

Paru in : *Les libertés au Moyen-Age. Actes du Colloque d'Histoire Médiévale*
(Montbrison, 1er au 5 oct. 1986), pp. 445-455.
Reproduit (avec une erreur de titre) dans CESJ, n° 117 (mars 1988), pp. 1-12.

Le titre correct est
La liberté selon saint Thomas

CAHIERS

de l'Ecole Saint Jean



SOMMAIRE

n° 117

pages

1. M.-D. PHILIPPE : La liberté au Moyen-Age	1
2. P. de LAUBIER : L'éthique de l'entreprise	13
3. Soeur B. SCHATTNER : A propos de "Donum Vitae"	24
4. M.-D. PHILIPPE : Nicodème (I)	35

Trimestriel

MARS 1988

~~LA LIBERTE AU MOYEN-AGE~~ *

LA LIBERTE SELON SAINT THOMAS

Il serait sans doute intéressant d'étudier en historien le contexte dans lequel la pensée de saint Thomas s'est élaborée. Mais il faut souligner d'emblée le très grand *hiatus* qui existe toujours entre une grande personnalité, surtout dans le domaine de la pensée, et son milieu, ceux qui l'entourent. On le remarque lorsqu'on est habitué à regarder saint Thomas *pour lui-même*, c'est-à-dire à entrer dans sa pensée, ce qui est très long. C'est cela du reste, qui explique pourquoi très peu aujourd'hui ont le courage de le faire : on voudrait connaître saint Thomas en une seule lecture. Or saint Thomas (pas seulement lui d'ailleurs, mais aussi saint Bonaventure, ou Duns Scot d'une autre manière) est un homme qui a donné toute sa vie à son travail de théologien; ce travail fait penser à la construction d'une cathédrale, et la pensée même de saint Thomas a quelque chose d'une cathédrale (Chartres spécialement).

Saint Thomas est avant tout un théologien; il veut faire oeuvre de théologien pour les croyants. Cela est vrai de son *Commentaire des Sentences*, de la *Somme théologique*, mais aussi du *Contra Gentiles* et des *Questions disputées*, avec cette différence toutefois que, dans le *Contra Gentiles*, saint Thomas veut préciser ce que l'intelligence humaine est capable d'atteindre par elle-même du mystère de Dieu et de la béatitude de l'homme, et ce qu'elle ne peut atteindre que par la foi surnaturelle, donnée gratuitement.

Saint Thomas lui-même nous expose comment il comprend la théologie, ce qu'elle est. Pour lui, il y a une sagesse philosophique propre, qui part de l'expérience humaine et qui cherche à exposer les vérités que notre intelligence humaine est capable par elle-même, selon ses propres ressources, de découvrir. Saint Thomas respecte la philosophie, et c'est peut-être ce qui caractérise le plus sa pensée comparativement aux autres théologiens de son époque. Pour lui la philosophie est vraiment une sagesse : elle a son autonomie et elle apporte quelque chose d'essen-

*Nous présentons ici à nos lecteurs le texte d'une conférence prononcée à Montbrison le 3 octobre 1986 dans le cadre du Festival d'Histoire de cette ville et parue dans ses Actes (*Les libertés au Moyen Age*, Montbrison 1987). Nous remercions le responsable de ce Festival de nous avoir aimablement autorisés à reproduire ce texte.

tiel à l'homme; l'homme ne peut pas, s'il veut être parfaitement homme, mépriser cette recherche philosophique. La théologie, elle (la *doctrina sacra*), part de la foi, de la foi chrétienne, qui s'appuie directement sur le donné révélé : la parole de Dieu, la Tradition et l'enseignement actuel de l'Eglise¹.

Si le philosophe cherche en premier lieu à connaître l'homme selon toutes ses dimensions, le théologien, lui, regarde en premier lieu Dieu se révélant aux hommes, aux croyants, leur communiquant sa propre sagesse, sa propre vie contemplative et féconde, et son amour infiniment miséricordieux pour eux, les sauvant par le don de son Fils bien-aimé dans le mystère de la Croix. Et le théologien met sa philosophie au service de la parole divine pour en expliciter toutes les richesses, toute l'intelligibilité et toutes les vertus.

Saint Thomas, théologien, ne fait donc pas une oeuvre philosophique, mais se sert d'une pensée philosophique dans la lumière de la foi, ce qui est tout autre. Il le fait d'ailleurs avec une très grande liberté : la liberté intellectuelle de saint Thomas, c'est peut-être ce que l'on devrait regarder pour comprendre ce qu'il entend par liberté. La liberté intellectuelle de saint Thomas est extraordinaire, merveilleuse, parce qu'il n'est inféodé à rien : il cherche la vérité. C'est la recherche de la vérité qui lui donne cette liberté; il regardera aussi bien Aristote que Platon, que saint Augustin ou Denys : tous ceux qui cherchent la vérité sont pour lui des amis, avec qui on fait oeuvre commune. Cet usage très libre des autorités est très net dans la pensée théologique de saint Thomas.

Si donc on voulait vraiment comprendre ce qu'est la liberté chez saint Thomas, il faudrait d'abord saisir qu'elle est pour lui quelque chose de vécu. Et ne faudrait-il pas regarder la manière dont saint Thomas vit de cette liberté à trois niveaux différents ? Pour lui, en effet, il y a trois sagesse : une sagesse philosophique, qu'il emprunte à Aristote. Et là, saint Thomas a innové d'une manière très nette : il a voulu revenir aux textes mêmes d'Aristote et non pas se contenter d'avoir les textes d'Avicenne, des Arabes par qui on avait alors la pensée d'Aristote. En cela, saint Thomas s'est mis dans une position extrêmement libre par rapport à son maître, saint Albert le Grand, qui en était resté à Avicenne. Cela a d'ailleurs été un sujet de litige pour la Sorbonne : saint Thomas était revenu au païen - Aristote -, alors qu'Avicenne était croyant, de foi musulmane.

Saint Thomas reconnaît ensuite une théologie acquise, une pensée théologique acquise qu'il appelle la *doctrina sacra* et à laquelle il veut donner un statut scientifique. Pour saint Thomas, le terme "scientifique" n'a pas tout à fait la même valeur que pour nous : c'est l'*épistémè* grecque, qu'il veut introduire à l'intérieur même de cette recherche à partir de la foi, en mettant la pensée philosophique au service de la foi. Cela pour avoir une pensée "scientifique", c'est-à-dire qui ait la plus grande rigueur, la plus grande intelligibilité qu'on puisse avoir. Mais saint Thomas reconnaît que cette pensée scientifique, la théologie acqui-

(1) Cf. *Somme théologique*, I, q. 1, a. 1.

se, est subalternée à la "science des saints"², c'est-à-dire subalternée par la foi à la science de Dieu.

Enfin, troisième sagesse, la sagesse mystique, la sagesse qui est un don du Saint-Esprit.

Il est capital, quand on lit saint Thomas, de comprendre que pour lui il y a toujours ces trois niveaux. La scolastique décadente ne l'a absolument pas compris, et a alors souvent fait du thomisme quelque chose d'inintelligible.

Il est évident que pour saint Thomas il y a un ordre entre ces trois sagesse : la sagesse philosophique ne peut jamais être en contradiction avec la sagesse théologique, mais la sagesse théologique va beaucoup plus loin, puisque son point de départ correspond en quelque sorte aux ultimes conclusions de la sagesse philosophique. Et la sagesse mystique va encore plus loin que la sagesse théologique, puisqu'elle nous met directement à l'école de l'Esprit Saint, par le don de sagesse, que tout croyant possède au plus intime de lui-même et qui lui permet d'avoir un lien, une intimité personnelle avec Dieu. Pour saint Thomas, le sommet de la sagesse mystique, c'est l'Esprit Saint qui dit au-dedans de notre cœur : *Abba, Pater!*³

Ainsi, le problème de la liberté qui nous intéresse ici est considéré de manières très différentes par le théologien saint Thomas et par le philosophe Aristote, bien que saint Thomas puisse se servir de la philosophie pour expliciter ce qu'est la liberté dans la volonté de l'homme. Il serait intéressant de noter que c'est sans doute à l'égard de la liberté que la diversité des regards philosophique et théologique est la plus forte. Du point de vue philosophique, la liberté permet à l'homme d'atteindre comme ce qu'il y a de plus subjectif en lui. Ayant découvert ce qui est son bien - qui s'impose à lui comme sa propre fin et qui suscite en lui un amour spirituel -, c'est dans l'amour à l'égard de ce bien que l'homme découvre sa plus grande maîtrise, à l'égard des moyens lui permettant d'acquiescer cette fin.

N'est-ce pas là précisément que la conscience que l'homme a de son autonomie est la plus aiguë ? Et du point de vue théologique, n'est-ce pas précisément dans le *choix* même de la charité - ce choix porte sur Dieu lui-même qui se donne gratuitement à nous à travers le don de son Fils bien-aimé - que se manifeste, de la manière la plus forte, à la fois la gratuité du don de Dieu et notre *réponse* personnelle, notre *choix* absolument libre d'accepter ou de refuser ce don personnel gratuit ? Notre acte de liberté dans l'amour répond alors *immédiatement* au don libre de Dieu : notre choix personnel porte sur la personne de Dieu qui se donne.

En un mot, au niveau philosophique, c'est notre *dominium* qui se manifeste le plus dans notre acte libre; au niveau théologique, c'est la *gratuité* reçue, acceptée, de l'Amour de Dieu, qui se manifeste le plus.

Notons aussi que c'est sans doute à l'égard de ce problème de la

(2) *Ibid.*, a. 2.

(3) Ga 4, 6; cf. Ro 8, 15.

liberté que les positions philosophiques vont le plus se diversifier. Sans parler ici des philosophes grecs - les positions éthiques d'un Platon, d'un Aristote, d'un Epictète nous montrent bien cette diversité -, on peut regarder certains philosophes modernes, tels que Descartes, Kant, Sartre; il est intéressant de noter que si ces philosophes aiment regarder la liberté en elle-même et pour elle-même, celle-ci apparaît comme liée au problème de l'infini ou de l'Absolu; la liberté est pour eux ce qu'il y a de plus profond dans l'homme : elle est ce qui met en l'homme la plus grande ressemblance avec son Créateur, son Dieu, ou au contraire ce qui manifeste l'absolu le plus radical qui existe en lui et montre par le fait même l'impossibilité d'affirmer l'exister d'un autre Etre absolu, Dieu. Par la liberté, l'homme apparaît comme ce qui est premier, ce qui est radical, car si Dieu existait, l'homme ne pourrait plus être libre : sa liberté exclut l'exister d'un autre Absolu.

Tout cela montre l'importance du sujet dans la théologie de saint Thomas. Pour l'étudier d'une manière exhaustive, il faudrait considérer la manière dont saint Thomas parle de la liberté en Dieu, en regardant l'acte libre du Dieu créateur. Si Dieu s'aime nécessairement, si Dieu se contemple de toute éternité, Dieu est souverainement libre lorsqu'il crée. Il crée *ex nihilo*. Il crée par pur amour de surabondance, tout en créant pour sa gloire. La liberté existe en Dieu à partir de son acte de Créateur, qui regarde en premier lieu les esprits purs, les anges. Dieu les crée comme des esprits capables de répondre librement à l'amour de leur Créateur, capables aussi dans la foi de s'opposer librement au bon plaisir de Dieu. Le péché d'orgueil de Lucifer manifeste clairement au théologien que les anges, les purs esprits, sont libres : libres de répondre à l'appel de Dieu, libres de s'enfermer dans leur propre splendeur.

Mais Dieu crée aussi l'univers physique, pour l'homme. En étudiant l'homme créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance⁴, saint Thomas traite de son âme spirituelle et de ses puissances, sa capacité de connaître et d'aimer spirituellement. C'est à ce propos qu'il étudie la question du libre arbitre : le libre arbitre existe-t-il dans l'homme ? L'homme est-il libre ? Comment comprendre la liberté de l'homme ?⁵ Ensuite, saint Thomas traitera du péché et de la grâce⁶. Il montrera enfin ce nouvel acte de liberté en Dieu que comporte le mystère de l'Incarnation rédemptrice⁷ et étudiera la liberté dans l'âme du Christ⁸.

On voit donc que le problème de la liberté ponctue tout le travail théologique de saint Thomas, mais d'une manière très particulière : saint Thomas ne regarde pas la liberté pour elle-même, comme on le ferait

(4) Cf. Gn 1, 26-27.

(5) *Somme théologique*, I, q. 83.

(6) Cf. *op. cit.*, I-II, q. 109 et sq.

(7) *Op. cit.*, III, q. 1.

(8) *Op. cit.*, III, q. 18, a. 4.

aujourd'hui. Il regarde l'exercice d'actes qui ne sont pas nécessaires et qui par le fait même sont libres et relèvent du libre arbitre; c'est parce que saint Thomas regarde l'exercice de l'acte libre, qui est quelque chose de concret⁹, que la *Somme théologique* ne comporte pas de question particulière sur la liberté, mais sur le libre arbitre.

Nous ne regarderons ici - et très rapidement - que cette question 83 de la *Prima Pars*. Elle considère le libre arbitre de l'homme, qui est le lieu propre où l'on découvre ce qu'est la liberté en l'homme.

Saint Thomas se pose d'abord cette question : l'homme a-t-il un libre arbitre ? Ou plus exactement (génitif de qualité) : *est-il de libre arbitre ?*¹⁰ L'expression est très forte, et il faut la remarquer. Ne dirions-nous pas spontanément : l'homme a-t-il la liberté ? Nous reviendrons plus loin sur le sens de cette expression. Pour répondre à la question posée, saint Thomas, en théologien, s'appuie sur la parole de Dieu. Saint Thomas fonde son exposé théologique sur le texte de l'Écclésiastique qui affirme : "Dieu a créé l'homme au commencement, et il l'a laissé aux mains de son conseil (*in manu consilii sui*)"¹¹, ce que la Glose explicite en disant : "dans la liberté de décision (*in libertate arbitrii*)".

A première vue, on pourrait penser que saint Thomas aurait pu prendre d'autres textes de l'Écriture : "La vérité vous libérera"¹², ou encore les textes de saint Paul sur la liberté des enfants de Dieu¹³. En fait, saint Thomas choisit un texte qui regarde l'homme *comme homme* sans parler de l'ordre surnaturel : cela est tout à fait voulu. L'homme est établi par Dieu dans son propre conseil, c'est-à-dire : l'homme comme homme est capable de poser des actes libres.

(9) "Liberté" est un terme abstrait. Or saint Thomas, à la suite d'Aristote, montre que nous n'avons pas l'expérience des choses abstraites. La philosophie ne peut donc commencer sur quelque chose d'abstrait. Ce sont nos idées qui sont abstraites; mais le philosophe part de l'expérience. Pensons au petit exemple que saint Thomas aime reprendre constamment : blanc et blancheur; on a l'expérience d'un mur blanc, d'une robe monastique blanche, du blanc du visage, etc. Mais on n'a jamais l'expérience de la blancheur; on essaie, à partir de toutes les expériences du blanc qu'on a, de dire : voilà ce qu'est la blancheur. "Blancheur" est le terme abstrait. C'est la même chose pour la liberté : il y a divers actes libres, extrêmement différents, mais nous n'avons pas l'expérience de la liberté, parce que la liberté en soi n'existe pas. La liberté qualifie des actes. On parle d'actes libres, dont on a l'expérience, et l'intelligence essaie, pour mieux comprendre, d'abstraire. On parle alors de "liberté".

(10) *Op. cit.*, I, q. 83, a. 1.

(11) Sir 15, 14.

(12) Jn 8, 32.

(13) Ro 8, 19-21; 2 Co 3, 17; Ga 2, 4; 5, 1-13.

Le théologien, dans sa foi, accepte l'existence du libre arbitre dans l'homme : il affirme que l'homme est capable de faire ce qu'il veut. Mais il sait que d'autres textes de l'Écriture semblent s'opposer à une telle affirmation. Saint Paul ne dit-il pas nettement : "Le bien que je veux, je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique"¹⁴ ? On pourrait citer d'autres affirmations¹⁵. Saint Thomas les utilise dans ses deux premières objections. On saisit là la méthode théologique que saint Thomas a reprise - mais d'une manière beaucoup plus forte - aux Pères de l'Église : dans l'Écriture, certains textes affirment quelque chose, alors que d'autres semblent le nier. Or chaque parole de Dieu est comme un silex; et quand on frotte un silex contre un autre silex, la lumière jaillit. C'est ce que saint Thomas fait toujours. Le Philosophe, lui aussi, semble s'opposer à l'affirmation de l'Écclésiastique, si on se réfère à la *Métaphysique* et à l'*Éthique*; Aristote ne dit-il pas en effet : "Est libre ce qui est cause de soi"¹⁶ ? Mais l'homme n'est pas *causa sui*, l'Écriture le dit nettement : "Le cœur du roi est dans la main de Dieu : partout où il veut, Dieu l'inclinera"¹⁷. C'est Dieu qui meut l'homme vers son bien; l'homme est mû. On pourrait ajouter le texte de Jérémie : "Ce n'est pas à l'homme qu'appartient sa voie, ce n'est pas à l'homme de diriger ses pas"¹⁸. Il n'est donc pas maître de ses actes. Il n'est donc pas libre.

Face à toutes ces objections qui pourraient l'ébranler, saint Thomas ré-affirme : *Homo est liberi arbitrii*. Il ne dit donc pas : "Il a le libre arbitre", mais "il est de libre arbitre", pour bien montrer qu'il s'agit de son être même; l'être spirituel de l'homme implique le libre arbitre. Un être spirituel est libre. Supprimer sa liberté, c'est supprimer ce qu'il est. Et saint Thomas montre qu'autrement les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtements seraient vains. Toute l'éducation que Dieu-Père donne à l'homme dans la Révélation n'aurait plus aucun sens, aussi bien dans la première Alliance que dans la nouvelle. Et le mystère de la foi implique le libre arbitre : ne croit que celui qui veut croire.

(14) Ro 7, 19.

(15) Cf. Ro 7, 17. Cf. aussi Ro 9, 16, que saint Thomas utilise dans la deuxième objection : "Ni [le vouloir] n'appartient à celui qui veut, ni [la course] à celui qui court."

(16) *Mét.* A, 2, 982 b 25 (cité par saint Thomas dans la troisième objection). Dans la cinquième objection, il se sert d'un texte de l'*Éthique* à *Nicomaque* (III, 5, 1114 a 32 : "Tel est chacun, telle lui semble sa fin") pour affirmer : "Il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle façon, mais cela nous est donné par nature. Il est donc naturel pour nous de suivre une fin déterminée, et ce n'est pas par le libre arbitre que nous l'atteignons."

(17) Prov 22, 1. Saint Paul dit aussi : "C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'accomplissement" (Phi 2, 13).

Pour nous le montrer d'une manière plus explicite, pour nous en donner l'évidence, saint Thomas expose les diverses manières dont les réalités existantes agissent : les unes agissent sans discernement; d'autres agissent avec discernement mais sans liberté¹⁹. Enfin,

l'homme agit avec discernement parce que, par une force cognitive (*per vim cognoscitivam*), il discerne s'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Mais parce que ce discernement n'a pas lieu à partir (*non est ex*) d'un instinct naturel dans une opération particulière, mais provient d'une certaine synthèse (*collatio*) de la raison, l'homme agit selon un jugement libre, pouvant se porter vers divers [objets]. En effet, à l'égard des réalités contingentes, la raison peut se porter vers les opposés, comme cela est évident dans les syllogismes dialectiques et les persuasions rhétoriques. Or précisément, les actions particulières sont des réalités contingentes, et c'est pourquoi à leur égard le jugement de la raison se rapporte à des choses diverses et n'est pas déterminé vers une seule. Et pour cette raison il est nécessaire que l'homme soit de libre arbitre du fait même qu'il est doué de raison.

L'expérience que nous avons de nos diverses activités humaines, comparativement à celles des animaux ou des plantes, nous montre clairement que l'homme est capable de discerner s'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Et c'est bien la raison qui donne à l'homme ce pouvoir d'être au delà des contraires contingents, et donc ce pouvoir de discerner *librement* ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas. C'est le fondement même de l'acte libre qui est explicité ici et qui nous aide à saisir à sa racine le libre arbitre.

A partir de là, il est facile de répondre aux diverses objections. A la première objection, en se référant au commentaire de saint Augustin sur le passage de saint Paul cité, saint Thomas répond : "Le bien que l'homme ne fait pas alors qu'il le veut, c'est ne pas désirer contre la raison". Et cela se comprend du fait même que "l'appétit sensible, bien qu'il obéisse à la raison, peut cependant lui résister en quelque chose, en désirant à l'encontre de ce que la raison dicte."

Quant au texte de la même épître aux Romains²⁰ que citait la seconde objection, il faut le comprendre en ce sens que le libre arbitre de l'homme ne suffit pas par lui-même : il faut qu'il reçoive l'impulsion de la grâce, l'aide de Dieu. Ce texte n'exclut donc pas le libre arbitre : l'homme peut vouloir librement, mais cela ne sera efficace que par la grâce de Dieu.

La fameuse définition d'Aristote - "est libre ce qui est cause de soi" - n'exclut pas la Cause première :

Le libre arbitre est cause de son mouvement, parce que l'homme,

(19) Cf. *Somme théol.*, I-II, q. 6, a. 1.

(20) Ro 9, 16. Cf. ci-dessus, note 15.

par le libre arbitre, se meut lui-même à agir. Il n'est cependant pas de la nécessité de la liberté que ce qui est libre soit cause première de soi, comme il n'est pas requis de toute causalité qu'elle soit cause première. Dieu est donc cause première, mouvant et les causes naturelles et les causes volontaires. Et de même qu'à l'égard des causes naturelles il ne supprime pas en les mouvant le fait que leurs actes soient naturels, de même, en mouvant les causes volontaires, il n'empêche pas que leurs actions soient volontaires, mais bien plutôt il le réalise en elles. Il opère en effet en chaque réalité selon sa propriété [à elle].

La causalité première ne fait pas nombre avec la causalité seconde, car elle agit d'une autre manière.

A la quatrième objection, saint Thomas répond que l'homme est maître de ses actes puisque ses choix lui sont propres, toujours en supposant le secours de Dieu. Mais si on prétend que "la voie de l'homme ne lui appartient pas", cela regarde l'exécution de ses choix : l'exécution de ses choix peut être empêchée, que l'homme le veuille ou non. La maîtrise que l'homme a sur ses actes est limitée. Elle n'est pas absolue, mais elle existe.

Enfin, quand il s'agit de comprendre la qualité de l'homme (en réponse à la cinquième objection), il faut bien saisir ceci : ou bien elle est naturelle, ou bien elle vient s'ajouter à la nature. Et

la qualité naturelle peut être considérée soit à l'égard de la partie intellectuelle, soit à l'égard du corps et des vertus annexes au corps. Du fait même que l'homme est *tel* en raison de sa qualité naturelle qui est regardée selon la partie intellectuelle, l'homme désire naturellement la fin ultime, c'est-à-dire la béatitude. Cet appétit est certes naturel, il n'est pas soumis au libre arbitre. Sous le rapport du corps et des vertus annexes au corps, l'homme peut être *tel* par une qualité naturelle, selon qu'il est de tel tempérament ou de telle disposition, à partir de l'influence de causes corporelles; celles-ci ne peuvent influencer sur la partie intellectuelle, du fait même qu'elle n'est pas acte d'un corps. Ainsi donc, tel est chacun selon sa qualité corporelle, telle lui apparaît sa fin, puisque, à partir d'une disposition de ce genre, l'homme est incliné à choisir quelque chose ou à le rejeter. Mais ces inclinations sont soumises au discernement de la raison, auquel obéit l'appétit inférieur. C'est pourquoi cette influence ne porte pas préjudice à la liberté de décision²¹.

Les qualités qui viennent "s'ajouter" à la nature sont, elles,

comme des *habitus* et des *passions*, selon lesquels quelqu'un est plus incliné vers une chose que vers une autre. Mais ces inclinations elles-mêmes sont soumises au jugement de la raison. De plus, ces qualités lui sont encore soumises, en tant qu'il est en notre pouvoir

(21) *Somme théol.*, I, q. 83, a. 1, ad 5.

de les acquérir. Et ainsi, il n'y a rien qui s'oppose à la liberté de décision²².

On voit bien que saint Thomas ne prouve pas que l'homme est libre; il montre *comment* il l'est. Il explicite aussi les limites du libre arbitre : limites provenant de la complexité des appétits de l'homme (l'appétit sensible peut lutter contre l'appétit rationnel); limites provenant de la dépendance de la cause seconde à l'égard de la cause première; limites provenant de la grâce (celle-ci vient surnaturaliser l'homme en montrant aussi ses limites).

Après avoir montré que le libre arbitre existe en l'homme, saint Thomas cherche à préciser sa nature : Est-il une "puissance"²³, ou est-il un *habitus* ? Cette question est très typique de la théologie de saint Thomas. L'étudier ici serait très long, puisqu'il faudrait commencer par regarder ce qu'est un *habitus*. Très rapidement, on peut dire que l'*habitus* est une qualité qui vient s'ajouter : ainsi, il faut "du métier" pour être artiste. Mais l'*habitus* n'est pas une méthode : celle-ci vient toujours un peu de l'extérieur, alors que l'*habitus* est quelque chose qui, de l'intérieur, oriente notre capacité de connaître, ou notre capacité d'aimer. Saint Thomas montre donc que le libre arbitre n'est pas un *habitus*, parce que c'est quelque chose qui est radical et foncier en nous; ce n'est pas acquis. On ne peut pas dire qu'on a acquis le libre arbitre. C'est un don radical, lié à notre intelligence. On peut augmenter le champ de sa liberté, mais au sens fort on n'acquiert pas la liberté. La liberté est donc quelque chose de naturel. C'est cela que saint Thomas veut montrer *en théologien*. La liberté fait partie de l'image de Dieu qui est dans l'homme. Supprimer cette capacité du libre arbitre, ce serait justement enlever dans l'homme ce qui le fait image de Dieu. C'est ce caractère naturel et radical du libre arbitre -au delà de tout acquis - que saint Thomas exprime en disant qu'il est une puissance (*potentia*), c'est-à-dire une capacité naturelle.

Saint Thomas précise ensuite que le libre arbitre est une puissance appétitive, affective, et non une puissance cognitive²⁴. Ici, saint Thomas invoque l'autorité du Philosophe. Selon Aristote, "le choix (l'élection) est le désir des choses qui sont en notre pouvoir (*in nobis*)."
Or le désir est un acte de la vertu appétitive. Donc l'élection également. Or le libre arbitre est ce selon quoi nous choisissons; il est donc une puissance affective (*virtus appetitiva*)²⁵.

Le raisonnement de saint Thomas dans le corps de l'article est simple : "On dit en effet que nous sommes de libre arbitre (*esse liberi*

(22) *Ibid.*

(23) *Op. cit.*, I, q. 83, a. 2.

(24) *Op. cit.*; I, q. 83, a. 3.

(25) *Loc. cit.*, *sed contra*. Le texte d'Aristote est tiré de l'*Ethique à Nicomaque* (III, 3, 1113 a 9).

arbitrii) du fait même que nous sommes capables de recevoir une chose, l'autre ayant été écartée, ce qui est choisir (*eligere*).\" Choisir est donc le propre du libre arbitre; \"la nature du libre arbitre doit donc être considérée à partir de l'élection.\" Or celle-ci est le fruit de la puissance cognitive et appétitive.

Du côté de la puissance cognitive est requis le conseil, par lequel est discerné ce qu'il faut préférer; du côté de la puissance affective est exigé que soit accepté - en le désirant - ce qui est discerné par le conseil. Aussi Aristote (au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*) est-il resté dans le doute pour savoir si le choix, l'élection, appartient en premier lieu et principalement à la puissance cognitive ou au contraire à la puissance appétitive. Il dit en effet que l'élection est 'soit un intellect appétitif, soit un appétit intellectif'. Mais au livre III, il incline plus à reconnaître l'élection comme un appétit intellectif, la nommant *desiderium consiliabile*, un désir qui a rapport au conseil. La raison en est que l'objet propre de l'élection, du choix, est ce qui est ordonné à la fin; or ce qui est ordonné à la fin, en tant que tel, a raison de bien utile. Comme le bien est l'objet de l'appétit, il s'ensuit que l'élection est principalement l'acte de la puissance appétitive. Voilà pourquoi le libre arbitre est une puissance appétitive.

On peut donc préciser que pour saint Thomas, ce qui est la *source radicale* de tout acte libre, c'est l'intelligence, la raison : plus celle-ci est pénétrante, plus elle s'élève au delà des contingents, des contraires, plus elle donne à l'homme l'autonomie et lui permet de dominer et de relativiser tout ce qui lui est soumis. Cela est évident dans l'ordre pratique. Mais cette source radicale ne peut s'exercer que grâce à l'appétit, à la volonté. Et c'est dans la volonté qui choisit, qui préfère tel bien à tel autre, que la liberté va s'exprimer de la manière la plus parfaite. Cette volonté qui choisit un bien relatif présuppose une autre volonté, celle qui porte sur le bien-fin. On n'aime en effet un bien relatif que grâce à l'amour qu'on a pour le bien auquel il se réfère. Et c'est l'intensité de cet amour du bien ultime qui donne à cet \"amour second\" son intensité. Cela permet de préciser que plus nous aimons ce qui nous finalise, plus notre capacité de poser des actes de choix libre à l'égard des moyens augmente : la qualité du choix dépend immédiatement de la qualité de l'amour du bien-fin, qui donne son sens au bien relatif.

N'oublions pas qu'un certain jugement pratique est présent dans le libre arbitre; car, comme le précise saint Thomas,

le jugement est *quasi* la conclusion, la détermination du conseil. Or le conseil est déterminé en premier lieu par la sentence de la raison, et en second lieu par l'acceptation de l'appétit. C'est bien ce que précise le Philosophe : \"à partir du conseil, en jugeant, nous désirons selon le conseil.\" De cette manière l'élection elle-même est dite un certain jugement, à partir duquel on nomme le libre

arbitre²⁶.

Mais comment comprendre le libre arbitre par rapport à la volonté ?²⁷ Dans ce nouvel article, saint Thomas s'appuie sur l'autorité de saint Jean Damascène qui affirme que le libre arbitre, c'est la volonté.

On peut préciser cette affirmation en se servant de l'harmonie, de la proportion qui existe entre les puissances affectives et les puissances appréhensives. En effet, du côté de l'appréhension intellectuelle, on peut distinguer intelligence et raison, et préciser leur rapport. De même, du côté de l'appétit spirituel, on peut distinguer parallèlement volonté et libre arbitre - qui n'est rien d'autre que la puissance de choisir (*vis electiva*)-, et saisir leur rapport.

Cela est évident si on considère la relation des objets et des actes. Car l'*intelligere* implique la simple saisie d'une réalité. C'est pourquoi les principes sont dits proprement intelligés, car ils sont connus par eux-mêmes sans comparaison (*collatio*); mais raisonner (*ratiocinari*), c'est proprement passer d'une connaissance à une autre. C'est en ce sens que nous raisonnons vraiment à propos des conclusions qui nous sont manifestées à partir des principes. De même, lorsqu'il s'agit de l'appétit, vouloir (*velle*) implique le simple appétit d'une réalité bonne. C'est pourquoi on dit que le vouloir porte sur la fin (le latin est plus fort : *dicitur esse de fine*), car la fin est désirée pour elle-même; mais choisir (*eligere*), c'est désirer quelque chose en vue d'en obtenir une autre. Choisir appartient donc proprement à ce qui est ordonné à la fin (*ad finem*). Or, dans les puissances cognitives, les principes sont source des conclusions, puisque nous adhérons à celles-ci à cause des principes. De la même façon, dans les puissances appétitives, la fin se rapporte à ce qui est ordonné à la fin, et ce qui est ordonné à la fin est désiré à cause de la fin. Il est donc évident que de même que l'intelligence se rapporte à la raison, de même la volonté se rapporte à la puissance "élective", c'est-à-dire au libre arbitre. Or il a été montré²⁸ que *intelligere* et *ratiocinari* relèvent de la même puissance (...). C'est pourquoi vouloir et choisir relèvent de la même puissance. Et à cause de cela, la volonté et le libre arbitre ne sont pas deux puissances, mais une seule.

Ce texte situe parfaitement ce qu'est le libre arbitre pour saint Thomas : il n'est pas la volonté en ce qu'elle a de tout à fait propre, mais la volonté en son mode humain, qui implique une délibération. C'est seulement à l'égard de tout ce qui peut être délibéré que joue notre libre arbitre. Tout ce qui est au delà de notre délibération est atteint

(26) *Loc. cit.*, ad 2.

(27) *Op. cit.*, I, q. 83, a. 4.

(28) *Cf. op. cit.*, I, q. 79, a. 8.

directement; et cela est aussi aimé immédiatement.

Pour saint Thomas, la liberté est donc au coeur de toute notre vie spirituelle; il ne peut pas y avoir de vie spirituelle sans liberté, sans le libre arbitre, qui est source d'un acte libre. Profondément, la volonté regarde le bien et elle est source d'amour. C'est donc à l'intérieur de l'amour que nous devons découvrir ce qu'est la liberté. Si on étudiait ici Descartes, on verrait toute la différence : pour Descartes la liberté est regardée pour elle-même, en dehors de l'amour. Pour saint Thomas, l'acte libre doit se découvrir à l'intérieur de l'amour. C'est dans la mesure où je suis pris et saisi par un bien spirituel (une personne) et capable de l'aimer, que je suis libre et que je découvre au-dedans de moi-même la liberté.

Cette analyse théologique de saint Thomas est donc élaborée dans une vision de sagesse : on cherche à préciser la cause propre de l'acte libre (sans nier la Cause première, ultime), et l'on voit que cette cause n'est pas simple, mais complexe. Elle s'enracine dans la raison et elle s'épanouit dans la volonté qui choisit, qui aime les biens relatifs au bien absolu, qui, lui, est aimé pour lui-même et immédiatement.

fr. Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.