

✓
Recherches de Théologie
ancienne et médiévale

Tome XLII

1975

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand

Le premier Quodlibet d'Henri de Gand, dont nous préparons l'édition, nous donne déjà de l'Henri de Gand tout-à-fait authentique. Le maître prend fermement position, et il a déjà choisi, dès ce Quodlibet (temps de Noël 1276), ses options fondamentales. Il en est ainsi de sa doctrine sur la temporalité radicale de la créature, comme nous l'avons exposé ailleurs¹. Il en est de même de sa doctrine de la volonté. La première intervention d'Henri à ce propos (du moins la première qui soit connue jusqu'à présent) remonte, comme le fait remarquer San Cristóbal-Sebastián, à l'année 1276². En effet, dans son premier Quodlibet, Henri accorde une attention toute particulière à l'étude de la liberté : à ce thème il ne consacre pas moins de 6 de ses 42 questions.

Dans le même Quodlibet apparaît le problème disputé traditionnellement dans les écoles : « La volonté est-elle une faculté supérieure à l'intelligence, ou vice versa ». Il résout cette question dans le sens volontariste, comme tous les « néo-augustiniens », qui se distinguent entre eux par des divergences parfois assez profondes, mais pour qui la prééminence de la volonté appartient au Credo commun³. Selon Henri, la volonté est plus élevée que l'intelligence, parce qu'elle est le principe moteur, le principe efficient « in toto regno animae ».

1. Cf. R. MACKEN, *De radicale tijdelijkheid van het scheepsel volgens Hendrik van Gent*, dans *Tijdschrift voor Filosofie* 31 (1969) pp. 527-528, 534-535 ; ID., *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 39 (1972) pp. 211-272.

2. Cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (Estudio histórico-doctrinal)*, Madrid 1958, p. 49.

3. Pour les auteurs franciscains, on peut se rapporter à G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo 1952, pp. 251-254.

L'ensemble des questions que traite Henri concernant la volonté et l'intelligence dans son premier Quodlibet, est un signe que de nouvelles doctrines ont fait leur apparition, doctrines qu'il va discuter longuement, surtout dans les questions 16 et 17, les plus longues de tout le Quodlibet. Devant ces nouvelles doctrines il réagit, en proposant à son tour de nouvelles réponses, mais avant d'aborder ces nouvelles doctrines, il tient à résoudre dans le sens volontariste la petite question que nous exposons ici.

Ce qui nous intéresse, c'est de voir brièvement la forme que prend l'argumentation chez Henri de Gand et comment, à travers cette question, une de ses grandes options apparaît. Évidemment nous n'allons pas comparer tous les auteurs de cette période, ni nous étendre sur l'ensemble des relations entre la volonté et l'intelligence ⁴, mais nous nous limitons à indiquer en général où Henri se place dans ce concert doctrinal.

Quant au texte utilisé par nous, c'est celui de l'édition critique que nous préparons.

La question 14, comme nous l'avons vu, demande si la volonté est une faculté supérieure à l'intelligence, ou vice versa.

ARGUMENTS POUR ET CONTRE

Henri dit que, par plusieurs raisonnements, on voudrait prouver que l'intelligence est supérieure à la volonté.

D'abord Aristote le dit dans le livre VI de son *Éthique* ⁵.

Ensuite, selon Aristote, « dans les actions accomplies par la volonté, la raison pratique est le premier mouvant » ⁶.

En 3^e lieu, S. Augustin dit dans le 2^e chapitre du *Contra Faustum* : « Il ne fait aucun doute qu'entre les actes de l'âme, la contemplation prévaut ». Or, la contemplation est une activité de l'intelligence ⁷.

4. On peut se référer à l'étude de San Cristóbal-Sebastián. Pour certains points particuliers, il existe des études spécialisées, comme p. ex. celle de R. AUBERT, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e s.*, dans *Miscellanea moralia in honorem Ex. Dom. Arthur Janssen*, Louvain 1948, pp. 281-307.

5. Nous n'avons pas trouvé le texte exact dont Henri parle. Cf. ARISTOTELES, *Eth. ad Nicom.* VI, c. 13 (Z, c. 13, 1145a 7).

6. ARISTOTELES, cf. *De anima* III, c. 10 (Γ, c. 10, 433a 10-11 et 433b 10-13), et *Eth. ad Nicom.* VI, c. 2 (Z, c. 2, 1139a 31-33, et 1139a 35-1139b 4).

7. AUGUSTINUS, *Contra Faustum* XXII ; cf. c. 54 (PL 42, 434).

En 4^e lieu, la sainte Écriture dit que « l'homme est réformé dans la raison selon l'image »⁸.

En dernier lieu, ce qui dirige est supérieur à ce qui est dirigé. Or le jugement de l'intelligence dirige la volonté.

Cependant, il y a une position contraire à tous ces raisonnements, qui dit que la volonté est le premier mouvant qui se meut lui-même et meut tout le reste dans le royaume entier de l'âme⁹. Or un premier mouvant tel est évidemment supérieur. Voilà donc Henri qui en appelle à la thèse de l'autonomie de la volonté, chère à tous les néo-augustiniens. Cette autonomie est traitée maintes fois au cours de ses *Quodlibets*¹⁰.

L'OPTION D'HENRI

Pour examiner ce problème, Henri part du principe que, comme la substance même de l'âme, ses facultés sont cachées et inconnues. Toute notre science concernant nos facultés, il faut donc l'acquérir *a posteriori*. S'il s'agit de juger de la plus grande excellence d'une faculté par rapport à une autre, il faut l'examiner en partant de différents aspects postérieurs aux facultés, mais qui sont un moyen pour les mieux connaître.

Il propose la comparaison de trois aspects : l'*habitus*, l'acte et l'objet de ces deux facultés¹¹. La faculté la plus excellente est celle

8. La citation n'est pas littérale. S. Paul dit, dans l'épître aux Colossiens, III, 10 : « ... exspoliare veterem hominem cum actibus suis, et induite novum, eum qui renovatur *in agnitione* secundum imaginem eius qui creavit illum... »

9. Henri n'allègue pas ici le nom de S. Bernard, mais il est souvent allégué dans ce contexte par les auteurs du courant néo-augustinien : cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 264.

10. E.a. il traite explicitement de cette autonomie dans les questions suivantes : *Quodl.* XI, q. 6 : « Utrum aliquid potest reducere seipsum de potentia ad actum » ; IX, q. 5 : « Utrum voluntas moveat seipsam », une longue et célèbre question, où il défend ses points de vue ; XI, q. 7 : « Utrum in substantia intellectuali creata possit esse virtus una activa, quae posset in contraria », où il traite du libre arbitre selon sa conception volontariste ; X, q. 10 : « Utrum appetitus sensitivus potest movere voluntatem ad consentiendum alicui, nulla de hoc existente notitia in intellectu » ; X, q. 13 : « Utrum ratione dictante aliquid faciendum pro aliqua hora voluntas possit illud pro eadem non velle » ; X, q. 14 : « Utrum operatio voluntatis sit finaliter propter operationem intellectus, an e converso » ; XII, q. 26 : « Utrum voluntas possit actuari, et tamen non determinari ab illo a quo actuatur ».

11. La division ternaire de cette question, et plus encore l'argumentation même d'Henri, ont daté dans l'histoire de ce problème. Ainsi O. Lottin a relevé,

dont l'*habitus*, l'acte et l'objet sont plus excellents que l'*habitus*, l'acte et l'objet d'une autre faculté. Or, selon Henri, on peut franchement dire que l'*habitus*, l'acte et l'objet de la volonté sont plus élevés que l'*habitus*, l'acte et l'objet de l'intelligence. Dès lors il faut affirmer que la volonté est plus élevée que l'intelligence.

Henri va expliciter point par point ce schéma de son raisonnement.

Il compare d'abord l'*habitus* de l'intelligence à celui de la volonté¹². Un texte de S. Augustin lui sert à ce propos. « L'*habitus* propre de la volonté », dit Augustin, « qui la pousse vers le bien par un acte d'amour véritable, est l'*habitus* de la charité, par lequel nous aimons Dieu, et le prochain en Dieu et à cause de Dieu »¹³. D'autre part, selon le même Augustin, « le suprême *habitus* de l'intelligence est la sagesse, par laquelle nous contemplons Dieu et les choses éternelles »¹⁴. Cette excellence de la charité, sur laquelle tous les néo-augustinienins insistent, Henri la caractérise par la célèbre formule de l'apôtre Paul, qu'ils apportent tous à l'appui de leur thèse dans le

à juste titre, que Mathieu d'Aquasparta a repris la division et les arguments d'Henri : « Affectus est principalior et nobilior vis quam intellectus. Quod patet. Tum quia ulterior : inter potentias enim tantum [pour : tanto] aliquo nobilior quanto ulterior ; affectus autem est potentia ulterior, et ad illam ceterae ordinantur, et habet se ad alias in ratione moventis et imperantis, et in ratione finis, ut dicit Augustinus et Anselmus... Tum ratione habituum perficientium utramque potentiam, quoniam habitus perfectivi affectus sunt nobiliores quam habitus perfectivi intellectus, ut patet de caritate et fide. Tum ratione obiecti, quia ratio boni, quo est obiectum voluntatis, altior est quam ratio veri » (MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 9, ad 4^{um}, dans *Quaestiones disputatae selectae*, éd. Quaracchi 1903, I, pp. 402-403). Cf. aussi O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* I, 1957⁸, p. 274. Mathieu est d'ailleurs d'accord avec Henri pour situer la liberté dans la volonté tout simplement : cf. Ph. WEBER, *La liberté dans la théologie de Matthieu d'Aquasparta*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 34 (1967) p. 250. Aussi Scot, qui a été, en ce domaine, influencé surtout par Henri de Gand et par S. Thomas, a une certaine division tripartite, mais en développant beaucoup cette matière, et en en changeant l'ordre : « ... Scotus retains their same framework, though he changes the order of exposition, treating first the object of the two faculties, then their most perfect habit, and finally considering their respective acts. » (R. PRENTICE, *The Voluntarism of Duns Scotus as seen in his Comparison of the Intellect and the Will*, dans *Franciscan Studies* 6, 1968, p. 66).

12. Cet argument est en général repris par Scot, comme l'explique R. PRENTICE, *The Voluntarism...*, p. 66.

13. AUGUSTINUS, *De doct. christiana* I, c. 26-27, n. 27-28 (*Corpus Christianorum, Ser. Lat.* 32, pp. 21-22 ; PL 34, 29-30).

14. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, c. 27-29, n. 23-26 (PL 42, 1054-1058).

même contexte : « Même si je parlais toutes les langues des hommes, ou celles des anges, mais n'avais pas la charité, etc. »¹⁵

En deuxième lieu, Henri compare l'acte des deux facultés¹⁶. L'acte de la volonté est de vouloir, c'est-à-dire d'aimer. Il est donc plus noble que l'acte de l'intelligence, toujours selon Henri. Car on peut comparer ou les actes considérés en eux-mêmes, ou les actes pour autant qu'ils perfectionnent leur sujet (toujours à l'aide de leur objet).

Pour la première comparaison, Henri allègue de nouveau Augustin, dans le chapitre 12 du *De Genesi ad litteram*¹⁷. Il y ajoute Aristote dans le 3^e livre du *De anima*¹⁸. Les deux concordent pour dire que ce qui agit est toujours plus parfait que ce qui subit cette action. Or la volonté est le mouvant général et premier dans tout le royaume de l'âme, le principe supérieur et primordial, qui meut tout vers sa fin. « En effet, comme dit Anselme dans le *De similitudinibus*¹⁹, la volonté meut la raison elle-même et toutes les forces de l'âme ». S. Augustin nous dit dans le 3^e livre du *De libero arbitrio*²⁰ : « A l'*intentio animi* (interprétée ici par Henri comme la force volitive de l'âme) est soumise d'abord l'âme elle-même (*animus*), ensuite le corps, qui est dominé par elle ; et dès lors elle met en mouvement n'importe quel membre du corps. La volonté commande donc aussi à la raison de contempler, de raisonner et de délibérer, quand elle le lui commande, et concernant les sujets qu'elle lui impose ; elle peut également faire cesser les activités de l'intelligence. »

Henri sent qu'on lui objectera que cette emprise est réciproque, et que l'intelligence influence également la volonté, mais —, et c'est là le point de rupture entre volontaristes et intellectualistes —, selon Henri l'emprise de l'intelligence va beaucoup moins en profondeur que l'emprise totale de la volonté sur l'intelligence : c'est pourquoi il insiste tellement sur cette dernière.

15. I Cor. 13, 1.

16. Cette argumentation tirée de la comparaison entre les actes des deux facultés, est admise en général par Scot, comme l'observe R. PRENTICE : « ... as regards the acts of the faculties, he agrees in part with Henry, but he does not follow Henry's organisation of the material » (*The Voluntarism...*, p. 66).

17. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* XII ; cf. c. 24, n. 50-51 (PL 34, 474-475).

18. ARISTOTELES, *De anima* III, c. 5 (Γ c. 5, 430a 18-19).

19. PS.-ANSELMUS ; cf. *De similitudinibus*, c. 2 (PL 159, 605).

20. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* III, c. 25, n. 75 (PL 32, 308).

Henri passe à la deuxième comparaison. Elle aussi, selon lui toujours, fait ressortir sa thèse. Il s'agit maintenant de comparer comment le sujet est perfectionné d'une part par sa volonté, d'autre part par son intelligence. Par l'acte de la volonté, le sujet parvient à être perfectionné par la chose aimée *elle-même*, dans sa propre manière d'exister. Au contraire, par l'intelligence la chose commence tout simplement une nouvelle vie dans le sujet, mais ne vient pas elle-même enrichir le sujet. En effet, l'intelligence par son action s'assimile la chose comprise, mais la volonté par son action se rend jusqu'à la chose aimée, et en jouit. C'est ce qu'exprime le Pseudo-Denys de la façon suivante : « L'intelligence attire l'objet compris en soi, pour en produire une similitude par laquelle elle le connaît. La volonté au contraire se transforme dans la chose aimée »²¹. Mais il est plus parfait et plus élevé d'être transformé dans le bien lui-même, comme il est en soi et selon sa nature, que de se conformer au vrai selon le nouveau mode d'être d'une certaine similitude. L'être est supérieur à son décalque, du moins quand cet être est supérieur à nous. C'est ce qu'énonce bien Augustin : « Quand nous concevons Dieu, une similitude de Dieu est constituée en nous, mais cette similitude est d'une nature inférieure, étant donné qu'elle est inférieure à Dieu »²². L'activité de la volonté est donc en soi plus parfaite et plus haute que l'activité de l'intelligence, car aimer et chercher Dieu est beaucoup plus élevé que de le connaître²³.

Cependant il faut concéder, conception générale au moyen âge, que l'intelligence est plus élevée pour autant qu'il s'agit de connaître et de vouloir des choses inférieures à l'homme. Ici l'activité de l'intelligence est supérieure à celle de la volonté. En effet, la connaissance des choses matérielles est plus élevée que l'amour qui porte l'homme à ces choses inférieures à lui-même, dans lesquelles il ne devrait

21. PS.-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 4 (PG 3, 707 D, 714 B ; *Dionysiaci* I, Brugis 1937, pp. 206-207, 225-226). Nous touchons ici une conception générale chez les penseurs du moyen âge.

22. AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX, c. 11, n. 16 (PL 42, 696).

23. Henri distingue encore entre chercher Dieu et l'aimer, c'est-à-dire le posséder. Voici comment il s'exprime : « Dicendum quod duplex est actio voluntatis : una quae est proprie motus in finem, ut est actio appetendi aut desiderandi ; alia quae est proprie operatio circa finem, ut est actio amandi, quae ante visionem est imperfecta, sed perfecta post visionem » (*Summa*, art. 49, q. 6, dans l'édition de 1520 que nous citons toujours ici : I, f. 44vF-G). Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *La visión de Dios según Enrique de Gante* (*Colectanea San Paciano, Serie teológica*, 7), Barcelone 1960, pp. 83-85, pour l'interprétation de ce texte en rapport avec la vision béatifique.

d'ailleurs pas du tout se complaire. Mais cela ne préjuge en rien de la règle générale selon laquelle la volonté est plus élevée en soi, car les objets premiers de la volonté et de l'intelligence sont le premier bien et le premier vrai. Il faut juger les deux facultés selon les actes par lesquels elles se portent chacune vers leur objet le plus élevé. Tous les autres actes sont secondaires, car ils ont pour objet des choses seulement vraies et bonnes sous un certain rapport et par relation au premier vrai et au premier bien²⁴. La volonté ne tend donc vers aucun bien, sinon pour autant qu'elle parvient à y discerner une lueur du premier bien. L'intelligence ne tend vers aucun vrai, sinon pour autant qu'elle y discerne une lueur du premier vrai. Pour la volonté il est donc plus naturel d'être perfectionnée par le premier bien que par aucun autre ; pour l'intelligence il est également plus naturel d'être perfectionnée par le premier vrai que par aucun autre. La volonté ne peut donc se reposer pleinement dans la jouissance d'aucun bien créé, ni la connaissance dans aucune créature. Ces deux facultés se reposent seulement lorsqu'elles ont atteint le premier bien et le premier vrai, comme Augustin l'a bien dit dans un texte célèbre : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur ne peut trouver le repos, jusqu'à ce qu'il repose en Vous »²⁵.

Or Aristote dit dans les *Analytica posteriora*²⁶ : « Chaque chose doit être davantage appréciée selon ce vers quoi (*ad quod*) elle est simplement orientée le plus de par sa nature »²⁷. L'acte de la volonté

24. Henri renvoie ailleurs pour une discussion plus ample de ces biens secondaires et du Bien en soi, de ces choses vraies et de la Vérité. Il ne s'agit pas nécessairement du *Quodl. I*, mais d'autres contextes : p. ex., probablement la *Somme*, où ces considérations sont naturellement tout à fait fondamentales.

25. AUGUSTINUS, *Confessiones* I, c. 1, n. 1 (PL 32, 661). Le franciscain, GONZALVE D'ESPAGNE essaie de renforcer encore cet argument. Être aimé par Dieu, dit-il, vaut mieux que d'être connu par lui seulement. Mais pour cela il ne faut pas uniquement le connaître, mais aussi l'aimer : « Et confirmatur haec ratio : quia diligere a Deo melius est quam cognosci, ratione effectus connotati qui est vita aeterna ; sed hunc effectum consequitur diligens Deum, non autem cognoscens solum ; quare diligere est melius quam cognoscere » (*Quaest. disp.*, q. V ; éd. L. AMORÓS, p. 63).

26. ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I, c. 2 (A c 2, 72 a 28-29). L'édition de 1518, suivie par les autres, cite ici à tort la *Politica* d'Aristote. L'éditeur a sans doute été induit en erreur par certains manuscrits qui ont cette leçon, conséquence d'une abréviation mal déchiffrée.

27. Voici le texte complet : « Quare, cum esse simpliciter tale vel tale unum-quodque magis iudicandum est respectu eius ad quod est simpliciter magis et secundum naturam, ut dicit Philosophus in I^o Posteriorum, simpliciter et absolute melior iudicandus est actus voluntatis quam intellectus, cum respectu

est donc sans aucun doute meilleur que celui de l'intelligence, puisqu'il l'est par rapport à son premier objet. Le même Aristote ne dit-il pas : « Si le meilleur objet ressortissant à un genre surpasse en valeur le meilleur objet ressortissant à un autre genre, le premier genre est tout simplement meilleur que le second »²⁸.

Ayant comparé l'*habitus* et l'acte des deux facultés, Henri termine en comparant leurs objets²⁹.

L'objet de la volonté est tout simplement le bien. Ce bien est pour la volonté la fin sans plus, la fin dernière. L'objet de l'intelligence est le vrai, qui est le bien d'une certaine chose : l'intelligence. C'est donc une fin *subordonnée* à une autre fin, et ordonnée vers cette autre fin comme vers sa fin dernière³⁰. Aristote dit en effet au début de l'Éthique³¹ : « Il y a beaucoup de fins particulières, mais elles sont toutes comprises sous une seule et unique fin, et toutes les facultés

sui primi objecti simpliciter melior est illo » (éd. R. MACKEN, *Hendrik van Gent's « Quodlibet I »*, *Tekstkritische uitgave. Weerlegging van een mogelijke eeuwigheid der wereld* [thèse de doctorat, pro manuscripto, Louvain 1968], lin. 118-127 ; éd. de 1518, f. 11rK). Il faut observer que tous les manuscrits ont « cum simpliciter esse simpliciter tale vel tale... », mais cette répétition semble fautive, et nous l'avons donc supprimée.

28. Certaines expressions rappellent ici des expressions des *Quodlibets* de S. Thomas et de son *De veritate*. Mais Henri a renversé les rôles en interchangeant (pour l'intelligence et la volonté) le « simpliciter » et le « secundum quid ». Le *Quodlibet I* a été disputé peu de temps après la mort de S. Thomas et Henri a souvent des textes de S. Thomas sous les yeux lorsqu'il compose les siens. Nous l'avons montré p. ex. pour la q. 7-8 du même *Quodlibet* ; cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale de la créature...*, pp. 231-241.

29. Ce 3^e argument, qui se base sur la comparaison des objets des deux facultés, n'est pas accepté par Scot, comme l'observe R. PRENTICE : « He does not accept Henry's argument for the primacy of the will from its object, since he says, the object of the faculties can prove nothing one way or the other. » (*The Voluntarism...*, p. 66). Scot reprend l'argument d'Henri, ou plutôt ses deux références à Aristote, mais pour le réfuter ensuite : cf. un résumé du raisonnement de Scot chez R. PRENTICE, *ibid.* Comme Prentice l'observe à juste titre : « It is not to be noted that the validity of the rejection of both arguments by Scotus presumes in part the validity of his own proper system. Certainly not all his opponents would be disposed to accept his system » (p. 80).

30. Cette même idée est exprimée par Richard de Mediavilla de la façon suivante : « Ratio entitatis et ratio veritatis sunt propter rationem bonitatis, ratio autem bonitatis bona est formaliter per se ipsam » (II *Sent.*, d. 24, a. 1, q. 5 (éd. Brixiae 1591, p. 299 a)).

31. ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum* I, c. 2 (A c. 1, 1094a 18-22). Aristote n'aurait probablement pas approuvé l'argument qu'Henri tire de son texte, mais Henri n'est pas le seul penseur médiéval à atteler Aristote à un char qui n'était pas le sien.

qui tendent vers ces diverses fins, sont comprises sous une seule faculté, qui tend vers la fin universelle, et a à son service toutes les autres facultés qui ont trait à des fins particulières, et règle leur activité, comme l'art de l'architecte règle et a à son service les autres arts dans la cité. » Comme la volonté stimule la raison à faire son œuvre et la dirige, ainsi elle le fait pour toutes les forces de l'âme et pour les membres du corps ³².

Henri a comparé les deux facultés sous trois aspects et il formule sa conclusion. Selon lui, il faut admettre sans plus que la volonté est la force suprême dans tout le royaume de l'âme, qu'elle est donc une faculté plus élevée que l'intelligence. Il se place ainsi décidément dans le camp des penseurs dits « néo-augustiniens ». Sur ce point ils sont pratiquement tous d'accord, bien qu'ils soient loin d'être d'accord sur le détail de leurs conceptions touchant les rapports entre la volonté et l'intelligence. Bonafede exprime en ces termes le consensus des penseurs franciscains :

Se a fondamento della realtà sta il bene, se questo Bene richiede l'adesione della nostra vita alla sua, perchè ad un atto di amore bisogna rispondere con un analogo atto di amore, è evidente che l'espressione più elevata del nostro essere sarà la volontà, l'atto più pieno della nostra vita sarà l'atto di amore. Propriamente tutto il nostro essere concorre in questa superiore espressione, in questa totale manifestazione, ma la forma di questa vita si chiama amore ³³.

Pour les auteurs franciscains en général, les philosophes païens n'ont pas connu suffisamment les joies de l'union avec Dieu par l'amour. Ils se sont donc tournés vers l'intelligence et ils ont voulu chercher le bonheur surtout dans les âpres joies de l'intellect. Matthieu d'Aquasparta p.ex. s'exprime de la façon suivante :

Dico quod philosophi, quia nihil habuerunt de amore divino nec aliquid gustaverunt spiritualium et affectualium consolationum, aliquid autem

32. Cf. la même position chez Scot, au moins dans sa deuxième période ; cf. F. A. PREZIOSO, *L'evoluzione del voluntarismo da Duns Scoto a Guglielmo Alnwick*, 1969, pp. 26-27. Notons qu'en des contextes différents Henri présente encore d'autres arguments. Ainsi, il observe que l'intelligence connaît aussi bien le vrai que le faux, et que la volonté se porte aussi bien vers le bien que vers le mal. Mais, tandis que l'une et l'autre facultés sont capables d'embrasser des objets contraires, la volonté seule est capable de poser des actes différents vis-à-vis d'un seul et même objet. Cf. *Quodl.* XI, q. 7 *per totum*. Cf. aussi M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand* (extrait du t. 51 des *Mémoires couronnés et autres Mémoires*, publiés par l'Académie royale de Belgique, 1894), Louvain-Paris 1894, p. 218^a.

33. G. BONAFEDE, *Il pensiero...*, pp. 252-253.

habuerunt de cognitione divinorum, propter hoc nullam fecerunt mentionem de felicitate affectiva, sed tantum speculativa.

L'union avec Dieu, selon Matthieu,

principalis et perfectius pertinet ad potentiam affectivam sive amativam quam ad intellectivam ³⁴.

HENRI RÉPOND AUX OBJECTIONS CONTRE SA THÈSE

D'après Henri, la réponse aux objections contre sa thèse est facile. La voici.

Au premier argument, qui reposait sur une affirmation d'Aristote au 6^e livre de son *Éthique*, il répond que cette comparaison s'entend à la lettre des *habitus* intellectuels, plus élevés que les *habitus* d'ordre inférieur. Il n'y a donc pas d'allusion aux facultés mêmes dans lesquelles se trouvent ces *habitus*.

Au deuxième argument, il répond qu'Aristote dit que la raison pratique est le premier mouvant. Mais on peut dire qu'une chose meut l'autre de deux façons différentes. Ou bien dans un sens « métaphorique » ³⁵ : en nous proposant et montrant la fin vers laquelle il faut tendre. De cette façon la raison pratique meut, mais elle meut la personne, non la volonté. Toutefois le mouvant n'est pas du tout la raison, mais la chose elle-même. C'est l'objet qui meut la raison à le connaître, et, à travers cette connaissance, la volonté à tendre vers lui. C'est donc l'objet qui meut, de façon métaphorique, la volonté, car le bien meut la personne qui le poursuit ³⁶. C'est donc tout autre chose que de dire que la raison meut la volonté. Mais à côté de cette façon de mouvoir métaphorique, il y a une autre façon de mouvoir,

34. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae*, q. IX (cité par G. BONAFEDÉ, *Il pensiero...*, p. 253).

35. O. LOTTIN fait remarquer que cette expression est de Gérard d'Abbeville : cf. *Psychologie et morale...*, I, p. 250, lin. 73-74, et 275. Cf. aussi A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 18.

36. On pourrait avoir l'impression qu'Henri réifie les facultés de l'âme. Mais il rectifie ses expressions en disant que c'est le sujet qui veut : « Volentem, non proprie ipsam voluntatem ». Il ne faut d'ailleurs pas juger trop vite les procédés d'Henri. Il a une manière propre de poursuivre des développements philosophiques, d'abord en images, ensuite en termes strictement philosophiques. Ainsi, p. ex. dans la q. 7-8 du même *Quodlibet*, une fois le terrain préparé par des images, il passe à un langage purement technique : cf. R. MACKEN, *La temporalité...*, pp. 224-226.

qui pousse tout simplement à l'acte : de cette manière la volonté meut la raison, et ceci est mouvoir au sens propre.

La troisième objection disait qu'entre les actions de l'âme la contemplation prévaut ³⁷. C'est vrai, mais cela ne concerne pas la volonté. Car on compare ici la vie contemplative et la vie active : l'une est régie par la raison spéculative, qui est supérieure, l'autre par la raison pratique, qui est inférieure. Mais les deux sont régies par la volonté qui les domine.

La quatrième objection disait que, selon la sainte Écriture, l'homme est « réformé dans la raison selon l'image ». C'est vrai. Mais il faut ajouter que la volonté est une partie intégrante de cette image selon laquelle l'homme est réformé. Dès lors, si nous voulons expliquer le contenu complet de cette image, il faut dire avec S. Augustin que l'homme n'est pas réformé seulement dans la raison, mais par « la connaissance avec l'amour ».

La cinquième objection dit que ce qui dirige est supérieur à ce qui est dirigé. Henri retourne cette image contre celui qui l'emploie. Ou bien on veut dire : là où le dirigeant est supérieur, et de cette façon la volonté dirige l'intelligence. Ou bien l'un peut diriger l'autre à la façon d'un domestique qui précède son maître pendant la nuit, en portant la lanterne, pour que le maître ne heurte pas un obstacle en chemin. Un tel dirigeant est un inférieur, et c'est de cette façon que l'intelligence « dirige » la volonté : car la volonté peut inciter l'intelligence à la guider et à comprendre ce qu'elle veut, comme le maître le fait à l'égard de son domestique.

Par cette comparaison assez expressive, qui n'a pas laissé d'être remarquée et qui est reprise notamment par Scot ³⁸, Henri conclut cette question très caractéristique de son attitude philosophique.

37. Dans ce passage Henri ne concède-t-il pas implicitement que la contemplation est plus excellente que l'action ? Non, car pour lui la volonté dominant les deux, leur est supérieure. Il faut mettre cette expression en rapport avec ce qu'il dit : pour l'homme le contact avec les choses supérieures élève tout son être. Dès lors, considérant surtout les biens invisibles et supérieurs, en agissant par l'intelligence, mue par la volonté, il mène une vie plus excellente, parce que ce contact l'enrichit beaucoup plus que le contact continuuel avec les réalités inférieures, lequel se fait par la raison pratique. Mais la volonté enveloppe les deux : le plus élevé et le plus bas.

38. On retrouve cette même image chez Scot, là où il essaie de prouver la prééminence de la volonté sur l'intelligence. Comme l'exprime C. MARKOČ dans *Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti* (dans *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. II, Romae 1968), p. 607 : « Intellectus, certe, est

HENRI ET THOMAS

Posons la question qu'Henri lui-même s'est posée maintes fois, comme on peut le constater en parcourant ses œuvres : qu'en pense Thomas d'Aquin ?

L'opinion de S. Thomas est presque l'opposé de celle d'Henri. Mais tout en enseignant que l'intelligence est plus élevée que la volonté *simpliciter*, il a soin d'ajouter que la volonté est parfois plus élevée *secundum quid*. Dans la Somme théologique, I^a, q. 82, art. 3, Thomas se pose la question : « Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus ». Le raisonnement est parallèle, de telle façon qu'on pourrait avoir l'impression qu'Henri a rédigé sa question en ayant sous les yeux celle de Thomas, mais ce dernier aboutit à une conclusion opposée et on peut approuver pleinement l'affirmation de Prentice :

Henry of Ghent, using the same material as St. Thomas, comes to exactly the opposite conclusion, namely that the will, in willing God, shows itself to be *simpliciter* more noble, but, in willing things less than itself, shows itself *secundum quid* less noble ³⁹.

Thomas affirme que la volonté est *secundum quid* plus élevée, quand elle poursuit une chose plus haute que l'objet compris par l'intelligence, mais qu'en soi l'intelligence est supérieure.

Tout comme Henri, les penseurs franciscains, qui sont très proches de lui en toute cette matière de la volonté, s'opposent à Thomas en ce domaine, bien qu'ils ajoutent, comme Guillaume de la Mare dans l'art. 34 de son Correctoire (« Quod intellectus est simpliciter potentia altior quam voluntas ») : « Hoc nobis videtur falsum et antecedens ad multa falsa, licet non videatur directe contrarium fidei vel bonis moribus » ⁴⁰.

Observons qu'au moment où Thomas écrivait cet article, la question n'avait pas encore le caractère polémique qu'elle a acquis plus tard. Peut-on en dire autant de la position de Bonaventure à ce propos ?

prior generatione, quatenus praecedit omnem actum voluntatis. Attamen, non est nisi causa subserviens, quae portat lucernam ante dominum suum ». Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* IV, d. 49, q. 4 (éd. VIVÈS, XXI, 97) ; F. A. PREZIOSO, *L'evoluzione...*, p. 27.

39. Cf. R. PRENTICE, *The Voluntarism...*, p. 98.

40. Cf. P. GLORIEUX, *Le Correctorium Corruptorii « Quare »* (*Bibliothèque thomiste*, 9), Le Saulchoir, Kain 1927, p. 161. Cf. aussi O. LOTTIN, *Problèmes de psychologie...*, I, pp. 291-292 ; G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano...*, p. 252 ; A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 255-256.

C'est ce que pense A. San Cristóbal-Sebastián, qui veut corriger une opinion émise par dom Lottin : « Aunque dom Lottin indica a San Buenaventura como iniciador del conflicto, nos parece que la corriente voluntarista nace más tarde, cuando los maestros francescanos Guillermo de la Mare y el autor del grupo de cuestiones atribuidas a Gauthier de Brujas entablan la controversia contra Santo Tomás. En las obras de San Buenaventura el libre albedrio pertenece todavía conjuntamente a la voluntad y al entendimiento, lo mismo se aprecia en las obras de Santo Tomás. Por este motivo no creemos que exista fundamento para hablar del voluntarismo de San Buenaventura ; y en cuanto a Santo Tomás, solamente se le puede atribuir el intelectualismo en un sentido limitado, en tanto que hace residir *formaliter* el libre albedrio en la deliberación intelectual, pues bajo otro aspecto, el libre albedrio es *materialiter* atributo de la voluntad » ⁴¹.

L. Veuthey ⁴², dans *Le potenze dell'anima*, pense plutôt que Bonaventure défend en général, en d'autres mots, la même solution que l'école franciscaine qui le suit : « Bonaventura non possiede ancora la formula della libertà que sarà, con Scoto, quella della Scuola francescana : *Voluntas vult, quia vult*, ma quella che le è identica : *La volontà si muove sempre liberamente* » ⁴³.

A la même conclusion était déjà arrivé F. Sirovic, en examinant la célèbre phrase de S. Bonaventure : « Nam si rationem tantum haberet (anima) et non voluntatem, per quam moveret, posset se super actum suum reflectere, sed non posset movere vel imperare. Si vero appetitum solum haberet et non rationem, posset utique movere et in actum exire, sed quia non posset se super actum suum reflectere, non posset utique refrenare, et ita dominium non haberet » ⁴⁴. Sirovic met aussi l'accent sur la prééminence de la volonté sur l'intelligence selon S. Bonaventure ⁴⁵. Bonaventure, selon lui, estime que l'intelligence est nécessaire pour proposer à la volonté les alternatives entre lesquelles elle peut choisir, mais que le choix vient de la volonté seule : « Quantumcumque enim ratio dictet actum voluntatis esse ma-

41. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 259-260.

42. L. VEUTHEY, *Le potenze dell'anima secondo S. Bonaventura*, dans *Miscellanea francescana* 69 (1969) pp. 137-139.

43. *Ibid.*, p. 139.

44. *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. unic., q. 3, conc. 1 (éd. Quaracchi, II, 599 a). Cf. F. SIROVIC, *Der Begriff « affectus » und die Willenslehre beim hl. Bonaventura. Eine analytisch-synthetische Untersuchung* (Rom, Pontif. Univ. Gregoriana, Fac. Philos., 1965), Mödling bei Wien 1965, pp. 99-100.

45. Cf. *ibid.*, pp. 104-105.

lum, numquam voluntas se retrahit, nisi velit. Et ideo, sicut possibilitas scribendi principalius dicitur esse in manu quam in oculo, licet ad eam concurrant et vis oculi et vis manus, sic intelligendum est in proposito » ⁴⁶.

Voici en somme l'argumentation de S. Thomas, dans sa *Summa theologiae*. Si l'on considère l'intelligence et la volonté *secundum se*, dans leur nature, l'intelligence est la plus éminente et cela ressort clairement de la comparaison des objets des deux facultés. Car l'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté. L'objet de l'intelligence est la notion même du bien appétible, tandis que le bien appétible, dont la notion est dans l'intelligence, est l'objet de la volonté. Mais dans la mesure où une chose est plus simple et plus abstraite, elle est aussi plus noble et plus élevée. Dès lors l'objet de l'intelligence est plus élevé que l'objet de la volonté. Ainsi donc, puisque la nature propre d'une faculté est selon la relation de cette faculté vis-à-vis de son objet, il s'ensuit qu'en soi et *simpliciter* l'intelligence est plus élevée et plus noble que la volonté ⁴⁷.

C'est une position qui met surtout en vedette l'intelligence et l'on comprend aisément qu'un volontariste s'insurge contre une telle théorie.

Cependant ce n'est là que la première moitié de la réponse de Thomas. Comme cela arrive encore ⁴⁸, l'énoncé de S. Thomas dans sa *Somme théologique* est tellement concis qu'il ne livre pas toutes les nuances de sa pensée. Il rectifie sa thèse dès la seconde partie de la même question. Déjà au début de la *determinatio* il avait dit que

46. S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 41, a. 2, sol. 4 (éd. Quaracchi, II, 606 b). Cf. F. SIROVIC, *ibid.*, pp. 105-106.

47. « Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter : uno modo simpliciter ; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale ; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur ; et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis ; nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis ; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate » (S. THOMAS, *Summa theol.*, I^a, q. 82, art. 1, sol.).

48. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, p. 256.

l'éminence d'une chose vis-à-vis d'une autre peut être envisagée d'une double façon : *simpliciter* ou *secundum quid*. *Simpliciter* lorsqu'on considère ces deux choses telles qu'elles sont en soi ; *secundum quid* lorsqu'on les considère par rapport à autre chose. Dans le second cas Thomas concède que la volonté est plus élevée, et de la façon suivante.

Secundum quid, par comparaison à autre chose, la volonté est parfois plus élevée que l'intelligence, si son objet se trouve être une chose plus élevée que l'objet de l'intelligence ; comme si je disais que l'ouïe est *secundum quid* plus noble que la vue, dans la mesure où la chose qui émet un son est plus noble que la chose qui revêt une couleur, bien que la couleur en soi soit plus noble que le son. L'acte de l'intelligence consiste en ce que la nature de la chose comprise est aussi dans le sujet qui la comprend ; au contraire l'acte de la volonté consiste dans le fait que la volonté se porte directement vers son objet, telle qu'il est en soi. C'est pourquoi Aristote dit ⁴⁹ que le bien et le mal, objets de la volonté, sont dans les choses, mais que le vrai et le faux, objets de l'intelligence, sont dans l'esprit. Quand donc la chose en laquelle réside le bien est plus élevée que l'âme elle-même, par rapport à un tel objet la volonté est plus élevée que l'intelligence. Mais quand la chose, en laquelle réside le bien, est inférieure à l'âme, par comparaison à cette chose l'intelligence est plus élevée que la volonté. Donc l'amour de Dieu est supérieur à la connaissance de Dieu, mais la connaissance des choses corporelles est meilleure que le fait de les aimer ⁵⁰.

49. ARISTOTELES, *Metaph.* VI, c. 2 (éd. Iuntina 1562, f. 151vH).

50. « *Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus ; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color ; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (quaest. 16, art. 1, et quaest. 27, art. 4), actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente, actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in 6 *Metaph.* (text. 8) quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus ; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio ; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas. » (S. THOMAS, *Summa theol.*, I^a, q. 82, art. 3).*

Henri a élargi les bases de la comparaison : il compare l'*habitus*, l'acte et l'objet. D'autre part il est d'accord avec S. Thomas pour le *secundum quid*, mais pour lui ce n'est plus quelque chose d'accidentel : c'est une chose tout-à-fait essentielle. Si la volonté se porte vers Dieu, c'est par sa nature même. C'est donc à partir de cette tendance profonde qu'il faut juger de la prééminence des deux facultés. Le désir profond par lequel l'homme est porté vers le Bien souverain, même sans le connaître, fait de la volonté qui le meut vers ce Bien, la faculté principale de l'homme.

Thomas cite comme troisième argument en faveur de la prééminence de la volonté sur l'intelligence, un argument employé également par Henri, et qui se base sur le fameux passage de S. Paul cité plus haut⁵¹. Il répond que cela se ramène en fait à dire que la volonté est *secundum quid* plus élevée⁵².

Cependant la thèse de S. Thomas, telle qu'elle est exposée dans la Somme théologique, rend un son assez intellectualiste et l'on comprend que toute une série de scolastiques aient réagi dans le sens d'Henri⁵³. A la lumière de certaines théories modernes qui accentuent les tendances subconscientes régissant la psychologie humaine, cela prend même un son très moderne.

Encore Henri pousse-t-il assez loin la prééminence de la volonté sur l'intelligence. Ainsi au *Quodl.* X, se référant à ce qu'il a dit dans la question qui nous occupe, il estime en avoir dit déjà assez. En fait, dit-il, il a prouvé que l'opération de la volonté est supérieure et primordiale, de sorte que, si la nature de la volonté était complète en elle-même, de manière à pouvoir se suffire sans l'intelligence, il n'y aurait pas de faculté intellectuelle dans la nature ; à moins que à cause de sa dignité naturelle, la volonté n'ait l'entendement comme serviteur préparant son opération. La volonté serait comme un roi temporel tellement parfait qu'il pourrait se suffire à lui-même pour toute ses opérations : il n'aurait donc pas besoin de serviteurs, sinon

51. « Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus : dicitur enim I ad Cor., XIII, 2 : ' Si noverim mysteria omnia, ... et si habuero omnem fidem..., caritatem autem non habeam, nihil sum '. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus » (*ibid.*).

52. « Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparisonem ad id quod supra animam est ; virtus enim caritatis est qua Deum amamus » (*ibid.*, ad 3^{um}).

53. Cf. M. DE WULF, *Études sur Henri de Gand*, pp. 218-219.

pour les exigences de sa dignité et de sa position. La parfaite béatitude consisterait alors à aimer Dieu sans le connaître, alors qu'on ne serait pas complètement heureux en connaissant Dieu sans l'aimer. En effet, bien que la vision puisse être parfaite sans l'amour, la parfaite béatitude consiste dans l'acte le plus parfait et le meilleur, qui n'est pas de voir, mais d'aimer⁵⁴.

Les conceptions sont assez opposées, bien que certains modernes soient enclins à y voir une simple « lis de verbis ». San Cristóbal-Sebastián tend à attribuer à S. Thomas, en matière de volonté, une position moyenne entre des tendances extrêmes. Henri de Gand semble bien être caractéristique d'un de ces extrêmes. Vers la fin du XIII^e siècle, les opinions se heurtent violemment :

Si ordenamus según un criterio exclusivamente doctrinal, que no coincide con el orden de formulación en la historia, las opiniones más caracterizadas de este primer periodo, la sentencia defendida por Santo Tomás vendría a ocupar una posición equidistante entre otras dos extremas defendidas respectivamente por el manuscrito Vat. lat. 2173 y por Enrique de Gante. Y es precisamente hacia los extremos hacia donde se desplaza la violencia de la discusiones⁵⁵.

L'auteur parle ici du temps du *Quodl.* XI d'Henri (probablement disputé au temps de Noël de 1287) : à la q. 6 de ce *Quodlibet*, sous le titre : « Utrum aliquid potest reducere seipsum de potentia ad actum ». Henri traite un problème qui regarde directement la volonté. Il s'agit là de discussions très récentes, car Henri dit :

Istam quaestionem anno praecedente determinavi in X^o Quolibet, q^o 9^a, et prius in IX^o Quolibet, q^o 5^a, unde corpus solutionis suppono ex

54. » De praeceminencia voluntatis et intellectus alibi satis diximus determinando quod operatio voluntatis praeminet et principalior sit : ita quod, si natura voluntatis sic in se perfecta esset, ut absque operatione intellectus posset in suam operationem, non esset vis intellectiva in natura, nisi ob dignitatem naturae voluntatis ipsa haberet illam ut ministram, praecedentem eius operationem, quemadmodum si rex temporalis esset tantae perfectionis ut per se posset in omnem suam operationem, nullo modo esset ei servus nisi propter dignitatis eius exigentiam, secundum quod non ob aliud sunt cum Deo angeli et singulae creaturae, et consisteret perfecta beatitudo in amare Deum absque videre, quod non potest dici e contra. Etsi enim visio possit esse perfecta sine amore, non tamen in sola visione posset consistere perfecta beatitudo : quia perfecta beatitudo cum sit optimum omnium bonorum, non consistit nisi in actu perfectiore et meliore, qui est non videre, sed amare » (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodl.* X, q. 14 ; f. 435vR).

55. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 155-156.

eis quae dicta sunt ibi. Et forte propter nova argumenta quae videntur contrariari dictis meis ibi, quaestio ista iterato repetebatur ⁵⁶.

Abstraction faite de ces considérations d'ordre historique, si l'on veut comparer les conceptions de Thomas et d'Henri sur la prééminence de la volonté ou de l'intelligence, il ne faut pas seulement se baser sur l'exposé de Thomas dans la Somme théologique. Il faut aussi porter en compte ce que Thomas dit en d'autres endroits sur la compénétration de l'intelligence et de la volonté. Ainsi, déjà dans la Somme théologique même, I^a, q. 16, a. 4, S. Thomas est confronté avec une question assez connexe à celle que nous traitons ici : « Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum ». Il opte pour le vrai, comme il fallait s'y attendre. Comme premier argument contre sa position, on lui avait objecté que le bien précède le vrai, car il est plus universel : de fait le vrai est aussi un bien, celui de l'intelligence ⁵⁷. Il répond dans l'« Ad primum » que la volonté et l'intelligence s'incluent mutuellement, car l'intelligence comprend la volonté, et la volonté veut que l'intelligence comprenne. Dans l'ordre des *appetibilia* le bien est un universel, et le vrai un particulier, mais dans l'ordre des intelligibles, c'est l'inverse. Du fait donc que le vrai est une sorte de bien, il s'ensuit que le bien précède le vrai dans l'ordre des *appetibilia*, mais non qu'il précède le vrai *simpliciter* ⁵⁸.

Il est intéressant de relever ici l'idée d'interpénétration des deux facultés supérieures de l'homme. Cette idée est élaborée davantage dans le *De veritate* de S. Thomas, surtout dans la q. 21, art. 3, où il reprend le même problème : « Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum ». Nous n'approfondirons pas ici cette question, car il s'agit pour nous uniquement de situer la position d'Henri, mais S. Thomas émet, dans cet article très intéressant, l'idée d'un

56. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* XI, q. 6 : f. 452vN.

57. « Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I^o Physicorum (text. 3 et 4). Sed bonum est universalius quam verum, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum. » (S. THOMAS, *Summa theol.*, I^a, q. 16, art. 4, Quod sic, 1^{um}).

58. « Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter » (*ibid.*, ad 1^{um}).

dynamisme fondamental, lié au principe métaphysique de l'existence dans l'homme, et qui est la source d'un agir continu, en vue de s'enrichir continuellement. Ce dynamisme, il l'oppose à la conscience, mais lorsque le dynamisme devient conscient de lui-même, il s'appelle la volonté. Selon Thomas l'intelligence doit donc intervenir d'abord, avant qu'on puisse parler de volonté ; mais d'autre part ce dynamisme est quelque chose de tout à fait fondamental dans la nature de l'homme.

HENRI ET LES NÉO-AUGUSTINIENS ⁵⁹

Nous n'étudions pas ici la position d'Henri pour l'ensemble de ses doctrines sur les relations entre l'intelligence et la volonté, — il y faudrait un volume, — mais seulement sa position quant à la primauté de la volonté.

Observons que, chez les néo-augustiniens, le statut métaphysique de l'intelligence et de la volonté n'est pas le même que dans le thomisme.

Dans le thomisme, l'âme ne s'exprime pas d'une façon immédiate dans ses actes. Des facultés (*potentiae*) réellement distinctes de la substance de l'âme, sont intercalées, qui se distinguent en outre l'une de l'autre, et chacune d'elles de ses actes ⁶⁰. Dans le jeu des échanges entre les deux facultés, intelligence et volonté, et dans leur passage à l'acte, apparaît régulièrement la relation de puissance à

59. Nous prenons ce terme dans la signification que lui a donnée F. VAN STEENBERGHE ; cf. e.a. *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 495-500. L'attitude des néo-augustiniens est bien résumée par A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, dans *Controversias...*, p. 248 : « Para colocar al tomismo en mala posición, los partidarios de la nueva escuela agustiniana enrolan bajo la autoridad de San Agustín un conglomerado de doctrinas, en parte de procedencia agustiniana, pero en parte también muy esencial de procedencia aristotélica o arábigo-judía. Ya el Padre Mandonnet había señalado los tres grupos más importantes de maestros que integraban el movimiento agustiniano : dominicos de formación pre-tomista, el conjunto de los maestros franciscanos, y la casi totalidad de los maestros seculares. En la banda opuesta se hacen militar al racionalismo y las tendencias paganas que alborean en la Facultad de Artes de París. De esta suerte, la filosofía neo-agustiniana y el escotismo son los productos específicos elaborados por las escuelas de teología en su lucha contra las escuelas rivales de la Facultad de Artes, y contra su cómplice : el tomismo ».

60. Cf. W. SCHÖLLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik* (*Abhandlungen aus Ethik und Moral*, 6), Düsseldorf 1927, p. 27.

acte, selon le principe fondamental : « Quidquid movetur, ab alio movetur ». Le concept de *motio* reçoit donc, dans le thomisme, la signification d'un passage de puissance à acte.

L'intellect donne à la volonté, non seulement la spécification de l'acte de volition, mais aussi son exercice, l'accomplissement de l'acte lui-même. Un autre principe : « Nihil volitum nisi praecognitum », complète la doctrine de l'acte volontaire caractérisée ici très brièvement, mais dont la silhouette est bien typique du thomisme. Hervé Noël, dans son ouvrage contre Henri ⁶¹, exprime ce schème de la manière suivante :

Cum animatum moveat seipsum, oportet relationem moventis et moti fundari supra aliud et aliud re absoluta et per consequens oportet esse in anima plures potentias re absoluta differentes ab anima ⁶².

Dans ce domaine, les néo-augustiniens envisagent le problème d'un point de vue un peu différent. Ainsi, p. ex., l'âme et ses facultés, dans la conception de Guillaume de Ware, ne sont pas plus distinctes que les attributs de Dieu ne le sont entre eux ⁶³. Cependant il faut

61. *De variis* (ordinairement : *quatuor*) *materiis contra Henricum de Gandavo* : dans le *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* de F. STEGMÜLLER sous les nos 351, 1 et 351. Cf. e.a. A. PELZER, *Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses quodlibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres bibliothèques*, dans *Revue néo-scholastique* 20 (1913) p. 370⁴; B. H(AURÉAU), Hervé Nédellec, *Général des Frères Prêcheurs*, dans *Hist. littér. de la France*, t. 34, Paris 1914, pp. 337-343; E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae divi Thomae des Hervaeus Natalis* (Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt. XI, 3-4), Münster i.W. 1912, p. 2; J. KOCH, *Durandus de S. Porciano, O.P. Forschungen zum Streit des 14. Jahrhunderts, I: Literaturgeschichtliche Grundlegung* (Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt. XXVI, 1), Münster i.W. 1927, pp. 269-271; R. MARTIN, *La table des matières de l'ouvrage De quatuor materiis d'Hervé de Nédellec*, dans *Revue des Sciences philos. théol.* 23 (1929) p. 291-295; J. HOFFMANS et A. PELZER, *Étude sur les manuscrits* [de Godefroid de Fontaines] (*Les philosophes belges*, 14), Louvain 1937, p. 275^e; P. STELLA, *A proposito di Pietro di Palude, « In I Sent. », d. 43, q. 1: la questione inedita « Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari » di Erveo Natalis*, dans *Salesianum* 27 (1960) p. 260⁴⁸; F. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa 1964, p. 115. Nous traiterons plus longuement de cette *Impugnatio* dans un ouvrage en préparation.

62. HERVAEUS NATALIS, *De intellectu et voluntate*, dans le ms. *Vat. Borgh.* 315, f. 80^{rb}.

63. Cf. e.a. pour l'attitude de Guillaume de Ware en ce domaine : F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 496.

voir ce qu'ils entendent par là, car il existe un fonds commun à toute cette pensée médiévale, qu'il ne faut pas sous-estimer.

Voyons l'exemple d'Henri de Gand. Dans ce problème, il est néo-augustinien :

... *potentia volitiva... sola ratione differt a substantia animae cuius est potentia*, et est *potentia ipsa substantia animae secundum rem*, et e converso ⁶⁴.

Mais qu'entend-il par là ? Sur un point il est d'accord avec le thomisme : pour lui aussi la doctrine de la substance de l'âme et de ses facultés doit être établie *a posteriori*, c'est-à-dire en concluant des actions à leur cause ⁶⁵. Mais sa conclusion n'est pas tout-à-fait la même. Il n'en conclut pas, comme Hervé Noël le lui oppose, à la distinction réelle entre l'âme et ses facultés ⁶⁶. Il a un grand souci de sauvegarder l'unité du composé humain, comme il a un grand souci de sauvegarder l'unité de toute créature, là où il la croit compromise par les formules très fortes de Gilles de Rome. Henri a développé tout un système de « respectus », de relations réelles, en partant de l'unité du concret ⁶⁷.

À la distinction réelle de l'être et de l'essence, prônée par Gilles en des formules qui, aux yeux d'Henri et d'autres penseurs, réifiaient les entités métaphysiques par des distinctions réelles tellement prononcées qu'elles menaçaient l'unité de la créature, Henri opposa sa doctrine de la distinction « intentionnelle » entre l'être et l'essence ⁶⁸.

64. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* XIV, q. 2 (f. 559vC).

65. « Dicendum ad hoc quod potentiae animi, cum nobis occultae et ignotae sunt de se, sicut et ipsa substantia animae, a posteriori modo nobis congruo debemus omnem notitiam circa eas investigare » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* I, q. 14 ; éd. R. MACKEN, lin. 25-28 ; éd. de 1518, f. 10vK).

66. « ... oportet esse in anima plures potentias re absolute differentes ab anima » (HERVAEUS NATALIS, *De intellectu et voluntate*, dans le ms. *Vat. Borgh.* 315, f. 80^{rb}). Cf. aussi *supra*, p. 24.

67. On pourrait même se demander si les outrances de Gilles n'ont pas contribué à amener Henri à élaborer d'une façon aussi générale et poussée son système des « respectus ». Pour ce qui concerne la dispute qu'il mena avec Gilles sur la composition métaphysique de la créature, on peut trouver un exposé dans J. PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 15-17 (1940-1942) pp. 323-358.

68. Cf. à propos de la « distinction intentionnelle » entre l'être et l'essence surtout J. PAULUS, *Henri de Gand*, Paris 1938, pp. 259-326 ; et J. G. CAFFARENA, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Rome 1958.

Cela ne l'empêche pas d'insister également sur la contingence radicale de la créature, mais il l'explique autrement que par la distinction réelle entre l'essence et l'existence ⁶⁹.

Il importe de bien comprendre cette distinction intentionnelle, qu'Henri considère comme une sorte de *distinction intermédiaire* entre la distinction réelle et la distinction de pure raison, et qu'il a grand soin de distinguer toujours de cette dernière :

Baptizetur ergo ille modus medius et detur ei nomen, et si nomen competenter non possit appellari differentia secundum intentionem ut omnino idem sit differre intentione et ratione, detur ei aliud nomen ⁷⁰.

La distinction intentionnelle d'Henri est une distinction qui précède la raison humaine. Cependant, au nom de l'unité du concret, Henri refuse de la placer dans l'ordre de l'existence, et il la place dans l'ordre de l'essence ou des essences, ce dont il ne faut pas s'étonner dans une philosophie à tendance essentialiste. Pour lui l'être se trouve surtout dans les essences, et les distinctions « réelles » dans le sens essentialiste s'y trouvent aussi : « Differunt in esse... et intellectus ea capit distincta », dit-il ⁷¹. Cependant, puisque cette distinction n'est pas de l'ordre de l'existence, mais plutôt de l'ordre des idées, elle a un certain lien avec la distinction de raison, et peut s'unir à elle de temps en temps dans des expressions du genre de « *diversae rationes* », « *diversi conceptus* », et s'opposer de la sorte avec elle à la distinction dans l'ordre existentiel ⁷².

Le fait qu'Henri ne voit dans les facultés que des « *respectus* » vis-à-vis de l'âme, n'est qu'une autre application du même souci de

69. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...* ; pp. 227-230.

70. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* X, q. 7 ; f. 418rQ. Cf. aussi H. ROOS, *Neuentdeckte Sophismata zum Formproblem*, dans *Theologie und Philosophie* 46 (1971) p. 253.

71. Cité par J. G. CAFFARENA, *Ser participado...*, pp. 90-91.

72. Voici comment J. G. Caffarena exprime très bien cette position intermédiaire de la « distinction intentionnelle » : « ¿No se podría entonces afirmar que esa composición es « real » (= anterior al entendimiento humano), si bien no es « real » (= « inter rem et rem ») ? En un sentido semejante a la *distinctio ex natura rei* de Escoto, que nace de las mismas premisas avicenianas que la *distinctio intentionalis* de Enrique. Que ésta no pueda reducirse a una *distinctio rationis* es evidente de su perpetua contraposición con ella en las enumeraciones enriqueanas... Es algo que precede a la mente humana. Si bien por ser de orden ideal, no físico-existencial, tenga un parentesco con la distinción de razón y pueda a veces unirse con ella en términos como « *diversae rationes* », « *diversi conceptus* », y contraponerse netamente a la *distinción real* (= físico-existencial) » (*ibid.*, p. 91).

l'unité du concret. Bien qu'il admette les données psychologiques quant au fonctionnement des facultés, données communément reçues à l'époque, il ne conçoit pas les facultés au plan métaphysique comme des entités *réellement distinctes* de l'âme. Elles en sont seulement distinctes d'une façon « intentionnelle ».

Voici d'abord comment Henri décrit les données psychologiques quant au fonctionnement des facultés. Il insiste beaucoup sur le fait qu'elles sont un simple « medium quo » ⁷³, une « vis », un « instrumentum » dont se sert l'âme, animatrice du composé humain ⁷⁴. Il ne veut pas laisser d'initiative propre à ces facultés. Il ne veut donc pas d'une volonté qui veut, ni d'une intelligence qui intellige, mais il insiste sur le fait que c'est l'homme qui intellige et qui veut, et qui se sert de ces facultés comme de moyens. Le but évident est de sauvegarder l'unité du concret, en insistant sur l'insertion de ces facultés dans le composé humain par leur « instrumentalité » ⁷⁵. S. Thomas souscrirait probablement à cette manière de formuler les données psychologiques.

73. « Totus homo movetur secundum actum volendi per voluntatem ... et consimiliter in ceteris motibus suis quos agit per id quod est formale in ipso, in quantum habet rationes diversarum potentiarum, quibus non attribuitur actus sicut agenti proprie loquendo, sed potius sicut medio quo agit » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* XI, q. 6 ; f. 455vF-456rF).

74. « Sicut habemus in corpore membra, et quisque sensus singula ad suos usus apta quibus quasi instrumentis utimur, ut sunt manus aptae ad capiendum, pedes ad ambulandum, lingua ad loquendum, visus ad videndum, ita et anima habet in se quasdam vires, quibus utimur ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum et voluntas qua utitur ad volendum » (*Quodl.* XII, q. 26 ; f. 502vA).

75. « Is enim, cuius potentiae sunt intellectus et voluntas, intelligit ipso intellectu ut aliquo sui, et similiter vult voluntate ; et ideo intelligendo per intellectum bonum, per voluntatem movet seipsum in voluntate ad volendum illud, ita quod si intellectus et voluntas non essent potentiae eiusdem nec in eadem substantia animae vel naturae in corpore fundatae, sed considerarentur ut quaedam diversa, quorum unum sit per se et principale intelligens, et alterum sit per se et principale volens, cum voluntatis non sit cognoscere et non contingit velle nisi cognitum, nullo modo voluntas seipsam moveret in actu volendi » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* IX, q. 5 ; f. 362vQ-363rQ). Le premier mot de ce passage était dans l'édition de 1518 « Sensus », ce qui est évidemment fautif. Nous avons pu le corriger en « Is » en ayant recours au ms. *Paris Nat. lat.* 15350, qui est tellement important pour la tradition du texte des *Quodlibets* d'Henri de Gand. On peut se référer, pour ce qui concerne ce manuscrit, à notre étude : *Les corrections d'Henri de Gand à ses Quodlibets*, dans *Rech. Théol. anc. et méd.* 40 (1973) 5-51. Le passage se trouve dans ce manuscrit au f. 139^{rb}-139^{va}.

Ce n'est pas au plan de la description psychologique, mais au plan ontologique, que se trouve la différence. S. Thomas, en effet, concluait qu'un « instrument » étant réellement distinct de la cause principale, les facultés devaient être réellement distinctes de la substance de l'âme. Henri n'admet pas une telle distinction réelle et il croit pouvoir s'en tirer par une nouvelle application de sa distinction intentionnelle ⁷⁶. La solution est-elle satisfaisante ? Nous ne voulons pas en juger ici. Les attaques n'ont pas manqué, on le conçoit aisément, et elles ont donné à Henri l'occasion de s'expliquer longuement sur cette distinction intentionnelle entre l'âme et ses facultés, dans la 14^e question du *Quodl.* III : « Utrum substantia animae sit ipsa potentia eius ». Voici comment il résume, dans le *Quodlibet* de l'année suivante, la position qu'il y a adoptée :

... secundum quod alias determinavimus in quadam quaestione de Quodlibet [*Quodl.* III, q. 14], anima et eius potentiae re idem sunt, ita quod nulla substantia spiritualis et suae potentiae naturales re differunt, sed quod *potentia nominat ipsam essentiam sub ratione cuiusdam respectus ad actionem, cum essentia ratione qua essentia dicit quid in se absolute* ⁷⁷.

Dans cette question, Henri s'étend longuement sur les facultés intellectives et sensitives, les secondes liées à un organe, les premières déterminées seulement par leur propre nature. Il en appelle longuement et à diverses reprises à des textes de S. Augustin et se livre à une véritable exégèse de textes d'Aristote interprétés dans le sens de sa distinction « intermédiaire » ⁷⁸. Les facultés sont des parties de l'âme, comme le dit Aristote, non des « parties accidentelles »

76. Sur les sources éventuelles de cette position d'Henri voir O. LOTTIN, *L'identité de l'âme et de ses facultés avant S. Thomas d'Aquin*, dans *Psychologie et morale...*, I, pp. 483-502.

77. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* IV, q. 10 (f. 101rK-101vL).

78. « Sic ergo quod tanta est diversitas et distinctio potentiarum animae, hoc non est propter aliquam diversitatem realem quam habent ipsae ex parte animae, sed propter diversitatem determinationum substantiae animae solummodo diversos actus respicit, et ex hoc nomina diversarum potentiarum sortitur. Ut dicatur potentia intellectiva ex comparatione quam habet ad operationem quam secundum se habet elicere, dicatur vero potentia sensitiva ex comparatione ad operationem quam habet elicere ut existens in organo, et dicatur diversae potentiae secundum quod diversimode habet determinari ad diversas operationes specie et intellectuales et sensuales. Et per hoc anima totum quoddam est ad suas potentias, quod *potentiale dicitur*... Quod ergo Philosophus potentias animae vocat partes animae, hoc non arguit quod sunt accidentia eius, quia tunc essent partes accidentales, et divisio in eis esset per accidens, et subiecti in accidentia » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* III, q. 14 ; f. 68vZ).

vis-à-vis de la substance, mais des « parties potentielles »⁷⁹ dont l'âme est constituée comme un « totum potentiale »⁸⁰. La distinction entre les facultés et l'âme et entre les diverses facultés n'est pas une distinction « réelle » dans l'ordre de l'existence, mais une distinction « réelle » dans l'ordre de l'essence même de l'âme.

Chaque faculté, c'est l'âme elle-même, pour autant qu'elle est « in potentia » à l'activité vers laquelle cette faculté est dirigée. Bien entendu, ce concept de « potentia » est encore assez différent si on compare facultés sensitives et facultés intellectives. Dans les facultés sensitives, l'âme est dans une sorte de « potentia remota » à ses informations par la voie des organes, mais ceux-ci sont « in potentia propinqua » à recevoir des informations d'un type déterminé, et seulement de ce type-là. Cela résulte du caractère corporel des organes, qui recueillent leurs informations en s'identifiant pratiquement à l'objet. Tout autre est la nature des facultés intellectives. Ainsi l'intelligence n'étant pas liée à un organe qui la déterminerait dans les informations qu'il pourrait recueillir, elle n'est que « in potentia remota », en ce sens que, loin d'être limité par une dépendance intrinsèque vis-à-vis d'un organe, son champ d'action ne se voit imposer aucune restriction. Aristote ne compare-t-il pas l'intelligence avant l'information par les espèces intelligibles à une sorte de « tablette » (de cire) sur laquelle rien n'est encore écrit ?⁸¹

Avec cette nuance, on peut dire que chaque faculté de l'âme est une « potentia » dans le sens qu'Henri attache à ce mot. Pour lui cette « potentia » est située à mi-chemin entre l'activité pure de l'« Actus Purus » (Dieu) et la pure passivité de la matière première.

79. *Ibid.*

80. « ... sunt quaedam potentiae in anima bruti, quae non sunt in anima plantae, et quaedam in anima hominis, quae non sunt in anima bruti. Et sic in diversis considerando animas diversas, non omnis anima omnibus partibus potentialibus coniungitur, sed alia aliis, licet in eodem, ut in homine, eadem anima omnibus partibus illis coniungitur » (*ibid.*).

81. « ... ante specierum susceptionem aliter est intellectus in anima in potentia, et aliter sensus... Intellectiva enim potentia in anima est solummodo in potentia remota et indeterminata; sensus vero est in potentia propinqua in organo, licet in essentia animae sit solum in potentia remota... Sed intellectus antequam actu intelligat nihil omnino est ipsorum intelligibilium, sicut dicit Philosophus, et hoc ideo, quia, ut dictum est, de se nullam habet determinationem ad ipsa » (*Quodl.* III, q. 14; f. 70vD). A vrai dire, selon Henri, le sujet des facultés sensitives, à l'opposé des facultés intellectives, n'est pas l'âme, mais le composé de l'âme et du corps : « ... potentiae sensitivae... proprie ... sunt potentiae compositi et non animae, nec sunt in anima nisi in radice... » (*ibid.*, f. 71rE).

Elle est pure activité en ce sens que, dès que les conditions requises pour son activité sont réalisées, elle l'exerce ; elle est passive en ce sens qu'elle ne peut agir sans que certaines conditions extérieures à la faculté elle-même soient réalisées. Les facultés sensibles doivent être « informées » par des stimulants extérieurs à l'âme, qui passent à travers les organes ; pour les facultés intellectives il faut que des conditions soient réalisées, extérieures à la faculté elle-même, si l'on peut parler ainsi, mais intérieures à l'âme prise dans sa totalité, et qui fournissent « l'objet et la matière » correspondant à la « détermination » de ces facultés, de sorte que celles-ci, confrontées avec « cet objet et cette matière », se déclenchent automatiquement.

Pour la volonté, « l'objet et la matière » auxquels elle est automatiquement liée, c'est le bien, vrai ou apparent, pour autant qu'il lui est proposé par l'intelligence, quoiqu'elle reste pleinement libre dans l'élection du bien qu'elle choisit de fait ⁸².

On comprend qu'avec une telle distinction « intermédiaire » entre l'âme et ses facultés, Henri tient de temps en temps un langage qui se rapproche de la pure distinction de raison, mais qu'au fond il importe de tenir compte de son option fondamentale, selon laquelle la vraie réalité de chaque chose, c'est son essence. Pour sauvegarder l'unité du concret, il introduit dans cette essence même certaines distinctions que d'autres préfèrent situer dans le domaine existentiel.

Ce n'est pas le seul cas dans la synthèse philosophique d'Henri de Gand, où il prend ses distances vis-à-vis de la célèbre « abstractio mentis » de saint Thomas ⁸³, qui amènerait celui-ci, — toujours selon Henri, — à sortir du réel où ils sont insérés certains aspects des êtres concrets, ce qui conduit à de fausses conclusions. Puisque nous étudions ici la philosophie d'Henri, citons un autre cas où il prend ses distances vis-à-vis de l'abstraction thomiste, car cela révèle une tournure d'esprit qui caractérise assez bien une série de ses options philosophiques.

82. « ... voluntas est potentia naturalis in anima, et non est nisi substantia animae, sed ex naturali determinatione et respectu ad actum volendi bonum ut bonum, sive simpliciter sive apparens, quod necesse habet velle naturaliter, cum ei praesentetur in cognitione, licet non de necessitate velit hoc bonum vel illud ; cum bonum ut obiectum et materia ei non praesentetur, velle secundum actum omnino non potest » (*ibid.*, f. 71rF).

83. Nous avons emprunté cette heureuse expression au P. R.-A. GAUTHIER dans S. THOMAE DE AQUINO *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, Appendix : *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, Romae 1971, pp. XXII-XXIV. Il va de soi que nous l'appliquons avec une certaine liberté.

Comme nous l'avons dit dans *La temporalité radicale...*⁸⁴, Thomas, en tâchant de défendre son point de vue agnostique dans le problème de l'éternité du monde, dans sa Somme théologique, I^a, q. 46, art. 2, divise sa démonstration en deux parties. Sa thèse est qu'on ne saurait démontrer (par la raison seule) que le monde n'est pas éternel, ni du côté du monde lui-même, ni du côté de Dieu. La première partie, à savoir que la « novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi », est prouvée par un raisonnement basé sur une abstraction :

Demonstrationis... principium est quod qui est. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalis sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit.

Henri lui reproche de sortir les essences de leur contexte, qui est la créature réellement existante, où ces essences sont réalisées d'une façon effective. Mais une fois qu'on considère l'essence déjà réalisée dans une existence effective, elle ne saurait être abstraite des conditions du « hic et nunc ». Et c'est justement parce que cette existence, dans laquelle l'essence de la créature apparaît toujours, est inéluctablement marquée par la contingence la plus radicale qu'elle ne saurait, — toujours selon Henri, — avoir existé toujours. Voici sa réponse à cet argument de S. Thomas :

Nec valet eorum ratio, quoniam, licet quod quid est rei absolute acceptum, abstrahit ab hic et nunc, existentia tamen eius actu, sive(?) esse(?) in effectu, non semper abstrahit ab hic et nunc. Unde, licet quod quid est eclipsis lunae abstrahit ab hic et nunc, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab hic et nunc, et ideo potest bene probari hic et nunc esse. Unde, licet quod quid est creaturae et esse ut sequitur essentiam eius, non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur ipsa creatura mundi non posse haberi nisi post non esse praecedens duratione, quod est probare creaturam incepisse esse⁸⁵.

Nous avons vu comment Henri, en tant que néo-augustinien, n'admet pas la distinction réelle de l'âme et de ses facultés. Il va même plus loin et n'admet pas, comme le thomisme, que la volonté en tant que puissance soit passive, et en tant qu'acte, « volitio », soit

84. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, pp. 232, 234.

85. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* I, q. 7-8 (f. 4^v-5^r). Nous citons le texte selon notre édition de cette question dans *La temporalité radicale...*, p. 263.

active. Il remplace la « *potentia passiva* » par une « *potentia virtualis* », et l'activité est attribuée à la substance même :

Forma qua voluntas continet virtute omnes volitiones quas potest in se habere, est ipsa potentia volitiva ut activa est, quae sola ratione differt a substantiae animae cuius est potentia, et est potentia ipsa substantia animae secundum rem, et e converso ⁸⁶.

Ici nous touchons directement au problème de la liberté de la volonté.

En effet, une des préoccupations centrales du groupe soi-disant « traditionaliste », dont Henri faisait partie, était aussi — le fait est bien connu — de sauvegarder la liberté de la volonté, en luttant contre le déterminisme ancien et arabe, surtout celui d'Averroès. Comme Lottin l'a fait très justement remarquer, la prééminence de la volonté sur l'intelligence n'est pas seulement un titre d'honneur : « Dans cette supériorité de la volonté ... Henri n'a pas vu un simple titre de noblesse : cette prééminence de dignité se traduit par une prédominance dans l'action » ⁸⁷. San Cristóbal-Sebastián insiste pourqu'on n'exagère pas l'importance de ces doctrines sur la prééminence de la volonté ou de l'intelligence ⁸⁸. Il semble cependant que la controverse n'est pas sans importance.

Concernant la doctrine très ferme de la liberté de la volonté chez Henri, nous nous contentons ici de renvoyer à l'exposé de M. G. H. Gelissen ⁸⁹. Car c'est de la liberté complète de la volonté qu'il s'agit et on y trouve une des raisons de sa « supériorité » : elle dirige tout dans l'homme, même ... l'intelligence. Non seulement la liberté entière de la volonté est liée chez Henri à sa primauté sur l'intelligence, mais elle constitue un des points centraux de sa philosophie, comme le dit très justement W. Schöllgen :

Die Idee der Freiheit gehört zu den grossen Leitmotiven der Philosophie Heinrichs von Gent. Immer wieder, in den verschiedenen Gedankenkreisen, klingt die fesselnde Gewalt dieses rätselvollen Problems bei ihm auf, und es ist ein voller Ausdruck seiner Hingabe an die Grösse dieser Idee, wenn er vom Willem wegen seiner Freiheit sagt : *Nihil... propter libertatem eius superius ea praeter Deum* ⁹⁰.

86. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* XIV, q. 2 (f. 559vC).

87. O. LOTTIN, *Problèmes de psychologie...* I, p. 275.

88. Cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 259.

89. M. G. H. GELISSEN, *Natuur en genade volgens Hendrik van Gent (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana)* I, 1965, pp. 142-167.

90. W. SCHÖLLGEN, *Das Problem der Willensfreiheit...*, p. 49.

Pourquoi cette insistance sur la liberté de la volonté, en d'autres termes, sur l'indépendance de la volonté vis-à-vis de l'intelligence ? Gelissen semble avoir raison lorsqu'il fait remarquer que c'est un des sujets sur lesquels Henri revient sans cesse, du moins dans ses *Quodlibets*, et que cela provient du fait que ce sont des écrits d'occasion, traitant de questions d'actualité. Or le *Quodlibet* I précède de très peu la condamnation de 219 thèses jugées hétérodoxes (parmi lesquelles quelques thèses thomistes), par Étienne Tempier, le 7 mars 1277, événement qui a profondément marqué la vie philosophique à Paris pendant des dizaines d'années. Tous les autres *Quodlibets* se déroulent dans une atmosphère pénétrée des tentatives des théologiens « traditionalistes » en vue de se regrouper et de repenser et revaloriser les thèses « augustinienes ». D'ailleurs, Henri a probablement joué un rôle de premier plan dans la préparation du décret. Parmi les thèses condamnées, plusieurs semblaient compromettre la liberté de la volonté par un déterminisme intellectuel⁹¹.

Schöllgen et Gelissen désignent comme antagonistes d'Henri en ce domaine du déterminisme intellectuel, Siger de Brabant et Godefroid de Fontaines. Henri résume lui-même leurs conceptions d'une façon telle qu'un déterminisme rigoureux et inévitable y était accepté pour toutes les décisions de la volonté. Selon la présentation qu'Henri fait de la doctrine de ses adversaires, ceux-ci réduisaient la volonté à une tendance qui suit nécessairement ce qui a été déterminé par le jugement de l'intelligence. L'homme se distingue de l'animal par le seul fait que des contenus intellectuels peuvent exercer une certaine influence sur ses actions ; mais il est impossible à l'homme de prendre position contre les conclusions que l'intelligence lui propose⁹².

Bien entendu, Henri distingue deux groupes parmi les adversaires de sa doctrine de la liberté complète de la volonté. Le premier coïncide avec les penseurs « extrémistes » nommés plus haut et ceux qui occupent une position voisine. Le second se caractérise par le fait qu'il distingue clairement, dans l'acte de volonté, la détermination (« *determinatio* ») et l'exercice (« *exercitium* ») : il s'agit donc des

91. Cf. W. SCHÖLLGEN, *Das Problem...*, pp. 53-56 ; M. G. H. GELISSEN, *Natuur en genade...*, I, p. 142³.

92. Schöllgen et Gelissen pensent pouvoir appliquer le passage du *Quodl.* I, q. 16 (lin. 113-210 ; f. 12rQ-vR) à Siger et à Godefroid. Dom LOTTIN insiste surtout sur les attaques contre S. Thomas dans cette question : cf. *Psychologie et morale...* I, pp. 274-277. Comme nous le verrons dans la suite, Henri attaque tout un courant.

positions thomistes⁹³. Toutefois Henri range aussi ces derniers parmi les déterministes intellectualistes. En somme, il n'accepte pas cette distinction et traite les deux groupes de la même manière.

Cela concorde bien avec l'Henri de Gand historique. Il voyait devant lui une seule orientation qui cédait trop à certaines tendances de la philosophie antique, envers lesquelles elle manifestait une indulgence nuisible à la pensée chrétienne. Les représentants de cette école étaient les uns franchement hérétiques, les autres fidèles à l'orthodoxie, mais Henri combattait cette orientation partout où il la jugeait dangereuse, partout où le déterminisme antique avait trop d'emprise sur la pensée de ses contemporains chrétiens⁹⁴. Henri approuvait les attaques de Bonaventure contre le groupe de Siger, et celles d'un Peckham par exemple, contre la position de Siger inspirée de celle d'Averroès sur l'unité de l'intellect, erreur, qui selon Peckham, « détruit fundamenta naturae, item merita et praemia »⁹⁵.

Il faut reconnaître que Siger a « frisé le déterminisme psychologique »⁹⁶. Cependant, sous l'influence des résistances tenaces qu'il a vu se dresser contre lui, même de la part de penseurs qu'il respectait, comme S. Thomas, il a subi une évolution doctrinale profonde⁹⁷. Mais il est probable que l'évêque Tempier et les maîtres néo-augustiniens n'ont vu, dans ces hésitations, que la dissimulation d'un penseur demeuré « hérétique » ; dans la même ligne le mot « hérétique » apparaît dans le *Quodl.* I, écrit peu avant la grande condamnation⁹⁸.

Schöllgen appelle Godefroid de Fontaines un compagnon d'armes de Siger, mais il s'agit alors seulement du déterminisme de la volonté humaine individuelle, non de la théorie de l'unicité de l'intellect. Godefroid partage avec S. Thomas sa position nuancée affirmant la supériorité de l'intelligence⁹⁹. Mais il ne partage pas en tous points la modération et l'équilibre du Docteur angélique. C'est un intellectualiste assez prononcé. Selon Godefroid, une méprise de la volonté

93. Cf. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* X, q. 9 (f. 426vM sv.) et *Quodl.* XII, q. 25 (f. 501P sv.).

94. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, pp. 240-241.

95. Cf. HADRIANUS A KRIZOVLIJAN, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant*, dans *Collectanea franciscana* 27 (1957) p. 145⁷³.

96. Cf. F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 387.

97. Cf. ID., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites II (Les philosophes belges, 13)*, Louvain 1942, pp. 726-727 ; ID., *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 387.

98. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, p. 250.

99. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie...* I, p. 311.

provient toujours d'une erreur de l'intelligence¹⁰⁰. Il a des critiques assez véhémentes contre la doctrine d'Henri sur la volonté¹⁰¹, en particulier là où Henri admet que la volonté se meut elle-même¹⁰² et que l'homme reste libre même dans la béatitude céleste¹⁰³. Godefroid admet aussi une forme de liberté de la volonté, mais elle est moins équilibrée que celle de S. Thomas¹⁰⁴. L'extrémisme est sans doute des deux côtés, car il faut concéder qu'Henri pousse très loin cette autonomie de la volonté. Il dit p. ex. dans la Somme :

Sed voluntas in obiectum ostensum seipsam movet se ipsa, ac si visus non perficeretur intra recipiendo, sed extra mittendo praesentato visibili ad rectam oppositionem. Tunc enim vis visiva seipsam seipsa moveret in obiectum videndum absque eo quod esset prius mota ab ipso¹⁰⁵.

Mais le thomisme admet aussi dans l'homme une sorte de dynamisme fondamental qui le pousse vers son bien et, quand il devient conscient, s'appelle « volonté ». Et Henri déclare lui-même que s'il prône cette théorie, — où même beaucoup de ses partenaires ne le suivaient pas, — selon laquelle la volonté se meut elle-même, c'est parce que chez lui la volonté coïncide pratiquement avec l'homme qui se sert de sa volonté comme d'un instrument¹⁰⁶.

HENRI ET AUGUSTIN

Peut-être avons-nous tort de vouloir réduire le groupe de penseurs « traditionnels » auquel Henri appartient, à un groupe homogène. Il ne faut pas sous-estimer l'originalité de ce mouvement¹⁰⁷, qui se

100. Cf. B. NEUMANN, *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*, Limburg/Lahn 1958, p. 87^a.

101. Cf. *ibid.*, p. 84^{bi}.

102. Cf. *ibid.*, p. 139. Cf. aussi M. DE WULF, *Études...*, p. 209.

103. Cf. B. NEUMANN, *Der Mensch...*, p. 133 sv.

104. Cf. *ibid.*, p. 84 sv. Cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 267.

105. HENRICUS DE GAND., *Summa*, art. 45, q. 2 (II, f. 17vS).

106. « ... si intellectus et voluntas non essent potentiae eiusdem nec in eadem substantia animae vel naturae in corpore fundatae, sed considerarentur ut quaedam diversa, quorum unum sit per se et principale intelligens, et alterum sit per se et principale volens, cum voluntatis non sit cognoscere et non contingit velle nisi cognitum, nullo modo voluntas seipsam moveret in actu volendi » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* IX, q. 5 ; f. 362vQ-363rQ).

107. Cf. F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 456-471.

composait de penseurs parfois profondément opposés entre eux, bien qu'ils se soient retrouvés un moment pour combattre les « sigériens ».

Non seulement il n'est pas sûr qu'on puisse imputer un tel volontarisme à S. Augustin, mais il n'est pas certain non plus que les néo-augustinien le lui attribuaient. San Cristóbal-Sebastián dit concernant Henri de Gand: « No creemos que se pueda aducir ningún texto de los Quodlibetos de Enrique de Gante, el representante máximo del voluntarismo, en el cual este maestro presente su doctrina como restauración del voluntarismo de San Agustín, o en el que invoque como argumento decisivo la autoridad del Doctor de Hipona »¹⁰⁸. Dans l'étude du courant néo-augustinien, De Wulf a introduit la distinction habile entre l'augustinisme réel, qui a un fondement réel dans la doctrine de S. Augustin, et l'augustinisme apparent¹⁰⁹. Il a classé le volontarisme dans la première catégorie. San Cristóbal-Sebastián hésite à ce propos et est plutôt enclin à le situer, tel qu'il était prôné par ces « néo-augustinien », dans la seconde catégorie, ou du moins parmi les doctrines de classement douteux.

Il faut concéder que la pensée d'Augustin, en perpétuelle fluctuation, a trouvé des interprètes qui ne la voyaient pas toujours avec les mêmes yeux. Hessen n'hésite pas à retrouver le volontarisme chez Augustin :

Est ist für Augustin eine Ungeheuerlichkeit, zu sagen, daß es notwendig sei, so oder anders zu handeln ; denn die Notwendigkeit würde den Willen aufheben. Immer tragen wir daher den freien Willen in uns. Damit ist ein Voluntarismus statuiert, der in unverkennbarem Gegensatz zum Intellektualismus der antiken Willenslehre steht. Während diese die Freiheit auf die Vernunft zurückführt, wird sie von Augustin mit aller Bestimmtheit in den Willen verlegt. Dieser ist für den Kirchenvater überhaupt die beherrschende Kraft in der Seele. Er ist nicht ein Vermögen neben anderen, sondern findet sich in der Wurzel des menschlichen Seins, so daß wir den Menschen geradezu mit seinem Willen gleichsetzen dürfen¹¹⁰.

Przywara, d'autre part, distingue chez S. Augustin une tendance à la contemplation, qui met surtout en valeur l'intelligence, et d'autre part, une tendance affective, qui donne la première place à la volonté. Les deux tendances luttent dans l'esprit d'Augustin pour la prédomi-

108. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 266.

109. Cf. *ibid.*, pp. 247-269.

110. J. HESSEN, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, 2. Aufl. (*Görres-Bibliothek*, 55), Nürnberg 1958, pp. 52-53.

nance ¹¹¹. Dans la fameuse lettre de Peckham du 1^{er} juin 1285, celui-ci ne cite pas le volontarisme comme une doctrine traditionnellement augustinienne :

Praeterea noverit ipse quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur, sed profanas vocum novitates quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis Sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina : vel filiorum Beati Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium qui, in suis tractatibus ab omni calumnia alienis, sanctis et philosophis innituntur ; vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et de consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo ¹¹².

San Cristóbal-Sebastián apporte en faveur de sa thèse le fait qu'Ehrle n'a pas cité dans le matériel relatif aux deux tendances antagonistes qu'il a publié, un seul texte d'un maître franciscain qui rattache le volontarisme aux œuvres de S. Augustin ¹¹³. Il allègue le texte tout-à-fait explicite de Gonzalve d'Espagne, lequel, bien qu'appartenant déjà au XIV^e siècle, représente bien la tradition franciscaine : « ... numquam... inveni Augustinum nec Aristotelem comparare intellectum et voluntatem secundum dignitatem » ¹¹⁴.

Nous nous abstenons de prendre position dans cette discussion qui se situe en dehors du point que nous considérons ici. Mais il faut retenir que cette école ne s'appuie pas seulement sur Augustin. Peckham mentionne deux sources de l'école « néo-augustinienne » : « Sanctis et philosophis innituntur... »

San Cristóbal-Sebastián relève comment Henri dans le *Quodl.* XIV, q. 5, fait un effort considérable pour présenter son volontarisme

111. E. PRZYWARA, *San Agustín*, dans *Revista de Occidente Arg.*, Buenos Aires, 1949, p. 19.

112. *Registrum epistolarum fr. Iohannis Peckham*, éd. C. T. MARTIN, Londres 1885, III, p. 901. Cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 253-254.

113. Cf. F. EHRLE, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali*, dans *Xenia Thomistica* III, pp. 517-588 ; A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 254.

114. GONZALVUS DE HISPANIA, *Quaestiones disputatae*, q. 6, in corp. (éd. L. AMORÓS, O.F.M., *Fr. Gonzalvi Hispani O.F.M. Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, Quaracchi 1935, p. 56). Cf. aussi A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 257-259.

comme l'authentique interprétation d'Aristote et de son commentateur Averroès ¹¹⁵. C'était une tendance générale dans cette école, qui, comme l'a fait justement remarquer Van Steenberghe, était, elle aussi, profondément marquée par les penseurs « païens », tout en présentant une interprétation assez divergente de celle du thomisme. Ces auteurs s'efforçaient, dans la mesure du possible, d'appeler Aristote à l'appui de leurs thèses, e.a. celle de la primauté de la volonté. Ainsi Gonzalve d'Espagne, qui exprime bien l'opinion des penseurs franciscains, dit concernant cette question :

Alia vero opinio est quod voluntas est nobilior intellectu, et ista mihi videtur probabilior, non quod faciam magnam vim quae sit nobilior, quia utramque habeo, sed quia circa hanc videntur aliqua valde male dicta. Numquam enim Aristoteles, comparans intellectum secundum nobilitatem, comparat ipsum voluntati, sed viribus inferioribus ¹¹⁶.

Bonafede observe à ce propos : « Interpretazione in cui convengono Ruggero di Marston, Gualtiero di Bruges, Duns Scoto, e anche Enrico di Gand, pensatori quindi diversissimi, interpretazione la quale toglie l'appoggio della autorità aristotelica, la quale era sempre qualche cosa per gli stessi pensatori francescani » ¹¹⁷.

San Cristóbal-Sebastián met en doute la soi-disant unité du groupe « néo-augustinien » :

Pero, además, non asalta violentamente la duda de si es factible vincular las controversias sostenidas por Enrique de Gante a las doctrinas de la primera escuela franciscana. O dicho en otras palabras : ¿será Enrique de Gante un mero conservador del depósito doctrinal recibido ; o es, antes que nada, un investigador lanzado al futuro que suscita nuevas orientaciones, y da motivo para que otros las susciten ?

Las investigaciones que preceden en todo este trabajo nos demuestran que la doctrina voluntarista de los maestros franciscanos viene a ser una especie de disposición previa con respecto al voluntarismo de Enrique de Gante ¹¹⁸.

Encore faut-il distinguer entre la première et la seconde école franciscaine. Le même auteur observe que les franciscains en appellent presque toujours, pour la liberté de la volonté, non à S. Augustin, mais à S. Bernard ¹¹⁹. Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de

115. Cf. *ibid.*, p. 191.

116. GONZALVUS DE HISPANIA, *Quaestiones disputatae*, q. V (éd. cit., p. 55).

117. G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano...*, p. 251.

118. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, p. 266.

119. Cf. *ibid.*, pp. 262-263.

Fontaines se situent dans la deuxième période du mouvement volontariste du XIII^e siècle, où, comme le dit encore San Cristóbal-Sebastián « los maestros franciscanos parecen eclipsarse, y no se les observa actuando en grupo o escuela como en el primer periodo »¹²⁰. Selon cet auteur, l'opinion d'Henri de Gand va se dresser non plus tellement contre le thomisme, mais contre une partie de l'opinion « néo-augustinienne » :

En esta especial situación interviene el maestro Enrique de Gante, y remontándose sobre las dos opiniones presentadas hasta entonces al segundo problema, convierte a la voluntad en potencia autónoma y exclusivamente activa. Su opinión es mucho más que una diferencia secundaria entre los maestros pertenecentes a la misma escuela voluntarista. Representa la implantación por primera vez del voluntarismo autónomo en el terreno de la actividad causal de la voluntad. Pero lo que confiere mayor importancia a la nueva actitud de Enrique de Gante no es tanto su novedad, cuanto el hecho de haber sido adoptada *contra* la doctrina franciscana representada en el grupo de cuestiones atribuidas a Gauthier de Brujas¹²¹.

A partir de là, il n'y a pas un seul problème du volontarisme, mais toute une série de problèmes indépendants concernant la volonté ; et pour chacun d'eux, l'éventail des opinions est différent¹²². Il n'y a plus de vraie unité, ni dans le camp néo-augustinien, ni dans le camp adverse. Ces auteurs étaient surtout des « moderni », qui se répondaient les uns aux autres dans leurs *Quodlibets* et autres écrits d'actualité. Dans le cadre de ses contemporains, Henri apparaît à San Cristóbal-Sebastián comme le volontariste le plus prononcé :

Nunca encontramos, por ejemplo, que el agustino Egidio Romano se preocupara por saber lo que pensaba San Agustín sobre la voluntad ; en cambio, se preocupó vivamente por conocer lo que pensaban Enrique de Gante o Godofredo de Fontibus, y esto fué lo que motivé sus teorías personales. Lo que afirmamos de Egidio Romano se debe aplicar literalmente a Enrique de Gante, el máximo voluntarista de la época¹²³.

C'est en fonction de ses contemporains qu'il faut analyser les doctrines d'Henri, de la même façon qu'il faut analyser les doctrines de Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, etc. en fonction des positions d'Henri. Nous ne considérons pas ici les attaques contre Henri émanant de la première école thomiste : certaines au début

120. *Ibid.*, p. 265.

121. *Ibid.*, pp. 266-267.

122. *Ibid.*, p. 267.

123. *Ibid.*, p. 269.

du XIV^e siècle, ou d'autres aux exposés parfois fort longs relatifs à la doctrine d'Henri chez des penseurs postérieurs, comme Scot p. ex. Tout cela appartient à l'évolution postérieure des idées.

QUELQUES RÉFLEXIONS

Dans cette étude nous nous sommes confiné dans le domaine assez étroit de la prééminence de l'intelligence ou de la volonté, et nous nous sommes limité à la position d'Henri de Gand.

Cependant cet auteur a commencé sa carrière professorale peu après la mort de S. Thomas ; il le connaît à fond et le critique en certains points. D'autre part, il s'agit bien ici de problèmes tout à fait fondamentaux posés par la volonté humaine et son insertion, au plan ontologique, dans le composé humain. A ce problème, comme à tant d'autres, le sage que doit devenir tout philosophe, doit s'intéresser forcément et rechercher ce que d'autres ont pensé avant lui. Nous nous hasarderons donc au terme de cette étude, à avancer quelques modestes réflexions sur l'utilité que certaines positions médiévales exposées ici pourraient avoir pour une synthèse philosophique valable.

Pour le camp des néo-augustiniens, qui réunit des penseurs encore fort divergents, nous nous limitons à Henri de Gand. Nous le prenons comme représentant typique de ce courant néo-augustinien, non sans force nuances et restrictions¹²⁴. Pour le camp opposé nous nous limitons à la position de S. Thomas. Là où Henri traite p. ex. du problème de l'éternité du monde, il ne s'attaque pas à un auteur en particulier, mais à tout un courant d'idées représenté à divers degrés et de diverses manières par plusieurs auteurs¹²⁵. Il en est de même pour les questions concernant la volonté humaine¹²⁶. Mais la pensée de S. Thomas étant au centre de la néo-scholastique actuelle, il est intéressant de le prendre comme représentant typique de l'aristotélisme chrétien. Or il a évolué toute sa vie, notamment sous l'influence des critiques qu'on lui adressait. Il est donc important de confronter sa pensée avec les critiques de ses contemporains, surtout des adeptes

124. Cf. *ibid.*, p. 267.

125. Cf. R. MACKEN, *La temporalité radicale...*, pp. 222-241.

126. « Nos parece que Enrique de Gante intentaba referirse en general a todo sistema determinista hasta entonces propuesto, siendo varios los autores a que alude en sus palabras » (*op. cit.*, p. 50). Cf. *supra*, pp. 33-34.

du grand courant néo-augustinien, hommes d'Église dont les mobiles et les intentions ne sauraient être suspectés.

Henri de Gand est un auteur insuffisamment étudié. Des travaux récents, comme ceux de Gómez Caffarena ¹²⁷ et de Hoeres ¹²⁸ ont tendance à nous le montrer, en certains points, plus près de S. Thomas qu'on ne le supposait. En d'autres points Henri critique âprement le Docteur angélique. Il est utile de lui demander sur quels fondements reposent ses critiques, et quels éléments constructifs il met à la place.

A. L'« intellectualisme » de S. Thomas

Dans ces réflexions nous utilisons en général les termes « intellectualisme » et « volontarisme » dans un sens neutre : nous qualifions d'« intellectualiste » un philosophe qui a tendance à accorder, dans sa synthèse philosophique, une importance plus grande à l'intelligence qu'à la volonté, et de « volontariste » un philosophe qui manifeste la tendance contraire. Pour discerner ces penseurs, la question de la prééminence constitue un test excellent, car, comme le dit très justement Lottin, chez ces philosophes « cette prééminence de dignité se traduit » ensuite « par une prédominance dans l'action » ¹²⁹. Si pour nous les termes « intellectualiste » et « volontariste » ont ici un sens neutre, cela veut dire que, de notre côté, nous ne partons ni d'un point de vue « intellectualiste », ni d'un point de vue « volontariste », ni davantage d'un point de vue selon lequel les facultés seraient nécessairement égales, de sorte que les deux tendances seraient toutes deux des exagérations par rapport à un juste milieu.

Cependant nous examinerons brièvement la question de savoir si Thomas n'est pas un « intellectualiste » dans un autre sens, péjoratif cette fois, celui d'un philosophe qui accorderait, dans sa synthèse philosophique, une place excessive à l'intelligence dans l'un ou l'autre problème déterminé, au détriment de la volonté.

I. La volonté, faculté réellement distincte de la substance de l'âme.

Cette position thomiste a été résumée suffisamment dans ce qui précède ¹³⁰. Elle procède d'une option fondamentale dans ce système

127. J. G. CAFFARENA, *Ser participado...*

128. W. HOERES, *Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus*, dans *Franziskanische Studien* 47 (1965) pp. 121-186.

129. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...* I, p. 275.

130. Cf. *supra*, pp. 23-24.

philosophique, et cette option fondamentale n'a pas de lien direct avec une tendance « intellectualiste ». Nous ne nous y attarderons pas ici.

2. *La prééminence de l'intelligence sur la volonté.*

Bien que Thomas ne manque pas d'insister sur l'intime compénétration des deux facultés, il n'a jamais retiré ce qu'il dit dans la *I^a Pars* de sa Somme théologique sur la prééminence de l'intelligence sur la volonté¹³¹. Cette prééminence ne serait-elle pas, elle aussi, une option fondamentale, dont l'auteur part pour résoudre les problèmes que suscitent les relations entre les deux facultés ? Comment se justifie la distinction du « simpliciter » et du « secundum quid », selon lesquels la prééminence est accordée à tour de rôle à l'intelligence et à la volonté ?¹³² Comment choisir entre des tendances tellement fondamentales chez l'homme, la tendance vers le vrai et celle vers le bien ? Thomas nous propose une solution équilibrée des relations entre les facultés, mais on a l'impression que sa prédilection va du côté de l'intelligence. Une telle prédilection ne serait-elle pas plutôt une question de tempérament, qu'il faudrait respecter aussi longtemps qu'un penseur ne touche pas aux prérogatives essentielles de l'autre faculté ? C'est ce que nous allons examiner.

3. *L'intelligence, cause formelle du libre arbitre.*

Limitons-nous en outre au seul problème du libre arbitre. Il n'épuise pas le sujet de la liberté de la volonté, car il y a aussi le problème de la liberté des Bienheureux, déjà en possession de leur fin dernière. Thomas et Henri reconnaissent qu'ils jouissent de la liberté, mais leurs solutions présentent une divergence analogue à celle qui les divise dans le problème du libre arbitre. Là aussi les néo-augustiniens reprochent à Thomas un certain « intellectualisme »¹³³.

Dans la *I^a Pars*, q. 16, a. 4, ad 1^{um}, S. Thomas formule l'idée suggestive de la compénétration mutuelle des facultés spirituelles :

131. Cf. *supra*, pp. 16-19.

132. Cf. *supra*, p. 16.

133. Pour S. Thomas, cf. A. SAN CRISTÓBAL-SEBASTIÁN, *Controversias...*, pp. 261-262 ; pour Henri, cf. e.a. *Summa*, art. 49, q. 6 : « Utrum beatitudo Dei constet aeque principaliter in actione intellectus et voluntatis », où Henri s'en prend implicitement (f. [II], 43rV à certains passages de la *Summa contra Gentes*, l. III, c. 26 : « Utrum felicitas consistat in actu voluntatis », jugés par lui trop « intellectualistes ».

« ... voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam *intellectus intelligit voluntatem*, et voluntas vult intellectum intelligere »¹³⁴. Formulée de cette manière, on ne voit pas ce qu'un augustinien pourrait y critiquer. Il n'en est plus de même dès que Thomas assigne aux deux facultés leurs rôles respectifs dans l'activité du libre arbitre. Puisqu'il a évolué sur ce point limitons-nous aux écrits où sa conception semble avoir pris sa forme définitive : la q. 6 du *De malo*, et les qq. 9 et 10 de la *I^a II^{ae}* de la Somme théologique¹³⁵.

Selon Thomas, la raison agit vis-à-vis de la volonté comme une cause formelle¹³⁶. La volonté est « nature » avant de devenir tendance consciente et rationnelle, mais une fois qu'elle l'est devenue, la raison et l'appétit sensitif sont deux concurrents qui se disputent la spécification du vouloir ; dans l'ordre de l'exercice, la volonté se meut elle-même. Si les passions de l'appétit sensitif arrivent àvinculer entièrement la raison, l'homme n'est plus libre ; mais aussi longtemps que la passion n'enchaîne pas complètement la raison et qu'elle lui laisse quelque liberté de jugement, la liberté de la volonté subsiste. Mais la volonté est une faculté rationnelle qui suit toujours ce que la raison propose au terme de sa délibération ; s'il y a liberté, c'est dans ce jugement (*arbitrium*) qu'il faut la chercher¹³⁷.

134. Cf. *supra*, p. 22.

135. Cf. au sujet de cette conception définitive de Thomas : O. LOTTIN, *Psychologie et morale...* I, pp. 252-262.

136. L'évolution de Thomas en ce point est marquée par O. LOTTIN de la façon suivante : « Remarquons une fois de plus que la *I^a II^{ae}*, comme la question *De malo*, rattache la causalité de l'intelligence sur la volonté à la cause formelle, tandis que la *I^a pars*, q. 82, a. 4, le *De veritate*, q. 22, a. 12, la *Summa contra Gentiles*, l. I, cap. 72, 6 ; l. III, cap. 26 in fine, la rapprochent de la cause finale » (*ibid.*, p. 259).

137. « ... homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum » (THOMAS DE AQUINO, *I^a II^{ae}*, q. 9, a. 6, ad 3^{um}). Nous avons du mal à admettre ce que dom Lottin formule à propos d'une phrase de Thomas dans le même article de sa Somme : « Notons aussi que, plus explicitement que le *De malo*, la *I^a II^{ae}* réduit la causalité formelle de l'intelligence sur la volonté à la simple présentation de l'objet à la volonté : « Isto modo motionis (ad modum principii formalis) intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum » (*I^a II^{ae}*, q. 9, a. 1). C'est exactement ce qu'avaient dit Gauthier de Bruges et Gérard d'Abbeville » (O. LOTTIN, *Psychologie et morale...* I, p. 260). C'est, à ce qu'il nous semble, une interprétation trop bienveillante de Thomas. Il faut comprendre cette phrase en sous-entendant celles que nous venons de résumer. Devant l'objet que l'intelligence présente à la volonté, celle-ci n'est plus libre quant à la spécification de l'acte, dès que l'intelligence a fixé son choix dans l'*arbitrium*.

Évitons ici toute équivoque. Thomas distingue deux jugements consécutifs (du moins sur le plan logique) : le *liberum arbitrium* est précédé d'un jugement encore indéterminé, qui présente tout simplement les biens différents auxquels la volonté peut tendre, ce qui est une grande supériorité des facultés spirituelles sur les activités des sens¹³⁸. C'est dans l'*arbitrium* de la raison pratique que se trouve formellement la liberté de spécification de la volonté, mais le caractère libre de cet *arbitrium* est fondé sur l'indétermination, l'indifférence du jugement pratique préalable, qui résulte directement de l'immatérialité de la pensée.

C'est là, en ce qui concerne le libre arbitre, la thèse que les néo-augustinien ont attaquée tout particulièrement. Cette fois, en effet, il ne s'agit plus d'une intelligence qui compénètre la volonté parce qu'elle comprend ce que la volonté fait, mais d'une intelligence, dont l'*arbitrium* est venu s'introduire sur un terrain qui appartient en propre à la volonté : celui de l'auto-détermination. De plus, en appliquant aux relations entre l'intelligence et la volonté dans l'activité complète du libre arbitre le schéma « cause formelle-cause matérielle », Thomas a réduit à leurs yeux la volonté à un rôle trop passif : ils n'admettent d'aucune façon qu'on applique aux relations de l'intelligence à la volonté le schéma « forme-matière ». Voyons maintenant leurs critiques de cette position de Thomas et la conception qu'ils tâchent de lui substituer.

B. Le « volontarisme » d'Henri de Gand

Henri, avec tout le courant néo-augustinien, est certainement un « volontariste » dans le sens neutre défini plus haut.

1. La volonté s'identifie avec la substance de l'âme.

La position d'Henri à ce propos a été esquissée plus haut¹³⁹. Tout comme pour Thomas, cette position procède d'une option fondamentale

138. « Vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit, et ideo secundum illud unum determinat movet appetitum sensitivum ; sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex necessitate » (S. THOMAS, *Summa Theol.*, I^a, q. 82, a. 2, ad 3^{um}). « Homo agit iudicio... sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri : ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita » (*ibid.*, q. 83, a. 1, 1).

139. Cf. *supra*, pp. 24-29.

dans le système philosophique d'Henri, option qui n'a pas de rapport direct avec un « volontarisme » et à laquelle nous ne nous attarderons pas ici.

2. *La prééminence de la volonté sur l'intelligence.*

Il faut dire, comme pour Thomas, que cette position procède du « volontarisme » d'Henri dans le sens neutre, volontarisme qu'il a en commun avec toute l'école franciscaine et avec la plupart des maîtres séculiers de son époque. Il semble difficile de porter un jugement quelconque sur une telle préférence pour une des deux facultés. Le seul danger est qu'un tel « volontarisme » ne devienne un volontarisme au sens péjoratif, qui porterait préjudice à la place de l'intelligence dans une saine synthèse philosophique. C'est ce que nous examinerons maintenant.

3. *L'autonomie de la volonté vis-à-vis de l'intelligence.*

Voici un problème précis où Thomas est accusé par les néo-augustiniens d'« intellectualisme » au sens péjoratif.

a) *Réponse d'Henri à Thomas sur le plan de la description psychologique*¹⁴⁰.

Henri n'a pas attendu longtemps avant de formuler un net refus d'appliquer le schéma acte-puissance aux relations de l'intelligence avec la volonté dans le libre arbitre, comme le fait Thomas. Il a saisi la première occasion qui s'offrait à lui : son Quodlibet I. Voici la question 16 de ce Quodlibet : « Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum ».

Selon Henri, la réponse à cette question dépend de l'idée qu'on se fait de la liberté humaine : celle-ci réside-t-elle principalement dans l'intelligence ou dans la volonté ? Certains, dit Henri, estiment qu'elle réside dans le jugement (*arbitrium*) de l'intelligence, et non dans la volonté, sinon pour autant que celle-ci dépend, dans son choix, de cet *arbitrium* de l'intelligence. En bonne logique, ces auteurs doivent conclure que, lorsque l'intelligence juge tel objet meilleur

140. Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale...* I, pp. 275-278.

qu'un autre, la volonté doit nécessairement le choisir ¹⁴¹. S. Thomas est au moins un des auteurs visés ici ¹⁴².

Henri réagit avec force contre cette position. Au-dessus de cette indétermination ou liberté de jugement (*libertas arbitrandi*), dit-il, il faut placer une liberté propre à la volonté, celle du choix (*libertas eligendi arbitratum*), à condition toutefois qu'il ne s'agisse pas de la fin dernière ni d'un moyen aperçu comme nécessaire pour l'obtenir ¹⁴³. De fait, celui qui fait résider la liberté dans l'intelligence et non dans la volonté, sur quoi fondera-t-il la distinction entre l'appétit rationnel et l'appétit animal ? Car la volonté sera tout autant déterminée par l'un que par l'autre. D'autre part, la liberté serait extrinsèque à la volonté même. Non, le libre arbitre n'est pas principalement dans l'intelligence, mais dans la volonté. L'acte propre de la liberté est le choix et celui-ci est essentiellement un acte de la volonté. Si la volonté le veut, elle *choisit* de suivre le jugement de l'intelligence, ou bien elle *choisit* de suivre son propre désir, contrairement au jugement de l'intelligence. De la sorte, l'intelligence n'exerce pas une influence décisive, mais elle se borne à proposer les objets pour que la volonté puisse choisir ¹⁴⁴. Ainsi donc, en rigueur de termes, la liberté n'existe que dans la volonté. Si l'intelligence est indéterminée parce qu'elle délibère en des sens divers, c'est encore sous l'influence de la volonté. L'intelligence n'est ni cause ni principe de la liberté,

141. « ... ut sic sit tota < vis > liberi arbitrii penes rationem, et nihil ex parte voluntatis nisi quatenus voluntas a ratione dependet, ut non possit velle nisi cognitum, et modo quo est a ratione iudicatum, ut dictum est. Sic dicentes dicerent quod, propositis maiori bono et minori iuxta iudicium rationis, non posset voluntas praeeligere minus bonum, sed necesse haberet eligere maius bonum. » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* I, q. 16, lin. 198-204 ; f. 12vQ-R).

142. Dom LOTTIN dans *Psychologie et morale...* I, p. 276, pense que Thomas est le seul auteur visé ici, mais qu'Henri l'attaque en se basant seulement sur sa *I^a Pars*, q. 80, a. 1 ; q. 82, a. 2 ; q. 83, a. 1. Peut-être, toujours selon dom Lottin, faudrait-il ajouter tout au plus le début de la q. 6 du *De malo*.

143. « Super libertatem... arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate, ut voluntas nulla necessitate eligat etiam quod ratio sententiat, dum tamen tale bonum non proponat quod finis est, vel in quo necessariam connexionem ad finem percipiat ut sine illo finem adipisci non valeat » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* I, q. 16, lin. 241-247 ; f. 12vS).

144. « Libertas ergo principaliter est ex parte voluntatis, ut si velit, agat per electionem sequendo iudicium rationis, vel contra ipsum, sequendo proprium appetitum, ita quod ad volendum simpliciter nihil faciat ratio, nisi quod proponat volibilia, licet ad volendum per electionem necesse est praecedere rationis sententiam, quia aliter voluntatis appetitus non esset electivus, nec aliter proprie est rationalis, nec proprie voluntas... » (*ibid.*, lin. 341-350 ; f. 13rS).

mais simplement occasion ¹⁴⁵. En résumé, la volonté peut être inclinée vers l'objet à la suite d'un jugement ; mais ce jugement n'est que l'occasion de son choix : la vraie cause de ce choix, c'est la volonté elle-même. Il faut donc conclure sans hésiter que, de deux biens proposés par l'intelligence, la volonté peut choisir le moindre ¹⁴⁶.

Cela veut-il dire que l'intelligence n'exerce aucune influence sur la volonté dans le libre arbitre ? Dans la question suivante : « *Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione rationis vel e converso* », Henri précise le rôle de l'intelligence, en déterminant l'influence qu'exerce sur la volonté le bien tel qu'il lui est proposé par l'intelligence. Ce bien est sans doute la condition *sine qua non* du choix, mais il ne le détermine aucunement. Le vrai s'imprime dans l'intelligence qu'il informe ; mais c'est par métaphore seulement qu'on peut dire que le bien informe la volonté, car rien ne s'imprime en elle : le bien proposé n'exerce sur la volonté qu'une sorte de causalité finale ¹⁴⁷.

Dix ans plus tard, au temps de Pâques 1286, Henri est encore intervenu dans son *Quodlibet* IX à propos du même problème, dans cet exposé si important et si caractéristique de sa position qu'est

145. « Si proprie et stricte velimus loqui de electionis libertate, ipsa in sola voluntate est, et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda, a voluntate. ... Nullo ergo modo voluntas principium libertatis a ratione habet, sed a se ipsa primo, et sic electio libera. *Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione* » (*ibid.*, lin. 389-409 ; f. 13rS).

146. « Dicendum igitur absolute quod bono et meliori proposito, potest eligere minus bonum voluntas » (*ibid.*, lin. 555-556 ; f. 14rV).

147. « Quod bonum apprehensum determinat voluntatem ad volendum tamquam illud sine quo nihil potest velle, indubitanter verum est... Sed quod iudicium rationis sic determinat voluntatem, ut omnino aliud non possit velle quam determinatum ab ipsa, et quod illud non possit non velle, hoc omnino est inconueniens, ut praedeterminatum est. Bonum enim apprehensum non movet voluntatem sub ratione boni ut informans ipsam et aliquam affectionem ei imprimens, sicut apprehensum sub ratione veri movet rationem et imprimit ei notitiam : ut ideo verum apprehensum sub ratione veri potest per modum formae necessitare rationem in cognoscendo ; bonum autem apprehensum sub ratione veri nullo modo potest ex ratione boni cogniti necessitare voluntatem in appetendo, appetitu, dico, deliberato qui fit per consensum... Verum enim est obiectum cognitivae, a quo ipsa movetur et informatur sicut imprimente ei aliquid ; bonum autem non sic est obiectum affectivae, sed solum id in quod movetur... potentiae enim volitivae nihil imprimitur a qua informetur ut moveatur, nisi metaphorice, tamquam a fine alliciente » (*ibid.*, q. 17, lin. 284-343 ; f. 15rZ-16vA).

la q. 2 : « *Utrum voluntas moveat seipsam* »¹⁴⁸. Il s'inspire ici de l'exposé de Thomas dans le *De malo* et la *I^a II^{ae}*, où pour la première fois le Docteur angélique distinguait si clairement, en ce qui concerne la volonté, sa liberté d'exercice qu'il lui accorde à part entière, et sa liberté de spécification dans laquelle elle est influencée par l'intelligence¹⁴⁹. Mais, selon Henri, dire que la volonté est mue nécessairement par un objet même proposé par l'intelligence, c'est la réduire au rang de l'appétit sensitif, toujours mû nécessairement par son objet. Cette distinction est donc superflue : l'intelligence ne spécifie pas l'acte de la volonté ; celle-ci se suffit à elle-même, non seulement pour produire son acte, mais aussi pour lui donner la spécification qu'elle préfère. Il est faux d'affirmer que la volonté soit mue par la délibération dans le choix des moyens utiles à l'acquisition de la fin dernière. Au contraire, elle s'y porte d'elle-même : l'*arbitrium*, pour autant qu'il est une élection, relève de la volonté : quant à un jugement préalable, elle peut à son gré le suivre ou le rejeter. Cette indépendance foncière de la volonté lui vient de ce qu'elle est, en tant que faculté spirituelle et non sensitive, radicalement indépendante vis-à-vis de la matière, ce qui lui permet de se replier et d'agir sur elle-même. Sous ce rapport, la volonté est plus libre que l'intelligence : celle-ci, pour agir, doit recevoir en elle-même une détermination intrinsèque l'orientant vers l'objet à connaître ; la volonté, au contraire, se meut vers cet objet, dès qu'il est présent, sans qu'elle doive au préalable en être pénétrée.

b) *Réponse d'Henri à Thomas sur le plan ontologique.*

Nous voilà donc arrivés à la raison fondamentale pour laquelle, aux yeux d'Henri, la volonté est libre : c'est qu'il refuse catégoriquement, avec les néo-augustiniens d'ailleurs, d'appliquer le schéma acte-puissance aux relations de l'intelligence à la volonté sur le plan ontologique ; il ne veut accorder à l'intelligence qu'un rôle de *conditio sine qua non* vis-à-vis de la volonté. Comment conçoit-il, dès lors, l'insertion de la volonté dans le composé humain sur le plan ontologique ?

148. Cf. HENRICUS DE GAND., *Quodl.* IX, q. 2 (surtout f. 360rC-361rF).

149. « Et primo modo dicunt voluntatem moveri ab intellectu, quia bonum ut intellectum est forma actum volendi specificans et determinat, ut, si quid velit, necesse est quod illud velit. Non autem secundo modo, quia sic eius obiectum est bonum sub ratione boni, et ita finis quem potest indifferenter velle prosequi et non velle ; et sic est voluntatis movere se et alias potentias omnes in suas actiones vel retrahere ab ipsis » (*ibid.*, 360rC).

Il nous l'indique notamment dans la question 14 du *Quodl.* III, que nous avons déjà étudiée plus haut¹⁵⁰, et à laquelle nous ne reviendrons ici que brièvement. Henri veut donner à la volonté un statut beaucoup plus actif et il la situe au même niveau d'activité que l'intellect agent, dont l'action présuppose toutefois, comme une sorte de *conditio sine qua non*, les phantasmes, desquels l'intellect agent abstrait les espèces intelligibles¹⁵¹. En tant que faculté spirituelle, la volonté, à l'opposé des facultés sensibles, n'est pas liée à un organe, mais a une orientation naturelle vers le bien : dès qu'un bien lui est présenté dans la connaissance, qu'il soit vrai ou apparent, la volonté veut nécessairement, bien qu'elle ne soit pas liée à choisir un des biens proposés plutôt qu'un autre ; d'autre part, si aucun bien ne lui est présenté, elle ne peut aucunement vouloir¹⁵².

C. Étude comparative des deux positions

1. La volonté est-elle réellement distincte de l'âme, ou en est-elle seulement distincte d'une façon intentionnelle ?

La distinction intentionnelle, dans ses diverses applications et aussi dans ses divers degrés, est une pièce fondamentale dans la

150. Cf. *supra*, pp. 29-30.

151. Henri a évolué après ce *Quodlibet* concernant ces espèces intelligibles qu'il admettait encore dans le *Quodl.* III. Après 1279, principalement dans ses derniers ouvrages, il n'admet plus que, sous l'illumination de l'intellect agent, des espèces intelligibles soient imprimées dans l'*intellectus possibilis*. Dès lors, le phantasme universalisé lui-même meut, selon Henri, l'*intellectus possibilis* et l'amène, comme à distance, à la formation de son concept : « ... quia agens est quasi lumen in possibili, phantasma quasi mixtum cum lumine agentis movet possibilem sicut species coloris mixta luci movet visum. Et est hic et ibi differentia, quod lux facit ut praeter visionem faciat color speciem in medio, quia vice coloris informat pupillam actu visionis, agens vero non facit ut praeter intellectionem faciat aliquam speciem suam in possibili » (HENRICUS DE GAND., *Quodl.* VIII, q. 12 ; f. 324rB).

152 « ... voluntas est potentia naturalis in anima, et non est nisi substantia animae, sed ex naturali determinatione et respectu ad actum volendi bonum ut bonum, sive simpliciter sive apparens, quod necesse habet velle naturaliter, cum ei praesentetur in cognitione, licet non de necessitate velit hoc bonum vel illud ; et cum bonum ut obiectum et materia ei non praesentetur, velle secundum actum omnino non potest. Similiter intellectus agens potentia naturalis est in anima, et non est nisi substantia animae, sed ex naturali determinatione et respectu ad actum abstrahendi species intelligibiles a phantasmate, cum ei proponuntur, ita quod non potest illas non abstrahere, sicut lux non potest non abstrahere species colorum a pariete super quem lucet » (ID., *Quodl.* III, q. 14 ; f. 71rF).

philosophie d'Henri, et la distinction réelle est une pièce tout aussi fondamentale dans la synthèse thomiste. Une étude récente et nuancée de la « distinction intentionnelle » d'Henri, mais seulement sous la forme qu'elle prend dans la distinction entre l'être et l'essence, a été faite par Hoeres¹⁵³. Il en donne une interprétation selon laquelle elle se rapprocherait plus de la conception de Thomas que ne l'admettait p. ex. Paulus. Mais l'étude de cette distinction intentionnelle chez Henri est tellement vaste, qu'elle dépasse de loin les limites de cette étude.

2. *Prééminence de l'intelligence ou de la volonté.*

Le point de vue équilibré de S. Thomas sur l'intime compénétration des deux facultés¹⁵⁴ semble être un bon point de départ, où « intellectualistes » et « volontaristes » peuvent parfaitement s'entendre. Mais de la prééminence de l'une ou de l'autre faculté, comme nous l'avons dit plus haut, on se demande selon quel critère on pourrait en juger. Le penchant personnel d'un penseur n'aurait-il pas son influence ici ? La seule chose qui nous intéresse, est de voir si ce penchant inoffensif qu'il faut laisser au penseur, n'a pas contribué à désavantager substantiellement l'autre faculté dans sa synthèse philosophique.

3. *La liberté du libre arbitre provient-elle de l'intelligence ou de la volonté ?*

Voilà un problème précis où la confrontation de la pensée thomiste avec la pensée augustinienne nous paraît devoir être fructueuse.

Les augustinien partent surtout de l'idée de la *voluntas ut natura*, dynamisme fondamental qui pousse tout être fini vers son bien, et qui est pour lui une source perpétuelle d'activités diverses en vue d'obtenir ce bien. Ce dynamisme fondamental est d'ailleurs mis en valeur dans la synthèse thomiste.

Mais lui rend-on vraiment justice en le soumettant, dès qu'un être est pourvu d'une intelligence spirituelle, au schéma acte-puissance, où l'élan fondamental est réduit au rôle de la puissance, tandis que l'intelligence devient l'acte, l'élément formel ? Cette question, qui préoccupait les médiévaux parce qu'elle est intimement liée à la

153. W. HOERES, *Wesen und Dasein...*

154. Cf. *supra*, pp. 22-23.

conception que l'on se fait de la nature humaine, présente toujours un vif intérêt. Nous inclinons à penser que la position d'Henri de Gand sauvegarde mieux le privilège humain du libre arbitre et la responsabilité morale qui en est le corollaire.

Louvain.

R. MACKEN.