

Questions sur la liberté abordée selon la théorie de la volonté chez Thomas d'Aquin

Maxime Trudel*

Résumé

Ce texte se propose d'aborder la théorie de la volonté de Thomas d'Aquin selon deux points de vue différents. Le premier est de considérer la volonté comme une partie d'un tout plus grand, c'est-à-dire de l'aborder selon la théorie des appétits. Ce point de vue débouche sur un questionnement quant à la progression de la liberté dans les différents types d'êtres. Le second point de vue est de considérer la volonté comme un tout et d'en étudier les différentes parties (la jouissance, l'intention, le choix, la délibération, le consentement et l'usage). Cette deuxième partie débouche sur une interprétation de la méthode sartrienne qui considère que la décision précède la justification.

1 Introduction

Plusieurs théories morales prennent la volonté comme une composante de l'être humain sans pour autant en faire une étude approfondie. Thomas d'Aquin aborde la question de la volonté selon différents points de vue, notamment comme une partie d'un tout plus grand qu'est la théorie des appétits et comme un tout qui contient plusieurs parties (jouissance, intention, choix, délibération, consentement et usage). À travers ces deux perspectives de la volonté, ce texte se propose d'envisager deux questions contemporaines sur la

* Étudiant à la maîtrise en philosophie, Université de Montréal.

liberté : « Est-ce que la liberté est un changement de degré ou de nature parmi les différents degrés d'être ? » et « Est-ce que la décision précède la délibération ? ». Des questions telles que l'acrasie et l'exigence de la morale seront également abordées.

Ce texte n'en est pas un d'un spécialiste de Thomas d'Aquin, ni même de quelqu'un qui aurait pu le lire en latin. Il y a donc une limite à la compréhension de l'auteur face à la conception générale de Thomas d'Aquin. L'intérêt de l'auteur est principalement au niveau de la volonté humaine, c'est pourquoi des questions telles que celle concernant la volonté qu'ont Dieu et les anges seront peu discutées. C'est pourquoi également les questions qui concernent la liberté sont prises dans la philosophie contemporaine et ne sont pas celles qui étaient disputées à l'époque de Thomas d'Aquin.

2 Dans l'ordre des choses, est-ce que la liberté est un changement de degré ou de nature ?

Dans l'échelle des êtres, il est possible de considérer qu'il y a un changement de nature lorsqu'on arrive à l'être humain quant à la liberté. Il est également possible de considérer que la liberté ne varie qu'en degré chez les êtres vivants et que le passage à l'humain est un saut, mais un changement de degré quand même. Il est clair que pour Thomas d'Aquin, la liberté est un changement de nature, mais la tentation de l'approche par degré peut s'expliquer dans un cadre thomasien avec sa théorie des appétits.

3 Théorie des appétits

L'appétit est ce qui meut une chose ou un être vers un objet. L'objet peut être une réalité matérielle ou immatérielle. Chaque appétit est déterminé par le mode de connaissance de l'objet. Thomas d'Aquin distingue trois types d'appétit : l'appétit naturel, l'appétit sensitif et l'appétit rationnel ou intellectif. L'appétit naturel se distingue par un manque de connaissance de l'objet. L'appétit sensitif

est produit par la connaissance des objets qui nous provient des sens et de ce que les puissances imaginative et estimative en font. Finalement, l'appétit rationnel est issu d'un mode de connaissance par l'intellect. On serait porté à croire que Thomas d'Aquin a fait un appétit pour chaque niveau d'être, mais ce n'est pas le cas. L'appétit rationnel ou intellectif est également présent chez deux niveaux d'être supérieur à l'humain, soit les anges et Dieu. Aussi, s'il distingue une puissance végétative, il ne lui distingue pas d'appétit propre.

3.1 *L'appétit naturel*

Pour Thomas d'Aquin, toute chose tend nécessairement vers un bien. Cela découle en partie de la définition du bien qu'il retient : « le bien est ce que toutes choses désirent. Comment une chose qui n'a aucune connaissance peut-elle alors désirer (avoir l'appétit) le bien ? L'appétit naturel est, par exemple, ce qui va faire qu'une chose, qui a dans sa nature la pesanteur, sera mue vers le bas. Dieu, en créant cette chose avec la nature de pesanteur, a fait en sorte que son bien serait le bas. La chose a donc un objet qui lui est extérieur comme bien. Aussi, l'inclination qui la pousse à se mettre en mouvement vers l'objet ne provient pas de la chose elle-même, mais est prédéterminée. Si on prend l'exemple d'un crayon sur une table, le crayon n'est pas en présence de son objet (le bas), mais dès que la table n'est plus sous lui, son objet est présent et il n'a pas le choix d'y aller, il a été créé ainsi. Dès qu'il rencontre le plancher, il ne voit plus son objet et ne peut plus s'y diriger. Il ne commet donc jamais d'action par lui-même à proprement parler.

3.2 *L'appétit sensitif*

L'appétit sensitif se distinguera de l'appétit naturel dans la mesure où l'objet n'est pas extérieur à la chose, mais lui est intérieur. L'objet qui est désiré est donc son propre bien. Pour Thomas d'Aquin, l'animal ne connaît les choses qu'à l'aide des sens. Il est à noter que

les sens ne permettent de saisir les choses que dans le particulier et que l'animal n'a toujours qu'un objet qui lui est présenté par les sens. Selon la nature de l'animal, nature qui lui vient de Dieu, l'objet ainsi présenté par les sens fera intervenir la partie irascible ou concupiscible de l'appétit sensitif. Cette séparation de l'appétit n'est présente que pour l'appétit sensitif. Pour la saisir, il faut comprendre le processus cognitif de l'animal. L'imaginative lui permet de se faire une image de l'objet sous un mode particulier et l'estimative lui permet de savoir si cet objet est bon ou mauvais pour lui. Selon ce qui est déterminé par l'estimative, ce sera la partie irascible (si l'objet est mauvais) ou concupiscible (si l'objet est bon) de l'appétit qui interviendra. Irascible vient de colère et concupiscible de désirable, comme le relève Thomas d'Aquin¹. C'est donc pour chasser ce qui est mauvais que l'animal se met « en colère » et qu'il attaque, par exemple. Or chasser ce qui est mauvais est un bien pour l'animal. Aussi, pour Thomas d'Aquin, la partie irascible de l'appétit sensitif est subordonnée à la partie concupiscible. On peut donc dire que l'objet de l'appétit sensitif est intérieur et est toujours le bien. Par contre, cela ne veut pas dire que l'animal ne peut pas se faire du mal. La connaissance sensible ne portant que sur le particulier, si un objet concupiscible se présente en abondance, l'animal réagira toujours par un mouvement vers cette chose, ce qui peut le mener à l'excès. Ce n'est que lorsque ses sens commencent à le faire souffrir que son estimative change, mais le mal est déjà fait. Pour ce qui est de l'inclination à agir ou ne pas agir, Thomas d'Aquin dit : « de même que les lourds et les légers ne se meuvent pas eux-mêmes de façon à être ainsi la cause de leur mouvement, de même les bêtes ne jugent pas non plus par leur jugement, mais elles suivent le jugement que Dieu a mis en elles² ». L'appétit sensitif est donc totalement déterminé, la bête n'ayant le choix ni de la partie de l'appétit sensitif qui sera mise en œuvre, ni de mettre en œuvre ou non l'appétit.

¹ *ST*, I, q.82, art. 5.

² *De veritate* q.24, art. 1, réponse.

3.3 *L'appétit rationnel ou intellectif*

Ce qu'on peut voir jusqu'à présent, c'est que ni les choses matérielles, ni les animaux n'ont la capacité de se mettre en action. L'appétit rationnel ou intellectif est la volonté³. L'intellect a la capacité de saisir les objets sous un mode universel. Il y a donc une pluralité d'objets qui est présentée à la volonté. Pour Thomas d'Aquin, la volonté est nécessairement inclinée vers le bien, mais il faut distinguer deux parties à la volonté, celle qui concerne la fin et celle qui concerne les moyens. Pour ce qui est de la fin, la volonté est nécessairement inclinée vers le bien suprême, la béatitude. Par contre, « il n'est pas requis qu'il s'agisse d'un bien réel pour que la volonté se porte vers une chose, mais seulement que cette chose soit appréhendée comme étant un bien⁴ ». Le mode de connaissance humaine est imparfait, ce qui fait que ce qu'il appréhende peut différer de ce qui est. L'intellect humain peut donc se tromper dans ce qu'est la béatitude et ainsi fournir une « mauvaise » fin à la volonté humaine. Cette dernière voudra donc le bien, mais pourra faire le mal. C'est principalement là que se distingue la volonté humaine de celles divine et angélique. Le mode de connaissance de Dieu et des anges est parfait et donc leur volonté ne peut se tromper. Dieu ne peut donc vouloir que le bien. Pour ce qui est des anges, c'est un peu plus complexe, car l'ange a la possibilité de faillir. Il ne peut donc pas être nécessairement (au sens fort du terme) tourné vers le bien, mais s'il faillit, il commet une faute éminemment plus grande que celle qui est humaine, car il en porte l'entière responsabilité⁵.

Dans la deuxième partie de la volonté, qui est le libre arbitre, il s'agit de choisir les moyens. S'il n'y avait qu'un seul moyen pour arriver à une fin, on ne pourrait parler de libre arbitre, mais comme il y a plusieurs chemins pour arriver à bon port, il est nécessaire que la volonté soit une puissance inclinée vers la fin, mais qui choisit également les moyens. À l'époque de Thomas d'Aquin, le libre arbitre

³ SCG, II, chap. 47, art. 2 (p. 201).

⁴ ST, II, q.8, art.1, réponse (p. 80).

⁵ *De veritate* q.24, art. 10.

était souvent défini comme une faculté rationnelle et volitive, ce qui avait amené la question de savoir si le libre arbitre était du côté de la raison, de la volonté ou une troisième puissance avec son existence propre⁶. La réponse thomasienne à cette difficulté est que le libre arbitre est la puissance issue de la relation entre la raison et la volonté, mais est situé dans la volonté⁷. C'est la volonté qui, après délibération, choisira ce qu'elle fera. La délibération ne peut porter que sur ce qui est possible, la volonté ne pourra donc pas vouloir l'impossible⁸. Par contre, il ne faut pas oublier que la connaissance humaine est imparfaite et qu'elle peut se tromper sur son appréciation de ce qui est possible ou non. La volonté peut donc vouloir une chose qui est impossible dans la réalité, mais que la raison juge possible. La volonté veut aussi nécessairement un bien comme moyen, mais il s'agit là d'un bien particulier. Or un bien particulier peut, lorsqu'on change de point de vue, devenir un mal. Ce peut être un mal particulier, si c'est au regard d'un autre point de vue, ou un mal absolu, si c'est au regard de la fin qui devrait être celle de tout être humain (la réelle béatitude).

Pour terminer l'exposition de la théorie des appétits de Thomas d'Aquin, il faut mentionner que l'humain a la possibilité d'avoir une connaissance parfaite de la fin et d'être donc porté nécessairement vers le bien. Il s'agit de l'état de grâce. Par contre, on ne choisit pas l'état de grâce, tout au mieux, on s'y prépare. Ce n'est donc pas parce qu'une personne dit être dans cet état qu'elle l'est. Seule l'intervention de Dieu permet à l'homme d'être dans un tel état, état qui fait en sorte que la volonté est inclinée réellement vers la béatitude due à une connaissance intuitive du bien suprême.

⁶ LOTTIN, Dom Odon, *La théorie du libre arbitre depuis St Anselme jusqu'à St Thomas d'Aquin*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929, p. 157.

⁷ ST, I, q.83 art. 3 et 4.

⁸ ST, II, q.13, art. 5.

4 Est-ce que la liberté varie chez les êtres par degré ou par nature ?

Il ne s'agit pas tant d'une question particulièrement utile pour comprendre la théorie thomasienne, mais plutôt d'une question qui m'intéresse et où Thomas d'Aquin présente une réponse intéressante.

En premier lieu, une précision doit être faite au niveau de la définition de la liberté. On retrouve chez plusieurs auteurs anglo-saxons contemporains une conception de la liberté comme étant le fait de ne pas être contraint. Lorsque Thomas d'Aquin aborde la question de la liberté, il mentionne qu'est libre ce qui n'est pas contraint, mais que cela n'est pas suffisant. Il utilise plutôt la définition de la liberté que donne Aristote : est libre ce qui est cause de soi-même (*causa sui*)⁹. Dans la terminologie de notre époque, c'est ce qui est appelé la liberté positive.

Il est plausible d'avoir une approche de la liberté qui ne varierait que par degré chez les différents êtres et qui aurait des changements de phase comme les éléments en physique pour expliquer les « sauts » entre certaines espèces. Un changement de phase en physique apporte des modifications phénoménales et la modification de certaines propriétés. Par exemple, la température de l'eau ne varie que d'un degré entre -0,5°C et 0,5°C, mais la substance subit un changement de phase. Il pourrait en être ainsi chez les êtres, principalement les êtres vivants, où une certaine complexification de la structure vivante produit des changements de phase qui paraissent être des changements de nature, mais ne sont que des changements de degré. Dans une telle conception, la responsabilité est présente dès le début et ne fait que s'amplifier à mesure que les êtres évoluent.

Une approche de la théorie des appétits où les appétits se présenteraient successivement chez les êtres pourrait se concilier avec cette approche, bien que pour Thomas d'Aquin, il est clair que la liberté est

⁹ SCG, II, chap 48, art. 3.

un changement de nature et que les appétits ne sont pas successifs, mais cumulatifs. Dans une approche successive, le passage à un nouvel appétit ferait apparaître des conditions nécessaires à la liberté. La détermination pour l'appétit naturel, l'intériorité pour l'appétit sensitif et l'autodétermination pour l'appétit rationnel. À l'intérieur même des appétits, dans la mesure où la perfection de la connaissance varie grandement d'un individu à l'autre, il est possible de voir des modifications de degré. L'estimative d'un animal peut être meilleure que celle d'un autre et il se conservera mieux ainsi. L'intellect varie aussi beaucoup chez l'humain, ce qui ferait varier la liberté et la responsabilité selon les capacités de chacun.

Par contre, pour revenir à la théorie thomasienne, l'appétit sensitif ne se substitue pas à l'appétit naturel, mais s'y rajoute. Un animal ne perdra pas sa nature d'être pesant (appétit naturel) parce qu'il est capable de sentir (appétit sensitif). Dès qu'il « verra le bas », il sera attiré vers lui. Par contre, l'estimative considère que le trop bas est mauvais. Il voudra donc le fuir. Pour Thomas d'Aquin, les appétits sont ordonnés et un appétit inférieur doit avoir l'aval du supérieur pour agir. L'appétit naturel étant inférieur, l'animal fuira le trop bas, même si sa pesanteur faisait en sorte qu'en présence du bas, il voudrait s'y mouvoir (Est-ce la cause du vertige ; notre appétit naturel nous dicte d'aller vers le bas, mais nos appétits supérieurs nous disent le contraire, d'où le malaise ?). L'appétit rationnel se rajoute à l'appétit naturel et sensitif. Encore une fois, l'appétit supérieur commande les autres appétits. Bien que les sens puissent influencer la délibération, c'est toujours la volonté qui choisit, même si son choix est de faire ce que l'appétit sensitif lui dicte.

Avec une théorie des appétits cumulatifs et ordonnés, il n'y a pas la possibilité que le changement ne soit qu'un changement de phase. Dans la théorie de changement par degré, un être ne peut pas être à la fois glace et vapeur d'eau ; il ne peut pas être dans deux phases à la fois. Aussi, les propriétés d'une chose ne changent pas parce qu'elle aurait été dans une phase supérieure avant de revenir dans une autre phase. La glace ne change pas parce qu'elle est constituée de molécules ayant déjà été à l'état de vapeur. Or, pour Thomas

d'Aquin, l'animal n'est pas libre (au sens positif du terme) lorsque l'appétit sensitif agit. Par contre, l'humain est libre et responsable de ses actes lorsque son appétit sensitif agit, car il a fallu un choix du libre arbitre pour que le bien particulier qu'est celui des sens soit choisi plutôt que d'autres biens. C'est donc le fait d'avoir utilisé l'appétit supérieur qui rend l'humain responsable, même s'il agit selon l'appétit sensitif. C'est ce point précis qui rend la théorie thomasienne intéressante pour la question de la progression de la liberté parmi les êtres. Dans la théorie par degré, un être qui choisirait d'abdiquer sa liberté positive pour se retrouver à une phase antérieure ne serait plus responsable de ce qu'il ferait dans cette phase. Par contre, une théorie du changement de nature fait en sorte que cette nature est toujours présente chez l'être qui choisit de l'abdiquer et même si une volonté se trompait grossièrement et qu'elle considérerait que la béatitude est une vie de bête, elle reste responsable moralement du mal qu'elle ferait par cette erreur grossière.

5 L'existentialisme est un humanisme

La deuxième question sur la liberté vient de l'œuvre de Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Dans ce livre, l'auteur expose la thèse que la décision, le choix, est prise avant la délibération et que cette dernière n'est qu'une rationalisation de notre choix pour nous donner bonne conscience. Dans la mesure où le libre arbitre thomasien est la relation entre la raison et la volonté au niveau du choix, il sera intéressant, après une exposition de la théorie thomasienne du fonctionnement de la volonté, de voir si les positions de Sartre et de Thomas d'Aquin sont réconciliables ou si elles s'opposent simplement.

6 Fonctionnement interne de la volonté chez Thomas d'Aquin

Si dans la théorie des appétits nous avons vu comment Thomas d'Aquin articule la volonté en ce qui concerne ce qui se meut dans le

monde, donc avec une approche externe de la volonté, les questions 11 à 16 de la deuxième partie de la Somme théologique nous permettent de saisir la volonté dans ses opérations propres et dans son fonctionnement, donc de façon interne.

6.1 *La volonté est une puissance ordonnée*

Dans la première partie, la séparation en deux parties de la volonté pouvait donner l'impression que le libre arbitre faisait des choix toujours directement en relation avec la fin ultime qu'est la béatitude. Or, la raison est une puissance capable d'ordination. Il faut donc voir dans la structure de la volonté un certain ordre. Cela fait en sorte qu'il y a également des fins intermédiaires. La fin est l'équivalent du principe pour la raison et le moyen équivaut à la conclusion. Thomas montre le parallèle avec les sciences où les conclusions de certaines sciences peuvent servir de principe à d'autres sciences. Au niveau de la volonté, on peut prendre l'exemple de la santé. Si la raison considère qu'il faut un esprit sain dans un corps sain pour pouvoir avoir une bonne relation à Dieu (qui serait la fin ultime), elle conclura qu'il faut notamment la santé comme moyen de la béatitude. Mais la santé requiert elle-même des moyens, que ce soit pour la préserver, comme un mode de vie évitant défaut et excès, ou pour la retrouver, comme lorsqu'il faut prendre un remède pour guérir. La santé est donc d'un côté un moyen, sujet à un choix, et de l'autre une fin.

Il faut aussi voir qu'un moyen peut servir plusieurs fins en même temps, et cela, de deux façons¹⁰. Tout d'abord, si on prend un remède, il sert à la fois la fin qu'est la santé, mais aussi indirectement la fin qu'est la béatitude. Un moyen peut donc servir deux fins dans la mesure où elles sont ordonnées entre elles. Ensuite, il est aussi possible d'avoir un mode de vie évitant défaut et excès pour préserver sa santé. Mais avoir un mode de vie sans défauts ni excès permet également de mener une vie vertueuse au sens aristotélicien du terme. Or

¹⁰ ST, II, q.12, art. 3.

mener une vie vertueuse n'est pas nécessairement ordonné directement à la santé. Il est ainsi également possible par un même moyen de se porter vers plusieurs fins non ordonnées entre elles.

Cette explication de l'ordre qu'il y a dans la volonté permettra de mieux placer les concepts qu'utilise Thomas, soit celui de jouissance (question 11), d'intention (q.12), de choix (q.13), de délibération (q.14), de consentement (q.15) et d'usage (q.16). Les deux premiers concepts se rapportent aux fins alors que les suivants se rapportent au moyen.

6.2 *La jouissance*

La jouissance est, pour Thomas, un état de l'appétit dans lequel il se « repose avec une certaine douceur et délectation ¹¹ ». Par contre, seuls les appétits sensitifs et rationnels peuvent jouir. Thomas explique cela par le fait que ce n'est pas la puissance exécutrice qui jouit, mais plutôt la puissance qui commande l'exécution. L'appétit naturel est immédiatement déterminé par Dieu alors que l'appétit sensitif ne l'est que médiatement. C'est donc l'animal qui reste la puissance qui commande l'acte, mais sa fin est toujours particulière. Sa jouissance sera donc forcément imparfaite, car le repos qu'aura son appétit ne sera toujours que de courte durée. La volonté (appétit rationnel) a quant à elle une connaissance universelle et la liberté, ce qui fait que sa jouissance peut être beaucoup plus parfaite. Pour Thomas, la jouissance concerne toujours un acte ultime et ce n'est donc que dans la fin ultime que l'homme peut trouver la parfaite jouissance. Par contre, chacune des fins intermédiaires peut être considérée sous un certain point de vue comme un acte ultime. La réalisation de chaque fin intermédiaire, dans la mesure où la volonté déciderait de s'y reposer, apporterait alors à la volonté une jouissance imparfaite.

¹¹ ST, II, Q.11 art. 3.

6.3 *L'intention*

Mais le concept de fin n'en est pas seulement un dans lequel l'appétit se reposerait, mais est surtout ce vers quoi la volonté se meut. Or le fait de se mouvoir vers une fin est ce que Thomas appelle l'intention. L'intention « signifie tendre vers quelque chose¹² ». Avec les distinctions faites en 3.1.1, on peut voir que la volonté peut tendre à la fois vers une fin ultime, mais aussi vers une fin intermédiaire. L'intention peut également porter sur deux choses à la fois et cela selon que les fins sont ordonnées entre elles ou non. Dans la mesure où il y a un ordre dans la volonté et qu'une fin médiane se trouve comme un moyen, on peut se demander si l'intention de la fin équivaut à la volonté des moyens, c'est-à-dire si l'acte de la volonté est un ou est double lorsqu'il se rapporte à une fin intermédiaire. La réponse de Thomas est que si la volonté se rapporte à la fin absolument, indépendamment des moyens qui mènent à cette fin, alors l'acte de la volonté est double. Par contre, si la volonté se rapporte à la fin en la considérant dans son rapport avec les moyens, alors l'acte est simple. Thomas compare cela à ce que fait l'intelligence, selon que cette dernière évalue en eux-mêmes un principe (fin) et une conclusion (moyen) successivement ou qu'elle évalue la conclusion (moyen) au regard du principe (fin).

6.4 *Le choix*

La jouissance et l'intention sont des actes de la volonté quant aux fins. Avec le choix, on aborde les actes de la volonté quant aux moyens. Le choix est un élément important dans la volonté, car c'est par le choix que l'être humain est vraiment libre. Bien qu'il n'en soit pas fait mention dans la seconde partie de la Somme théologique, le choix est, pour Thomas d'Aquin, l'acte propre du libre arbitre. C'est donc des questions et des réponses similaires à son questionnement sur le libre arbitre qu'il fournira dans cette partie. Par contre, comme

¹² ST, II, q.12, art. 1.

la structure ordonnée de la volonté est plus explicite dans ce texte que lorsqu'il aborde la question du libre arbitre, on voit mieux que le choix ne concerne pas seulement l'action que l'homme peut faire dans la réalité immédiate, mais aussi quant à l'ordonnance même de la volonté. Thomas d'Aquin se demande effectivement si le choix se porte seulement sur les moyens ou s'il concerne également les fins. Le choix n'est possible que là où il y a une pluralité de possibilités. Pour ce qui est de la fin ultime, il n'y a pas de choix, car la volonté est nécessairement inclinée vers le bien ultime. Par contre, pour ce qui est des fins médianes, la volonté a un choix dans la mesure où elle aborde des moyens généraux (qui auront besoin d'être spécifiés à leur tour) pour arriver à une fin plus générale ou à la fin ultime ; ces moyens généraux seront considérés comme des fins lorsqu'il faudra les spécifier pour arriver à une action concrète. Thomas d'Aquin fait ici le parallèle avec la science en disant que les conclusions (moyen) d'une science peuvent servir de principes à une autre science. Thomas ne se prononce pas quant à savoir combien il y aurait de niveaux dans l'ordre de la volonté.

Sur un plan logique, il est évident que la méthode consisterait à partir de la fin unique et d'en dériver les fins intermédiaires (on conclut toujours à partir des principes). Par contre, comme la fin ultime n'est pas connue de l'homme (sauf pour les bienheureux), cet ordre logique est impossible. La connexion entre les fins intermédiaires et les fins plus générales est hypothétique et il est toujours possible pour l'homme de considérer une fin intermédiaire de façon absolue. Par exemple, l'avare considère l'argent comme une fin absolue alors que ce n'est qu'une fin intermédiaire vers d'autres biens.

La conception thomasiennne du choix permet d'exposer une lacune qu'ont plusieurs théories philosophiques. Souvent la liberté est conçue dans l'action immédiate. La liberté que possède un individu se reflète dans le choix qu'il a dans le moment présent face à une situation particulière (l'individu atomisé sur un plan temporel). Pour Thomas, cette liberté est bien présente, mais elle n'est pas la seule que possède l'individu. L'individu choisit aussi ses fins intermédiaires

et donc l'ordre général de sa volonté ; la liberté devient un outil pour se construire soi-même plutôt que d'être le fruit de la rencontre entre les possibilités qu'a un homme et le présent.

6.5 *La délibération*

Pour Thomas, la délibération est une sorte d'enquête portant sur les meilleurs moyens pour arriver à une fin et est surtout le produit de la raison. L'un des éléments intéressants dans l'analyse que fait Thomas de la délibération est lorsqu'il évalue si cette dernière porte sur toutes nos actions¹³. Il ressort que deux types d'action n'ont pas besoin de délibération, soit celle qui a « des voies déterminées pour parvenir à des fins également déterminées, comme dans les arts qui ont des méthodes fixées ¹⁴ ». Par exemple, la personne qui pratique la dactylographie ne délibérera pas sur toutes les touches qu'elle a à utiliser pour écrire son texte. La réalisation se fait selon la technique qu'elle a apprise et sans délibération. L'autre raison est que certaines actions n'apportent que peu à la réalisation ou la non-réalisation d'une fin. Étant donné leur peu d'importance, la raison ne délibérera pas sur elles.

Cette façon de voir permet de répondre à une critique qui est parfois adressée à la morale. La morale serait trop exigeante, car elle demande que l'on soit toujours en train de soupeser le bien et le mal de toutes nos actions. Avec les deux cas d'exception mentionnés, on se rend compte qu'il y a un grand nombre de nos actions qui se passent de délibération. Certes, il faut délibérer s'il est bon ou non de pratiquer tel art ou telle technique, mais lorsqu'on applique la technique, nous n'avons plus à délibérer. Aussi, les petits gestes de la vie quotidienne n'ont généralement pas suffisamment d'impact sur le bien général, tant qu'ils ne deviennent pas des habitudes, pour faire l'objet d'une délibération.

¹³ ST, II, q.14, art. 4.

¹⁴ *Id.*

6.6 *Le consentement*

« Dans l'ordre de l'action, il faut d'abord connaître la fin ; puis vient l'appétit de la fin ; ensuite la délibération qui regarde les moyens ; enfin le désir de ceux-ci.¹⁵ » Le consentement est le désir des moyens ou, en d'autres termes, « l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération¹⁶ ». Pour Thomas, la délibération n'est pas suffisante pour que la volonté agisse conformément à ce qui a été jugé par la raison. Il faut un acte de la volonté (le consentement) pour que l'action se concrétise.

Cela permet d'expliquer, entre autres, l'acrasie ou faiblesse de la volonté. L'acrasie est le fait qu'on ne suive pas toujours son meilleur jugement. Lorsqu'on ne considère pas qu'il faille un acte de la volonté après la délibération pour que l'action se fasse, l'acrasie semble impossible ou difficile à expliquer. Par contre, si dans l'ordre de l'action il faut le consentement, il n'est pas certain que ce consentement se fasse dans l'ordre temporel. Les trois étapes précédentes (connaissance de la fin, intention et délibération) peuvent se faire sans pour autant qu'il y ait consentement de la volonté et donc que l'appétit meuve l'homme selon ce qui aura été délibéré. Vouloir considérer la volonté en bloc empêche ainsi de bien voir où est le problème et la personne qui souffre de faiblesse de la volonté ne saura pas réellement quoi faire, c'est-à-dire améliorer son consentement à ses délibérations.

6.7 *L'usage*

L'usage est le fait d'utiliser une chose extérieure dans le but de l'action. Par exemple, pour manger, user d'une fourchette. Thomas étudie la relation entre l'usage et le choix¹⁷. Il mentionne que la volonté peut se rapporter à l'objet voulu de deux façons différentes ; il

¹⁵ ST, II, q.15, art. 3 (p. 116).

¹⁶ *Id.*

¹⁷ ST, II, q.16, art. 4.

y a en quelque sorte deux façons de faire le choix. D'une certaine façon, on peut faire le choix spéculativement. La volonté se dirige donc vers l'objet tel que la raison lui présente. Mais il est également possible de se mouvoir vers l'objet réellement, c'est-à-dire faire le choix, mais au sens qu'une fois qu'on a consenti au choix, le réaliser dans la réalité. C'est dans cette deuxième façon de se rapporter à l'objet voulu que se situe l'usage. La volonté instrumentalise des choses qui lui sont extérieures et en fait donc usage pour parvenir à ses fins. Cette distinction permet de voir que la liberté positive peut se manifester de deux façons selon la manière de comprendre l'expression « faire » le choix.

7 Est-ce que la décision précède la justification ?

On peut maintenant revenir à la question de Sartre, à savoir si la décision précède la justification. Il faut voir que chez Sartre, c'est ce qui est visé par la question qui est vraiment important et non pas la question. Il prend l'exemple d'une personne qui était venue le voir pour lui demander quoi faire. Il lui a fait prendre conscience qu'en lui demandant à lui plutôt qu'à une autre personne, elle avait déjà choisi et qu'elle essayait simplement de se justifier.

Si on utilise la théorie thomasienne pour comprendre cela, on peut se rendre compte que l'avantage de la question est d'aller plus en profondeur dans l'ordre des intentions. Ce n'est qu'en acceptant une structure de la volonté à deux niveaux qu'on pourrait dire que chez Sartre, le choix précède la délibération¹⁸. Dans une structure à plusieurs niveaux, il arrive souvent qu'on ne s'assure pas d'avoir ses différentes fins intermédiaires à l'esprit lorsque l'on choisit. Il arrive aussi, chez les gens qui sont peu portés à la réflexion, que les fins intermédiaires ne soient jamais vraiment choisies, car elles n'auraient jamais été reportées à une fin plus générale, voire à la

¹⁸La délibération peut intervenir à la fois dans le choix et dans la justification. Dans la mesure où la délibération est fortement identifiée à la justification, il peut être tentant de croire que le choix est fait sans délibération et la précède ainsi.

fin dernière. Dans cette perspective, la méthode de Sartre oblige à monter de niveau dans la réflexion. Si le choix a été fait avant la délibération présente, c'est parce qu'il découle nécessairement d'une fin intermédiaire qui a déjà été internalisée. Si cette fin avait fait l'objet d'un choix et d'une délibération préalable, l'individu qui questionnait Sartre aurait réalisé qu'il avait déjà « justifié » son choix actuel et il aurait ainsi été conforté dans sa position. Par contre, si la fin intermédiaire ne relevait pas d'un choix, mais était issue par exemple d'une habitude provenant de la société, alors la méthode de Sartre a pour effet de faire porter la délibération au bon niveau d'analyse, car ce sont les fins qui sont les plus proches de la fin dernière qui doivent être délibérées en premier dans l'ordre logique des choses. Mais si la fin intermédiaire n'est pas choisie, il faut voir que l'individu devra procéder à une nouvelle délibération pour choisir et que celle-ci précèdera donc son choix.

On peut donc dire que la position de Sartre se comprend bien avec la théorie thomasienne dans la mesure où l'on comprend l'affirmation que le choix précède la délibération comme étant une méthode et non pas dans son sens intégral. Comprise comme une méthode, elle permet à l'humain, qui manque trop souvent de recul de nos jours, de mener une réflexion à plusieurs niveaux qui s'ajuste ainsi avec l'ordre logique. Comprise dans son sens intégral, elle serait simplement incompatible avec la théorie thomasienne.

8 Conclusion

En guise de conclusion, la conception thomasienne de la volonté présente une richesse qui fait parfois défaut à la théorie morale. Croyant souvent que la science apporte des réponses sûres sur le plan de la structure de la volonté ou simplement par paresse, plusieurs théories font une économie de l'étude de la volonté. Or celle-ci est ce qui permet à l'homme d'être libre et donc d'avoir une vie morale. Plus la conception de la volonté sera riche, plus elle permettra de

bien cerner les problèmes. La volonté semble nous différencier des bêtes et elle fait ainsi en sorte que notre responsabilité est accrue.

L'une des plus grandes forces de la position thomasiennne est probablement son recul face à une vision trop immédiate des choses. Le fait que l'homme se construit à travers ses choix pour ordonner sa volonté extirpe la liberté de sa compréhension trop temporelle et lui permet d'intervenir dans les réalités immatérielles que sont nos valeurs, par exemple.

BIBLIOGRAPHIE

- AQUIN, Thomas d', *Questions disputées sur la vérité, question 22 et question 24*, [En ligne] <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/questionsdisputees.surlaverite.zip>, traduction par un moine de l'Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux de 2005 à 2008, [<http://docteurangelique.free.fr>], visité le 9 décembre 2008.
- AQUIN, Thomas d', *Questions disputées sur le mal : De Malo / Saint Thomas d'Aquin*; texte latin de la Commission Léonine; traduction par les moines de Fontgombault; introduction du R.P. Elders, Paris, Nouvelles éditions latines, 1992.
- AQUIN, Thomas d', *Somme contre les Gentils II*, traduit par C. Michon, V. Aubin et D. Moreau, Paris, Flammarion, 1999.
- AQUIN, Thomas d', *Somme contre les Gentils III*, traduit par C. Michon, V. Aubin et D. Moreau, Paris, Flammarion, 1999.
- AQUIN, Thomas d', *Somme théologique*, tome 1, traduit par A.-M. Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984-1986.
- AQUIN, Thomas d', *Somme théologique*, tome 2, traduit par A.-M. Roguet, Paris, Éditions du Cerf, 1984-1986.
- GILSON, Étienne, *Le Thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1983.
- LOTTIN, Dom Odon, *La théorie du libre arbitre depuis St Anselme jusqu'à St Thomas d'Aquin*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.