. *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5. *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 20. (Voir aussi plus haut, n° 271). GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 12, t. 3, 59-60.

⁴²⁴) P. 109, 1012-1016.

donc nécessairement. C'est pourquoi les bienheureux qui voient Dieu face à face ne peuvent pas ne pas l'aimer. Absolument parlant, c'est à dire au double plan de l'exercice et de la spécification de l'acte, la volonté n'est donc pas libre par rapport à la fin ⁴²⁵).

Cette critique, dont on perçoit aisément les présupposés, évoque le souvenir de l'un des moments de l'argumentation de saint Thomas, se demandant si l'homme peut choisir librement ou s'il agit nécessairement. Pour montrer que la volonté n'est pas mue nécessairement à agir, il introduit la distinction exercice de l'acte — spécification de l'acte, qu'il rattache à l'objet : « Si donc, dit-il, une chose est connue comme bien sous tous les aspects sous lesquels elle peut être considérée, elle mouvra nécessairement la volonté : voilà pourquoi l'homme désire nécessairement la béatitude qui est, selon Boèce, un état constitué par la réunion de tous les biens : l'homme la voudra nécessairement quant à la détermination de l'acte, car il ne peut vouloir l'opposé ; il ne la voudra pas nécessairement quant à l'exercice de l'acte, car on peut ne pas vouloir penser en ce moment à la béatitude et, d'autre part, les actes de l'intellect et de la volonté sont singuliers » ⁴²⁶).

Un raisonnement analogue se retrouve dans la *Somme théologique* où Thomas d'Aquin cherche si la volonté est nécessairement mue par son objet ⁴²⁷) et l'on sait que Godefroid de Fontaines accepte sur ce point l'enseignement du Docteur Angélique ⁴²⁸). Mais Godefroid note en outre que l'homme est déterminé par son Créateur à vouloir le bien absolument, c'est à dire selon qu'il est le bien, dans la mesure où sa nature le détermine par rapport à sa fin ultime absolument, c'est à dire selon la raison universelle de bien, de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas la vouloir et ne pas juger qu'il doive la vouloir : on en dira autant du souverain bien, à savoir de Dieu, lorsqu'il est vu immédiatement ⁴²⁹).

⁴²⁵) P. 109, 1017-1023.

⁴²⁶) *De Malo*, q. 6 art. unic. sol. Voir THOMAS DE SUTTON, *Quaestio disp.*, LOTTIN, I, p. 365-371 ; spécialement, p. 366, 30-43.

⁴²⁷) *IaIIae*, q. 10, a. 2. Voir aussi *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, sol. *De Veritate*, q. 22, a. 6 sol.

⁴²⁸) *Quodl. V*, q. 12, t. 3, p. 59-60.

⁴²⁹) *Ibid.*, p. 59. Voir S. THOMAS, *II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 sol. *De Malo*, q. 3, a. 3 sol. Sans faire allusion à la vision béatifique, SIGER DE BRABANT écrit dans ses *Quaestiones super libros Physicorum*, lib. 2, q. 21, éd. Ph. DELHAYE, p. 117-119 : « Quoddam ... est bonum quod rationem boni habet per se nec malum aliquod potest esse, ut finis et felicitas ultima, ut Deus ; et in illud non potest [non] ferri voluntas quare illud necessitat, et respectu istius non manet ei libertas . LOTTIN, I, p. 268, 36-40. Voir S. THOMAS,

Au double plan de l'exercice et de la spécification de l'acte, la volonté est donc nécessairement mue vers la fin.

Non-nécessité d'agir. Cette conclusion, Jacques de Viterbe la récuse. En un premier temps, en effet, il rappelle ce qu'il a dit sur l'effet ou le signe de la liberté et sur son essence. Etre libre ne consiste pas à pouvoir agir ou ne pas agir (ceci est l'effet ou le signe de la liberté), mais à n'être pas nécessité à agir (ceci est l'essence même ou « la raison » de liberté)⁴³⁰. De cette distinction, à ses yeux primordiale, il tire cette remarque abstraite : de ce que quelque chose est libre par rapport à quelque chose, il ne suit pas toujours qu'en raison même de cette liberté il puisse le vouloir et ne pas le vouloir. Une telle réflexion tire son origine de l'idée que la liberté se rapporte à la perfection qui permet de dire qu'une nature est libre⁴³¹. On peut dès lors établir un parallèle entre deux comportements d'une telle nature : ce n'est pas pour celle-ci perfection mais défaut de pouvoir défaillir et de pouvoir pécher (un tel pouvoir n'est donc ni liberté, ni partie de liberté)⁴³² ; ce n'est pas non plus perfection, mais défaut ou imperfection, de pouvoir ne pas passer à l'acte qui parfait l'agent ou de pouvoir cesser d'agir. Puisque, absolument parlant, pouvoir ne pas passer à l'acte ou pouvoir cesser d'agir n'est pas une perfection, mais une imperfection, il n'appartient pas à la liberté de pouvoir ne pas passer à l'acte ou de pouvoir cesser d'agir⁴³³.

Si quelqu'un considère actuellement la fin, il ne peut donc pas ne pas la vouloir, il la veut nécessairement. Mais cessera-t-il de la vouloir librement ? Jacques de Viterbe introduit ici en un second temps deux notions déjà rencontrées dans son exposé : celles de « nécessité de coaction » et de « nécessité d'immutabilité »⁴³⁴. La première de ces nécessités s'oppose à la liberté⁴³⁵ ; elle ne s'exerce pas dans le cas présent car on se meut spontanément vers la fin. Mais la nécessité d'immutabilité ne supprime pas la liberté⁴³⁶ ; on se porte alors nécessairement vers la fin, on la veut nécessairement. Cette nécessité résulte de la

I^a, q. 82, a. 2 sol. Selon Dom Lottin, *ibid.*, p. 269, n° 1, ce texte aurait inspiré Siger de Brabant.

⁴³⁰) P. 109, 1024-1026. Voir p. 108, 990-995. P. 83, 132 - 84, 181.

⁴³¹) P. 82, 109 - 84, 181.

⁴³²) S. ANSELME, *De libero arbitrio*, c. 1, col. 489.

⁴³³) P. 109, 1027 - 110, 1034.

⁴³⁴) P. 83, 149 - 84, 181.

⁴³⁵) P. 84, 158-160.

⁴³⁶) P. 84, 153-157.

condition de l'objet dont dépend principalement la perfection de la volonté comme puissance ⁴³⁷); elle ne fait pas disparaître la liberté de la volonté à l'égard de la fin ⁴³⁸). Mais le caractère naturel du mouvement de la volonté vers la fin supprime-t-il sa liberté? Il ne le paraît pas si l'on prend soin de préciser, semble-t-il avec saint Thomas ⁴³⁹), que la nature ne s'oppose pas nécessairement et toujours à la volonté, puisque la nature est incluse dans la volonté. Lorsque la nature s'oppose à la volonté, à la façon dont une cause s'oppose à une autre ⁴⁴⁰), ce qui se meut naturellement est soumis à la nécessité de se mouvoir, est forcé de se mouvoir : de ce point de vue, on ne peut dire que la volonté se meut nécessairement vers la fin ⁴⁴¹). Mais la volonté est une certaine nature : en ce sens elle est mue naturellement vers la fin ultime, car la nature tend vers elle d'une façon déterminée, c'est à dire toujours, si rien ne s'y oppose, c'est à dire si rien ne manque de ce qui est requis pour qu'on la veuille ⁴⁴²).

C'est ainsi que, selon Jacques de Viterbe, la notion de nature ne s'oppose pas à celle de liberté et que ne s'y oppose pas davantage la notion de mouvement naturel et de mouvement libre ⁴⁴³).

IV. — CONCLUSION.

A. — *En quel sens le mouvement de la volonté vers la fin est-il une action de l'intellect?*

Avant de conclure son enquête, Jacques de Viterbe note que l'on pourrait soulever d'autres « *dubitationes* » sur le thème de la volonté. Elles seraient, dit-il, difficiles, mais dignes d'être prises en considération. Il n'indique pas ce qu'elles pourraient être : le faire à sa place serait se lancer dans les conjectures. Il a voulu se limiter à la question : le

⁴³⁷) P. 104, 831 - 105, 887.

⁴³⁸) P. 110, 1035-1044. Voir GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl. V*, q. 12, t. 3, p. 60.

⁴³⁹) *Ia*, q. 41, a. 2 sol. et ad 3. *IaIIae*, q. 10, a. 1 sol. et ad 1. *De Veritate*, q. 22, a. 5. *De Malo*, q. 16, a. 4, ad 5.

⁴⁴⁰) ARISTOTE, *II Phys.*, c. 1, 192 b 8. S. THOMAS, *ibid.*, lect. 1. Voir *IaIIae*, q. 10, a. 1, ad 1.

⁴⁴¹) P. 86, 227 - 88, 290.

⁴⁴²) *De Malo*, q. 6, art. unic. sol. *IaIIae*, q. 10, a. 2 sol.

⁴⁴³) P. 110, 1045-1054.

mouvement de la volonté vers la fin est-il un acte de la volonté ou un acte de l'intellect, et il estime y avoir suffisamment répondu ¹⁾.

Pour clore son exposé, il rappelle l'objection selon laquelle le mouvement de la volonté doit être dit action de l'intellect mouvant la volonté ²⁾. Nous reconnaissons ici la thèse de celui qui intervint le premier dans la discussion ³⁾, et nous voyons que les préférences de Jacques de Viterbe vont à la thèse soutenue par le « répondant », disant que la volonté se meut elle-même ⁴⁾. Mais il tient à ajouter des précisions qui révèlent, très probablement, l'intuition directrice de son argumentation. La première d'entre elles est la reconnaissance du rôle de l'intellect dans la motion de la volonté ⁵⁾; la seconde consiste à refuser que cette motion ⁶⁾, dans la mesure où elle dépend de l'intellect, soit désignée par le vocable d'acte au sens de vouloir, car vouloir est un acte absolu et non transitif ⁷⁾. Puisqu'il est tel, vouloir n'est pas un acte de l'intellect, mais de la volonté ⁸⁾. Mais il faut tenir compte du fait que la volonté est mue par l'intellect : de ce point de vue, la motion de l'intellect est signifiée par un autre verbe que celui de vouloir, un verbe qui désigne une action transitive. On dit de l'intellect qu'il meut ⁹⁾, attire ¹⁰⁾, incline ¹¹⁾ et provoque ¹²⁾ la volonté ; on dira en conséquence et pareillement que la volonté est mue, attirée, inclinée, provoquée par l'intellect ¹³⁾. Certains préfèrent dire que l'intellect fait vouloir la volonté et que la volonté devient voulante ¹⁴⁾ ; mais c'est là une manière peu habituelle de s'exprimer.

C'est en ce sens, conclut Jacques de Viterbe, que le mouvement de la volonté peut être dit une action de l'intellect ¹⁵⁾.

¹⁾ P. 110, 1055-1057. — Voir plus bas, p. 142 note 52.

²⁾ P. 110, 1058-1059.

³⁾ P. 79, 2-14.

⁴⁾ P. 79, 15-17.

⁵⁾ P. 82, 92 - 86, 225. 102, 760 - 105, 887.

⁶⁾ P. 95, 515 - 99, 653.

⁷⁾ P. 97, 586 - 98, 616.

⁸⁾ P. 110, 1059-1063.

⁹⁾ P. 102, 772 - 103, 785.

¹⁰⁾ P. 105, 863-871.

¹¹⁾ P. 104, 849 - 105, 862.

¹²⁾ P. 105, 869-870.

¹³⁾ *Ibid.*

¹⁴⁾ Avec certaines réserves, GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* IX, q. 19, t. 4, fasc. 2, p. 277-280, critiquerait HENRI DE GAND, *Quodl.* V, q. 25.

¹⁵⁾ P. 110, 1063 - 111, 1070

B. — *La réaction de Jacques de Viterbe aux condamnations portées par Étienne Tempier en 1270 et 1277.*

Le thème de la *Question quodlibétique* sur lequel nous avons réfléchi était donc celui-ci : Le mouvement de la volonté est-il un acte de la volonté ou de l'intellect ¹⁶⁾ ? En analysant le texte définitif de la dispute, nous avons vu apparaître les implications principales du problème. Dès que l'on a conscience du fait que le terme d'« acte » peut être entendu de trois façons, il apparaît que la question peut recevoir trois interprétations ¹⁷⁾ : le mouvement de la volonté vers la fin est-il dans la volonté comme en son sujet ¹⁸⁾ ? le mouvement de la volonté provient-il de la volonté ou de l'intellect, c'est à dire la volonté est-elle mue à vouloir par elle-même ou par l'intellect ¹⁹⁾ ? 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 ? Ce qui entraîne une interrogation supplémentaire : la volonté est-elle libre par rapport à la fin ²⁰⁾ ? Mais la clarté sur tous ces points ne sera suffisante que si l'on résoud un certain nombre de difficultés qui surgissent de la confrontation des thèses adoptées à des thèses non moins indiscutables, d'inspiration nettement aristotélicienne. Comment concilier l'idée que la volonté se meut soi-même avec le principe universel : tout ce qui se meut est mû par un autre ? ²¹⁾ et avec l'idée que la forme intellectuellement connue, ou le bien connu, meut la volonté ²²⁾ ? D'autre part, comment soutenir que seule la volonté est libre, alors que l'on pourrait admettre pour de sérieuses raisons que l'intellect l'est aussi ²³⁾ ? Enfin, on a dit que la volonté est libre par rapport à la fin : mais ne tend-elle pas vers elle naturellement et nécessairement ²⁴⁾ ?

Nous avons suivi pas à pas le développement de ces questions, dégagé les notions essentielles qui permettent à Jacques de Viterbe de leur donner une solution, vu la façon dont il résolvait les « *dubitationes* » que faisait apparaître la confrontation de thèses personnelles

¹⁶⁾ P. 79, 1-2.

¹⁷⁾ P. 81, 73-74.

¹⁸⁾ P. 81, 75-80, 82, 93-95.

¹⁹⁾ P. 81, 81-86, 82, 95 - 86, 225.

²⁰⁾ P. 81, 87 - 82, 91, 86, 227 - 88, 290.

²¹⁾ P. 88, 296 - 102, 758.

²²⁾ P. 102, 759 - 106, 917.

²³⁾ P. 106, 919 - 109, 1006.

²⁴⁾ P. 109, 1008 - 110, 1057.

et d'une culture philosophique donnée communément acceptée, tenté de situer la pensée de l'Ermite de Saint Augustin dans un contexte plus large. Très souvent le nom de Godefroid de Fontaines est venu sous notre plume, dans le libellé de cette étude ou dans les notes qui l'accompagnent. Ce nom n'est pas le seul : il est joint à ceux de Gilles de Rome, Henri de Gand et Thomas d'Aquin. L'évocation de ces théologiens est précieuse pour déterminer l'environnement idéologique de la *Question quodlibétique* de Jacques de Viterbe, dont nous avons signalé au passage l'importance considérable pour l'histoire de sa propre pensée : à cet égard, on devrait attacher, nous semble-t-il, une très grande importance à la notion d'*affectio* qui joue un rôle si fondamental dans le cas présent ²⁵⁾ et qui permettra de résoudre plusieurs autres problèmes, ainsi que nous l'avons signalé ²⁶⁾. Cette notion, on s'en souvient, rejoint celles d'*aptitudo* ²⁷⁾, d'*idoneitas* ²⁸⁾, de *patientia* ²⁹⁾, d'*habitus* ³⁰⁾. Comme cette notion d'*affectus* est empruntée à saint Anselme, nous tenons ici un témoignage de l'autorité de ce Docteur à la fin du XII^e siècle. On pourrait peut-être avancer l'idée que c'est une réflexion prolongée sur le *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio* d'Anselme qui permit à Jacques de Viterbe de mener à bien la discussion engagée sur le mouvement de la volonté vers sa fin, jusque dans les difficultés nées de sa vision personnelle confrontée à celle des Aristotéliens et des Docteurs. C'est donc à l'aide d'Anselme que Jacques de Viterbe résoud, du moins le croit-il, une « question » dont nous avons dit, en commençant, qu'elle dépendait du rejet par les théologiens réunis autour d'Etienne Tempier, en 1277, de la proposition : « *Quod anima nihil vult nisi mota ab alio. Unde illud est falsum : anima seipsa vult* » ³¹⁾. La notion « anselmienne » d'*affectio* permet de justifier la condamnation de cette thèse car elle permet de montrer que l'âme se meut elle-même, qu'elle n'est donc pas purement passive, comme si l'objet causait totalement le mouvement de la volonté : *Error*, disait-on, *si intelligatur (anima) mota ab alio, scilicet ab appetibili*

²⁵⁾ P. 86, 220. 271-274. P. 90, 370-375. P. 94, 501 - 95, 508. 515-517. P. 96, 572-579. P. 98, 624-628. P. 99, 654-655. P. 100, 704-714.

²⁶⁾ Voir *Augustiniana* XXIV (1974), p. 308, 317-318, 329-330.

²⁷⁾ P. 92, 421. 435. 439. 441. P. 93, 443. 446. P. 94, 483.

²⁸⁾ P. 92, 422. 428. 435. P. 93, 445. 448. 452 ss.

²⁹⁾ P. 93, 472.

³⁰⁾ P. 94, 479.

³¹⁾ Prop. 194.

vel obiecto, ita quod appetibile vel objectum sit ratio motus ipsius voluntatis ³²). C'est, semble-t-il dans l'*affectio* que réside, selon Jacques de Viterbe, la raison dernière de la non-passivité de la volonté. Le grand problème était donc bien de savoir si la volonté est une puissance active ou une puissance passive.

Mais, une fois admise une certaine activité de la volonté, on devait s'interroger sur la conjonction de la volonté et de l'intellect pour autant, soutiennent du moins certains, que l'objet connu meut la volonté. Jacques de Viterbe conduit sa discussion de telle manière qu'il introduit comme élément de solution la distinction : exercice-spécification de l'acte ³³). Dom Lottin a retracé l'histoire de cette distinction. Elle remonte à saint Thomas ³⁴), qui en exploite les virtualités principalement en ses derniers écrits ³⁵), sans doute après la condamnation, en 1270, de deux propositions relatives au mouvement de la volonté ³⁶). Dans un contexte moins passionné ³⁷), Jacques de Viterbe se sert donc de la même distinction pour montrer, rappelons-le, 1^o) comment l'appréhension de l'intellect meut la volonté au double plan de l'exercice de l'acte et de sa spécification ³⁸) — par opposition à ceux qui limitent cette motion au plan de la spécification ³⁹), 2^o) comment la volonté est libre par rapport à la fin à laquelle elle tend naturellement et nécessairement ⁴⁰). Il y a donc un lien entre l'argumentation de Jacques de Viterbe et la réaction qu'après 1270 saint Thomas oppose à certains négateurs de la liberté ⁴¹). Mais si la problématique est un peu différente,

³²) *Ibid.*

³³) P. 103, 787-791. P. 103, 798 - 104, 846. P. 106, 917.

³⁴) P. 226-261. 278-280.

³⁵) *De Malo*, q. 6, art. unic. *I^aII^{ae}*, q. 9, a. 1 sol. a. 3, ad 3. a. 4 sol. a. 5 sol. q. 10, a. 2 sol.

³⁶) Prop. 3 : Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. Prop. 9 : Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. *Chart. Univ. Paris. I*; p. 486-487. MANDONNET, *Siger de Brabant*, II, p. 111, n° 1.

³⁷) Voir *De Malo*, q. 6, art. unic. sol.

³⁸) P. 104, 831 ss.

³⁹) P. 103, 787-791.

⁴⁰) P. 109, 1008-1016.

⁴¹) Leut thèse est ainsi énoncée par S. Thomas : « Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cujus principium est extra : unde et motus inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti : violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario : quia utriusque principium est intra, violenti

en ce sens que Thomas d'Aquin se demande d'une façon générale : *Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat?* et Jacques de Viterbe : *Utrum voluntas sit libera respectu finis?* on peut s'interroger sur le projet de celui-ci. Dom Lottin fait remarquer que « les précisions apportées par saint Thomas dans ses derniers écrits ne devaient pas calmer les esprits » ⁴²⁾. La condamnation de 1277 voulut même atteindre saint Thomas. Or l'un de ceux qui réagirent à cette prise de position de l'autorité fut Richard de Middleton, auquel nous avons fait allusion parce qu'il a soutenu l'idée que la volonté se porte naturellement et nécessairement vers la fin ⁴³⁾. Il était légitime de rapprocher cette thèse de certains développements doctrinaux émanant de saint Thomas et de Siger de Brabant ⁴⁴⁾ qui, pour expliquer la liberté de la volonté, recouraient à la distinction « exercice-spécification de l'acte ». Comme on peut effectivement objecter que, par rapport à Dieu atteint en certaines conditions, la liberté d'exercice n'existe pas ⁴⁵⁾, il apparaît que la distinction « exercice-spécification de l'acte », pour utile qu'elle soit lorsqu'il s'agit de comprendre comment l'objet connu meut la volonté ⁴⁶⁾, se révèle inefficace pour résoudre le problème que pose au théologien la tendance actuelle et nécessaire de la volonté vers la fin ⁴⁷⁾. La solution doit venir, selon Jacques de Viterbe, d'une part de ce qui constitue la liberté en sa raison formelle, c'est à dire la non-nécessité d'agir ⁴⁸⁾, d'autre part, dans l'hypothèse où on considère actuellement une fin, de la conciliation de la liberté ainsi entendue avec la nécessité d'immutabilité, qui, à l'inverse de la nécessité de coaction, ne s'oppose pas à la liberté ⁴⁹⁾. Ce n'est donc pas à saint

autem principium est extra ». *De Malo*, q. 6, art. unie. sol. On distingue donc ici *naturale*, *voluntarium* d'une part, *violentum* d'autre part; *necessarium* d'une part, *violentum* d'autre part. Jacques de Viterbe ne pose pas ainsi le problème, quoique dans sa solution il utilise les notions de *necessitas coactionis*, *necessitas immutabilitatis*.

⁴²⁾ *Ibid.*, p. 271. Il poursuit : « La parenté doctrinale qui rattachait Siger de Brabant au saint Docteur ne pouvait d'ailleurs qu'activer l'opposition de l'école franciscaine au thomisme naissant ». Dom Lottin illustre sa thèse en citant GUILLAUME DE LA MARE, *ibid.*, p. 271-273. MATTHIEU D'AQUASPARTA, *ibid.*, p. 273-274. HENRI DE GAND, *ibid.*, p. 274-278.

⁴³⁾ Voir plus haut n. 420.

⁴⁴⁾ Voir plus haut n. 429.

⁴⁵⁾ P. 109, 1016-1023.

⁴⁶⁾ P. 103, 787 - 105, 887.

⁴⁷⁾ P. 109, 1008-1011.

⁴⁸⁾ P. 109, 1024 - 110, 1034.

⁴⁹⁾ P. 110, 1035-1044.

Thomas qu'il faut se référer pour résoudre la difficulté, mais à celui auquel on en a appelé d'abord pour étayer la notion de liberté comme non-nécessité d'agir : saint Augustin ⁵⁰), et à Aristote, qui sur ce point s'accorde pleinement avec lui ⁵¹). Cette double référence enracine à la fois dans la tradition théologique et philosophique la solution que Jacques de Viterbe propose, avec une assurance certaine, au problème de savoir si le mouvement de la volonté vers la fin est un acte de la volonté ou de l'intellect et montre la façon dont un théologien, Ermite de Saint Augustin, croyait pouvoir traiter des fondements de la liberté humaine, probablement en 1293 ⁵²), compte tenu des condamnations portées par l'Evêque de Paris, Étienne Tempier, en 1270 et en 1277.

(fin)

FRANCIS RUELLO

⁵⁰) P. 82, 117 - 84, 181.

⁵¹) P. 83, 145; 148.

⁵²) EELCKO YPMA, *Introduction à l'édition du Quodlibet I de Jacques de Viterbe*, p. vi et note 10, en réponse à P. GLORIEUX, *La Littérature quodlibétique*, T. II, p. 144-146 et à DOM LOTTIN, *Psychologie et Morale au XII^e et XIII^e siècle*, T. III, 2^{ème} partie, p. 731, n 2 et T. IV, p. 869, n 2. — Depuis la rédaction de cette étude, le P. Eelcko Ypma, en 1973 et 1974 a édité la *Disputatio tertia* et la *Disputatio quarta de Quolibet* de Jacques de Viterbe. Deux questions concernant directement la volonté : 1^o *utrum actioni voluntatis correspondeat aliqua passio* (*disp.* 3, q. 4, p. 56-81), 2^o *utrum actus voluntatis realiter differat a potentia voluntatis* (*ibid.*, q. 5; p. 82-86). La q.4 a un rapport immédiat avec celle qui nous a retenu (*ibid.*, p. 57, 36-37). On trouve dans ces deux questions l'énoncé de *dubitationes* auxquelles il est peut-être fait allusion plus haut p. 136-137. Il convient de se reporter également à la question : *utrum idem subjecto posset movere seipsum* (*disp.* 4, q. 4, p. 14-27, p. 23-25 spécialement).