Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2007-2008)

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/515>

DOI : 10.4000/asr.515

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 249-265

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 10 novembre 2009, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/515> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.515>

Tous droits réservés : EPHE

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

« La liberté d'agir (XIII^e-XIV^e siècles) »

Qu'est-ce qu'agir ? À quelles conditions pouvons-nous dire que nous agissons librement ? – Une première piste, celle de l'antinomie kantienne, suppose que l'homme est libre dans la mesure où il ferait exception aux lois de la nature : « *Thèse*. La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer, une causalité par liberté » (Kant, *Critique de la raison pure*, A 444/B 472). – Le séminaire fut consacré à l'autre piste, celle d'Aristote et de ses interprètes, pour qui l'action humaine obéit aux principes généraux du mouvement des animaux. Il se concentrait donc sur la réception du *Traité du Mouvement des animaux* d'Aristote au Moyen Âge.

Nous avons exploré deux difficultés : 1. Le mouvement des animaux est-il toujours déterminé par des causes environnantes ? 2. Comment s'articulent le volontaire et l'involontaire ?

Les causes du mouvement

La difficulté devient alors la suivante : l'agir humain ne diffère-t-il en rien du mouvement des animaux ? Et dans ce cas, ne semble-t-on pas sacrifier la liberté ? Pour Aristote, l'être vivant est attiré par un objet désirable, il est lui-même mû par cet objet. Et précisément, il propose deux manières d'articuler le mouvement des animaux à la causalité : la *Physique VIII*, où l'analyse du mouvement des animaux semble illustrer le principe « tout ce qui se meut est mû par chose autre », afin d'établir l'existence d'un premier moteur ; le traité du *Mouvement des animaux*, où il s'agit de montrer comment les animaux se meuvent eux-mêmes. Sommes-nous dans une version antique de l'antinomie de la raison pure ?

Cette contradiction semble énoncée dès le *Mouvement des animaux* (=MA) :

Tous les animaux meuvent ou sont mus en vue d'une fin, si bien que ce qui est pour eux le terme de tout le mouvement c'est la fin qui les fait agir. Nous voyons que ce qui met en mouvement l'animal c'est le raisonnement, l'imagination (*phantasia*), le choix réfléchi, la *boulêsis*, l'appétit. Tout cela d'ailleurs se ramène à l'intellect et au désir. En effet, l'imagination et la sensation occupent la même place dans l'intellect (*noûs*). [...] Quant à la *boulêsis*, à l'impulsion (*thumos*) et à l'appétit (*epithumia*), ils appartiennent tous les trois au désir, tandis que le choix préférentiel (*prohairesis*) est

du domaine à la fois de la réflexion (*dianoia*) et du désir (MA 6, 700 b 15-19, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 2003, modifiée).

– Comment traduire *boulêsis* ? – P. Louis propose « volonté », mais il faut préférer « souhait », d'après l'*Éthique à Nicomaque* (III, 4, 1111 b 19-29) : la *boulêsis* diffère du choix sur trois points : a. l'on peut avoir une *boulêsis* à l'égard de l'impossible, b. elle porte sur ce qui peut être fait par d'autres, tandis que le choix porte sur ce qui est praticable par nous. ; c. elle porte sur la fin, tandis que le choix préférentiel porte sur les moyens. Ainsi, l'idée d'une volonté indépendante et autodéterminée est étrangère à Aristote. Ce qui meut le vivant est le bien tel qu'il lui apparaît (*agathon phainomenon*), et il peut lui apparaître via cinq facultés : 1. la réflexion ; 2. l'imagination ; 3. le choix préférentiel ; 4. le souhait ; 5. le désir.

Aristote affirme ici à la fois que l'être vivant agit en vue d'une fin, et qu'il est mis en branle par son désir et sa pensée. Comment articuler ce rapport entre la cause finale (ce en vue de quoi l'animal se meut) et le déclenchement de l'automotion (le désir informé par une connaissance de l'intellect) ? La cause finale est-elle déterminante ?

Pour M. C. Nussbaum (*Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton 1978) et B. Morison (« Self-motion in *Physics VIII* », in A. Laks, M. Rashed, *Aristote et le mouvement des animaux, Dix Études sur le De Motu Animalium*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2004, p. 67-79), pris séparément, ni le désir, ni la connaissance ne suffisent à mouvoir l'animal. L'action est prise dans la corrélation entre la fin, en vue de laquelle l'agent est mû (passif), et le désir éclairé par une connaissance, au minimum sensitive, qui le meut (activement). M. Nussbaum souligne que la structure est la même dans le cas de l'animal et dans celle de l'homme : il faut qu'il y ait désir et connaissance, même si la connaissance est plus élaborée et intellectuelle chez l'homme. Jamais Aristote n'envisage que l'homme soit une exception au principe du mouvement animal. Il serait donc entraîné par le désirable.

Mais, selon MA 6, 701 a 4-6 : « L'animal se meut et se déplace par désir *ou* (*hè* : Louis, « et ») choix préférentiel (*prohairesei*), après avoir subi une altération du fait de la perception *ou* de l'imagination » (trad. latine, ed. L. Torraco, Naples 1958 : « *Movetur enim et procedit animal appetitu aut electione, alterato aliquo secundum sensum aut fantasiam* »). Il faudrait alors comprendre que l'animal se meut, *soit* sous l'action du désir, *soit* sous l'action d'un choix préférentiel, tout cela parce qu'il a subi une altération, *soit* du fait de la perception (d'un objet réel), *soit* du fait de son imagination. L'altération provoque le mouvement, elle opère la transition entre la perception et l'action. Mais les ambiguïtés du texte ouvrent une matrice d'interprétations multiples : action déclenchée par le désir ou enclenchée selon un choix délibéré.

La *Physique* propose une autre analyse, destinée à établir qu'il existe un premier moteur. Celle-ci repose sur le principe : « tout ce qui est mû est mû par un autre » (*Physique VII*, 1, 241 b 24). Ce qui semble aller contre l'idée que les animaux se meuvent eux-mêmes. Aristote pose explicitement le problème

sous la forme réciproque : peut-on étendre au monde le principe selon lequel l'animal se meut lui-même ? Le modèle du microcosme peut-il s'appliquer au macrocosme (VIII, 2, 252 b 22-23, 26-27) ? Ou bien faut-il, au nom du principe physique, nier l'automotion de l'animal ?

Le mouvement, dit-on, se produit là où il n'existait pas au préalable, et c'est ce qui arrive chez les êtres animés ; à *ce qu'il semble*, un animal est d'abord en repos, puis le voici qui marche, sans être mû par rien d'extérieur. – *Mais c'est faux*. L'expérience montre en effet que toujours quelque partie constituante de l'animal est mue, et le mouvement de cette partie n'est pas causé par l'animal lui-même, mais *peut-être* par le milieu. Quant au mouvement *propre* que nous lui attribuons, ce n'est pas *tout* mouvement mais le mouvement *local*. Rien n'empêche donc, et c'est *sans doute* une nécessité, que beaucoup de mouvements se produisent dans le corps sous l'action du milieu enveloppant ; or certains d'entre eux meuvent la pensée ou le désir, et leur mouvement à son tour meut l'être tout entier, comme il arrive dans les rêves ; car, en l'absence de tout mouvement sensitif il y a cependant quelque mouvement, et les animaux se réveillent (253 a 7-20, trad. Carteron, Belles Lettres, Paris, je souligne).

Pour ce texte, l'apparence selon laquelle l'animal ne serait mû par rien d'extérieur, était fausse : *a contrario* donc, l'animal est toujours soumis aux mouvements de son milieu ; mais la suite du texte admet au moins qu'il était faux que l'animal fût déjà au repos, puisqu'il y a toujours des mouvements en lui. Est-ce que cela veut dire qu'il est mû par quelque chose d'extérieur ? Aristote laisse la question ouverte, en déclarant seulement que c'est « *sans doute* » une nécessité. Morison souligne qu'il faut articuler les mouvements animaux et le mouvement local : les mouvements internes qui existent continuellement dans les animaux sont des changements, des altérations ; mais le « mouvement propre » de l'animal est d'un autre ordre, c'est un mouvement local ; et c'est le seul mouvement pour lequel l'animal se meut lui-même. Morison exclut donc que l'altération provoque le mouvement local en agissant sur le désir. On peut donc comprendre ce texte de deux manières : 1. Soit admettre, mécaniquement, que l'animal est mû par le milieu extérieur, qui agit sur son corps, lequel éveille le désir et les représentations qui ébranlent l'animal en vue d'un mouvement local, qui meut à son tour l'animal ; 2. Soit soutenir que, même si l'animal subit des altérations, il est lui-même l'origine du mouvement propre, conforme à des représentations et à son désir.

D'autres textes d'Aristote sont plus éclairants. En VIII, 6, il admet que le mouvement local, les animaux « ne se le donnent pas absolument (*kuriôs*), car la cause ne provient pas de cet être lui-même (*ou gar ex autô to aition*) » (259 b 7-8). Il existe là encore deux façons de comprendre que les animaux ne se donnent pas absolument le mouvement local. Soit 1. parce que l'animal ne se meut pas lui-même en totalité, mais qu'il est en partie moteur et en partie mû par *l'entraînement du corps qu'il meut*, comme dans le cas d'un vivant qui marche : la jambe motrice et la jambe mue échangent leur place alternativement. (Cf. Aristote, *MA* 10, 703 a 11-14 : « Il semble qu'il en aille ici à l'égard du

principe propre à l'âme comme du point situé dans les articulations, à la fois moteur et mû, à l'égard de ce qui est immobile » –Interprétation 1, celle de Morison). Mais dire cela, c'est négliger le « car » (*gar*): le motif est bien que la cause du mouvement ne provient pas de l'animal lui-même. L'autre interprétation possible est donc : 2. il ne se meut pas absolument, parce qu'il est aussi mû 2. a) par le milieu, 2. b) par l'objet du désir.

Il faut donc s'efforcer de rendre compatibles plusieurs thèses. Thèses sur le mouvement des animaux : 1. Les animaux se meuvent eux-mêmes d'un mouvement local. 2. Les animaux sont mus par leur connaissance du désirable. 3. Il y a toujours des altérations dans les animaux. Thèse physique : Ces changements résultent du milieu. D'où diverses propositions de solution. 1. Tous les mouvements locaux des animaux sont absolument spontanés, indépendants des altérations causés par le milieu (position extrême, qui néglige les conséquences de la thèse sur le mouvement des animaux n° 2). 2. L'animal se meut localement, mais il est mû par les altérations dans le corps animal, eux-mêmes causés par le milieu. 3. Tous les mouvements locaux des animaux sont indépendants des altérations dans le corps animal, et causés par le désir et la connaissance : ils sont entraînés par l'objet désirable. En VIII, 6, Aristote ajoute : « ils s'éveillent et se meuvent eux-mêmes, mais le principe premier du mouvement leur est extérieur ». On peut envisager que ce principe extérieur serait l'altération dans le corps (solution 2). Mais on ne voit pas comment l'animal pourrait alors être encore moteur. Il reste donc que ce passage signifie à la fois qu'ils se meuvent eux-mêmes et qu'ils sont mus par le désirable (solution 3).

Ainsi, la solution 1 est fautive : les mouvements locaux ne sont pas absolument spontanés. L'autre extrême, la solution 3, également : tous les mouvements locaux des animaux ne sont pas indépendants des altérations dans le corps animal, et causés par le désir et la connaissance. Il reste la solution 2 : l'animal se meut localement, mais il est mû par les altérations dans le corps animal, elles-mêmes causées par le milieu. Mais elle doit être précisée : telle quelle, elle introduirait un véritable mécanisme. On ne voit pas comment un mouvement d'altération dans l'agent peut provoquer son mouvement local. Il faut en réalité penser à un type particulier d'altération : celui que produit la perception ou l'imagination. Cette solution n'est pas incompatible avec la solution 3 : il peut exister une articulation entre motion du désiré qui entraîne notre poursuite et motion locale, entre cause finale et cause motrice. Comme le dit P.-M. Morel, *De la Matière à l'Action. Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Paris 2007, p. 104 :

La structure de l'articulation permet de comprendre comment un même individu –en l'occurrence, l'animal– peut être à la fois moteur et mû, substantiellement unifié et pourtant double. La récurrence de la combinaison modale *un et double/en puissance et en acte*, montre clairement que nous avons affaire ici à un schéma explicatif fondamental.

L'articulation est le modèle propre du vivant.

Dans cette perspective, nous n'avons plus trois interprétations alternatives mais une série cohérente de thèses. Conclusion : 1. Le vivant se meut lui-

même localement d'un mouvement premier. 2. L'animal est également mû par certaines altérations dans le corps animal, elles-mêmes causées par le milieu : les sensations. Certaines sont perceptibles, d'autres pas. 3. À la suite d'un tel acte cognitif, l'animal se porte vers l'objet désiré présenté à sa connaissance ; c'est ainsi qu'il agit. Ces altérations sont des passions, qui nous conduisent à désirer tel ou tel objet (un aliment n'est désirable pour l'animal que s'il éprouve de la faim).

D'où la question : le mouvement local de l'animal est-il entraîné par les altérations dues aux sensations ? Suis-je mû par mon désir ou autonome face à lui ? Le passage de *Physique* VIII, 6 signifie à la fois que l'animal se meut lui-même est qu'il y a en lui un principe déclencheur de l'action. L'articulation passion/action est l'essence de l'animal : il est pour partie affecté par le désir, pour partie moteur localement. *Actiones sunt suppositorum*, mais *passiones sunt suppositorum* également. Puisque nous ne percevons pas tout ce qui nous meut, il y a deux sortes de désir, ceux que nous percevons et ceux que nous ne percevons pas, et nous pouvons même ajouter aux désirs que nous percevons la représentation spontanée d'objets désirables. C'est peut-être par-là que nous pouvons introduire un battement entre différents objets de notre appétit naturel, de façon qu'ils soient ouverts à notre choix rationnel.

Nous avons alors examiné le commentaire d'Albert le Grand au *Mouvement des animaux* (*Liber Primus De Motibus animalium*, Opera, V, ed. Jammy, 1651, p. 109 sq.). Albert le Grand part du principe métaphysique : « tout ce qui se meut est mû par un autre ». Il rejette d'emblée (*Tractatus I, caput 3*) l'idée que l'âme en tant qu'âme est motrice : « il faudrait que toute âme meuve, ce qui est faux, car l'âme végétative ne meut en aucune façon » (112 b). L'âme ne meut que lorsqu'elle reçoit l'influence des étoiles (« *cum confortantur a stellis* », 112 b), et son action sur le corps est quasi violente, par imitation du mouvement des substances célestes. Elle ne meut pas « en tant qu'elle est la perfection d'un corps organique qui a la vie » (113 a). Mais elle ne meut « qu'en tant qu'elle est séparée, et non unie au corps » (*ibid.*). L'activité de l'âme est proportionnelle à son activité, c'est-à-dire à sa séparation. Aucune âme unie à la matière n'est absolument (auto)motrice.

Car c'est dans la mesure où elles participent de la distinction entre le moteur et le mû, et donc de l'intellectualité du premier principe, que les âmes meuvent. – Albert envisage alors une objection : il semble que le mouvement provienne de l'union entre le moteur et le mû ; les réalités séparées ne devraient donc pas pouvoir être motrices. – Il y répond : la séparation n'est pas une distance locale. Ce qui est mû est en puissance envers le mouvement : par soi – dans ce cas, celui qui l'engendre est aussi ce qui lui permet de se mouvoir ; par accident – dans ce cas, ce qui meut est ce qui enlève l'empêchement à agir (en langage moderne, il « lève l'inhibition » ; l'animal se met en chasse dès que l'éveil supprime ce qui le retenait d'agir).

Albert ne pose donc pas le problème de l'analyse phénoménologique du mouvement animal dans sa spécificité. Mais, guidé par ce principe métaphysique

d'ensemble, il parcourt toute la hiérarchie des moteurs. – Au sommet, nous trouvons Dieu : le premier moteur immobile, qui meut éternellement et par soi. Viennent ensuite les intelligences motrices des sphères, qui ont une opération « divine », puisqu'elles meuvent les substances célestes, éternellement et par soi. Puis les âmes qui « émergent » hors des corps : les âmes intellectives ; par l'acte d'intelliger, elles produisent un mouvement absolument extérieur aux corps ; mais elles ne sont pas motrices par soi, sans quoi elles mouvraient toujours et uniformément, donc par accident. Puis viennent les âmes dont les opérations sont unies au corps, mais dont l'action est davantage une action de l'âme que celle du corps, altérations cognitives, mais dépendant du milieu extérieur (la perception, la représentation, le souvenir) : les âmes sensibles. Enfin, celles dont l'action est davantage celle du corps que la leur (la nutrition, la croissance, la génération) : les âmes végétatives. Les formes corporelles sont exclues de cette liste, car elles ne sont en rien motrices.

Nous avons ensuite traduit et examiné le commentaire de la *Physique VIII* par Thomas (*In Octo libros Physicorum VIII*, lect.13 ; Marietti, § 1080, p. 569) :

Ces êtres animés qui se meuvent eux-mêmes semblent entraîner l'opinion qu'il arrive dans tout l'univers qu'un mouvement arrive qui n'existait pas auparavant. C'est pourquoi nous voyons qu'il arrive chez eux que ce qui n'était pas en mouvement commence à un moment donné de se mouvoir.

Et pour résoudre cela, il faut admettre ici que les animaux se meuvent eux-mêmes selon un seul mouvement, à savoir le mouvement local : ce *seul* mouvement se trouve soumis à l'appétit chez les animaux. Et cependant, ce n'est *pas non plus* selon ce mouvement que les animaux se meuvent proprement *eux-mêmes*, comme si aucune autre cause ne préexistait à ce mouvement. En effet, l'animal n'a pas par lui-même une cause première par laquelle il soit mû localement ; mais d'autres mouvements le précèdent, non volontaires, mais naturels, venus de l'intérieur ou de l'extérieur, selon lesquels les animaux ne se meuvent pas eux-mêmes ; c'est ainsi qu'il apparaît pour le mouvement d'accroissement et de décroissement, pour celui de la respiration, qui sont des mouvements selon lesquels les animaux sont mûs, quoiqu'ils se reposent selon le mouvement local, par lequel ils sont mûs par eux-mêmes.

Et la cause de ces mouvements naturels est soit le milieu extérieur, à savoir le ciel et l'air, par lequel les corps des animaux sont modifiés extérieurement, soit quelque chose qui entre dans les corps des animaux, comme l'air qui entre par la respiration, et la nourriture par l'alimentation et la boisson. Et à partir de ces sortes de changements, causés soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, il arrive que les animaux commencent de se mouvoir, alors qu'avant ils n'étaient pas mûs. C'est ce qui est manifeste dans la transformation qui a lieu à propos des aliments. Car lorsque l'aliment est cuit [dans la digestion], les animaux dorment, en raison des vapeurs qui s'en dégagent ; mais une fois que l'aliment est digéré et dissous par des vapeurs résidentes, les animaux s'éveillent, se lèvent, et se meuvent d'un mouvement local. C'est ainsi cependant que le premier

principe du mouvement est quelque chose d'extérieur à la nature de l'animal qui se meut lui-même.

Et de là vient que les animaux ne sont *pas toujours* mûs par eux-mêmes ; car par rapport à chaque animal qui se meut lui-même, il se trouve quelque chose d'autre, qui meut antérieurement, qui est mû et qui meut. En effet, s'il était absolument immobile, il mouvrait toujours de la même manière dans son rapport au mû : et ainsi, le mouvement animal aussi serait éternel. Mais puisque le moteur extérieur qui meut les animaux, est lui aussi mû, il ne meut pas toujours de la même manière.

C'est pourquoi les animaux aussi ne se meuvent pas toujours de la même manière, car dans tous, le premier moteur, qui est la cause de ce que l'animal se meut lui-même, comme l'âme, meut de la manière dont il est mû : non *par soi* mais *par accident*. Car le corps change selon le lieu, et une fois le corps mû, il meut, et ce qui existe par accident dans le corps aussi, à savoir l'âme. Et ainsi, par nécessité, le tout qui *se meut soi-même* est mû, de telle sorte qu'il ne soit pas dans la même disposition motrice (je souligne).

Admirable texte, qui commence par rappeler le problème en bon aristotélisme : il semblerait que l'animal soit automoteur. Or même pour le mouvement propre de l'animal, le mouvement local, l'automotion de l'animal n'exclut pas une cause antérieure. Dans l'ordre du mouvement local, elle est première. Mais son déclenchement dépend d'un mouvement d'une autre sorte. Le mouvement spontané (« volontaire ») n'est pas un commencement absolu, mais dépend d'une ligne de causalité où interviennent d'autres mouvements, naturels et non spontanés. Ceux-ci peuvent être intérieurs (les altérations organiques ou sensibles) ou extérieurs (le milieu cause de ces altérations). L'animal est perpétuellement mû par un mouvement d'accroissement et de décroissement, comme par celui de la respiration. Et ces mouvements précèdent le mouvement par lequel l'animal se meut.

Thomas affirme donc : 1. que l'animal n'est pas cause première du mouvement local ; 2. qu'un autre mouvement précède le mouvement local. Cela signifie-t-il que le mouvement antérieur est cause du mouvement local ? Parfois, mais pas toujours (puisque Thomas dit plus loin : « les animaux ne sont *pas toujours* mus par eux-mêmes »).

Il explore ensuite la cause de l'altération dont l'animal est le sujet. Celle-ci est soit extérieure, soit intérieure. Cette altération est le *principe* à partir duquel (*ex quo*) l'animal commence à se mouvoir localement. Est-ce une cause ? Thomas reprend l'exemple d'Aristote : l'animal dort pour digérer. Mais une fois que (*quando*) la digestion est terminée, l'animal s'éveille, se lève, et se meut d'un mouvement local. Il est certain que l'éveil est le signe que l'animal redevient sentant en acte. Mais cela ne signifie-t-il que l'éveil est la *cause* de son mouvement local ? Ou sa condition *sine qua non* ? – Thomas comprend en tout cas que le premier principe du mouvement est « quelque chose d'extérieur » à l'animal et pourtant que la nature de l'animal est de se mouvoir lui-même. L'altération du milieu est donc bien le premier principe du mouvement local,

même si l'animal, en tant que désirant, l'articule au mouvement local. Ainsi, même lorsque l'animal se meut par lui-même (sous un point de vue), il est mû par le milieu (sous un autre angle).

Thomas admet donc que l'automotion de l'animal n'est pas universelle : l'animal ne se meut *pas toujours* par lui-même. (Voir Aristote VIII, 6, 259 b 14-16 : « Aussi n'est-ce pas un mouvement qu'ils se donnent eux-mêmes et de façon continuelle ; car ils ont un autre moteur, lui-même mû et en rapport variable avec chacun de ces automoteurs »). Le vivant est le moteur premier de ses gestes, mais il y a un autre moteur, lui-même mû. Carteron, dans sa traduction, y voit une allusion à l'habituel moteur mû de la cosmologie d'Aristote : « le ciel ». Le mouvement discontinu de l'animal contraste avec celui du ciel – qui est un mouvement continu. Cependant, les animaux se meuvent d'un mouvement qui n'est pas uniforme (mais « difforme »). Pour Thomas, l'âme ne meut pas absolument, mais par accident, parce qu'elle est unie au corps, et elle est elle-même mue avec le corps qui subit un mouvement local. Elle est à la fois motrice et mue (par accident). Le tout n'est pas strictement automoteur (comme s'il était indépendant), mais il est à la fois moteur est mû (quoique pas selon le même point de vue).

Par conséquent, pour Thomas comme pour Aristote, le principe : « tout ce qui est mû est mû est par autre chose » ne souffre pas d'exception. Thomas admet ainsi, à la suite d'Aristote, que le désir est un moteur mû : mû par le désirable, il provoque le mouvement du corps vers cet objet. 1. dans l'ordre du mouvement local, il est premier ; 2. il dépend d'altérations organiques et sensitives, d'un état passionnel, d'une humeur, elle-même influencée par le milieu. En ce sens, l'animal ne se meut pas toujours par lui-même. Dès que les causes organiques ont provoqué le réveil, le mouvement de l'animal est déclenché, non par une causalité efficiente, mais par la représentation d'un objet désirable. Le désir meut alors en passant par l'entremise d'une représentation. L'animal se meut localement, mais il est attiré par un objet désirable. Thomas peut donc résumer le texte ainsi :

[...] il est impossible à l'homme de commencer quelque chose de nouveau (*de novo*) à moins qu'il n'y ait quelque chose qui le meuve, comme c'est évident d'après le Philosophe, en *Physique* VIII : il est nécessaire qu'après le repos, d'autres mouvements précèdent le mouvement des animaux, par lesquels l'âme est excitée à agir¹.

Rien ne commence jamais de manière absolument neuve. Tous nos mouvements ont une cause qui la déclenche.

Dans cette perspective, on peut traiter sur le même plan l'altération avant un acte de choix et ce qu'on appellera plus tard, à partir de Bañez, la « pré-motion physique² ». L'action libre (et la préparation à la grâce) est induite par des

1. *De Veritate*, q. 24 a. 15 concl.

2. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XIII, 292 : « PRÉMOTION PHYSIQUE (*Métaphysique*). La *prémotion physique* n'est autre chose que le concours immédiat de Dieu avec la créature. On lui donne le nom de *prémotion*, parce qu'elle prévient la détermination de la volonté créée. »

causes extérieures ou intérieures, de manière strictement analogue à ce que dit le texte de la *Physique* VIII. Pour Thomas, après le repos, il y a d'autres mouvements, par lesquels l'âme est excitée à agir (contrairement à l'interprétation de B. Morison, qui estime qu'une fois réveillé, l'animal se meut lui-même, de manière autonome). Ce ne sont pas seulement des conditions *sine qua non*, mais c'est l'opération d'une cause supérieure au plus intime de l'homme. Comme le proclame le *Livre des Causes*, la cause seconde opère à travers les causes secondes. Au plus intime de la liberté humaine s'exerce donc la causalité divine. Cette maxime est la conséquence de la formulation aristotélicienne du principe de causalité : tout ce qui est mû est mû par un autre.

Thomas (*De malo*, q. 3 a. 2 concl.) distingue deux types d'actions : le mouvement du ciel qui provoque le mouvement des corps inanimés, lesquels ne se meuvent pas eux-mêmes ; le mouvement des animaux qui se meuvent eux-mêmes ; mais l'un et l'autre reçoivent l'action du premier moteur, qui les meut les uns et les autres (le ciel et les êtres vivants) comme premier moteur immobile, désirable par excellence. Et le mouvement du ciel produit à son tour l'ensemble des générations et des productions dans la nature. Il en va ainsi de notre vertu :

[...] tous les mouvements des animaux *ou des hommes*, qui commencent de manière neuve (*de novo*), viennent d'un mouvant mû, et dépendent de l'existence d'un antérieur ; c'est ainsi que l'habitus ne suscite pas par lui-même l'acte, à moins d'être excité par un agent³.

Tout ce qui commence de nouveau n'est pas un commencement absolu. Les mouvements de l'homme ne diffèrent pas de ceux des autres animaux ; ils sont eux-mêmes par quelque chose d'antérieur, existant en acte, à la fois moteur et mû.

La formulation de cette « prémotion » s'appuie sur un passage, peut-être ironique, de l'*Éthique* à Eudème (VIII, 2, 1248 a 17-32). Mais Thomas le prend au sérieux :

Le fait que quelqu'un pense, délibère, choisisse et veuille (*intelligat et consilietur et eligat et velit*) doit avoir une cause, car tout ce qui est nouveau doit avoir une cause (*omne novum oportet quod habeat aliquam causam*). Or, si la cause en est une autre délibération et une autre volonté antérieure, puisqu'on ne peut en ce domaine remonter à l'infini, on arrive nécessairement à un principe. Or un tel principe doit être quelque chose de meilleur que la raison. Or rien n'est meilleur que l'intellect et la raison, sinon Dieu. Dieu est donc le premier principe de nos délibérations et de nos volontés⁴.

Ce qui est à l'origine du mouvement humain n'est pas notre intellect, même si le choix passe par l'intellect et la raison. Mais la délibération et le vouloir de l'intellect ont eux-mêmes une cause transcendante, qui est Dieu. À la suite d'Aristote, Thomas impute à Dieu plutôt qu'au hasard l'origine de notre pensée et de notre délibération. Notre délibération, c'est-à-dire la racine de notre liberté, dépend uniquement de Dieu.

3. *De Virtutibus*, q. 1 a. 1 ad 14.

4. Thomas, *Somme Contre les Gentils* III, 89, § 8.

Cette détermination du mouvement par des causes antérieures a semblé aussi nécessaire aux uns qu'elle a semblé choquante aux autres. Elle se focalise, autour des années 1270, en une opposition entre les philosophes (partisans d'un déterminisme causal) et les théologiens (partisans d'une liberté foncière de l'homme). Jean Lesage affirme par exemple que la résistance des théologiens à cette thèse est une résistance de principe, mais qu'ils n'ont pas d'argument à opposer à l'analyse philosophique :

Chez tous les philosophes que j'ai vus, et dont les écrits font autorité (*sunt authentica*) parmi nous, on tient pour évident par soi (*per se notum*) que rien ne se meut soi-même ni ne <se> ramène de la puissance à l'acte. Et si d'autres <maîtres>, grands en philosophie, ont dit le contraire, ce n'était pas parce que cela leur apparaissait ainsi, mais parce qu'il leur semblait qu'autrement, ils ne pourraient sauver la liberté de la volonté⁵.

Nous avons alors étudié en détail la position de Duns Scot, qui pose, dans les *Quaestiones in Metaphysicam* IX, q. 14 (*Opera Philosophica*, Saint Bonaventure, N.Y.) la question : « Quelque chose peut-il être mû par soi-même ? ». Duns Scot cite l'objection tirée des *MA* : « On dit ici universellement que rien ne se meut soi-même, sauf peut-être <partie> par partie, c'est-à-dire parce qu'une partie meut l'autre, et que celle-ci n'est pas une partie essentielle <mouvant> l'autre, mais une partie quantitative <mouvant> une autre, distincte par le lieu » (§ 5 ; II, 627). À cette occasion, Scot reconnaît le lien théorique entre la *Physique* VIII et le *Traité du Mouvement des animaux* :

On dit la même chose des animaux : que les animaux ne se meuvent d'un mouvement de marche que parce qu'une partie meut l'autre, c'est ainsi qu'il est déterminé en *Physique* VIII à propos de l'automoteur, et le mode de cette motion est davantage déterminé dans le livre sur *Le Mouvement des animaux*⁶.

Duns Scot répond tout simplement, mais par de longues analyses de cas, inspirées d'Henri de Gand, qu'il est possible à une puissance active d'agir sur soi-même aussi bien que sur un autre, et cela par excellence dans le cas de la volonté. Ce qui nous conduit à la seconde partie, sur le « plein gré » et le « malgré soi ».

De plein gré, malgré soi, sans gré

Dans la seconde partie du *Traité*, Aristote introduit une remarquable division tripartite entre différentes sortes de mouvement :

Voilà donc exposé comment les animaux effectuent les mouvements *de plein gré* (*hekousious kineseis, voluntaris motibus*, P. Louis : « volontaires »). Mais certains organes ont également certains mouvements *malgré soi* (*akousious, involuntariis*, P. Louis : « involontaires »), et la plupart des mouvements sont *sans gré* (*oukh' hekousious, non voluntariis*, P. Louis : « non volontaires »). J'appelle *malgré soi*, par exemple, le mouvement du cœur et celui de l'organe sexuel (il arrive souvent, en effet, que,

5. *Quaestio* 2, répondant à Gonzalve d'Espagne, *Quaestiones Disputatae et De Quodlibet*, ed. L. Amoros, 1935, Bibliotheca Franciscana Scholastica IX, 442.

6. § 14 ; II, 629.

lorsque quelque chose apparaît (*phanentos tinos*), ils entrent en mouvement sans que l'intellect le leur commande); j'entends par mouvements *sans gré*, par exemple, le sommeil, le réveil, la respiration et tous les autres mouvements du même genre. Car ni l'imagination (*phantasia*) ni le désir (*orexis*) ne sont à proprement parler (*haplôs*) maîtres d'aucun de ces mouvements⁷.

J'ai choisi de respecter soigneusement la lettre du texte grec, afin d'éviter le concept métaphysique de volonté, et de marquer l'écart introduit par le terme de « volontaire », dès la traduction latine, mais encore dans la version française. Signalons en passant que le réveil, considéré plus haut comme condition *sine qua non* du déclenchement de l'action de l'animal désirant, est classé parmi les mouvements « sans gré », qui ne font pas intervenir l'accord de l'agent : les actions de l'âme végétative sont désignées par une négation (*oukh' hekousioi*) et non par une privation (*akousioi*), comme peuvent l'être le mouvement du cœur et du sexe.

Les parties du corps se dilatent ou se contractent sous l'effet d'une représentation de l'effrayant ou de l'agréable : la peur ou le désir excitent le cœur et le sexe (7, 701 b 20-23). La conséquence de cette analyse est que les actions organiques comme le sommeil ou la respiration sont classés du côté de ce qui est purement extérieur à tout agrément de l'agent, tandis que l'accélération du cœur ou l'érection sont définis comme actions malgré lui. Ce qui caractérise l'action « malgré soi », ici, n'est pas qu'elle soit organique (car ce serait vrai aussi de la respiration), mais qu'elle dépende de l'imagination et du désir. Le mouvement organique (sommeil, réveil ou respiration) est celui qui intervient sans commande de l'intellect, il est dit « sans gré ». En revanche, le mouvement « malgré nous » est soumis à l'imagination (*phantasia*) ou au désir (*orexis*) : accélération du cœur, érection – ces mouvements ne sont pas purement organiques, ils sont liés à des sentiments de désir et de peur, suscités par des représentations imaginaires. Les mouvements involontaires sont des mouvements partiels, les mouvements d'une partie du corps, laquelle constitue comme « un animal séparé » (MA 11, 703 b 21), une vie séparée dans la vie de l'animal.

L'involontaire renvoie à un être doué d'imagination et de désir. Mais, puisque nous sommes dans un traité sur le *Mouvement des animaux*, on ne peut dire que l'involontaire est proprement humain : il renvoie à un être vivant, doué d'imagination et de désir, car il implique un circuit cognitif. Ainsi décrit, le « malgré soi » est au moins proprement distinct du purement organique, de l'action de l'âme végétative : il intervient dans la mesure où le vivant possède une âme sensitive, capable d'une certaine forme de représentation, de désir et d'imagination. C'est sans doute pourquoi, contrairement à l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne fait pas dépendre la distinction entre « malgré soi » et « sans gré » des circonstances (contrainte) ou du contenu des représentations (ignorance), mais des principes psychiques du mouvement.

7. MA 11, 703 b 2-11; voir P.-M. MOREL, « Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le DMA », *Aristote et le mouvement des animaux*.

Il y a donc trois sortes de mouvements en nous : ceux dont nous sommes le lieu et qui ont une régularité organique, et sans dépendre d'un principe dans l'âme sensitive (sans gré) ; ceux qui surgissent en nous mais dont nous ne sommes pas le principe, parce qu'ils proviennent du milieu ambiant, par l'imagination et le désir, c'est-à-dire l'âme (à contre gré) ; ceux dont nous sommes le principe (de plein gré). Par conséquent, ce qui ne correspond pas à un désir et à sa représentation (ou à son négatif, la crainte) n'est même pas de l'« involontaire ». Mais « volontaire » ne signifie pas encore dépendant d'un choix délibéré. Où se trouve la différence entre « involontaire » et « volontaire » ? L'un et l'autre sont déclenchés par le désir. Mais il semble que l'involontaire se produise dès que quelque chose apparaît dans la *phantasia*, tandis que le volontaire suppose de surcroît que « l'intellect commande » (11, 703 b 7-8 : « ils entrent en mouvement sans que l'intellect le leur commande »).

Quelle est la nature de ce commandement par l'intellect ? On peut évidemment faire intervenir l'assentiment, ce qui revient à identifier le « plein gré » (*hekousios*) et le « choisi » (*prohaireton*). Mais c'est une position stoïcienne et non aristotélicienne. En bloquant l'analyse sur l'âme intellectuelle, elle ne permet plus de comprendre la distinction entre « malgré soi » (passage par un circuit cognitif sensible) et « sans gré » (indépendant de toute connaissance). – Il faut préférer le critère du rapport à la cause externe : les mouvements involontaires sont provoqués directement par un objet extérieur du désir, tandis que le volontaire est à la fois désiré et connu intellectuellement : autrement dit, la clé serait dans le circuit cognitif suivi. Lorsqu'un objet est seulement désiré ou craint, sous l'effet d'une altération accidentelle de notre corps, il provoque une action involontaire lorsqu'il est connu, mais il va contre la raison (*para ton logon*) – appétit irrationnel. Lorsqu'un objet est de surcroît soupesé et commandé par l'intellect rationnel, le mouvement déclenché est accompli de plein gré.

Pour introduire à la question du « volontaire » et de l'« involontaire », qui est aussi une question de traduction, nous avons vu ensuite que Thomas s'interrogeait sur le sens de l'expression « actes commandés par la volonté ». Pour lui, « commander est le propre de la raison ». Il y a deux types de commandements, à l'indicatif, du type : « ceci est à faire pour toi » (*hoc est tibi faciendum*), et à l'impératif : « fais ceci ». Or le premier moteur de l'action est la volonté (et non plus le désir comme chez Aristote, *Summa Theologiae* I-II, q. 17 a. 1). Par conséquent, la raison ne commande que dans la mesure où elle présuppose d'abord un acte de la volonté : c'est en raison de cette volonté que la raison meut par un commandement à l'exercice de l'acte. Mais cette volonté s'intègre dans un cadre aristotélicien : le vouloir d'une fin est premier, et la raison ordonne les moyens qui y conduisent, ce qui permet de les commander. – D'où la question : les actes de l'appétit sensitif peuvent-ils être commandés (a. 7) ? L'aspect cognitif de l'appétit sensible peut être l'objet d'un commandement, mais non l'aspect purement organique. C'est pourquoi l'on peut commander à l'âme sensitive mais non à l'âme végétative.

Peut-on commander à l'acte des membres extérieurs (*i. e.* éviter les érections et impuissances involontaires) ? – Selon Augustin, dans le paradis, Adam pouvait engendrer des enfants sans libido :

Dans la transmission de la vie, les organes pour cette œuvre <étaient> au service de l'esprit comme les autres dans leurs fonctions respectives, et mus par un signe de la volonté, non par la fougue de la libido⁸.

Mais depuis le péché originel, l'esprit, et donc la chair, désobéissent à la volonté. L'homme est devenu incapable d'engendrer sans libido, et de la dominer. Il ne commande pas davantage aux membres extérieurs, il est impuissant à leur égard. L'involontaire, qui était un phénomène naturel chez Aristote, est devenu une forme d'impuissance de la volonté et une peine du péché. – Au contraire, Thomas va choisir une réponse clairement aristotélicienne : les mouvements involontaires proviennent d'une altération naturelle.

Puis donc que les puissances sensibles sont soumises à l'empire de la raison, mais non les puissances naturelles, tous les mouvements des membres qui sont mus par les puissances sensibles sont soumis à l'empire de la raison ; mais les mouvements qui suivent les puissances naturelles ne sont pas soumis à l'empire de la raison⁹.

Ce qui était pour Augustin la peine du péché coïncide avec la nature décrite par Aristote. La réponse repose sur la distinction entre circuit perceptif (sensitif) et mouvement organique (végétatif). Seules les puissances sensibles obéissent au commandement de la raison, mais non les puissances organiques. Ce qui correspond exactement à la distinction entre mouvements involontaires (à contre-gré) et non-volontaires (sans gré). Sont involontaires les mouvements qui découlent d'une représentation sensible, auxquels nous ne donnons pas notre agrément, mais dont l'aspect cognitif est (en droit) soumis à l'empire de la raison. Le paradoxe est que le « malgré nous » intervient précisément là où l'on attendrait l'empire de la raison et où il fait défaut.

Nous sommes alors passés à la question du raisonnement pratique. Mon action est énonçable en une proposition (majeure), action subsumée par la sensation d'un objet désirable, sensation énonçable à son tour (mineure), et où mon action est elle-même descriptible en un discours (conclusion). Or même si cet enchaînement est nécessaire, mon action est contingente, parce que j'aurais pu partir d'un autre désir, d'une autre proposition majeure. Un écart se creuse entre la formulation aristotélicienne et la formulation thomasiennne, pour laquelle l'horizon normatif est davantage présent.

Ainsi, pour Aristote, l'alternative entre deux raisonnements pratiques explique la contingence de l'action (ce qui rejoint l'idée que seul l'intellect, et l'acte de penser, rend l'action « de plein gré »). Dans le même environnement naturel, un être vivant peut accomplir deux actions contradictoires, marcher ou ne pas marcher ; or le motif de cette variation ne vient pas de l'environnement, qui est identique ; il vient donc de son raisonnement intérieur, qui est capable de penser les contradictoires :

8. *Cité de Dieu* XIV, 16.

9. Thomas, *Somme théologique* I-II, q. 17, a. 9.

[...] dès qu'on conçoit les deux propositions, on conçoit et on ajoute la conclusion, et ici, la conclusion des deux propositions est l'action accomplie. Quand il a pensé que (a) pour tout homme il faut marcher, or (b) qu'il est un homme ; (c) il marche aussitôt ; et (a) quand il pense que pour aucun homme, il ne faut marcher maintenant, or (b) qu'il est un homme, (c) il reste aussitôt immobile¹⁰.

Aristote propose une justification à la fois éclairante et vide : on peut juger (a) pour tout homme, il faut marcher, or (b) je suis un homme, donc (c) je marche ; ou (a) pour aucun homme, il ne faut marcher maintenant (par exemple, si nous sommes l'été à midi), or (b) je suis un homme, donc (c) je ne marche pas. L'important est qu'en étant immergé dans le même monde, une alternative s'offre à l'agent : un homme peut commettre deux actions contradictoires l'une par rapport à l'autre.

Si l'on se rappelle que la conclusion du raisonnement pratique est une action, l'expression du syllogisme pratique, clé du libre-arbitre, est métaphorique :

J'ai besoin de me couvrir ; or un manteau couvre ; j'ai donc besoin d'un manteau. Ce dont j'ai besoin, il faut que je le fasse ; j'ai besoin d'un manteau ; il faut donc faire un manteau. On agit à partir d'un principe. Si l'on pose qu'il y aura un manteau, il est nécessaire que telle proposition soit admise ; si elle l'est, telle autre ; et ce faisant, on agit aussitôt¹¹.

Tout se passe comme si le corps parlait, l'appétit pour dire la majeure, le sens pour énoncer la mineure, les membres pour *formuler* la conclusion qu'ils *agissent*.

Qu'est-ce donc que le syllogisme pratique ? Ce n'est pas un énoncé normatif, même si parfois il s'énonce au gérondif en latin (« ce dont j'ai besoin, il faut le faire » – *faciendum*) notamment parce qu'on ne peut pas se dérober à la conclusion, qu'on doit nécessairement l'accomplir (alors que la loi se caractérise par la possibilité de la transgression). Ce n'est pas un devoir, concept moral élaboré plus tard par les stoïciens (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 230). Si la conclusion est une action, cela signifie que la majeure n'est pas un commandement qu'on peut transgresser, mais la logique nécessaire de notre action. Qui énonce ce raisonnement ? Pas nécessairement l'agent. Aristote multiplie au contraire les énoncés à la troisième personne : « aussitôt il boit ».

Quand on agit pour atteindre ce en vue de quoi est la sensation, l'imagination ou l'intellect, ce qu'on désire, on le fait aussitôt. À la place de l'interrogation ou de la pensée, survient l'acte du désir. « Il me faut boire », dit l'appétit, « or ceci est une boisson », dit la sensation ou l'imagination ou l'intellect ; et aussitôt on (ou il) boit (*Mouvement des animaux* 7, 701 a 32-33).

Mon action part d'un désir, passe par la perception d'un objet désirable et s'achève dans l'acte de l'obtenir. Le plus souvent, on n'a pas à formuler l'enchaînement de divers moments, le raisonnement exprime ce qui se produit immédiatement sans que quelqu'un le formule, même intérieurement. Et l'agent n'est pas nécessairement le mieux placé pour énoncer la logique de son action.

10. MA 7, 701 a 11-13.

11. MA 7, 701 a 17-22.

Comme le remarque V. Descombes, *La Denrée mentale*, Minuit, Paris 1995, à la suite de Wittgenstein : la pensée (et la logique de l'action) n'est pas interne à un esprit, mais s'accomplit dans le langage, c'est-à-dire dans un espace public d'interlocution. Sur ce point, un rapprochement est donc possible entre Aristote et Wittgenstein.

Le concept de raisonnement pratique joue un rôle important dans l'explication de l'*akrasia* (*incontinentia*, qu'il faudrait traduire par impuissance). Chez Aristote, les syllogismes pratiques partent d'une fin désirée, ce qui est un fait, et non une norme. La raison pratique est l'expression d'un désir conduit jusqu'à l'action par la raison. La différence entre l'homme vicieux et l'homme vertueux vient de ce qu'ils ne désirent pas la même chose au départ. L'homme vertueux désire une réalité parmi les meilleures (p. ex. la justice), l'homme vicieux désire une réalité moins bonne (p. ex. son intérêt). L'analyse des syllogismes pratiques est surtout révélatrice *a contrario*, dans le cas de l'*akrasia*, pour expliquer qu'on recherche une majeure excellente, mais qu'on arrive à une conclusion (c'est-à-dire une action) moins bonne.

La problématique de Henri de Gand est radicalement distincte de celle de Thomas (Henri de Gand, *Opera omnia* XIII, *Quodlibet* IX, question 5, ed. R. Macken, Louvain UP, 1983 : « *Utrum voluntas moveat se ipsam* », p. 99-139). Pour Thomas, le libre arbitre consiste dans la capacité rationnelle de choisir entre différents moyens pour atteindre une fin qui meut notre désir. Pour Henri de Gand, il n'existe de libre arbitre que si la volonté est automotrice. – Il se livre à une classification des divers degrés d'automotion qui rappellent en quelque manière la hiérarchie d'Albert :

[...] les six objets qui se rapportent par ordre selon la raison de moteur sont les suivants : premièrement, la volonté divine en voulant, deuxièmement la volonté créée en voulant, [...] troisièmement l'intellect créé en pensant, quatrièmement le grave ou le lourd en se mouvant lui-même, cinquièmement l'animal en se mouvant lui-même par la marche ; sixièmement le générateur en mouvant un autre hors de lui, séparé, en vue de la génération de quelque chose¹².

Par conséquent, Henri se livre à une démolition en règle de toutes les solutions proposées par Thomas (notamment dans ses *Quaestiones Disputatae De Malo* q. 6) :

1. L'affirmation que Dieu agit au cœur de chaque volonté. Henri de Gand réplique par la distinction entre influence générale et action particulière :

Car Dieu, même s'il meut tout selon un gouvernement général, et de diverses manières selon la diversité des mobiles, les lourds vers les bas, les légers vers le haut, meut aussi la volonté de cette manière, selon sa condition. Et pourtant, il n'en découle pas que les mouvements de toutes choses doivent lui être assignés, sauf comme à une cause universelle : outre celle-ci, il faut rechercher différentes causes particulières des différents mouvements, dont les effets ne doivent pas être attribués à Dieu, même si les forces viennent de lui, de même que le mouvement d'un <corps> lourd ne doit pas être attribué à celui qui donne au grave la forme par laquelle il est mû. À cet égard,

12. H. DE GAND, *Quodlibet* IX, q. 5, p. 100.

Augustin dit que Dieu gouverne les choses de telle façon qu'il leur permet d'agir par leurs mouvements propres (p. 120).

L'action divine n'est qu'une influence générale. Elle n'est pas une détermination intime. S'ajoute à l'influence générale les divers effets de causes particulières, qui ne doivent pas être attribués à Dieu. Celui-ci donne la forme, mais d'autres causes ajoutent leur efficace.

2. L'idée que la volonté est entraînée par le bien qu'elle désire. Dans ce cas, il n'y aurait pas de libre arbitre :

[...] la volonté, en présence du bien connu voulable (*volibile*), ne peut pas ne pas être mue à l'acte de vouloir. Et ainsi périrait le libre-arbitre (p. 121).

3. L'admission que la volonté est libre parce qu'elle est indéterminée. Dans ce cas, plus la connaissance est précise, moins la volonté est libre :

[...] de même que le bien appréhendé universel la meut de manière indéterminée, de telle sorte qu'il ne désire aucun bien particulier sous celui-ci, de même le bien particulier appréhendé la mouvrait nécessairement et l'inclinerait de manière déterminée, et par nécessité, il le désirerait. Et ainsi périrait le libre-arbitre (p. 121-122).

4. La distinction entre la détermination et l'exercice : la volonté serait déterminée par l'intellect (dans la connaissance du bien) mais capable d'agir ou de ne pas agir. Henri subdivise l'hypothèse en plusieurs cas : ou bien la connaissance déterminée est une simple monstration, ou bien il s'agit véritablement d'une inclination. Dans les deux cas, la distinction entre détermination et exercice n'est pas pertinente : si notre inclination est déterminée, elle est aussi mue à agir, si elle ne l'est pas, il n'y a pas non plus de causalité déclenchant l'action (p. 122, avec une série de citations du *Mouvement des animaux*, notamment chap. 7 : « le désir devient opération »).

Le principe général utilisé pour réfuter S. Thomas est l'idée que le désir animal n'est pas le genre dont la volonté humaine serait l'espèce, déterminée par la différence spécifique « rationnel ». Les règles du mouvement des animaux ne s'appliquent pas à l'homme.

Henri se concentre sur la définition de la volonté comme automotrice. Elle n'est pas pour autant arbitraire : la volonté n'est pas volonté d'indifférence, elle est tournée vers le bien. Mais elle s'y tourne d'elle-même. Toute théorie qui considère, à la manière d'Aristote, la volonté comme un désir rationnel entraîné par l'objet, lui semble fausse, et est impitoyablement attaquée. Tout d'abord à partir de l'idée que la volonté serait « agie » plutôt qu'agente.

Ainsi, la volonté possède une liberté prise au sens absolu (son automotion, telle qu'il n'y a que Dieu qui soit plus grand qu'elle) distincte de la liberté déterminée, la liberté de choix. À cette occasion, Henri de Gand dissocie, pour la première fois dans l'histoire à ma connaissance, la liberté et le libre-arbitre :

Nous avons déclaré que la liberté et la liberté de l'arbitre diffèrent. En effet, la liberté est partout où ne survient aucune contrainte (*coactio*), même s'il n'y a pas de libre choix capable des opposés (*libera electio valens ad opposita*). Il n'y a de libre-arbitre que là où il y a un libre choix des contraires. En effet, même si pouvoir le mal n'est pas une liberté de l'arbitre, ni une de ses parties, il [ce pouvoir du mal] n'est pas sans

elle, et l'un et l'autre, tant la liberté que le libre-arbitre, requiert que le mû ne soit pas mû par un autre par contrainte¹³.

Texte stupéfiant pour un auteur qualifié souvent d'augustinien ! Car selon Augustin et Anselme, le libre-arbitre est une participation à la liberté du sage et du juste, ce qui veut dire que la liberté n'a de sens qu'en vue du bien et que les deux aspects ne peuvent pas être substantiellement séparés. Or ici, c'est la liberté qui est une simple absence de contrainte, et qui peut être capable du mal. De son côté, le libre arbitre ne se définit pas non plus par référence au bien (et support de la grâce), mais comme capacité des contraires. La rupture est importante par rapport à Anselme et Augustin –qui n'obligeaient pas à penser la volonté comme automotrice. Bien sûr, Henri maintient l'idée qu'une information par l'intellect est nécessaire, notamment pour lui présenter ce qui est bien. Mais il ajoute que l'intellect n'est pas moteur : ce n'est qu'une condition *sine qua non*.

Concluons par l'idée qu'alors, la volonté se retourne sur elle-même, au point d'être ce qui meut la volonté de manière circulaire, imitant l'être en acte d'intelligence de soi propre au premier moteur divin.

Les métaphysiques au Moyen Âge

Le séminaire du second semestre fut consacré à l'étude de deux conceptions de la métaphysique, celles d'Avicenne et de saint Thomas d'Aquin. Il fera l'objet d'une publication.

13. *Quodlibet* X, q. 9, p. 235.