

Les théories contemporaines de la liberté et l'éthique chrétienne

Invité au Congrès mondial de philosophie chrétienne qui se tenait à Lublin, en août 1996, le Père Elders a prononcé une conférence que nous sommes honorés de publier. Cette conférence témoigne de la double acuité philosophique et sociologique de son auteur, qui enseigne sur les cinq continents. Elle nous dévoile surtout l'ambiguïté qui peut se cacher derrière le noble mot de liberté.

Dans son encyclique *Veritatis splendor* (§§ 84-87), Jean-Paul II mentionne comme l'une des caractéristiques de l'homme moderne, son désir d'une totale liberté. Cependant, poursuit le pape, cette liberté si ardemment désirée est une liberté qui a perdu sa connexion avec la vérité, c'est-à-dire avec l'ordre ontologique, avec l'être propre de l'homme et la structure des choses.

Cette tendance moderne de la culture occidentale a séparé la structure ontologique de l'homme, le bien et la liberté, sur laquelle Jean-Paul II attire l'attention, présente un important sujet de réflexion qu'il nous semble nécessaire de développer.

Pour ce faire, nous mentionnerons d'abord quelques théories modernes de la liberté et leurs conséquences dans la société contemporaine. Ensuite, nous étudierons les racines historiques de cette perspective qui fait de la liberté un absolu. Dans la troisième et dernière partie, nous essaierons de montrer l'importance de la doctrine de la liberté de saint Thomas d'Aquin, comme remède aux maux qui menacent notre manière chrétienne de vivre dans le monde d'aujourd'hui.

I. Quelques théories modernes de la liberté

Jean-Paul Sartre, avec sa théorie de la liberté, a eu une influence considérable sur la génération de l'après-guerre. Selon ce philosophe existentialiste, une décision réellement libre est un « projet », c'est-à-dire une action qui surgit dans une spontanéité totale, sans être déterminée par un acte précédent, une habitude ou une considération antérieure (1). En formulant cette théorie, Sartre rejette l'idée traditionnelle d'une certaine antithèse ou, du moins, d'une distinction réelle entre la personne qui agit et ses actions. Il est convaincu qu'être est déjà en soi une action et que notre nature humaine ne prend forme que lorsque nous tournons toute notre attention vers l'avenir. Pour chaque décision singulière, la rupture avec le passé doit être complète. En s'exprimant ainsi, Sartre esquissait l'attitude, largement répandue, de bien des membres de la jeune génération. Ceux-ci pensent que la liberté consiste en une rupture avec le passé et dans le désir de modeler sa propre vie, et du même coup son être, en recourant à une spontanéité gratuite, souvent hautement émotionnelle et non guidée par la raison.

Examinons cette perspective plus en détail. Selon Sartre, le passé existe seulement comme le « je » que je ne suis plus. L'homme, n'a ni nature ni définition. Il n'est pas lui-même. S'il était lui-même, il ne serait pas libre (2). Il lui est impos-

sible de trouver un point d'ancrage quelconque : les concepts de bien et de mal n'ont aucune signification. L'homme n'a pas d'autre boussole pour ses actions que sa liberté. Dans chaque acte singulier, il doit prendre une nouvelle décision. Ainsi, l'homme est-il condamné à être libre (3). Pour cette raison, la liberté consiste à se libérer de tout par la force et à s'engager dans ce qui n'existe pas encore. Sartre souligne fortement cet aspect négatif de la liberté : on doit se dégager de son propre passé, se transcender et ne pas prêter attention aux motivations objectives dans ses choix.

Le philosophe existentialiste français n'ignorait pas les conséquences de sa position : quand manquent les motivations sérieuses, les entreprises humaines sont vides de sens. Il devient impossible de construire sa propre personnalité et d'acquiescer une attitude morale consistante. L'expérience de la contingence totale de notre existence et de nos actions, qui n'ont plus aucun fondement, mène à l'ennui et à l'angoisse existentielle.

La théorie existentialiste de la liberté a influencé la mentalité d'une génération entière. Elle a aussi exprimé et anticipé ce qui, dans les dernières décennies du vingtième siècle, est devenu l'attitude d'un nombre considérable de personnes dans la société occidentale. Le désir d'autonomie et de liberté totale, même vis-à-vis des lois et de l'ordre inscrit dans la nature humaine, a conduit à de graves conséquences que nous pouvons rapidement examiner.

1. En premier lieu, cette position cause un désordre certain dans l'organisation de notre vie, ainsi qu'un manque de cohérence dans nos actions et nos entreprises. Ce sont maintenant les instincts, et non plus la raison, qui nous commandent.

3. *Op. cit.*, p. 565. « Si Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprime en disant que l'homme est condamné à être libre » (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970, p. 37).

1. *L'être et le néant*, pp. 557 et sv.

2. *Op. cit.*, p. 516.

2. Ensuite, la vie de l'homme n'est plus la poursuite d'une fin ultime, si ce n'est cette préoccupation de ne plus être inhibé dans ce qu'il fait. Ainsi, l'unité de la vie de l'esprit est détruite. Les vertus, la tradition et la vie morale ne sont plus considérées comme des valeurs positives, puisqu'elles imposent une contrainte à la volonté, mais au contraire comme des éléments qui minent ou réduisent notre liberté.

3. Objectivement, choisir certaines actions, sans autre motivation que les sentiments momentanés ou l'instinct, revient à détruire l'esprit. En refusant d'agir en vue d'une fin, on crée un vide. Ainsi, on constate que certaines personnes n'aient plus rien à dire ni nul lieu où aller. Et on peut les entendre dire : « Je veux aller quelque part, mais je ne sais où ce quelque part se trouve », ou : « Je peux sortir, je peux ne pas sortir » (4). Bref, cela conduit à beaucoup de confusion.

4. La vision existentialiste de la liberté mène aussi à la disparition de la fidélité. Au lieu d'être attachés à la permanence et à la stabilité, certains ne rêvent que de changements constants. Selon eux, vivre, c'est laisser tout derrière soi et prendre chaque jour un nouveau commencement. Le fait que certains produits techniques, comme les voitures, les appareils ménagers (en particulier, les ordinateurs), deviennent rapidement dépassés suggère que tout est éphémère. Les points fixes de référence disparaissent de notre monde. Au sein de cet océan mouvant, même les familles ne sont plus les rochers solides qu'elles ont toujours été. La promiscuité, le changement de partenaires, le divorce et le remariage ne sont plus des exceptions, mais tendent à devenir un mode de vie toléré, sinon totalement accepté. La fidélité paraît morte. La conviction grandit que les choses n'ont pas une essence propre, une identité bien définie, si bien que l'affirmation de leur vérité est considérée comme un mensonge.

4. Les conséquences tristes et absurdes de cette attitude sont décrites de façon éloquente dans un roman de Bret Eaton Ellis, *The Informers*, qui dépeint la conduite de jeunes Californiens, devenus victimes de cette façon de vivre.

5. Afin d'être libres, les gens rejettent la loi naturelle, les diktats de la conscience et aussi la culpabilité. Ce qui est maintenant appelé la conscience morale n'est souvent rien de plus que la prise de conscience de ses propres désirs ou opinions. Beaucoup recherchent une totale autonomie, et refusent de vivre selon la volonté des autres, du magistère de l'Eglise ou de Dieu. Le pardon des péchés n'est plus désiré, parce qu'il n'y a plus de conscience d'avoir pêché. D'ailleurs, un dieu compatissant et magnanime ne serait-il pas aussi oppressif qu'un dieu considéré comme un juge sévère ?

II. Origines historiques

Arrivés là, nous devons nous poser la question des racines historiques de cette attitude et de ses conséquences.

Dans l'antiquité. Les Grecs de la période classique insistaient sur l'aspect intellectuel du libre arbitre. Pour indiquer qu'une personne prend une décision, Homère écrit qu'il « conçoit une pensée ». C'est à Aristote que revient le mérite d'avoir fait une distinction entre ce que l'on désire ou fait spontanément et les décisions libres (proairesis) (5). Le choix alors s'appuie - ou doit s'appuyer - sur une considération de l'intellect et doit être ordonné à une fin. Une décision ne doit pas être un acte isolé qui surgit dans l'esprit, venant d'on ne sait où. Mais elle doit procéder de nos facultés, elles-mêmes "informées" par les vertus. Aristote note aussi l'importance des lois : les hommes sont des êtres d'accoutumance et les lois leur indiquent la voie vers ce que le législateur considéré comme le bonheur humain (6).

À l'époque de la République, pour les Romains, la liberté était la situation juridique du citoyen qui possède la *pietas* et la *fides* et qui accomplit son devoir. Ils établissaient une distinction entre la *libertas* et la *licentia*. La vraie liberté est soumise à la loi ; elle doit garder une bonne mesure et respec-

5. *Éthique à Nicomaque*, III, 3, 1111 a 22 - 4, 1112 a 18.

6. Cf. *d.*, II, 1, 1103 a 27-b 7 ; *Politique*, 1180 b 25.

ter la liberté d'autrui (*non oblita alienæ libertatis*). L'optique de Sénèque était différente, plus individualiste. Il refusait toute forme de soumission aux choses ordinaires et aux émotions (7). Ce qui ne l'empêchait pourtant pas de souscrire à la doctrine stoïcienne de la loi cosmique et de l'ordre auxquels l'homme est assujéti (8). Selon cette doctrine, la liberté est l'intuition de l'inéluctabilité de ce qui doit arriver nécessairement et l'acceptation du rôle que chacun doit jouer dans l'univers. La liberté n'est pas le fait de pouvoir choisir une option parmi d'autres, mais la connaissance de ce qui est juste (9). On devient libre en étant en harmonie avec la Raison divine. Il est évident qu'une telle position frôle le déterminisme, théorie selon laquelle nos actions sont déterminées par le destin ou par des causes physiques (par exemple, le procédé cosmique selon l'atomisme). À l'aube des temps modernes, le déterminisme physique réapparaîtra avec la montée du mécanisme.

A Période moderne. Il est vrai que la théorie de la spontanéité totale de notre libre arbitre a rencontré une opposition considérable de la part des matérialistes ou des scientistes. Citons Bertrand Russell : « Il est clair que, lorsque nous prenons une décision, nous le faisons comme le résultat d'un désir, bien qu'il puisse y avoir, au même moment, d'autres désirs qui nous attirent dans une direction contraire (...). L'idée d'un acte de volonté totalement sans cause est ainsi indéfendable » (10). Le déterminisme peut revêtir une certaine variété de formes : déterminisme psychologique (les choix sont déterminés par la pulsion de nos instincts), déter-

7. *Epist.* 51, 9 : « *Quæ sit libertas quæris : nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in sequam ducere.* »

8. *De Providentia*, 5, 8 : « *Quid est boni viri ? præbere se fatis. Grande solatium est cum universo rapi ; quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat... Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur ; semper parat, semel iussit.* »

9. Descartes est proche de la position stoïcienne : « *Indifferentiâ quam experior cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis* » (*Meditatio IV*).

10. *Religion and Science*, p. 127.

minisme économique (la vie de l'homme dépend de sa situation sociale et économique) et déterminisme théologique.

On a récemment mis en avant une théorie appelée le *compatibilisme*, qui tente d'effectuer la synthèse entre la théorie de la liberté de choix et le déterminisme. C. Dennet décrit cette position dans les termes suivants : « Ce qui importe, en ce qui concerne la liberté, c'est simplement que vous soyez capable de faire ce que vous voulez faire ou que vous choisiez ou décidez de faire, en tenant compte de ce que vous êtes déjà. Le compatibiliste a deux questions très puissantes à poser à quiconque souhaite défier son point de vue : 1. Quelqu'un pourrait-il raisonnablement rechercher quelque chose de plus en fait de liberté ? (Considérez votre vie quotidienne : de quoi croiriez-vous réellement manquer, si vous aviez cette volonté libre que l'on vient de décrire ?) ; 2. Peut-on concevoir qu'il y a quelque chose de plus dans ce domaine ? » (11)

Tandis que les théories déterministes prévalent chez les scientifiques, dans le monde des lettres et des médias c'est l'option opposée qui prédomine : l'homme prend, ou devrait prendre, ses décisions dans une liberté totale, c'est-à-dire sans être contraint par aucune restriction. Dans *Veritatis splendor*, le Saint-Père soulignait cet extraordinaire conflit qui traverse notre époque : d'un côté, le choix individuel est considéré comme le signe d'une authentique moralité, mais, de l'autre côté, bien des spécialistes en sciences sociales pensent que nous ne sommes absolument pas libres de choisir, puisque nos vies et nos pensées sont entièrement déterminées.

L'influence déterminante d'Ockham. La position existentialiste de la liberté est éloignée de ce qu'explique Aristote à propos de la liberté de choix ; comme nous le verrons plus loin, la doctrine du libre arbitre de saint Thomas d'Aquin est également très différente. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher les racines historiques de cette position. Mais où ?

11. Voir C. Dennet, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, 1985.

Une première réponse est d'ordre général. Les gens sont conscients d'être libres devant un certain nombre d'options et savent qu'ils peuvent choisir des choses différentes. De ce fait, la théorie qui considère la liberté comme une spontanéité qui ne dépend pas de considérations rationnelles, d'habitudes ou de régies, semble être solidement fondée sur l'expérience intime de l'homme. Saint Thomas lui-même n'observe-t-il pas à plusieurs occasions que la faculté du libre arbitre (*liberum arbitrium*) est indéterminée en face des deux membres d'une alternative ? Pour décrire cette situation, il utilise l'expression *ad utrumlibet se habere*. Nous précisons plus tard la pensée de l'Aquinat sur ce point. Toujours est-il que, depuis le XIV^e siècle, la montée de l'individualisme a promu cette idée que le libre arbitre de l'homme est la manifestation de l'autonomie totale de la personne humaine qui ne permet pas que ses décisions soient influencées par d'autres facteurs que ce qu'elle veut elle-même et qui accomplit ses actions dans une totale indépendance.

Nous devons évoquer ici un précurseur influent de cette théorie moderne de la liberté. Au XIV^e siècle, Guillaume d'Ockham a développé l'idée que la faculté du libre arbitre est une puissance (*virtus*) qui précède l'intellect et la volonté. Il souscrit à une théorie largement répandue par les théologiens franciscains, qui soutenaient l'antériorité de la volonté par rapport à l'intellect et son indépendance par rapport à ce dernier. Mais Ockham va encore plus loin. Il affirme que la faculté du libre arbitre (qu'il identifie pratiquement avec la volonté) est radicalement indéterminée. Pour lui, il n'est plus question d'une faculté portée par nature vers le bien et dirigée par ce que l'intellect lui présente. La volonté seule est la cause de nos choix : elle agit dans une spontanéité totale. Selon Ockham, nos dispositions fondamentales, telles que tendre vers le bien, chercher la vérité, vivre en société, etc., ne précèdent pas nos choix ; mais leur existence est conditionnée par une approbation antérieure de la volonté.

Comme Ta montré le professeur S. Pinckaers, cette position fait qu'Ockham et eux qui le suivent excluent du processus du choix libre, non seulement ces dispositions naturelles, mais également toutes les émotions et les passions. Ceci vaut aussi pour la quête du bonheur. Ockham affirme même que l'homme est libre de ne pas chercher son bonheur (12). À l'inverse, selon la position traditionnelle, nos choix libres prennent forme dans le sillon que les dispositions naturelles marquent dans notre volonté. Ils sont ainsi dirigés vers des objets qui sont un bien pour nous. Si, par contre, on conçoit le libre choix comme un acte totalement isolé - comparable au *cogito* de Descartes dans l'intelligence -, on détruit la connexion naturelle qui unit ce qu'est la nature humaine (et ce qu'elle exige de nous) et nos décisions personnelles.

Autre conséquence, encore plus lourde : dans la théorie d'Ockham, les vertus sont éliminées de nos choix libres. Il n'y a plus aucune ordination systématique des décisions individuelles vers une fin ; la cohérence de nos actions successives disparaît parce que chaque choix libre surgit comme quelque chose de nouveau, que l'on ne peut ni prévoir ni annoncer. Chaque décision se dresse seule, isolée de tous les actes précédents et de ce que le passé nous a fait devenir. Le choix libre se situe dans le moment présent, qui sépare le passé du futur. La vie humaine devient une suite d'actions isolées. Il n'y a plus aucune finalité, comprise en ce sens que différents actes successifs, chacun avec son objet propre, sont relatifs à la poursuite d'une même fin. « La personne humaine, conçue comme la substance permanente sous-tendant les déterminations accidentelles qui vont et viennent et qu'elle cherche à unir, disparaît derrière une suite d'actes qui se succèdent l'un à l'autre sans avoir aucune relation entre eux » (13).

12. « *Nam voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et veile respectu cuiuscumque obiecti* » (In IV Sent., q. XIV, D).

13. S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg-Paris, 1990, p. 343.

Ainsi, l'homme lui-même, dans ce qu'il est et dans ce qu'il fait, n'est plus l'expression d'un ordre fondamental et de ce que le Créateur a déposé dans sa nature, mais, lorsqu'il agit spontanément et librement, il se détermine lui-même. Ockham sait, bien sur, que la révélation divine nous enseigne les préceptes de base de la loi morale, mais selon lui cette loi, c'est-à-dire les commandements, n'est pas fondée sur notre nature. Dieu peut la changer ainsi qu'il lui plaît, et il pourrait même ordonner à une personne de le haïr ! Bien que l'intellect nous rende manifestes les commandements de Dieu, ces commandements en tant que tels ne sont pas un produit de la raison qui les découvre dans la nature humaine. Il est aisé de comprendre que cette position conduit à une tension considérable entre la liberté individuelle et la loi ; une tension qui a laissé sa marque sur la façon dont la théologie morale a été envisagée à l'ère moderne. Une autre conséquence de cette position est que le monde, du point de vue d'une personne "libre", perd son unité et devient un ensemble d'objets à la disposition de l'homme. « Pour Ockham, il y a séparation absolue de Dieu et du monde. Dieu a créé le monde, mais il lui reste étranger. Il n'existe aucune symbiose entre le monde et Dieu. Les deux réalités sont isolées dans leur existence réciproque. Ce fait n'est d'ailleurs que la conséquence de l'insularité radicale de tous les existants » (14).

Dans son étude, *Les sources de la morale chrétienne*, le professeur Pinckaers soutient que la position d'Ockham a influencé l'idée que les intellectuels catholiques ont eue de la théologie morale jusque bien avant dans le XXe siècle. La théologie morale était organisée et exposée en fonction des commandements. Elle devint une étude des obligations des chrétiens, et des cas particuliers où il y a doute sur l'élément qui doit prévaloir : la liberté de l'individu ou l'obligation de la loi. La théorie d'Ockham sur le libre arbitre a influencé même des disciples de l'école thomiste. Ainsi que nous l'avons mon-

14. G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, tome 6, Paris, 1946, p. 56.

tré dans la première partie de notre article, dans sa forme sécularisée, cette théorie est acceptée aujourd'hui par beaucoup de personnes.

III. Un remède : la doctrine de la liberté selon saint Thomas

Nous devons maintenant considérer ce que le libre arbitre est réellement et, en particulier, l'importance, à notre époque, d'une vision correcte de la liberté pour la formation de la personnalité.

Saint Thomas d'Aquin et le libre arbitre. Au Moyen Age, tous les philosophes chrétiens reconnaissaient que l'homme a la capacité d'effectuer des choix libres. Cependant, ils n'étaient pas toujours parfaitement clairs sur la question de savoir si la faculté du libre arbitre était une faculté spéciale, comme le pensait saint Albert le Grand, ou bien un *habitus*, ou encore si elle se situait à la fois dans l'intellect et dans la volonté, comme le suggérait saint Bonaventure (15).

Sur ce problème, saint Thomas fait observer que la faculté du libre arbitre n'est pas un *habitus*, c'est-à-dire une certaine détermination d'une faculté qui permet à cette faculté d'agir aisément et en accord avec la nature particulière de cet habitus. En effet, une des caractéristiques de la faculté du libre arbitre est justement de n'être pas déterminée à un acte particulier, ou à un ensemble d'actions, mais de rester ouverte à différentes possibilités. Comme nous l'avons vu, saint Thomas appelle cette indétermination un état dans lequel la volonté est ouverte aux différents membres d'une alternative (*ad utrumlibet se habere*) (16). Saint Thomas ajoute que, par le terme "libre arbitre", nous ne voulons pas indiquer un type précis d'action (alors qu'un *habitus* est toujours ordonné à un type particulier d'actes), mais que nous voulons indiquer la puissance d'agir de différentes façons.

15. Voir l'importante étude de Dom Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, volume I, Gembloux, 1957.

16. Q. D. *De potentia*, q. 2, a. 3 ; et *Somme contre les Gentils*, I, 82.

Saint Thomas montre également que notre choix libre doit être l'acte d'une seule faculté et qu'il ne peut donc se trouver partiellement dans l'intellect et partiellement dans la volonté. La raison en est qu'un choix libre est *un* acte, et non un composé de deux actes différents. Cette faculté ne peut être que la volonté : dans le choix libre, la poursuite d'un objet est plus importante que la connaissance de cet objet, car nous choisissons quelque chose qui est bon pour nous. Or le bien est l'objet de notre faculté appétitive (17). Ceci implique que la volonté humaine, qui recherche et aime le bien en général, choisit aussi certains biens et veut les moyens qui y conduisent.

Mais attention, ceci ne veut pas dire que l'intellect ne joue pas un rôle important dans la genèse de l'acte libre. En fait, l'intellect et la volonté se compénètrent (18). L'intellect connaît le bien en général (*bonum in universali*) et sait que les choses finies ne constituent pas tout le bien de l'homme. Ceci implique que la volonté n'est pas attirée d'une façon nécessaire vers les biens limités (19). Ajoutons que les animaux accomplissent leurs activités en étant mus par une inclination naturelle, ou en étant incités de l'extérieur à poser une action. L'homme, en revanche, juge qu'il doit faire ceci ou cela. Ce jugement dépend d'une comparaison et d'une évaluation par l'intellect des différentes options, et des obligations et besoins personnels.

L'influence que l'intellect exerce passé par l'objet qu'il présente. L'objet est la cause finale qui attire la volonté (20). Dans un choix, l'intellect agit comme une cause formelle extrinsèque (21). C'est pourquoi saint Thomas dit que la racine

17. *Somme de théologie*, I, q. 83, a. 3.

18. *Somme de théologie*, I, q. 16, a. 14, ad 1 : « *Voluntas et intellectus mutuo se includunt. Nam intellectus intelligit voluntatem et voluntas vult intellectum intelligere* ».

19. *Somme de théologie*, I, q. 59, a. 3.

20. *De malo*, q. 6, art. unic.

21. *Somme de théologie*, I II, q. 9, a. 1 : « *Sed obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis (...) Isto modo intellectus movet voluntatem sicut præsens ei obiectum suum* ».

du libre arbitre se trouve dans l'intellect (22). Cependant, l'intellect n'est jamais la cause efficiente d'un acte libre. La volonté se meut elle-même (23). En fait, saint Thomas aime à répéter que la volonté possède une puissance sur elle-même ou qu'elle est *per se potestativum* (24). Puisque la volonté se dirige elle-même vers le bien en général, les objets d'une bonté limitée ne peuvent jamais pleinement la satisfaire, de sorte que la volonté conserve une indifférence relative à leur égard. L'étendue totale de la capacité de la volonté ne peut avoir pour sujet un bien particulier (25). Saint Thomas utilise même le mot "indifférence" (*indifferentia*) pour décrire la position de la volonté face aux biens particuliers (26).

C'est pour cela qu'il y a une part de vérité quand Ockham affirme que le libre arbitre s'appuie sur l'indifférence de la volonté. Mais sa principale erreur, aux conséquences désastreuses, est de considérer le choix libre comme une espèce de météorite qui surgit de nulle part, sans aucune connexion avec la vie intérieure de l'homme. Ockham n'a pas vu non plus qu'il faut considérer nos choix libres d'une façon plus précise encore. Le fait que la volonté ne soit pas désorientée, lorsqu'elle est confrontée à différents choix entre des biens particuliers, doit s'expliquer par l'assistance de l'intellect et par sa tendance générale à suivre le fil tant des inclinations fondamentales que des vertus.

22. *De Veritate*, q. 24, a. 2 : « *Unde totius libertatis radix est in ratione constituta* » ; *Somme de théologie*, I II, q. 17, a. 1, ad 2 : « *Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio* ».

23. Cf. *De malo*, q. 6 : « *Manifestum est quod voluntas movetur a seipsa. Sicut enim movet alias potentias, movet et seipsam* ».

24. Cf. le Prologue de la I II de la *Somme de théologie*. Voir aussi I, q. 93, a. 5, et *De Veritate*, q. 24, a. 1 : « *Homo (...) est causa sui (...) in iudicando* ».

25. *Somme de théologie*, I, q. 82, a. 2, ad 2 : « *Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas toto alicui particulari bono et ideo non ex necessitate movetur ab illo* ».

26. *De Veritate*, q. 24, a. 7 : « *[Voluntas] se habet sub quadam indifferentia respectu materialium actionum* ».

Saint Thomas propose le schéma suivant pour décrire l'interaction de l'intellect et de la volonté dans le processus du libre arbitre :

Intellect	Volonté
- connaît la fin	- inclination vers le bien en général
- recherche comment l'atteindre dans un cas concret	- intention menant vers cette délibération et l'approuvant
- considère et propose différentes options	- accord ; la volonté se tourne vers un objet particulier
- juge que tel objet doit être choisi	- choix de cet objet
- ordre d'atteindre ce bien particulier	- exécution de l'ordre ; la volonté meut les facultés
- contemplation de ce bien	- joie dans ce bien

A première vue, ce schéma peut sembler compliqué, et l'on peut trouver difficile d'admettre qu'une simple décision d'agir comprenne autant d'actes différents. Un exemple dissipera cette incompréhension : par une froide journée, alors qu'il était encore officier de l'armée romaine, saint Martin de Tours rencontra un mendiant qui lui demanda de l'aide. L'attitude et la disposition naturelles de Martin étaient qu'il faut faire le bien. Mais que faire en pareille situation ? Son attention se tourna vers la possibilité de donner au mendiant la moitié de son manteau. La volonté choisit ce plan d'action et ainsi l'exécution du choix s'ensuivit.

Dans la réalité ces actes ne sont pas juxtaposés comme notre schéma les représente. Ils se compénètrent et ensemble ils forment le processus qui mène au choix libre (27). Pour

27. L'Aquinate donne un traitement détaillé de ces actes dans les questions 10 à 17 de la *Somme de théologie*, II.

cette raison, c'est une erreur de considérer l'inclination de la volonté vers le bien comme une nécessité aveugle ou de méconnaître sa valeur sous prétexte qu'elle doit appartenir à une zone naturelle antérieure à ce que l'homme réalise dans un choix libre (28). Le fait que, par sa propre nature, la volonté se tourne nécessairement vers le bien en général renforce l'acte par lequel elle désire et choisit des biens particuliers ; ainsi le choix procédé du noyau intime de la volonté.

De même, ce serait une erreur de dire que ce désir du bien en général n'est pas libre. Il est vrai qu'à ce niveau du processus de choix, nous n'avons pas encore trouvé la liberté de choix, mais, selon l'Aquinate, le concept de liberté ne se réduit pas au seul libre arbitre. Le concept de liberté signifie :

- qu'on veut un bien consciemment et à cause de ce bien même ;
- et que l'on agit par soi-même (29).

Saint Thomas a souligné le lien entre la volonté et le bien ; en sa nature propre, la volonté n'est pas arbitraire, mais elle se détermine elle-même pour vouloir ce qui est bon. Dans cet état idéal, la volonté désire seulement les choses qui sont de vrais biens pour l'homme, et non pas ce qui est un bien d'un point de vue particulier, mais est mauvais sous d'autres aspects. C'est pourquoi être capable de pécher n'est pas une caractéristique essentielle de la volonté libre (30). En accord avec sa nature, Dieu aime sa propre bonté, mais cet amour, bien que nécessaire, est libre en même temps (31). Selon

28. Cf. Jacques Leclercq, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin dans la pensée contemporaine*, Louvain, 1955, p. 300.

29. Cf. S.C.G III, 138 : « (...) *necessitas ex interiori inclinatione proveniens (...) facit voluntatem magis intense tendere in actum virtutis (...). Quodsi ad finem perfectionis pervenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis qui peccare non possunt (...); nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit aut actus bonitati* ». Voir aussi *De Veritate*, 22, 6 : « *Inest voluntati libertas in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti* » (cf. D. Welp, *Willensfreiheit bei Thomas von Aquin*, Fribourg, 1969, pp. 116 et sv).

30. Cf. Saint Anselme, *Dialogus de libero arbitrio* (P.L. 158, 489 et sv).

31. Cf. *De potentia*, 10, 2, ad 5 ; cf. *De Veritate*, q. 23, a. 1, ad 4 et *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4.

L'Aquinate, cet accord avec sa propre nature, voulu et approuvé, doit lui aussi être appelé libre. C'est une forme de liberté qui va plus loin que la liberté de choix.

Certains auteurs thomistes soutiennent que, dans ses ouvrages tardifs, saint Thomas propose une approche plus volontariste, qu'il aurait diminué le rôle de l'intellect dans la genèse d'un choix libre. Selon eux, la volonté n'est pas seulement le *sujet* du choix libre, mais également son *fondement*. Pourtant, vu l'explication qui précède, il est bien *difficile* de maintenir cette position. On peut, au mieux, concéder qu'il y a eu un léger changement de terminologie.

C. Fabro suggère (32) que déterminer l'esprit au choix des choses bonnes particulières est la tâche *exclusive* de la volonté. Mais ceci ne semble pas correct, sauf dans ce sens général que la volonté doit vouloir que l'intellect continue de délibérer. Cependant, la *détermination* qui fait passer du concept général du bien aux concepts des choses qui sont des biens particuliers résulte tout d'abord du fait que notre intellect, assisté par la *cogitative*, en confrontant ces *objets* aux inclinations fondamentales de notre être, en conclut que ces objets sont des biens pour nous, c'est-à-dire qu'ils s'accordent, partiellement ou entièrement, avec l'une ou l'autre de ces inclinations (33). C'est alors que la volonté peut prendre position, choisir l'objet ou le rejeter.

Certains auteurs expliquent la théorie du libre arbitre de saint Thomas d'une manière telle qu'ils connectent intimement la liberté avec l'être spirituel de l'homme, au point que les deux coïncident pratiquement. Dans cette optique, cet être (*esse*) seul est la base du choix libre. Cette interprétation se rapproche de l'existentialisme qui fait de la liberté la véritable essence de l'homme. On ne fait pourtant qu'obscurcir le

32. *Riflessionisulla libertà*, Rimini, 1983.

33. Il est évident que, parmi ces inclinations, l'inclination naturelle de la volonté a sa place. Cependant, la disposition à conserver sa vie, à connaître la vérité, à s'unir à une personne de l'autre sexe, ne sont pas uniquement ou *premièrement* situées dans la volonté seule.

problème lorsqu'on le pose ainsi. L'Aquinate pense en termes de réalités *ontologiques* : la liberté existe comme un acte libre ; un acte présuppose une faculté et ne dérive pas directement de l'essence de l'homme. Il est *certainement* vrai qu'au niveau de la substance, l'être spirituel de l'homme dirige les opérations des facultés qui expriment les richesses ontologiques qu'il contient. Mais la liberté en acte existe seulement dans le choix libre, et ce choix libre se produit à cause de l'universalité de l'intellect, qui présente des biens limités sur l'arrière-plan du bien en général. L'inclination première de la volonté au bien en général et son désir conséquent d'un bien particulier expliquent pourquoi le choix qu'elle fait de ce bien particulier est libre.

En s'en tenant aux fondements de cette explication, on ne peut *insister* assez sur l'importance de l'inclination première au bien, c'est-à-dire à toutes ces choses qui s'accordent avec notre nature. Cette inclination est une matrice où les autres inclinations naturelles prennent forme, que ce soit le besoin de rester en vie et de se protéger, le désir de connaître la vérité et d'adorer Dieu, la tendance à s'unir à d'autres personnes dans les différents types de sociétés, l'inclination à l'union des sexes et à la propagation de la vie.

Ces inclinations constituent notre spontanéité spirituelle, que Ton' pourrait également appeler, avec saint Thomas, *l'instinct de la raison* (34). Bien que la volonté soit par nature ordonnée au bien et à la fin, elle peut malgré tout recevoir une détermination complémentaire, qui est une disposition habituelle, vers des biens particuliers, à savoir les choses qui, d'une façon ou d'une autre, sont ordonnées à la fin (35). Par l'expression "détermination complémentaire", on entend désigner les vertus et leurs opposés, les vices.

Le rôle des vertus. Il ne faut pas chercher des vertus dans les facultés qui sont totalement en acte (comme l'intel-

34. *Somme de théologie*, I II, q. 68, a. 2.

35. *Q. D. De virtutibus*, q. 1, a. 8.

lect agent), ni dans celles qui agissent seulement lorsqu'elles sont déterminées ou mues par des influences extérieures. Les vertus ont leur siège dans les facultés qui, à la fois, agissent par elles-mêmes et sont mues par d'autres influences (*agentes et actæ*), et qui ne sont pas prédéterminées à un seul type d'actions. Saint Thomas ajoute une seconde observation : seules les facultés qui sont, d'une façon ou d'une autre, rationnelles (*aliquomodo rationales*), c'est-à-dire sujettes à l'influence de l'intellect, peuvent recevoir la détermination complémentaire que leur donne une vertu. Ainsi, l'appétit sensitif, qui peut être dirigé par l'intellect et la volonté vers différents biens, peut devenir le siège de la vertu de tempérance. Dans ce type de facultés, il y a de la place pour plusieurs habitus qui donnent chacun une disposition pour agir avec aisance dans une certaine voie. Cette détermination additionnelle n'est pas ajoutée comme une passion, mais à la manière d'une forme qui repose dans les facultés et y demeure. Cependant, la nature des vertus est telle que les facultés déterminées par elles ne sont pas dans la nécessité d'agir selon ces vertus.

Saint Thomas explique en détail le rôle des vertus :

1. Elles donnent uniformité et cohérence à nos actions. NOS facultés se mouvraient constamment dans différentes directions si elles ne recevaient pas des vertus une certaine stabilité.

2. Les vertus nous permettent d'agir immédiatement d'une façon parfaite. Sans vertus, on doit délibérer à nouveau chaque fois pour savoir que faire, ou que choisir.

3. Grâce aux vertus, nos actes sont accomplis avec plaisir. La raison en est que les vertus sont des habitus qui sont en accord avec notre nature. Donc les actes accomplis en accord avec les vertus sont agréables (36).

36. *Q. D. De virtutibus*, q. 1, a. 1 : « (...) *ad tria indigetur* : Primo ut sit uniformitas in sua operatione (...). ; Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur (...); Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur ».

L'Aquinat nous rappelle que les vertus sont acquises par la répétition des bonnes actions. L'enfance et l'adolescence forment l'âge privilégié pour se mettre à l'apprentissage des vertus. Cet apprentissage doit recevoir le soutien de l'éducation et d'une certaine discipline. Aristote insiste à plusieurs reprises sur ce point dans son *Ethique à Nicomaque* (37). Illustrons la sagesse de ses remarques par quelques exemples simples : pour devenir un pianiste ou un violoniste virtuose, on doit commencer à pratiquer ces arts depuis le plus jeune âge, et cela exige une sévère discipline. Pourtant, ce n'est que plus tard que les jeunes goûteront la beauté et le plaisir de bien jouer. Dans une certaine mesure, la même régie s'applique à l'entraînement sportif, à l'apprentissage des langues étrangères, des mathématiques, etc.

Retour au présent. Il semble que nous touchons ici à l'un des grands défauts de notre culture occidentale actuelle. Depuis trente ou quarante ans, on a partiellement abandonné certaines formes de discipline et d'entraînement tant chez les enfants que chez les jeunes gens. Selon certains, ces changements dans la politique et les méthodes éducatives étaient nécessaires. D'après eux, on ne doit jamais imposer aucune contrainte aux enfants mais les traiter comme des adultes. John Dewey affirme que « concevoir l'éducation comme une préparation, et l'âge adulte comme une limite fixée dans la croissance sont les deux versants de la même erreur nefaste » (38). Selon Dewey, la reconstruction constante de l'expérience de chacun est ce qui importe le plus. « Obtenir du présent le degré et le type de croissance qui s'y trouve, voilà l'éducation » (39),

On peut douter que cette théorie et d'autres similaires aient été réellement bénéfiques à l'homme moderne - sauf peut-être dans le champ limité des sciences naturelles et de la technologie. Il n'y a pas de doute qu'élever ses enfants sans

37. Cf. 1103 a 14, et sv.

38. *Reconstruction in Philosophy*, 5e éd., New York, 1955, p. 147.

39. *Op. cit.*, p. 146.

leur imposer des régies de conduite empêche la formation de bonnes habitudes et revient à les livrer aux tendances et aux sentiments les plus superficiels de leur nature biologique et émotionnelle. Il leur devient alors très difficile d'acquérir un trésor de solides connaissances. Ceci vaut pour bien des domaines : l'histoire, la géographie, la littérature, les langues et même les sciences, comme nous le constatons dans nos pays occidentaux.

Le rejet de la discipline dans l'éducation mais aussi les changements économiques et sociaux ont accéléré ce processus. Dans nos sociétés d'abondance, les familles peuvent dépenser beaucoup plus d'argent qu'autrefois. Certes, les équipements techniques et domestiques nous permettent d'éviter d'épuisants efforts physiques, mais ce progrès a un revers. Le nombre impressionnant et la variété des choix offerts nous rendent difficile la restriction, la concentration sur les seules choses nécessaires, et l'application à une tâche particulière. Pour rendre la situation pire encore, de puissants moyens de communication inondent les gens de signaux et de produits nouveaux, souvent inutiles. Ils emplissent les esprits d'images et rendent plus ardu le contact direct et personnel avec les réalités naturelles.

L'aversion des valeurs spirituelles se répand. L'indifférence et la paresse, dès qu'il s'agit de recherche intellectuelle, minent notre civilisation. Bien des jeunes ne veulent plus accomplir les efforts nécessaires pour préserver l'héritage spirituel de notre culture. Ils préfèrent le sport ou s'abandonnent au flot d'images colorées qui défilent sur les écrans de leur télévision ou aux sons de leur chaîne stéréo. Bon nombre d'entre eux tentent de s'échapper dans l'exotisme ou dans l'extase éphémère fournie par des drogues puissantes.

Notre culture, pourtant, repose sur les efforts de nombreuses générations. Cesser ces efforts reviendrait à signer son arrêt de mort. Une simple comparaison peut illustrer ce qui va se produire : si les habitants des quartiers de Palm Springs ou de Sun City, dans le désert du sud de la

Californie, cessent d'arroser leurs pelouses et leurs jardins, le désert reprendra vite possession des zones construites.

Des changements psychologiques accompagnent ces phénomènes : les gens sont devenus extrêmement dépendants de ce qui leur est suggéré par les médias. Ils perdent leur autonomie propre et deviennent la proie d'une foule de désirs. Un triste exemple en est l'accroissement de la promiscuité sexuelle, de la drogue, de l'abus de tabac ou d'alcool, l'expansion des sectes pseudo-religieuses et des phénomènes semblables. Se multiplient aussi les familles à un ou deux enfants qui demandent moins d'effort de la part des parents et permettent d'accéder plus immédiatement aux souhaits des enfants.

Depuis des temps immémoriaux, la croyance religieuse et la prière ont été considérées comme des facteurs très utiles et puissants dans l'éducation. Pour plusieurs raisons, la pratique religieuse d'un grand nombre de personnes s'est atrophiée, la croyance en Dieu est devenue plus floue, la foi chrétienne et la doctrine morale ont été rejetées. Il en résulte que le facteur religieux dans l'éducation des vertus morales a perdu beaucoup de son poids. Les gens ne connaissent plus les bases de ce que la foi chrétienne enseigne sur Dieu, la création et l'homme lui-même. Aussi, comme le remarquait Jean-Paul II, l'autonomie qu'ils proclament et la liberté qu'ils demandent pour leur conduite ne sont plus fondées sur la vérité. Ainsi, nous voici revenus là où cet article commençait, à savoir les vues contemporaines sur la liberté.

Ce tableau affligeant est bien connu et il n'est pas besoin de s'y attarder. Ajoutons simplement que l'instabilité des mentalités, tant des étudiants que de leurs professeurs, rend l'éducation et l'instruction beaucoup plus difficiles qu'elles ne l'étaient par le passé. Dans les écoles, les institutions et les familles, la tendance dominante est de laisser les jeunes assouvir leurs instincts, leurs passions et leurs caprices, sous prétexte de respecter leur liberté. On oublie que dans ces cas-là il ne s'agit pas de la liberté réelle, mais seulement de sa

caricature. Cette pratique mène facilement au vice, et assurément a une perte de temps considérable dans la vie des jeunes, et cela précisément au moment où ils peuvent et doivent apprendre le plus possible. Une fois que les vices se sont installés, il est extrêmement difficile de les déraciner, remarquait déjà Aristote (40).

Il est évident que nous, chrétiens, devons reconnaître notre part de responsabilité dans cette situation. Nous avons trop facilement accepté ce que le monde moderne offrait. Dans nos familles et nos écoles, nous n'avons pas su maintenir le type d'entraînement à la vertu et à l'étude qui était nécessaire. Si nous nous cherchions une excuse, nous pourrions peut-être dire qu'il est extrêmement difficile de résister aux modèles de pensée dominants et d'aller à contre-courant dans une société.

Le fait qu'une bonne part de notre théologie morale insistait davantage sur les commandements que sur les vertus à acquérir (41) a pu être un facteur supplémentaire à cette décadence. Dans les manuels de théologie, il manquait bien souvent une introduction positive fondée sur le désir d'atteindre le bonheur, de construire sa personnalité et de rechercher la beauté de la vie vertueuse. Pour redresser cette situation, nous devons, comme l'indique Alasdair MacIntyre, construire des groupes et des communautés où l'on pratique les vertus. C'est ainsi que nous renforcerons notre résistance aux mœurs barbares qui nous menacent maintenant (42). La théologie morale doit se fonder sur les béatitudes évangéliques, le commandement de l'amour et le désir de la perfection morale.

Léo-J. ELDERS, s. v. d.

40. *Ethique à Nicomaque*, III, 7, 1114a 13 et sv.

41. Nous faisons une exception pour la chasteté et la justice, qui ont reçu beaucoup d'attention dans la théologie morale traditionnelle.

42. *After Virtue, A Study in Moral Theology*, London, 1981, p. 245.