

DEUX NOTIONS DE LIBERTE

PLOTIN ET S. THOMAS.

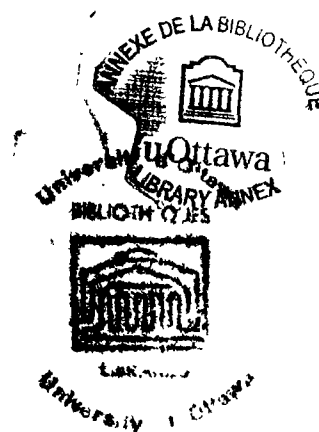
Thèse présentée à la
Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa

par

Joseph Régnier, O.M.I.

OTTAWA
Scolasticat Saint-Joseph
1948

M. J. (R. J.)



UMI Number: EC56085

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC56085
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

On aime à prendre les choses à leur racine et à en puiser la connaissance à leur source même : l'Esprit-Saint le dit : les eaux qu'on boit à la source sont les meilleures, les plus douces mais il est difficile d'y atteindre. Il semble que la nature ait à dessein couvert ses origines d'une obscurité profonde.

Tout se sait pourtant, quand on suit les traces d'un guide expérimenté. Nous essaierons donc, dans cette étude entreprise dans les oeuvres de Plotin ¹, de sonder les origines obscures de la liberté et de mettre à nu ses racines enfouies dans une nature non terrestre mais intellectuelle et de donner les principes premiers sur lesquels Plotin appuyait la notion de liberté. Pour une telle enquête menée à travers les principaux écrits traitant de la liberté psychologique, nous suivrons la méthode tracée par nos devanciers et en particulier par Saint Thomas.

Nous ne voulons pas faire ici une accumulation de reproches ni défendre l'auteur en question, mais simplement exposer sa pensée sur le problème de la liberté.

¹ Nous suivons l'édition préparée par M. Emile Bréhier, publiée par la Société d'Édition "Les Belles Lettres".

C'est pourquoi, par voie d'analyse, nous examinerons avec soin les oeuvres de Plotin, en particulier Le Destin¹, le 8^e livre de la 6^e Ennéade, le seul qui soit consacré tout entier à la liberté et enfin le traité De la descente de l'âme dans le corps². Après avoir recherché, confronté, et étudié ces oeuvres, nous pourrons avec les textes à l'appui et sous le seul aspect psychologique, exposer la doctrine de Plotin sur la liberté.

Suivra, une enquête minutieuse chez Saint Thomas, qui donnera comme résultat la vraie notion du libre arbitre.

Il nous restera alors, en partant des choses connues et plus faciles fournies par le travail déjà accompli, à reconstituer le tout dans une synthèse pour comparer les deux doctrines et porter le jugement qui nous semblera vrai sur la thèse en plotinienne.

Pour ce qui concerne la conception de la liberté chez Plotin, nous n'avons encore que quelques exposés sommaires, exception faite du travail en profondeur par le Père Henry S.J.³.

1 III, 1.

2 IV, 8.

3 Paul HENRY, S.J. Le Problème de la liberté chez Plotin, dans Revue néoscholastique de philosophie, 1931, p. (50)-79 ; (180)-215 ; (318)-339.

Récemment, plusieurs ouvrages ont paru sur le livre : Contre les Gnostiques ¹ ; des éditions nouvelles, annotées et traduites du traité Du Beau ² mais La liberté et la volonté de l'Un ³ n'a à peine été abordé.

Nous avons parmi ces publications récentes, une analyse de la philosophie de Plotin par W.R. Inge ⁴. Son exposé sur la question de la liberté est très bref et peu révélateur de la doctrine plotinienne.

Nous eitions en outre deux ouvrages qui sont d'une grande utilité pour éclairer maints passages connexes au problème de la liberté humaine : l'un du père G. Carrière ⁵ et l'autre du père B. Switalski ⁶.

Les circonstances nous obligent donc à nous en tenir au texte même de Plotin, tâche assez difficile due à l'obscurité de certains passages.

1 II, 9.

2 I, 6.

3 VI, 8.

4 William Ralph INGE, The Philosophy of Plotinus. London, Longmans, Green and Co. 1918. 2 vol.

5 Gaston CARRIERE, O.M.I. La condition humaine dans la philosophie de Plotin. Ottawa, 1944.

6 Bruno SWITALSKI, C.S.S.R. S.T.D. Plotinus and the Ethics of St. Augustine. Polish Institute of Arts and Sciences in America. N.Y. 1946.

Première Partie

LE PROBLEME DE LA LIBERTE CHEZ PLOTIN

Introduction

L'homme est-il, comme les autres êtres, soumis à une nécessité implacable qui préside au développement du Cosmos ? Ou bien y a-t-il en lui un pouvoir indépendant des forces de la matière et qui lui permet de s'orienter de lui-même vers sa fin propre le Dieu créateur ? Telle se pose la question du Destin, et, en même temps, celle de la liberté humaine.

Les anciens philosophes, Stoiciens et Epicuriens, en approfondissant leur pensée sur le libre arbitre en étaient arrivés à des conséquences contradictoires. Les uns ne pouvaient s'empêcher d'y voir un principe irrationnel de déviation, au milieu d'un univers aux lois harmonieusement réglées et parfaitement déterminées, et pour cette raison semblaient renoncer au libre arbitre. Les autres voulant maintenir la puissance de l'homme, le déclarent sans causes, en cherchant l'origine dans le non-être et ainsi chassent la raison et ramènent le hasard. Tous, cependant cherchent à conserver le libre arbitre et la raison et s'efforcent de les concilier entre eux. Tel semble bien être l'objectif de Plotin dans ses écrits

sur la question.

Notre oeuvre à nous sera de chercher à voir si Plotin dans sa tentative de conciliation a bien résolu le problème de la liberté humaine.

Pour nous aider dans nos recherches, nous donnons en raccourci la marche générale que nous suivrons ou, pour préciser davantage, quels sont les problèmes particuliers que nous aborderons dans cette étude.

En tout premier lieu, nous examinerons attentivement les ouvrages de Plotin pour voir son attitude à l'égard de la liberté ; l'admet-il ? S'il l'admet, comment cela est-il compatible avec son système et surtout avec la chute des âmes.

La nature de cette liberté fera ensuite l'objet de nos enquêtes.

Enfin, nous chercherons quel est pour Plotin l'objet de la volonté humaine.

I

I - Existence de la liberté humaine :

a) Luttes contre les adversaires .

Déjà dans son traité Du Destin¹ Plotin se fait

¹ III, 1.

le héraut de la liberté. Car, en effet, s'il la défend contre la théorie stoïcienne du destin et contre l'astrologie qui avait alors tant d'adeptes, il doit, pour sa part admettre une certaine liberté.

Plotin, au premier chapitre, écarte la solution épicurienne, qui conserve la liberté en niant le principe de causalité, pour adopter celle des péripatéticiens. Ainsi, en séparant les causes en classes différentes, c'est-à-dire la volonté, le hasard, les arts et la nature, pour identifier le destin à la nature, il peut conclure à l'existence de certaines causes non-nécessaires, mais libres ¹.

En effet il ne faut pas laisser place à un mouvement subit du corps qui a lieu sans une cause qui le pousse à agir, ni à un penchant de l'âme qui se produit à moins d'un motif déclenchant cette action. De fait, l'âme est mue soit par l'objet de la volonté soit par celui du désir. Sans l'attrait de cette fin désirée elle n'aurait pas de mouvement. Et pour illustrer cette affirmation voici : "si je vais à la place publique parce que je pense que j'ai à voir quelqu'un, ou bien à recouvrer une dette, et en général parce que j'ai choisi tel ou tel parti, que j'ai eu tel ou tel désir, et par suite, qu'il m'a paru bon de faire tel acte" ².

¹ Ibid, 2.

² III, 1, 1.

Plotin est bien décidé, il est évident, de rejeter cette théorie. Les âmes sont libres oui, car j'agis parce que j'ai choisi tel ou tel parti, cependant, les mouvements de l'âme ne se font pas au hasard mais pour des raisons bien déterminées c'est-à-dire par l'attrait de la fin.

Mais cette doctrine péripatéticienne, il la juge superficielle et au début du second chapitre, il se dira paresseux s'il ne remontait pas plus haut. C'est à cette doctrine toutefois qu'il oppose les doctrines qui vont jusqu'aux principes premiers, à savoir : celle des atomistes, celle de l'âme du monde, celle des astrologues et celle de la liaison fatale des causes. Plotin entreprendra de les réfuter tour à tour.

L'objet de ses recherches est donc ce principe explicatif des différences entre les moeurs, les caractères et le sort des créatures. Pourquoi deux individus, nés dans les mêmes circonstances ont-ils des moeurs dissemblables ; sous des influences semblables, pourquoi l'un tombe-t-il malade et non pas l'autre ; enfin pourquoi un même travail enrichit-il l'un tout en laissant l'autre dans l'abjecte pauvreté ?

Dans une première théorie, certains posent comme principes de ces tendances diverses, les atomes. Le mouvement, les chocs et les enlacements seraient la source

même des tendances et des dispositions. D'autres admettent les quatre éléments des anciens : le feu, l'eau, la terre, et l'air comme principe de toutes choses.

Une autre théorie, stoïcienne cette fois, rapporte toute activité à l'âme du monde, âme unique qui accomplirait toutes choses.

Par les rapports mutuels de la position des planètes et des astres, et des figures qui en résultent, les astrologues croient tout expliquer.

Vient enfin une dernière doctrine, une forme mitigée de celle des Stoïciens. Par l'affirmation de la pluralité des causes et de leurs implications les unes dans les autres, cette doctrine espère garantir à l'homme la propriété de ses actions et leur sauvegarder une certaine spontanéité.

A la fin de ce deuxième chapitre, Plotin prend sur lui la tâche de sonder à fond ces quatre doctrines. Les cinq chapitres subséquents nous révéleront sa pensée à l'égard de celles-ci et en même temps nous donneront des bribes de sa propre doctrine. Certaines affirmations assez révélatrices dévoileront des points importants qui ne sont que des ébauches d'une doctrine développée ailleurs.

Par le seul mouvement des atomes ou par la combinaison des quatre éléments, il est à la fois absurde et

impossible d'expliquer le caractère spécial qu'ont nos actions d'être nôtres. D'abord le mouvement des atomes n'a pas de règle ; il ne pourra alors produire quelque chose de régulier telle que l'art de la divination. En outre comment résoudre avec ce principe, l'existence de l'âme humaine ? Rend-il compte des activités qu'a l'âme de raisonner et de vouloir ? Ce principe, il est vrai, peut à la rigueur rendre raison de certaines actions, comme par exemple, le réchauffement et le refroidissement, mais le supra-sensible comme le sont les actions propres de l'âme le dépasse. Il rend nécessaires les actions des corps car ils seraient obligés de recevoir le choc des atomes et de subir le mouvement qu'elles leur impriment. De tout cela il résulterait que transportés par le mouvement et l'entrechoc des atomes comme des êtres sans âmes, ce qui dans nos actions nous appartient et aussi ce qui fait de nous des êtres vivants disparaîtrait. Mais il ne faut pas qu'il en soit ainsi.

A supposer une âme unique comme principe régulateur de toutes choses, celle-ci ne laissera aucune place à une autre causalité. Alors tous les êtres n'en feraient qu'un avec cette conséquence fâcheuse que nous ne sommes plus nous-mêmes et aucune action n'est la nôtre. Mais au contraire, il n'en est pas ainsi ; les parties de notre corps se meuvent sous l'influence de la partie

principale de l'âme car la cause du mouvement s'identifie avec le recevant, et la cause en est le principe. En appliquant ce principe à l'univers, l'âme de l'univers et l'être qui meut ne font qu'un avec une conséquence absurde : les événements n'ont pas de cause. Aucune action ne sera alors notre action ; notre réflexion sera celle d'autrui et nos volontés seront celles d'un autre être.

Mais il ne faut pas juger vraie une telle solution ; il est nécessaire qu'un être vienne d'un autre être différant selon un lien causal. Ceci nous fait toujours remonter à un être différent. Il doit en être ainsi afin de conserver le caractère personnel de chacun, pour garder nôtres nos pensées et nos actions fussent-elles bonnes ou mauvaises enfin pour ne pas imputer la production du mal à l'univers.

Il est donc bien évident, Plotin entend garder à l'homme sa personnalité et la responsabilité de ses actions. Cela implique-t-il liberté ? Plotin l'affirme au moins implicitement. Ailleurs il le fera d'une façon plus précise ; pour le moment, il doit se mesurer avec de redoutables adversaires. Combinée avec la philosophie stoïcienne qui lui offrait de nombreux points de contact, l'astrologie avait formé une théologie astrale scientifique dont les principes furent admis par les meilleurs esprits du temps. Même ceux qui ne prêtaient pas foi aux .

horoscopes des astrologues qui prétendaient, à la naissance de chaque homme, pouvoir prévoir le cours de sa vie entière, croyaient que tout ici-bas dépendait du mouvement des astres.

Plotin discute point par point leurs théories. Dans une première argumentation il leur reproche d'être trop superficielles, car en fait ils prétendent beaucoup expliquer alors qu'une foule de phénomènes dont ils ne se rendent pas compte restent dans l'obscurité. Ne voit-on pas une différence entre les individus soumis aux mêmes influences astrales ? Les plantes et les animaux grandissent et diminuent en sympathie avec les astres. Sous les mêmes influences et une position semblable par rapport à l'univers, on rencontre non seulement des plantes et des animaux mais aussi des hommes avec leurs sentiments, leurs désirs, leurs occupations et leurs moeurs. L'astrologie ne rend donc pas compte de la différence entre les individus soumis aux mêmes influences astrales.

Il importe de remarquer les raisons pour lesquelles les astres ne peuvent être que des signes et non les causes des événements.

D'abord tout n'est pas à soutenir dans cette doctrine car elle attribue aux astres ce qui nous appartient en propre à savoir : nos volontés et nos passions, nos vices et nos impulsions. Nous serions réduits à l'état

de pierres, passivement emportés alors que nous sommes capables de par notre nature, d'agir.

Aussi prédire les événements d'après le rapport de position des astres n'est ni plus ni moins supposer que les astres produisent les événements ; donc les oiseaux et les autres êtres, grâce auxquels les devins les prédisent sont les auteurs des choses qu'ils annoncent.

Le reste du cinquième chapitre et tout le sixième ne sont rien autre que l'esquisse d'un développement qui consiste dans l'examen de détail d'un livre technique d'astrologie. Cette discussion de Plotin avec les astrologues demanderait une étude à part. Nous avons ici l'essentiel par rapport à notre recherche à savoir que Plotin appuie sur la nécessité de réalités et de causes propres à l'individu. Mettre tout sous la dépendance des astres, c'est nier à l'homme toute initiative, toutes volontions, toutes passions et tous maux comme nous appartenant en propre. Il est vrai de dire que les étoiles, le temps et l'univers ont une certaine influence physique sur les êtres. Il ne faut pas pour cela détruire la liberté individuelle. "Mais il faut nous donner ce qui est à nous ; en ce qui est à nous, en notre être propre doivent bien pénétrer des effets issus de l'univers ; mais il faut distinguer ce qui est notre action de ce que nous subissons nécessairement, et ne pas tout attribuer aux

astres." 1

Le septième chapitre est dirigé contre ses plus redoutables adversaires : les stoïciens. Cette seconde doctrine stoïcienne diffère de la première en ce sens qu'elle nous ferait une concession en admettant à la créature une certaine spontanéité. Cette thèse, paraît-il, serait celle de Chrysippe qui s'efforçait de concilier le destin conçu comme liaison des causes avec la liberté 2.

Une telle doctrine, nous dit Plotin, engendre la nécessité. Ces causes une fois posées, leur effet ne peut pas ne pas se produire, car il n'y a rien pour l'empêcher ou pour faire qu'il arrive autrement ; la liberté ne serait alors qu'un mot sans signification car les représentations ne seront que l'effet de leurs antécédents, et les tendances que la conformité aux représentations. Nos actions, comme conséquence, ne diffèreraient guère de celles des brutes, des enfants et des sots, car sans être libres, ceux-ci ont aussi leurs tendances.

Ici Plotin fait la distinction entre les tendances naturelles (aveugles) et les tendances qui ne le sont pas, c'est-à-dire, celles de l'homme. Or les tendances de l'homme assure-t-il, réclament d'autres causes que celles du feu.

1 III, 1, 5.

2 Emile BREHIER, Notice à III, 1, p. 3 et 4.

Ainsi, nous pouvons affirmer que Plotin soutient l'existence d'une certaine liberté car lutter contre ceux qui la nient n'est-ce-pas l'admettre ? Nous avons traité au long ces questions pour faire ressortir les motifs apportés par Plotin en réfutant ces théories. Ils nous seront un puissant appui dans la suite pour nous aider à mettre à jour sa propre doctrine.

Relevons ici ces divers motifs qui ont porté Plotin à réfuter ses adversaires.

L'âme est mue par l'objet soit de la volonté soit du désir. Sans l'attrait de la fin désirée, elle ne peut pas agir. Pour garder ce caractère volontaire à nos actions, la doctrine du destin est rejetée.

Du fait que nos actions sont nôtres, il est impossible de poser les atomes comme les premiers principes des êtres car elles enlèvent à l'homme sa personnalité.

La doctrine astrologique attribue aux astres ce qui nous appartient en propre ; elle nous réduit à l'état d'êtres inanimés alors que de par notre nature nous avons le pouvoir d'agir spontanément ; cette doctrine n'explique pas les actions de l'homme.

Le mal ne doit pas être attribué à l'univers. Pour conserver le caractère personnel de chacun, l'âme unique comme principe régulateur de toutes choses est inadmissible.

Remarquons les conséquences contradictoires auxquelles ont abouti ces anciens philosophes en approfondissant leur doctrine. Chrysippe semble renoncer au libre arbitre pour ne conserver que ce qui peut être déduit par la seule raison, Epicure et sa suite, voulant maintenir la puissance de l'homme chasse la raison et ramène le hasard. Là où la raison domine, le libre arbitre semble disparaître : là où le libre arbitre reparaît, la raison tend à s'en aller pour laisser la place au hasard. Cependant tous cherchent à conserver les deux termes, libre arbitre et raison, et à les concilier entre eux. Tel semble être le but de Plotin qui voudrait occuper une position intermédiaire entre les Stoïciens et les Epicuriens.

b) Affirmations de l'existence de la liberté

Appuyés de textes glanés ici et là, essayons maintenant de démontrer que Plotin affirme l'existence de la liberté. Nous chercherons donc dans le détail tous les passages susceptibles de jeter un peu de lumière sur la question.

1) Textes implicites

En parcourant les pages du livre Du Destin¹, nous trouvons ces affirmations qui de toute évidence mettent

¹ III, 1.

dans l'homme une puissance inaliénable qui lui permet d'agir selon son vouloir.

"Elle (l'âme) est mue ou bien par l'objet (extérieur ou intérieur) de la volonté, ou bien par l'objet du désir ¹, et si elle n'était pas mue par la fin, qu'elle désire, elle n'aurait pas du tout de mouvement." Et pour illustrer ceci il ajoute : "Je vais à la place publique parce que je pense que j'ai à voir quelqu'un, ou bien à recouvrer une dette, et en général parce que j'ai choisi tel ou tel parti, que j'ai eu tel ou tel désir, et par suite, qu'il m'a paru bon de faire tel acte" ².

Les atomistes n'expliquent pas tous les mouvements des corps "car enfin, ce qui est nôtre dans nos actions, ce qui fait de nous des êtres vivants, tout cela disparaîtra, si nous sommes emportés où nous mènent les corps et au gré de leur impulsion comme des choses inanimées." ³

"Quand les parties de notre corps se meuvent sous l'influence de la partie principale de l'âme, il est absurde de dire qu'elles se meuvent fatalement (car le producteur du mouvement n'est pas un être différent de la partie qui reçoit et qui utilise l'impulsion qui en vient

¹ III, 1.

² Il s'agit ici de l'appétit sensible.

³ Ibid, 1.

³ Ibid. 3.

ce qui est premier c'est ce qui meut la jambe)..."¹.

Il n'est pas vrai de dire avec les stoïciens qu'une âme est le premier moteur de l'univers car "alors, nous ne sommes plus nous-mêmes, et aucune action n'est notre action ; ce n'est plus nous qui réfléchissons, mais nos volontés sont les pensées d'un autre être ; ce n'est plus nous qui agissons (...). Pourtant il faut bien que chacun soit lui-même, que nos pensées et nos actions soient nôtres, que nos actions bonnes ou mauvaises, viennent de nous, et il ne faut pas attribuer à l'univers la production du mal." ²

Appuyant toujours sur le même motif Plotin continue : "Cette doctrine (l'astrologie) attribue aux astres ce qui est à nous, nos volontés, nos passions, nos vices et nos impulsions; ne nous donnant rien, elle nous laisse à l'état de pierres qui subissent le mouvement, et non d'hommes qui agissent par eux-mêmes et d'après leur propre nature. Mais il faut nous donner ce qui est à nous (...) il faut distinguer ce qui est notre action de ce que nous subissons nécessairement, et ne pas tout attribuer aux autres." ³

Au traité De l'immortalité de l'âme Plotin se demandait si l'âme était simple. Puisque l'âme produit des

1 Ibid. 4.

2 III, 1, 4.

3 Ibid. 5.

mouvements de directions opposées, les mouvements volontaires par exemple, il conclut que l'âme n'est pas un corps simple. "Si l'on voit la cause de certains actes dans un choix volontaire, et la cause des autres actes dans des raisons, ceci est bien ; mais ni le choix ni les raisons n'appartiennent aux corps (mais à l'âme) puisqu'ils comportent des différences, tandis que le corps est un et simple." ¹

Dans le traité qu'il écrivit sur La Providence il reprend : "les êtres vivants qui possèdent la faculté de se mouvoir spontanément, inclinent tantôt vers le bien tantôt vers le mal." ²

Au chapitre suivant il continue : "les circonstances ne sont pas les maîtresses de notre bonheur ; elles sont les conséquences des événements précédents, et elles arrivent parce qu'elles sont dans la trame des effets et des causes. Le maître de l'univers tisse cette trame, avec le concours des êtres dont la nature est de se porter vers le bien ou vers le mal." ³

Dans le même traité encore il reprend sous une formule différente cette même idée : "on ne peut lui demander (à l'univers) compte ni raison de ces actes, dès

¹ IV, 7, 5.
² III, 2, 1.
³ Ibid. 2.

qu'on admet que la faute est à qui a choisi." ¹ De toute évidence la faute est choisie par l'homme, car un peu plus loin il poursuit : "les êtres vivants possèdent la faculté de se mouvoir spontanément inclinent tantôt vers le bien, tantôt vers le mal." ² N'y aurait-il pas ici une liberté d'indifférence ? C'est évident. Pour les hommes méchants "ils sont méchants malgré eux ; c'est vrai parce que toute faute est involontaire ; cela n'empêche qu'ils sont des êtres qui agissent par eux-mêmes et c'est dans les actes qu'ils font par eux-mêmes qu'ils commettent des fautes ; il ne seraient pas en faute si ce n'étaient pas eux qui agissaient. (...) Quant au mouvement du ciel, il ne fait pas qu'il n'y ait rien qui dépende de nous" ³ ; autrement dit il n'enlève pas notre liberté.

Les textes que nous venons de citer montrent bien que Plotin affirme non seulement la personnalité de l'être humain mais aussi sa responsabilité morale. Mais il est impossible de concevoir la personnalité ou la responsabilité sans la liberté qui lui sert de fondement. Plotin nous le montrera d'une façon plus explicite dans les textes qui suivent.

¹ Ibid. 4.

² Ibid. 7.

³ III, 2, 10.

11) Textes explicites

Au traité Du Bonheur il écrit en parlant du sage :

"Et ses souffrances personnelles ? --- Lorsqu'elles sont violentes, il les supportera tant qu'il pourra ; lorsqu'elles dépassent la mesure, elles l'emporteront. Il n'excitera pas la pitié par ses souffrances ; la flamme qui est en lui brille comme la lumière de la lanterne dans les tourbillons violents des vents et dans la tempête.

--- Et s'il perd conscience ? --- Et si sa douleur se prolonge sans être pourtant assez forte pour l'anéantir ? --- Si elle se prolonge, il décidera ce qu'il doit faire : car son libre arbitre ne lui est pas enlevé." ² Peut-on trouver un texte plus explicite ?

En terminant le traité Du Destin il reprend :

"Quand l'âme est sans corps, elle est maîtresse d'elle-même, libre et soustraite à l'influence du monde, transportée dans un corps, elle n'est plus complètement maîtresse d'elle-même ; toutefois elle conserve toujours un certain empire sur les choses." ² L'âme doit en effet subir l'influence du milieu qui l'entoure et sa liberté en est pour autant diminuée ; en cela il dit vrai.

Dans le traité sur La Providence Plotin nous donne la raison de cette tendance de l'homme qui l'attire

1 I, 2, 4.
2 III, 1, 9.

vers le bien ou vers le mal. "Si l'homme était un être simple, si, une fois créé, il restait ce qu'il était, si ses actions et ses passions étaient toujours les mêmes, il n'y aurait pas plus lieu de l'accuser et de le blâmer qu'on ne blâme les bêtes. Mais en réalité il y a lieu de blâmer l'homme seulement quand il est méchant, et ce blâme est raisonnable. Car l'homme n'est pas resté tel qu'il a été créé, parce qu'il possède, à la différence des animaux un principe libre. (...) Je veux parler de ce principe de liberté dont il était question ; car pour les bêtes, ce principe n'est pas une partie de leur nature ; mais il est une partie de la nature humaine, et pourtant, il n'est pas chez tous les hommes. (...) S'il n'est pas chez tous, c'est par l'effet soit de leur organisation corporelle qui les jette dans l'impureté, soit de la domination des désirs." ¹

Ailleurs dans une explication De la descente des âmes dans le corps il déclare : "il n'y a pas de différence entre la nécessité et la liberté de la descente puisque la nécessité implique liberté." ² Nous verrons dans la suite comment il résoudra cette antinomie.

Puisons maintenant dans le traité des Difficultés relatives à l'âme. La position de Plotin reste toujours

¹ III, 3, 4.
² IV, 8, 5.

la même. Voici : "nous abandonnons certes, à l'influence de l'univers une partie de nous-mêmes, à savoir cette partie de nous-mêmes qui appartient au corps de l'univers ; et comme nous ne croyons pas lui appartenir tout entiers, cette influence se modère ; nous sommes comme de sages serviteurs qui obéissent à leurs maîtres en bien des choses, mais qui gardent une part de liberté ; c'est pourquoi leurs maîtres leur donnent des ordres moins rigoureux, parce qu'ils ne sont pas des esclaves et qu'ils ne sont pas tout entiers à autrui." ¹

Les textes précités furent tirés des oeuvres de Plotin écrites tant au début qu'à la fin de sa carrière d'écrivain. Ils montrent bien que l'auteur a toujours maintenu la même doctrine au sujet de la liberté humaine.

c) Argument de sens commun

Même si Plotin ne s'attarde pas à démontrer l'existence de la liberté humaine, nous devons conclure, à la suite de plusieurs auteurs, qu'il admettait l'existence de cette liberté ; autrement comment pourrait-il parler de responsabilité morale, de mérite et de culpabilité ? Nous serions tenté de croire que cette notion est d'autant plus fondamentale à son oeuvre qu'il ne semble

¹ IV, 4, 33.

pas y voir de problème : elle va de soi, et vouloir la nier serait enlever toute logique à son système et le détruire par la base. Cette conclusion d'ailleurs, les textes que nous venons de citer la confirment. Voici ce qu'écrit le P. Switalski à cet effet : "The problem of guilt and of moral sanction presupposes another factor, namely liberty of the will without which there is no place for any guilt and consequent moral action. Plotinus did not put the question of liberty of the will in a wholly clear light. His inquiries on the subject are not exhaustive. Many a time he does not seem to perceive at all the difficulties of this problem and when he becomes aware of them, he does not see them in their entirety. And although Ennead 6, which treats this problem ex professo is commonly considered as one of the most difficult and profound treatises of Plotinus, we rather incline to the opinion of Zeller, who states that Plotinus accepts the liberty of the will as one of the undeniable and most important axioms based on human essence, so that without this freedom we would not be men at all." 1

Plotin maintient fermement l'indépendance des âmes

1 Bruno SWITALSKI, C.S.S.R. S.T.D. Plotinus and the Ethics of St. Augustine. Polish Institute of Arts and Sciences in America. N.Y., 1946, p. 26.

individuelles. Bien que tout rentre dans la trame des effets et des causes, que tout résulte de la constitution même de la nature, l'homme est principe d'action. A la différence des autres animaux, l'homme possède un principe libre, aussi peut-on le blâmer quand il est méchant.

II - Liberté et chute des âmes

Pour mieux situer le problème nous donnons ici les grandes lignes du système plotinien.

La conquête des Romains avaient rendu faciles les communications avec les parties éloignées de leur vaste empire. Cela favorisa la rencontre des deux pensées, orientale et occidentale. De nombreux conflits d'idées en furent le résultat et l'arène principale où se déroula ce drame intellectuel fut l'école d'Alexandrie, berceau du philosophe en question.

Plotin éprouve à la fois une affinité et une répulsion devant ces théories récentes de la religion nouvelle et des doctrines courantes. Il se sent attiré vers elles par son instinct mystique et son naturel religieux qui s'accommode très bien de la contemplation et des purifications de l'âme prônées par les religions nouvelles. D'autre part, il a pour elles une répulsion à cause de son rationalisme absolu, puisé chez les anciens ; sa

conception de l'univers et de la vie, réalisée en des systèmes rationnels rigides, exclut toute transformation profonde. L'effort intellectuel de Plotin pour unir ce rationalisme ancien à cette nouvelle conception donnera naissance à une philosophie et une mystique très ardues, chevauchant sur les deux conceptions, sans prédominance ni de l'une ni de l'autre ¹.

Nous pouvons distinguer dans sa philosophie deux mouvements : la descente des êtres venant de Dieu ; puis l'ascension de l'âme vers Dieu. Le but de cette ascension est une sorte de vision béatifique. Le premier mouvement constitue sa métaphysique qui donne une explication rationnelle de l'univers et de la vie ; le second devient la morale de Plotin qui est une ascèse par laquelle on remonte à Dieu par les degrés de la dialectique ².

La difficulté qui nous préoccupe en ce moment est celle-ci : comment cette attitude de Plotin en face de la liberté est-elle compatible avec sa rationalisation de l'univers notamment la chute des âmes ?

D'après Plotin, il y a en effet, au sommet de tous les êtres et par delà même le domaine de l'intelligible,

¹ Emile BREHIER. La Philosophie de Plotin. Paris, Paris, Boivin & Cie, (c1928), p. 7 et 8.

² F.J. THONNARD, A.A. Précis d'Histoire de la Philosophie. Desclée & Cie. Paris, Tournai, Rome. 1945, p. 167

le Dieu suprême : l'Un, le Premier, le Bien lui-même, et la Cause de tout. Il est éminemment un et simple. On ne peut dire qu'il se meut ni qu'il se repose. Il est l'Infini, non de la grandeur mais de la puissance ¹. Cause de la pensée, il est lui-même dans une région supérieure ². C'est le Bien et sans aucun mélange, qui est absolument au-dessus de tous les êtres, car la cause est toujours supérieure à l'effet ³.

De ce principe premier, par un rayonnement de plus en plus affaibli l'Un va, de l'Intelligible jusqu'au plus bas degré du sensible et jusqu'au non-être, descendre graduellement tous les échelons des êtres. Toujours parfait, il engendre éternellement et nécessairement il engendre quelque chose d'inférieur à Lui en vertu du principe que la cause doit être supérieure à l'effet ⁴.

Sa première évolution est l'Intelligence ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), qui en vertu du même principe, engendre l'Ame, image de la pensée. Avec l'Ame commencent les choses sensibles, tandis que l'Intelligence n'est séparée de l'Un que par l'altérité. Telle est la théorie de l'émanation. La nature intelligible découle de l'acte premier comme la lumière vient du soleil sans cependant à l'instar des

1 V, 5, 10-11.
 2 VI, 9, 6.
 3 V, 5, 13.
 4 V, 1, 6.

rayons, se séparer de lui.

L'Ame, tirant sa force de sa proximité de l'Intelligence créée à son image et elle doit produire pour qu'apparaissent les produits de son activité. C'est elle qui donne naissance à toutes les réalités inférieures. L'Ame implique non seulement dualité, comme l'Intelligence, mais une multiplicité d'éléments distincts, aux moyens desquels, l'Ame est immédiatement disposée à entrer en contact avec notre monde sensible. Ces éléments c'est-à-dire ces principes sont les âmes individuelles.

L'âme individuelle est antérieure au corps dans son être et dans ses opérations. Avant son incorporation elle a mené un commerce avec les esprits, mais une fois dans le corps elle est comme dans une prison.

Cette production des êtres à partir du principe premier est comparée à la génération, mais c'est un processus purement naturel où la volonté et la réflexion n'entrent pour aucune part. L'Un engendre l'Intelligence sans aucun mouvement de sa volonté ¹, comme celle-ci, à son tour, de la même façon, engendre l'âme.

Le monde sensible ne doit pas être l'oeuvre d'un artifice réfléchi : "l'intelligible ne peut pas être le terme dernier de la réalité. (...) Il faut donc qu'il

1 V, 1, 6.

y ait quelque chose après lui..."¹. Tous les êtres doivent venir à la suite les uns des autres..."².

Plotin insiste sur ce caractère de l'émanation : "toutes les formes naissent les unes des autres selon une nécessité naturelle."³

D'après ce principe de l'émanation, la descente des âmes individuelles dans les corps serait aussi fatale et nécessaire. Il semblerait donc que ces âmes sont nécessitées de par leur nature. Ce problème de la chute des âmes dans leurs prisons a fort tourmenté Plotin : "comment si l'âme choisit là-bas son démon et sa vie, une fois rendus ici, sommes-nous maîtres de quoique ce soit ?"⁴

Au traité De la Descente de l'Âme dans le Corps⁵ il nous offre une apparence de solution à cette antinomie : liberté et nécessité. Le disciple cherche à retrouver chez son maître Platon la réponse désirée. L'âme séjourne-t-elle ici de sa volonté propre ou au contraire est-elle contrainte de le faire ? Dans les chapitres subséquents Plotin s'acharne à déchiffrer les passages incohérents et obscurs de Platon. Toutefois, le maître lui offre un problème des plus angoissants : d'une part, il méprise le sensible et reproche à l'âme son union avec le corps,

1 II, 9, 8.

2 Ibid.

3 II, 9, 3.

4 III, 4, 5.

5 IV, 8.

d'autre part, "Platon fait l'éloge du monde et déclare qu'il est un dieu bienheureux ; l'âme est un don de la bonté du démiurge, destinée à mettre l'intelligence dans l'univers... C'est pourquoi l'âme de l'univers a été envoyée en lui par Dieu ainsi que l'âme de chacun de nous, afin que l'univers fût parfait." ¹ Comment expliquer cette contradiction ? Comment l'âme déchue qui "se reconnaît inférieure à elles (les choses sensibles), se place plus bas que les choses sujettes à naître et à périr et se croit la plus méprisable et la plus mortelle des choses qu'elle honore" peut-elle être celle "qui a créé tous les animaux en leur insufflant la vie, qui a créé le soleil et le ciel immense et y a mis l'ordre en lui donnant un mouvement de rotation régulière" ² ? Pour résoudre la contradiction Plotin expose dans les quatre chapitres suivants sa théorie sur l'âme.

En première analyse, il nous montre que l'âme peut gouverner le corps, s'associer à lui tout en gardant l'union au monde intelligible. En effet, l'âme de l'univers gouverne le monde dans son ensemble et organise les choses avec une autorité royale. Cependant elle ne s'unie pas à l'ensemble pour le gouverner mais elle envoie en lui la dernière de ses puissances pour le faire. Pour

¹ IV, 8, 1.

² V, 1, 2.

cette raison, l'âme de l'univers possède tous les pouvoirs conformes à sa nature. Il en est ainsi pour les âmes des astres qui s'occupent du gouvernement de chaque planète en particulier. "Elle (l'âme de l'astre) ne se plonge pas dans l'intérieur des corps ; elle n'appartient à rien ; elle n'est pas à son corps, mais son corps est à elle ; elle est telle qu'elle ne subit aucun manque ni aucun défaut ; elle n'est donc pas remplie de désirs et de craintes. Car elle n'attend rien de redoutable d'un corps pareil au sien ; nulle affaire ne l'incline vers le bas et ne la détourne de sa contemplation bonne et heureuse ; elle est toujours près des idées, et par sa puissance elle ordonne l'univers sans rien exécuter elle-même" 1.

C'est l'union avec le corps qui est un obstacle et qui remplit l'âme de plaisirs, de désirs et de craintes. Or, comme l'âme des astres n'est pas unie au corps, elle est à l'abri de tous les maux. Même l'âme humaine possède cette perfection si elle reste unie à l'âme universelle. Mais s'il en est ainsi pourquoi s'engage-t-elle dans le corps ? De fait elle est dans le corps où elle subit le mal et la souffrance où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux 2. Plotin a une explication.

1 IV, 5, 2.

2 Ibid, 3.

Comme l'intelligence est à la fois "une et multiple" ainsi les âmes aussi doivent être unes et multiples. D'une âme unique doit provenir une pluralité d'âmes douées de perfections différentes ¹. Ces âmes individuelles possèdent un double pouvoir : celui de rester dans l'intelligible et celui d'illuminer les êtres inférieurs. Si elles restent dans l'intelligible avec l'âme universelle elles participent à tous les pouvoirs de l'âme universelle. L'âme, de fait, n'est pas unie à l'âme universelle. Pourquoi ? Malheureusement, elles n'ont pas voulu ; elles passent de l'univers à ses parties et cela volontairement : "chacune veut être à elle-même ; elle se fatigue d'être avec une autre ; et elle se retire en elle-même. Restée pendant longtemps dans cet éloignement et cette séparation du tout sans diriger son regard vers l'intelligible, elle devient un fragment, elle s'isole, elle s'affaiblit, elle multiplie son action et n'envisage que des fragments ; (...) elle s'éloigne de l'ensemble" ². La descente de l'âme, son emprisonnement dans le corps, son séjour dans la caverne, signifie donc son incapacité d'agir par l'intelligence c'est pourquoi elle doit recourir aux sens. La réminiscence devient son seul moyen de délivrance et de conversion vers la vie intellectuelle.

1 Ibid. 4.
2 IV, 8, 4.

Pour remonter à son état originel, à l'unité, l'âme doit renaître en passant par la purification. Il lui faudra, non seulement ne pas s'unir à autre chose ¹ mais en plus, elle devra se séparer radicalement des éléments inférieurs et matériels qui se sont déjà unis à elle. Parce que être avec le corps c'est être avec la matière, la séparation de l'âme d'avec le corps est d'une nécessité absolue, séparation non effective mais affective ². Ce dépouillement de tout sera pour l'âme le vrai réveil, la renaissance, l'envolée vers Dieu.

Cependant, il n'y a pas de discordance entre : _____
 la semence des âmes dans le devenir, leur descente en vue de parfaire l'univers ; le châtement, la caverne, la nécessité, la liberté car la nécessité implique la liberté ³.
 D'une part, la chute est nécessaire car le mouvement vers le pire est involontaire. La descente de l'âme et les conséquences qu'elle entraîne sont nécessaires car une loi éternelle de la nature les nécessite. Cette âme est envoyée par Dieu car elle vient ici-bas satisfaire aux besoins d'un autre être ; en cela rien de contraire à la vérité, car les derniers effets d'un principe se rapportent toujours au principe d'où ils sont sortis, même si

1 Gaston CARRIERE, O.M.I., Op. cit. p. 89 et 90.

2 Ibid. p. 115 et 116

3 IV, 8, 5.

les intermédiaires sont nombreux. La dégradation de l'âme dérive de l'être universel et rentre dans l'ordre de la nature. Faudrait-il alors nier le libre arbitre ? Non ! reprend Plotin, l'âme déchue est coupable d'une double faute, l'une est le fait d'être descendue, son état même d'abaissement, l'autre, consiste dans les mauvaises actions qu'elle commet une fois venue ici. L'injustice, le péché, la méchanceté sont bien le fait des âmes ; ils viennent de la façon dont elles remplissent la fonction qui leur a été assignée. La responsabilité de l'âme et les châtements qui lui sont réservés montre bien que sa venue est volontaire. Les mauvaises actions de l'âme ne vont pas contre l'ordre universel car "la méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature" ¹.

Plotin garde, il est évident, et la liberté et la nécessité de la descente. Nous pouvons conclure ce traité avec cette affirmation de Plotin : "l'âme, cet être divin, issue des régions supérieures, vient à l'intérieur d'un corps, elle qui est la dernière des divinités, vient ici par inclination volontaire, pour exercer sa puissance et mettre de l'Ordre en ce qui est après elle ; il lui est nécessaire de reproduire ses virtualités, hors

¹ III, 2, 17.

d'elle-même, elle ne les connaîtrait pas" ¹.

Ailleurs il revient sur cette même doctrine et il insiste davantage sur cet aspect. Cependant, il ne cède rien ni à la liberté ni à la nécessité. Il a une conviction profonde que l'homme est libre tant dans sa condition actuelle que dans la chute qui l'y a amené. Ce paradoxe entre nécessité et liberté, Plotin le maintiendra tout en mettant l'accent tantôt sur l'aspect de nécessité tantôt sur l'aspect de liberté. Ainsi dans le traité Des difficultés relatives à l'âme ² la descente est l'effet de la nécessité et de la justice qui consiste en ce que la nature ordonne à chaque âme d'aller vers son image, objet de son choix et de sa disposition. Au moment d'arriver, elle descend d'elle-même, spontanément et entre où il faut. Il conclut : les âmes ne viennent pas volontairement. Au contraire, elles font comme un saut naturel sans être mues par la réflexion. Cependant, malgré ce texte, il ne nous semble pas téméraire de dire qu'il renferme pour le fond la doctrine du livre étudié auparavant car la restriction "où du moins leur volonté ne consiste pas dans une volonté de choix" marque bien l'intention de ne pas exclure de la chute des âmes toute espèce de liberté" ⁴.

1 IV, 8, 5.

2 IV, 3, 13.

3 IV, 8.

4 IV, 3, 13.

Peu nous est donné sur la question dans La doctrine des écrits moraux.¹ Cependant ce peu suffit pour montrer la continuité de la doctrine. Il fait encore sienne une expression de Platon : "la venue des âmes en ce monde est libre, la faute est à celui qui a choisi". Il est évident que Plotin n'entend pas liberté de choix au sens scolastique du mot. Ce choix serait pour Plotin la faculté qu'aurait l'âme d'accepter ou de rejeter avant de descendre l'état moral bon ou mauvais qui serait son partage ici-bas. Passage paradoxal en effet car ainsi l'âme aurait la liberté de posséder le libre arbitre ou d'en être privée.

Plotin, nous le voyons, affirme avec conviction la liberté des actions humaines, en particulier de la descente des âmes dans le corps. Cependant, il affirme avec autant de conviction leur absolue nécessité. On voit ici le fond rationaliste de son esprit, avide de rigoureuse systématisation : l'homme est libre mais aucune de ses démarches n'est soustraite aux lois et à l'ordre de l'univers. C'est la nature de cette liberté qui fera l'objet de nos recherches dans les chapitres qui vont suivre.

III - Nature de la liberté :

a) Descriptive

¹ III, 2, 7.

Nous venons de voir Plotin aux prises avec ses redoutables adversaires, opposant à leur doctrine déterministe la liberté de l'âme humaine. A la suite de ces doctrines, il nous expose dans les quatre derniers chapitres Du Destin¹ une doctrine voisine de celle de Platon.

L'objet recherché est donc ce principe, cette cause en vertu de laquelle nous pourrions donner une explication à ces tendances non-aveugles qui sont nôtres. Dans un huitième chapitre, Plotin introduit l'âme comme étant ce principe ; non seulement l'âme de l'univers mais aussi les âmes individuelles.

Le principe unificateur de toutes choses, c'est l'âme de l'individu dont elle en est la cause première. Elle produit toutes les réalités inférieures : elle fabrique le corps, le façonne, lui donne l'essence et la vie².

Associé temporaire de l'âme, le corps lui fait participer aux qualités de la matière ; l'âme est par le fait même affaiblie et amoindrie car le corps est matière³.

La véritable vie de l'âme n'est pas la vie des sens mais la vie de la pensée, de la contemplation de la réalité enfouie au fond de son être. Mais par son union

1 III, 1.

2 Gaston CARRIERE, O.M.I., Op. cit., p. 56.

3 Ibid. p. 57

au corps, l'âme, loin d'être unie aux intelligibles, est liée pour une bonne part au monde sensible image de la substance véritable et ombre de la réalité. Il s'en suit que dans la mesure où elle s'occupera du corps, l'âme pourra oublier les réalités supérieures, seules capables de lui procurer son bonheur et sa fin ¹.

Unie au corps, l'âme aime les fantômes instables qui la portent à la dissipation, et cela lui fait oublier que Dieu est à l'intérieur, c'est pourquoi elle fuit loin de lui et aussi loin d'elle-même ².

Cependant, on peut distinguer dans toute âme individuelle une partie inférieure tournée vers le corps mais aussi une partie supérieure tournée vers l'intelligence. C'est à la partie inférieure qu'appartient la surveillance du corps ; elle est souvent occupée par les sens et les impressions sensibles d'où sa rencontre avec beaucoup d'objets contraires à sa nature qui la font souffrir et qui la troublent. Mais la partie supérieure de l'âme n'a jamais quitté l'intelligible et pour cette raison elle reste insensible aux plaisirs passagers qui font l'attrait et les délices de la partie inférieure ³.

L'âme libérée du corps est libre car ainsi elle

¹ Ibid. p. 65.
² Ibid. p. 65.
³ 4, 8, 4.

agit conformément à sa nature et elle règne en souveraine ; en se détachant du corps elle s'est débarrassée par le fait même des influences qui l'amoindrissaient. Munie de sa puissance primitive, devenue sa propre règle, elle devient plus active ; au lieu d'être menée par les impulsions du dehors, c'est elle qui les mène où elle veut ; elle change les choses plus qu'elle en est changée ; elle modifie les unes et tolère les autres sans tomber dans le vice.

Unie au corps, l'âme perd de cette liberté puisqu'elle devra s'occuper de son associé temporaire, de son instrument ¹ ; elle devra pourvoir à ses besoins, obligations qui en certaines circonstances particulières pourront lui nuire comme nous l'avons signalé à la page précédente. Si elle cède à l'influence physique, l'âme est contrainte de désirer, de s'irriter, d'être humble dans la pauvreté, orgueilleuse dans la richesse et tyrannique au pouvoir : ainsi, elle n'agit pas d'elle-même, mais elle est plutôt forcée à agir par ce qui n'est pas elle et c'est pourquoi son action ne peut être appelée volontaire. Elle garde toujours cependant un certain empire sur les choses et sa bonté morale est la mesure de sa puissance sur elles.

¹ Gaston CARRIERE, O.M.I., Op. cit., p. 42.

Ici, remarquons-le bien, Plotin annonce seulement une doctrine sur la liberté véritable qu'il développera plus tard. Pour le moment une chose le préoccupe : sauver l'homme de toute contrainte extérieure soit directe soit indirecte.

Les actions nécessaires de l'âme feront l'objet de nos considérations au chapitre neuvième ¹. Quand l'âme agit ou entreprend une action poussée par les choses extérieures, elle n'est pas libre car elle est sous l'influence directe de celles-ci ; elle subit le mouvement plus qu'elle ne le cause. Il en sera de même quand l'âme agit spontanément mais sous une poussée aveugle i. e. sans réflexion car ainsi elle ne suit pas toujours ses propres penchants.

Qu'y a-t-il donc de nécessaire pour que l'âme soit libre ? Plotin nous laisse entrevoir la pensée qui fera l'objet de ce deuxième problème que nous nous proposons d'étudier, à savoir la nature de la liberté.

"L'âme est libre, lorsque dans son élan elle prend pour guide la raison pure et impassible, qui lui appartient en propre ; c'est alors seulement qu'il faut dire que cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire, qu'il est notre oeuvre ; il ne vient pas d'ailleurs que de l'intérieur

¹ III, 1, 9.

de l'âme pure, principe premier, dominateur et souverain, et non d'une âme égarée par l'ignorance, abattue par la violence des désirs, qui, en survenant, l'entraînent et ne permettent plus qu'il vienne de nous des actions mais seulement des passions" ¹.

Cet énoncé de l'action libre est en fait une belle description. C'est ainsi que se termine le traité Du Destin. Mais une simple description ne suffit pas. Il doit reconnaître à cette liberté une nature, une fonction et des caractères. Autrement, l'homme serait absorbé dans le grand Tout de l'univers comme le veulent les Stoïciens. C'est le problème que nous nous proposons de résoudre en exposant la pensée de Plotin dans le huitième livre de la sixième Ennéade.

Mais avant d'aborder cette recherche hasardeuse menée à travers maints passages obscurs, relevons du traité déjà parcouru les bribes de doctrines aptes à nous prêter main-forte dans notre acheminement.

L'action libre est l'émancipation de toute influence extérieure, ou ce qui revient au même, l'action libre est spontanée et avant tout l'action morale. L'âme parce que libre est une cause première qui à la différence des autres choses, n'est pas née d'une semence.

1 III, 1, 9.

L'âme libérée du corps possède une souveraine maîtrise de soi. Elle est par essence active car dégagée de l'ignorance et victorieuse des désirs violents, elle dirige et domine. Enfin, et c'est important, l'action libre est une action dirigée par la raison.

b) Essence de la liberté : d'après La liberté et la volonté de l'Un.

Dans notre étude nous ne voulons considérer que l'aspect psychologique de la liberté. Or si ce traité a pour objet l'étude de la liberté divine, Plotin ne veut l'entreprendre qu'après avoir examiné les questions qui se rapportent à la nature et aux caractères de la liberté finie, pour les transposer ensuite dans l'ordre théologique proprement dit. C'est la raison pour laquelle les six premiers chapitres seront pour nous d'un vif intérêt car ils nous aideront à élaborer la notion de la liberté émise à la fin du traité Du Destin.

Il est à noter que ce traité est le trente-neuvième dans l'ordre chronologique alors que celui Du Destin est le troisième. Au dire de Porphyre, Plotin composa cette oeuvre au zénith de sa carrière d'écrivain ¹. A son sujet les critiques se plaisent à le signaler comme l'un

¹ PORPHYRE. Vie de Plotin, p. 7.

des plus profonds de toute l'oeuvre du philosophe en question et pourtant, ils ne l'ont pas assez exploité, rebutés peut-être par les difficultés qu'il présente ¹.

C'est la dialectique pénétrante et judicieuse de Plotin qui rend l'intelligence du texte difficile ; dialectique qui avant d'amorcer les problèmes, cherche s'ils peuvent avoir un sens, s'assure un point de départ ferme et série les difficultés. La route à parcourir est ardue ; toutefois malgré les descriptions nombreuses, les définitions de toutes sortes et les problèmes posés mais aussitôt abandonnés, nous espérons exposer dans la mesure du possible, la pensée même de Plotin à l'égard de la liberté.

1) L'âme raisonnable et la liberté

a- Plotin aristotelisant

Ce traité ² est entièrement consacré à la discussion "du discours téméraire" ; les six premiers chapitres en sont les préliminaires. Le discours, venant des gnostiques, contient deux assertions à l'égard de l'origine de l'UN et son mode d'action. L'Un n'a d'autre origine que le hasard et n'existe que par accident ; l'Un ne tenant pas son être de lui-même n'est pas libre. Or si

1 Paul HENRY, S.J. Op. cit. p. 81
2 VI, 8.

l'oeuvre intitulée par Porphyre ne semble viser que la seconde assertion, en réalité il discute surtout la première ¹ car il est assez difficile de trancher les deux problèmes gnostiques : l'Un est sans père et sans nature, l'Un est par accident ce qu'il est car la première de ces thèses énonce implicitement l'impossibilité de toute explication rationnelle de l'existence du premier, qu'énonce explicitement le second.

Il s'agit donc de sortir de ce dilemme : ou bien l'Un a une raison et alors il n'est pas Principe ; ou bien il n'en a pas et alors il est ce qu'il est par hasard. Pour en sortir Plotin apportera une notion qui n'est ni celle du hasard ni celle de cause rationnelle mais bien la notion de volonté. Mais ici, une difficulté surgit car cette notion de volonté ne s'emploie ordinairement que s'il s'agit d'actes humains. D'où les divisions de son traité en deux parties : l'une dans laquelle Plotin examinera la volonté humaine ; l'autre appliquera cette notion pour résoudre le problème auquel nous venons de faire allusion.

Plotin, au début du premier chapitre se pose cette question : Peut-on se demander si les dieux aussi sont libres ? Une telle question ne concerne-t-elle pas plutôt les hommes où l'impuissance et l'activité incertaine

¹ Emile BREHIER, Notice à VI, §, p. (119).

de la volonté entrent en jeu ? Faut-il admettre que les dieux sont tout puissants et possèdent une liberté universelle, ou bien admettre que seul l'Un a la toute puissance et que tout dépend de Lui ? La question est posée dans son ampleur. Avant de la résoudre toutefois, il veut examiner si d'abord nous sommes libres. Une telle proposition nous invite à pénétrer davantage la nature de la liberté, ses degrés et ses fondements.

Il s'agit, en tout premier lieu de chercher la signification des termes : quelque chose dépend de nous. Quelle idée avons-nous quand nous disons ces mots ? Pourquoi se demander une telle question ? C'est à cause des agitations subies par des hasards et des nécessités contrariantes des passions et des impulsions presque insurmontables où l'âme se voit maîtrisée et menée à leur gré. L'homme, victime de ces enclaves doute alors de sa liberté. D'où la raison de cette interrogation. Par conséquent, quelque chose dépendra de nous quand nous agirons comme nous le voulons, et quand nous ne serons pas nécessités. Quelque chose dépendra de nous quand nous le ferons, affranchis des hasards et nécessités violentes, parce que nous le voulons bien et sans que rien nous empêche de vouloir. Nous pourrions alors définir la liberté : ce qui n'est asservi qu'à notre volonté propre et ce qui arrive ou non selon que nous l'avons voulu.

Cependant, Plotin veut préciser davantage car un acte peut dépendre de nous sans pour cela être un acte volontaire d'où la nécessité de faire la distinction entre l'acte volontaire réfléchi et l'acte libre. Il arrive souvent qu'une action humaine est à la fois volontaire et libre, mais le cas peut parfois se présenter où l'action humaine est libre sans toutefois être volontaire. L'acte volontaire réfléchi est celui que nous exécutons sans contrainte avec la connaissance exacte de l'objet de cet acte. L'acte qui dépend de nous, l'acte libre, est celui que nous sommes maître de faire. Cette distinction se retrouve chez Aristote ¹. Supposons un homme, maître de tuer quelqu'un. S'il commet l'homicide, ignorant que la victime est son père, c'est un acte libre mais pas un acte volontaire car toutes les conditions de l'acte volontaire ne sont pas réalisées. Mais ici, il est clair que Plotin va plus loin qu'Aristote. Chez Aristote pour avoir une action volontaire la connaissance des particularités qu'elle inclut est requise ; l'auteur de cet acte doit savoir qui il frappe, pourquoi et par quel moyen ². Pour Plotin non seulement la connaissance des circonstances particulières est requise mais en outre une connaissance de son caractère d'ensemble. Plotin semble

ARISTOTE.

¹ *Ethica Nichomacea*, III, 1, 35 dans *Opera Omnia*, Parisiensis, Editoribus Firmin-Didot et Sociis, p. 24 (7).

² *Ibid.* V, 8, 15, p. 61 (1).

avoir en vue la conscience de la moralité de l'action car poursuit-il, si l'action est involontaire à cause d'ignorance, pourquoi ne le serait-elle pas aussi en raison de l'ignorance du motif, pourquoi il faut faire ou ne pas faire telle action ? Il répond : l'ignorance et les raisons qui empêchent le savoir sont involontaires.

Dans ce premier chapitre comme dans certains autres aussi, Plotin emprunte d'Aristote les éléments de ses définitions. Telle semble aussi être l'opinion du P. Henry et du P. Switalski :

"In his inquiries concerning the basis of the moral questions just treated, i.e. liberty of will--- a postulate which to the Greek thinkers is so indispensable as it results from human nature itself--- Plotinus borrows ideas to a greater extent from Aristotle than from Plato. He took two expressions bearing the definition of liberty of will, namely τὸ ἐφ' ἡμῶν and ἐκούσιον. Together with Aristotle he acknowledges a twofold factor in free act : the intellectual cognition and the voluntary action of the appetitive faculty." 1

"L'auteur reçoit d'Aristote une doctrine sensée sur l'action libre et volontaire. Les définitions qu'il en donne sont calquées sur celles du Stagirite et l'une d'elles est peut-être bien celle du libre arbitre." 2

Ce premier chapitre nous a donc donné une première définition de la liberté : ce qui n'est asservi qu'à notre volonté et ce qui arrive ou non selon que nous

1 Bruno SWITALSKI, C.S.S.R. S.T.D., Op. cit., p. 34.
2 Paul HENRY, S.J., Op. cit., p. 212.

l'avons voulu. En plus pour qu'une action soit volontaire il faut connaître les circonstances qu'elle inclut et aussi la conscience de la moralité de l'action.

b- Caractères de la liberté

Jusqu'ici ce concept de liberté ne semble pas différer de celui d'Aristote, apparemment du moins. Le deuxième chapitre précise uniquement les caractères de ce concept. Nous sommes en réalité à la recherche du fondement de cette propriété de l'homme. D'où découle-t-elle ? De quelle région de l'âme ? D'une inclination naturelle comme le désir ou d'une tendance accompagnée de la raison ?

Plotin exclut la première possibilité car dit-il, il faudrait dire que les enfants, les brutes, les fous furieux, les gens en délire et les prisonniers sont libres et cela n'est pas possible car ils ne sont pas maîtres de leurs imaginations. Reste donc la tendance accompagnée de la raison et de la raison droite. Sa grande préoccupation est de préciser le problème qui se pose à l'égard de l'acte libre. Il reconnaît en lui un double élément : l'un cognoscitif et rationnel, l'autre appétitif et volontaire. Or lequel de ces deux est premier et détermine l'autre ? La raison meut-elle la tendance ou sersit-ce

le contraire qui arrive. Après avoir éliminé les hypothèses les unes après les autres, il nous révélera sa propre doctrine.

Une première hypothèse nous invite à supposer que la tendance précéderait la connaissance. Une telle tendance serait alors naturelle. Plotin va maintenant sonder le contenu de cette possibilité.

D'abord, une tendance naturelle peut appartenir à l'homme considéré comme un animal composé de corps et d'âme et alors l'âme obéit aux besoins naturels et n'est pas libre. Ou bien, c'est une tendance propre à l'homme comme raisonnable et alors elle est un appétit de l'âme seule et alors on doit exclure de la liberté beaucoup d'actes que l'on reconnaît comme lui appartenant en fait.

En second lieu, un raisonnement pur et simple peut précéder la tendance. En d'autres termes, nous sommes conscients de raisonnements libres, antérieurs à la tendance.

De plus, comment l'imagination qui nous contraint ou la passion qui nous attire où elle veut nous mener peuvent-elles nous rendre libres ? Nous ne sommes pas maîtres de nos actes si nous sommes menés. Plotin cherche par delà le désir jusque dans le besoin pour atteindre la cause de cette nécessité. Admettre cette hypothèse nous obligerait à admettre aussi que nous ne sommes pas

libres à l'égard de cette tendance, car l'être qui a un besoin tend nécessairement à le satisfaire.

Enfin, si la tendance était naturelle il faudrait admettre la liberté chez les êtres inanimés, car le feu lui aussi agit selon sa nature. Mais dira-t-on que l'animal qui a une âme a conscience de ses actes ? Plotin répond : la conscience de l'acte n'ajoute rien à la liberté car ce n'est pas cette conscience ou si l'on veut, cette connaissance qui mène à agir ¹.

Voilà en raccourci, les raisons pourquoi la raison doit précéder la tendance. Sans le besoin d'une tendance naturelle la raison droite peut entrer en exercice et jouir de la liberté. Dans les choses qui dépendent de nous, l'initiative revient à la pensée réfléchie.

Mais Plotin n'en reste pas là. Il se demande si la raison suscite une autre tendance qui lui est postérieure. Si oui, comment cela se passe-t-il ? Comment de la raison peut-il naître un autre désir ? Ici on aimerait en avoir l'explication mais un silence parfait. Toutefois, en terminant ce deuxième chapitre il nous laisse entrevoir sa pensée lorsqu'il écrit : si après avoir calmé le désir, la connaissance demeure immobile, et si la liberté consiste dans l'immobilité de la connaissance,

1 VI, 8, 2.

l'acte libre ne sera pas dans l'action mais résidera dans l'intelligence ; tout ce qui est dans l'action même si la raison domine, ne peut avoir qu'une liberté mélangée et impure. Nous pourrions reprendre cette pensée en ces termes : tout désir produit une action ; l'action, parce que liée à des conditions corporelles n'est pas entièrement libre. Nous arriverons donc à saisir ce qui dépend de nous par le recueillement intérieur, dans l'intelligence.

Au chapitre troisième il s'arrête un instant pour jeter un regard sur le chemin parcouru. Il résume le travail accompli avec brièveté et précision. Ce qui dépend de nous se réduit au vouloir ; le vouloir siège dans la raison, dans la raison droite et peut-être faudrait-il ajouter la science à la raison droite. Plotin précise le caractère rationnel de la liberté. La raison droite ne suffit pas pour assurer la liberté de l'acte mais il faut aussi connaître le pourquoi de cette rectitude. Autrement il serait conduit par le hasard ou une représentation sensible et ne serait pas libre. Ce dernier passage n'est que l'écho d'un passage déjà analysé où Plotin avait fait allusion au caractère moral de la liberté ¹.

¹ Page 46.

ii) L'intelligence et la liberté

L'imagination, on le sait, ne dépend point de nous. Les images produites par les états du corps ne sont pas libres. C'est pourquoi on ne range pas les actions de ceux qui agissent d'après leur imagination, parmi les actions volontaires. Celui-là seul est libre qui s'est affranchi, par l'activité intellectuelle, des passions du corps. Les actions libres peuvent donc se réduire et s'identifier à l'activité de l'intelligence. Conséquemment, les premiers actes qu'elle pose sont réellement libres.

La grande préoccupation de Plotin est de répondre à la question posée au début : comment la notion de liberté finie peut-elle s'appliquer aux dieux? Il voit ici une approche à la réponse. D'abord, ce qui dépend de nous requiert l'affranchissement des images et des passions. Plus nous en sommes affranchis, plus nous sommes libres. Or l'affranchissement de celles-ci est procuré par les énergies de l'intelligence. Les dieux puisqu'ils vivent de l'intelligence et de ses tendances sont donc souverainement libres.

Notons en passant, le rôle attribué à l'intelligence dans l'action libre. Sans risque de nous tromper, nous pouvons dire avec le Père Henry : "la liberté est

le privilège de l'intelligence comme telle, de l'intelligence en acte d'intellection, de l'intelligence pure" ¹.

Plotin juge cette conclusion un peu rapide. Pour résoudre toutes les objections possibles, on le voit au quatrième chapitre mettre à l'épreuve sa propre théorie.

Une première difficulté s'annonce ainsi :

l'acte, même conforme à l'intelligence, a pour cause prochaine, une tendance ; or la tendance suppose un manque et un désir ; donc ce désir qui nous mène en dépit de notre volonté va contre la liberté. L'intelligence désirerait le bien nécessairement et ne serait pas libre.

Une seconde difficulté surgit par rapport à l'intelligence. De sa nature elle est en acte ; elle n'est pas libre de ne pas être en acte ; il ne dépend pas d'elle d'agir ou de ne pas agir donc elle n'est pas libre.

Enfin, un dernier problème, différent des autres celui-là, se dresse contre la liberté. La notion de liberté s'applique dans l'usage courant, aux actions pratiques seulement. Or ces actions pratiques dépendent d'une nécessité extérieure. La conséquence est évidente.

Plotin résout la première difficulté, solution qui nous amènera vers une nouvelle et définitive conception de la liberté. La tendance conforme à l'intelligence est toujours une tendance vers le bien. Or comment

¹ Paul HENRY, S.J., Op. cit., p. 193.

ce qui est emporté vers le bien serait-il nécessité si son élan est volontaire et s'il se porte vers le bien en sachant que c'est le bien ? L'acte involontaire éloigne du bien par contrainte et dirige vers le mal. L'esclavage est justifié quand il nous ôte le pouvoir d'aller au mal et tout ce qui conduit au bien nous libère. Nous reviendrons sur cette doctrine et nous comprendrons alors la portée de cet argument de Plotin.

Le deuxième argument ne peut porter sur un être simple comme l'intelligence. L'intelligence n'est pas de sa nature esclave car elle n'est pas mue à agir par un autre. Il faut, en effet, distinguer entre la partie qui obéit et l'autre qui commande. Mais si ces deux parties s'identifient comme le cas se présente à propos de l'intelligence, l'objection ne vaut pas. L'être et l'agir sont pour elle tout un ; elle est toujours en acte et sa nature est d'être identifiée à son acte. Et soulignant davantage la liberté de l'âme il ajoute : s'il ne convient pas de dire que l'âme est libre c'est que le mot n'est pas assez fort car nous avons ici plus que la liberté. Quand nous disons que l'âme est libre, nous entendons indépendance à l'égard d'un autre dans l'agir et autonomie propre car elle est un principe. Cette liberté consisterait donc dans une indépendance complète de tout agent extérieur.

L'intelligence a elle aussi un principe différent d'elle-même, le Bien, mais il est en elle. Sa dépendance à l'égard du Bien est une liberté véritable. Plus elle se conforme au Bien, plus sa liberté s'accroît et plus elle est dépendante d'elle-même. En se conformant au Bien, l'âme voit grandir sa dépendance vers ce qui est meilleur en elle. La liberté véritable serait donc l'acte conforme à l'intelligence. C'est la position nouvelle et définitive de Plotin ; il la développera davantage au sixième chapitre.

111) Vertu et liberté

La discussion sur la troisième difficulté se prolonge tout le long du cinquième chapitre. La liberté existe-t-elle que dans l'intelligence ? L'âme agissant en conformité avec l'intelligence et pratiquant la vertu serait-elle contrainte ?

Plotin oppose ici vertu et liberté. Dans la théorie plotinienne l'âme est le siège de la vertu ; en outre, l'âme est inférieure à l'intelligence. Or, est-ce que la liberté réside seulement dans l'intelligence ou aussi dans l'âme elle-même qui agit en se conformant à l'intelligence et pratique la vertu ? Si nous admettons que la liberté provient de l'activité pratique de l'âme, elle ne dépend pas de la réussite ou de la non-réussite

de l'acte car nous n'en sommes pas maître .

Toutefois, nous n'aurions peut-être pas tort de dire que l'action pratique de l'âme est libre. Mais Plotin n'en est pas trop certain ; il est un peu dans l'embarras car pour faire un acte de vertu, le courage par exemple, il faut recourir à des événements comme la guerre. Il en est ainsi pour tout acte de vertu. Et alors, quand des circonstances de ce genre apparaissent, il est nécessaire que les vertus de l'âme se manifestent. L'action pratique de l'âme alors ne serait pas libre en raison de ces circonstances extérieures qui contraignent l'homme vertueux à pratiquer la vertu. Mais, dit-il, si on donne le choix à la vertu, elle préférera l'inaction à l'action et elle sera contente que personne n'ait besoin d'elle. Plotin ne reconnaît donc point à la vertu une vraie et entière liberté car selon lui la vertu est toujours forcée d'attendre les circonstances accidentelles pour agir. Toutefois, si les actions ne sont pas libres l'intention antérieure à l'action et extérieure à elle, est libre. En d'autres termes, l'intention qui précède l'acte de vertu est libre.

Pour ce qui regarde l'habitude de la vertu, Plotin suit ici le classement et les distinctions de

l'Ethique à Nicomaque¹ nous sommes libres au début, parce que nous avons voulu et choisi cette disposition. Si nous sommes bons librement c'est que nous le voulons, le choisissons. La vertu comme habitude est encore libre parce qu'elle nous libère, et elle nous libère parce qu'elle est une habitude qui intellectualise l'âme.

La fin de ce chapitre nous montre que dans l'action pratique, rien ne dépend de nous, mais que la vraie liberté réside dans l'intelligence affranchie de l'action. Toutefois cette manière de décrire la liberté supérieure laisse Plotin un peu dans l'embarras. Ses conclusions ne semblent pas coïncider avec la notion de choses qui dépendent de nous définie au début. Là il définissait la liberté : ce que nous faisons, affranchis des hasards et des nécessités violentes parce que nous le voulons bien et sans que rien nous empêche de vouloir. Cela semble contredire cette dernière définition : la liberté c'est l'acte conforme à l'intelligence. Comment alors accorder ces deux formules car la première semble pencher du côté de la volonté, cette dernière du côté de l'intelligence.

¹ ARISTOTE, III, 1, 15, p. 24 (1).

iv) Le Bien, objet de la volonté

La solution de la difficulté consistera à se demander ce que nous voulons. Or en réalité nous désirons le Bien. Nous expliquons.

D'abord la volonté est souveraine et reste en elle-même ; mais forcée par suite de circonstances inévitables, elle doit diriger les passions et les événements extérieurs. Toutefois, et ses actions intérieures et ses actions extérieures dépendent d'elle. Son action intérieure est non seulement libre mais elle libère l'âme. Quant aux actions extérieures, elle les ramène à elle-même ; elle ne se subordonne pas aux choses. C'est pourquoi, s'il lui semble bon, elle laissera perdre l'homme en danger, se désintéressera de la vie, des richesses, des enfants et de sa patrie même. Cela est justifiable car sa fin, c'est sa propre perfection. Pour Plotin, le principe d'un être est sa fin ¹.

L'acte libre se réduit à un acte intérieur ; il n'est autre qu'une pensée et une contemplation de la vertu. La volonté est une sorte d'intelligence, c'est pourquoi il n'entre dans l'acte libre dans l'acte vraiment voulu et libérateur aucun élément de passion.

¹ III, 8, 7.

L'être libre est immatériel et cela parce que la volonté, se dominant elle-même, reste en elle-même, même quand elle décide ou choisit une chose extérieure. Son activité soit extérieure soit intérieure est donc libre. L'acte libre est celui qu'elle accomplit sans obstacle parce qu'elle l'a voulu.

D'autre part, l'intelligence contemplative est aussi libre car son activité dépend d'elle-même. Elle se retourne toute entière vers elle-même ; elle est son propre acte. Parce qu'elle réside dans le Bien l'intelligence est satisfaite, sans besoin et vit comme il lui plaît.

La cime atteinte, Plotin confond volonté et intelligence. L'une s'identifie à l'autre. La volonté devient la pensée de l'intelligence ; on peut appeler la volonté ainsi car elle se conforme à l'intelligence. La volonté tend au Bien et l'intelligence étant dans le Bien possède l'objet de la volonté. Au moment où la volonté atteint ce Bien elle devient pensée. Volition et intellection ne font alors qu'un car elles ont toutes deux le Bien comme objet.

c) Conclusion

La conclusion qui s'impose de ce huitième chapitre est que la volonté a pour objet, le Bien ; non le

bien transcendantal des scolastiques mais le Bien, la première des trois hypostases du système plotinien. Pour Plotin la véritable liberté c'est le désir de Dieu et le désir de Dieu sans obstacles.

Ainsi, toutes les difficultés disparaissent. L'homme n'est pas nécessité par un principe extérieur car le Bien est intérieur à lui. Il est à vrai dire nécessité par le Bien mais cette coaction le rend libre. En se conformant au Bien il est plus libre, car provenant de Lui il est déjà orienté vers lui "et est en lui-même parce qu'il est orienté vers le Bien" ¹. Pas de confusion non plus entre les deux définitions de la liberté car soit la définir par rapport à l'intelligence soit par rapport à la volonté, c'est une seule et même chose. La connaissance est un désir qui s'achève. Tout être désire sa cause prochaine, mais l'objet profond de son aspiration foncière est son union à l'Un : car le mouvement du désir n'atteint pas son terme avant d'avoir trouvé le Bien suprême. "Tous les êtres, dit Plotin, tant qu'ils ne possèdent pas le Bien, veulent changer ; dès qu'ils l'ont, ils veulent être ce qu'ils sont" ². L'objet poursuivi n'est pas dispersé au dehors dans les choses

¹ VI, 8, 4.

² VI, 9, 9.

sensibles mais il est présent au plus intime de l'âme de sorte que le désir est avant tout un effort de recueillement vers l'intérieur de l'âme. La simple réflexion sur elle-même permet à l'âme de découvrir par ses propres ressources les principes premiers de toutes choses ; elle va vers sa source par le désir où degré par degré elle remonte jusqu'au principe. Par le même acte par lequel elle se connaît, l'âme atteint le Bien et inversement en atteignant le Bien elle se connaît. C'est la raison profonde qui explique pourquoi l'activité intérieure du désir libère l'âme ; plus on entre en soi, plus on s'élève vers Dieu. Cette même raison explique aussi pourquoi elle ne se subordonne pas aux choses ; sa fin est sa propre perfection. Elle doit se séparer radicalement des éléments inférieurs et surtout des éléments matériels. Tous les obstacles supprimés, la volonté peut alors s'unir avec le souverain Bien. Là elle se confond avec l'intelligence qui a dégagé cette fine pointe de l'esprit par laquelle elle peut enfin toucher l'infini. Cette union intime avec l'Un est à la fois un acte d'intelligence et de volonté. Elle est la possession parfaite de toute vérité car elle est la réalisation suprême du principe : le semblable est connu par le semblable. Elle est la plénitude de tout bien et de tout bonheur, car il n'y a dans la contemplation ni fatigue ni satiété qui

forcerait au repos ; c'est la béatitude que nul malheur ne peut détruire. Dans cet état extatique nous sommes plus que libres plus qu'indépendants.

Deuxième Partie

LE VOLONTAIRE LIBRE

Introduction

Désireux d'exposer ici la doctrine traditionnelle sur le libre arbitre pour juger à ses lumières celle de Plotin, nous nous proposons comme source S. Thomas. Nous ne doutons pas de la valeur qu'une enquête historique, menée à travers les prédécesseurs de S. Thomas apporterait à cette étude. Aucune doctrine, il est vrai n'a été plus en butte aux attaques des philosophes que celle de l'acte libre. Cependant, il nous faut nous contenter d'un exposé sommaire de la doctrine même, quitte à appuyer davantage sur les principes fondamentaux et notamment sur ceux qui jetteront le plus de lumière sur le problème en question.

Puisque la liberté est une qualité propre de la volonté, nous donnerons d'abord quelques notions sur la volonté. Cela nous permettra de mettre à nu les racines mêmes de la liberté et facilitera la compréhension de son essence qui fera ensuite l'objet de nos considérations.

1) Notions sur la volonté

Nous avons conscience d'entrer en relation avec

les choses extérieures à nous, avec nous-mêmes, avec nos actes par la connaissance que nous en avons. Ce sont là autant d'objets qui viennent d'une certaine manière habiter notre esprit. A ce mouvement des objets vers nous répond de notre part un mouvement contraire de nous-mêmes vers les choses. C'est du phénomène de ce mouvement vers les objets que nous désirons connaître la raison d'être et la nature.

a) Existence de la volonté ¹

Il existe dans toutes créatures une tendance appelée appétit. Toute forme, en tant qu'acte est, en effet, principe d'activité ; essentiellement elle tend à rayonner ce qu'elle est, et il en procède une tendance correspondante, l'appétit. La tendance suit la forme et lui est proportionnée. C'est pourquoi chez les êtres non doués de connaissance nous ne retrouvons que l'appétit naturel et chez les êtres doués de connaissance, l'appétit naturel et en plus l'appétit élicite. En voici l'explication.

L'appétit naturel consiste dans la connaturalité qu'a toute chose pour ce qui lui convient selon sa nature ; il ne fait qu'exprimer la nature même d'un être fait

¹ I-II. q. 80.

pour telle opération déterminée. Il est l'oeuvre du Créateur qui l'a constituée telle, parce qu'il voyait ce qui lui convenait. C'est ainsi que l'être non connaissant tend à conserver son être et à exercer ses propriétés.

L'appétit élicite appartient en propre aux êtres doués de connaissance car il y a en eux deux sortes de formes. Voyons avec saint Thomas la raison explicative de cette distinction. Il faut admettre dans l'âme une puissance affective, car à toute forme suit une inclination. Or la nature dans les êtres doués de connaissance est plus parfaite que dans les êtres non-connaissants. En ces derniers, l'on trouve seulement une forme qui leur est propre et naturelle. L'appétit en eux consistera dans la tendance qu'a toute chose pour ce qui lui convient. Il ne fait qu'exprimer la nature même d'un être fait pour telle opération déterminée. Déterminé par le Créateur dans son inclination et dans son objet, à savoir la conservation de l'existence naturelle du sujet, il y tend nécessairement. Chez les êtres connaissants, chacun d'eux est déterminé en son propre être par sa forme naturelle ; il a donc l'appétit naturel ; la faim, la soif viennent de cet appétit. Mais en outre, ils reçoivent les formes intentionnelles des autres réalités ; ainsi des sens, celles de toutes choses sensibles et de l'intelligence, celles de tous les intelligibles. Par elles, le sujet est

constitué actuellement connaissant. Parce que ces formes sont supérieures aux formes naturelles, ainsi faut-il que les inclinations le soient aussi. La tendance née d'un acte de connaissance sensible et concernant un objet sensible particulier est appelée : appétit sensible.

C'est la faculté par laquelle nous poursuivons le bien mais en tant que matériel et particulier. L'appétit sensible est déterminé dans son inclination, mais non dans son objet concret qui est acquis par la connaissance sensible ; c'est ainsi que l'animal est invinciblement porté vers le bien perçu par les sens ¹.

Par conséquent, parce que l'appétit sensitif est organique et suit la connaissance sensible, il diffère de l'appétit rationnel qui poursuit aussi parfois des biens particuliers, mais à condition qu'ils soient considérés sous une notion universelle ². La puissance appétitive est en effet une puissance dont la nature est d'être mû par l'objet appréhendé (est movens motum). Par suite, l'objet désirable connu est principe d'action. Puisque le mode d'appréhender de l'intelligence est autre que celui des sens il s'en suit que l'appétit intellectif sera autre que celui des sens ³.

1 I-II. q. 80, a. 2.

2 Ibid. a. 2, ad 2.

3 Ibid. a. 1.

b) Nature de la volonté ¹

Après les explications où nous sommes entrés sur la distinction et les rapports des deux appétits, rappelons ici que la volonté est une inclination qui suit l'intelligence. Saint Thomas en donne cette courte définition : "C'est un appétit rationnel." ² Elle a pour objet le bien appréhendé par la raison et puisque tout ce qui est peut être appréhendé comme bien, tout ce qui existe dans la nature peut devenir objet de la volonté ³. La volonté est une faculté inorganique, tant en raison de son objet formel propre tout immatériel que de l'intelligence dont elle découle. Elle est cependant une puissance autre que l'intelligence en raison de son objet formel différent. L'objet de l'intelligence est en effet l'être sous le rapport de vrai ; c'est le vrai universel qui comprend tout objet intelligible et par conséquent le bien lui-même en tant qu'intelligible. L'objet de la volonté, d'autre part, est tout bien rationnel pouvant lui convenir. Mais la volonté dépend de l'intelligence. L'intelligence est, à vrai dire, la raison d'être de la volonté car l'opération tendant à l'objet est la conséquence de la proposition de cet objet comme devant être aimé ou recherché (ad modum

¹ I. q. 82 ; I-II. q. 8.

² I-II. q. 8, a. 1.

³ Ibid.

causae formalis extrinsecae). Mais la volonté se spécifie intrinsèquement elle-même dépendamment du bien connu auquel elle est ordonnée de sa nature. C'est pourquoi l'on doit dire que la volonté est spécifiée (intrinsece) par l'intermédiaire de la connaissance.

c) Les actes de la volonté ¹

Notre étude sur l'appétit élicite nous a montré l'existence et la nature de la volonté humaine. La volonté est la faculté de poursuivre le bien connu par l'intelligence. Elle est indéterminée dans son inclination ; éclairée par l'intelligence, elle se détermine elle-même à aimer, à vouloir tel objet en connaissance de cause. C'est de ces actes par lesquels la volonté se détermine que nous voulons connaître la nature et les divisions. Ces volitions présentent une très grande variété c'est pourquoi nous n'étudierons que les principales i.e. celles dans lesquelles la volonté se montre surtout active.

Deux motifs nous obligent à faire cette incursion dans les actes volontaires. D'abord en raison des lumières qu'une telle étude projettera sur le problème de la liberté laquelle se manifeste dans un acte volontaire.

1 I-II. q. 6, a. 1, 2, 3, 4.

Aussi, une idée juste de la nature de cet acte nous permettra de sonder à fond la définition de l'acte volontaire émise par Plotin.

1) Nature du volontaire¹

Un acte volontaire est celui qui procède d'un principe d'activité intrinsèque, avec une connaissance préalable de la fin. Ce principe est la volonté ou appétit rationnel ; cette connaissance provient de l'intelligence, qui seule régit la volonté ; cette fin est une chose quelconque, considérée comme but d'action. En conséquence, pour qu'un acte soit volontaire, deux choses sont requises : la spontanéité de la part de celui qui agit, et la connaissance de la fin.

Cependant le volontaire sous sa raison parfaite convient à la seule nature raisonnable mais sous sa raison imparfaite il convient aussi aux animaux sans raison. Pourquoi ? Le volontaire se dit par rapport à un principe intrinsèque d'action qui agit de lui-même, se portant vers une fin qu'il connaît, ou s'en éloignant. Il est parfait quand il résulte d'une pleine connaissance de la fin i. e. quand il est réglé par une connaissance qui saisit la fin et ne s'arrête pas à sa bonté matérielle ;

1 Ibid.

seule la nature raisonnable peut peser formellement les mérites d'une fin qu'elle se propose et les comparer avec l'utilité des moyens qu'elle veut employer pour l'obtenir. Le volontaire imparfait, au contraire, procède d'une connaissance imparfaite de la fin. Il est celui des brutes qui voient la fin et sa bonté mais ne saisissent pas ce caractère formel de fin et ne peuvent décider de ses proportions avec les moyens ¹. Les actes du volontaire parfait feront l'objet de notre étude dans le chapitre suivant.

ii) Divisions du volontaire

Remarquons que parmi les actes volontaires certains peuvent être élicites, d'autres impérés. Les actes élicites ont leur source dans la volonté elle-même, en sorte qu'ils sont exercés immédiatement par elle, comme par exemple aimer. Les actes impérés proviennent d'une faculté quelconque qui s'applique à son objet sous l'empire de l'intelligence et la motion de la volonté libre comme par exemple danser. Notons que si l'imperium est essentiellement un acte de la raison, la raison ne commande que sous l'influence de la volonté ².

Aussi distingue-t-on l'acte volontaire nécessaire et l'acte volontaire libre. Si l'acte volontaire suit

¹ BILLUART. Cursus Theol. Paris. Lecoffre. 1886.
t. 4. diss. 1, a. 1.

² I-II. q. 17, a. 1.

un jugement pratique indifférent c'est un acte libre car il est déclenché sous la motion de la volonté qui en dispose comme il lui plaît. Au contraire, si le jugement est déterminé à une chose, l'acte volontaire est nécessaire car il ne laisse à la volonté aucun pouvoir d'agir sur lui.

Nous passons les autres chefs de divisions qui sont moins importants pour le développement de ce travail. Ce qui importe surtout c'est la manière dont la volonté poursuit le bien.

iii) Circonstances qui rendent les actes involontaires ¹

Quelles sont les circonstances qui donnent naissance à l'involontaire ? Nous pourrions considérer ce qui advient à l'acte volontaire si une entrave affecte l'un ou l'autre de ses caractères essentiels. Nous limitons notre étude à la considération des effets de la violence et de l'ignorance sur le volontaire. Le volontaire peut-il souffrir violence ? Le mouvement viendrait alors d'un principe extrinsèque. L'ignorance rend-elle l'acte involontaire ?

La violence peut provenir d'un principe extrinsèque de deux manières : la première a lieu quand un acte

¹ I-II, q. 6, a. 4 et sv.

nous est extorqué contre notre gré par une force inévitable ; elle est dite, violence physique. La seconde a lieu quand le consentement est extorqué par les promesses, les menaces et la douleur ; elle est appelée violence morale.

L'acte élicite ne souffre pas violence car il n'est que l'exercice d'une inclination provenant d'un principe intérieur doué de connaissance tout comme l'appétit naturel est une inclination d'un principe intérieur mais non doué de connaissance ¹. La violence au contraire provient d'un principe extérieur seulement. Pour la même raison, les actes élicites par lesquels la volonté se commande elle-même (consensus, electio) ne peuvent subir violence ².

S'il s'agit des actes impérés proprement dits, c'est-à-dire les actes réalisés par d'autres puissances sous l'impulsion de la volonté, la volonté peut souffrir violence dans la mesure où l'on peut par la force, empêcher les membres extérieurs d'exécuter ses ordres. Dans ce cas, la violence (physique bien entendue) détruit complètement le volontaire. Il est impossible de concevoir que la volonté vienne du dehors contre une inclination qui la repousse. Les actes ainsi extorqués par la

¹ I. q. 82, a. 1.

² J. a S. Th. Cursus Theol., t. 5, p. 425.

violence viennent tout à fait du dehors et sont absolument repoussés par l'inclination. Un tel acte ne saurait être volontaire. Au contraire les actes extorqués par la violence morale sont absolument volontaires car la volonté peut ne pas consentir ; ainsi si un homme sous la crainte des supplices, consent à un acte mauvais, il le fait volontairement ¹. L'acte volontaire ne peut donc pas être imposé ou empêché de l'extérieur, seule sa réalisation par notre activité motrice se trouve soumise à de telles influences.

L'ignorance aussi détruit le volontaire mais non toute ignorance. Au sens strict, l'ignorance est un état d'esprit dans lequel on n'a aucune idée de l'objet à juger, et l'on ne peut émettre aucun jugement parce qu'on ne saisit pas le sujet et l'attribut ou qu'on ne peut les comparer. Si elle porte sur une vérité qu'on devrait connaître c'est l'ignorance privative ; au contraire si on n'est pas tenue de connaître cette vérité, l'ignorance est simplement négative i.e. un manque de savoir et non de l'ignorance.

La volonté peut être affectée par l'ignorance de trois façons : suivant qu'elle l'accompagne, la suit, ou la précède. Si l'ignorance accompagne la volonté un acte

¹ I-II, q. 6, a4.

posé dans de telles dispositions n'est pas considéré comme voulu : elle est négative et l'acte n'y est pas voulu ni non-voulu. Cette ignorance a lieu quand, sans intention et après les efforts nécessaires pour s'instruire, on veut une chose qu'on voudrait encore si on savait ce qu'on ne sait pas. Un tel acte n'est pas complètement involontaire car une telle ignorance ne cause rien qui répugne à la volonté ; il n'est pas non plus considéré comme voulu car "non potest esse actum volitum quod est ignoratum" ¹. Ce n'est pas de l'ignorance mais un manque de savoir. Au contraire, l'ignorance subséquente est voulue, soit expressément et alors elle est malicieuse ou affectée, soit tacitement et alors c'est l'ignorance crasse. Elle ne supprime pas complètement l'involontaire car elle est voulue et les actes le sont aussi au moins dans la cause pour laquelle ils sont faits. L'ignorance antécédente exclut tout volontaire car elle n'est pas voulue ; elle fait qu'on veut une chose qu'on ne voudrait pas si on était éclairé ². L'ignorance détruit donc le volontaire mais non toute ignorance.

d) Moteurs de la volonté ³

Il est nécessaire qu'il existe quelque moteur de

1 I-II. q. 8. a. 8.

2 I-II. q. 6, a. 8.

3 Ibid. q. 9.

la volonté pour la mettre en exercice car tout ce qui n'est pas en acte doit être amené par un moteur de la puissance à l'acte. En effet la volonté n'agit pas toujours ; elle se trouve parfois à l'état de puissance et c'est pourquoi elle doit nécessairement être déterminée à l'action.

En outre, la volonté ne veut pas toujours le même objet c'est pourquoi elle aura nécessairement besoin d'une cause pour l'appliquer à tel ou tel acte i.e. à des actes spécifiquement différents. Tout être, en effet, indéterminé et indifférent par rapport à plusieurs objets a besoin d'une détermination spéciale pour faire un acte plutôt qu'un autre, autrement la spécification de son acte ou le choix d'un bien particulier serait sans raison.

D'abord le bien en général meut la volonté car toute puissance passive est mue par son objet ¹. Aussi, comme il n'existe aucune motion qui n'agisse sous l'influence d'une fin, c'est de la fin que dépend le principe de cette motion. Puisque le bien en général qui s'identifie avec la fin est l'objet de la volonté, le bien en général doit mouvoir la volonté. Cependant cet objet ne meut qu'à la manière du principe formel. En réalité en

1 Ibid. q. 9, a. 1, a. 4.

plus du bien, pour la mettre en exercice dans l'ordre de causalité formelle deux autres moteurs sont requis pour mouvoir la volonté dans l'ordre de causalité efficiente.

Dieu, moteur universel, meut la volonté vers le bien en général. Sans cette motion la volonté ne pourrait passer de la puissance à l'acte en vue de la fin ni par suite se mouvoir elle-même en vue des moyens pour atteindre cette fin. Ce vouloir de la fin en général est nécessaire ¹.

Par ailleurs, la volonté se meut elle-même à vouloir les moyens qui se rapportent à cette fin. La volonté n'est pas déterminée dans son inclination du fait qu'elle a pour objet le bien, l'appétible en tant que tel, ce qui lui permet ensuite de se déterminer librement sous une nouvelle prémotion divine à tel bien particulier. Elle est maîtresse de cet acte et il lui appartient de vouloir ceci ou cela comme nous le verrons bientôt ².

Pour la spécification de l'acte de la volonté, l'intelligence joue le rôle de faculté déterminante. C'est elle, en effet, qui présente des différents biens au choix de la volonté. Ainsi la volonté est mue directement par l'intelligence dans l'ordre de causalité formelle. Par ailleurs, la connaissance d'un objet ne meut la volonté

¹ I-II. q. 9, q. 6.

² Ibid. a. 3.

que s'il lui apparaît comme bon et désirable ; il s'agit donc ici de l'intellect pratique ¹.

Il existe donc dans l'homme une volonté proprement dite c'est-à-dire une faculté motrice, éclairée et comme nous le verrons, libre et distincte des appétits inférieurs. Cette puissance relève d'abord de l'intelligence qui est son principe mais ce n'est que pour lui commander ensuite ainsi qu'aux autres facultés. L'objet formel de cet appétit est tout ce qui est appréhendé et proposé par l'intelligence en qualité de bien avec tous les aspects sous lesquels il peut se présenter. Mue par Dieu à vouloir nécessairement le bien en général et librement les biens particuliers, elle jouit à l'égard de ces derniers de la maîtrise sur son acte. Si la volonté humaine comme toute volonté intelligente est soumise à la nécessité de vouloir sa fin dernière naturelle qu'est le bonheur et par suite n'est pas libre par rapport à cet objet, elle jouit en revanche quant aux différents moyens possibles de se procurer le bonheur, de la liberté de contrainte et de cette liberté de nécessité naturelle qu'on appelle ordinairement le libre arbitre.

¹ Ibid. a. 1.

2) Du volontaire libre

a) Notions de la liberté en général ¹

Le langage ordinaire nous fournit la notion de l'acte libre. C'est cette faculté, ce pouvoir propre qui permet à l'homme de se déterminer lui-même entre les divers objets proposés à son choix. La liberté est donc l'immunité d'une servitude, un affranchissement. Par suite il y aura autant d'acceptations de libertés que de liens dont on peut être affranchi. Ils sont nombreux et découlent de cinq sources différentes : d'un principe extrinsèque qui, contrairement à l'inclination de la volonté, force à agir ; d'un principe intrinsèque, quand la détermination à tel acte est naturelle, tel l'instinct naturel qui porte un être vers son but par une disposition naturelle ; d'une passion qui force la volonté et l'entraîne hors de la rectitude morale ; d'une nécessité morale : telle une loi qui oblige ; enfin d'une peine qui tourmente un sujet malgré lui. De ces différents modes de sujétion provient la liberté de spontanéité, de libre arbitre, liberté de vertu, liberté de la loi et liberté de bonheur. Pour mieux saisir le phénomène de l'acte libre et en dégager l'essence procédons d'abord par l'analyse de chacune d'elles.

¹ Cf. Card. J.-M. R. VILLENEUVE, O.M.I., op. cit. p. 13 , A. GOUDIN, op. cit. vol. 4, p. 94

La liberté de spontanéité signifie l'absence ou l'exemption de contrainte extérieure dans l'exercice d'une activité selon sa loi propre. Elle se trouve dans tous ceux qui agissent spontanément et par inclination. Prise en ce sens elle s'applique aux choses elles-mêmes. Elle appartient aux brutes car celles-ci ne cèdent pas à une contrainte étrangère, mais à un instinct intérieur. Cette liberté s'applique même à des choses dépourvues de connaissance : on dit que l'eau coule librement, l'arbre pousse librement si l'on ne met pas d'obstacle à leur mouvement naturel. Aussi, nous l'attribuons aux mouvements naturels de l'âme comme l'amour de la volonté pour le bien en général que notre volonté a reçu de la nature, non celui que le libre arbitre éveille.

La liberté de vouloir (libre arbitre) consiste pour un être en ce que l'activité intime de sa volonté, n'étant pas inclinée d'une façon nécessaire à tel acte déterminé, il est vraiment le maître de l'acte qu'il choisit et dont il est par suite responsable. Elle appartient à la seule nature intelligente ; elle ne juge pas selon que la nature lui prescrit, elle ne se détermine pas par un instinct qui la nécessite de telle ou telle façon ; elle forme son jugement par elle-même ; elle s'applique et se détermine elle-même par un acte délibéré.

Nous attribuons aux hommes vertueux la liberté

de vertu. Deux conditions sont requises pour l'obtenir : comprimer les mouvements désordonnés des passions, et secouer le joug du péché afin d'obtenir la paix et la tranquillité de l'ordre. Ainsi la volonté règnera et gouvernera paisiblement et la raison sera soumise à Dieu seul. Le péché et les passions dérégées suppriment précisément la paix et l'ordre c'est pourquoi l'homme qui a réussi à les vaincre est dit libre.

A proprement parler, la liberté de la loi tire son origine et son principe en Dieu. Dieu seul jouit à plein de cette liberté car il est lui-même sa loi et sa règle et n'est soumis à personne. Cependant nous l'attribuons aussi aux justes car ils sont au delà de la loi et quand même une loi leur serait imposée, ils observeraient naturellement et par inclination propre ce que la loi prescrit.

La liberté du bonheur appartient aux âmes parvenues au bonheur parfait. Arrivées au terme de leur voyage, elles voient loin d'elles tous les maux. Aussi possèdent-elles les biens en plénitude. Cette liberté se réalise au ciel seulement.

Ce qu'on peut dire sur le premier, le troisième, le quatrième et le cinquième mode de liberté est clair et hors de discussion. Pour ce qui concerne le libre arbitre, c'est autre chose. Comment l'homme peut-il se

déterminer lui-même alors que d'une part les théologiens et les philosophes le font dépendre radicalement en chacune de ses pensées et en chacun de ses vouloirs, du Très-Haut, qui au dire de l'Apôtre, donne le vouloir et l'agir ? Comment l'homme peut-il se déterminer lui-même quand on sait combien il est attaché par tout son être au cosmos universel dont il n'est qu'un rouage relié à tous les autres. C'est pourquoi pour mieux en saisir le sens profond nous divisons notre étude en trois parties : nous montrons d'abord quel'homme est vraiment libre pour ensuite pénétrer l'essence profonde de cette liberté et enfin découvrir la source d'où elle tire son origine.

b) Existence de la liberté

Tout le monde reconnaît en pratique l'existence de la liberté. Nous en sommes assurés par le témoignage de notre conscience. Même ceux qui prétendent avoir conscience de devoir se dire déterministes ne sentent pas leur détermination ; en pratique ils se servent de leur liberté comme les autres. Partout, les lois, les devoirs, les récompenses, et les punitions proclament que les individus comme les nations se savent libres et que le fait de l'acte libre est connu dans tout l'univers. Cette conviction populaire ne peut venir que de la conscience directe et immédiate de la maîtrise de nos actes.

La conscience nous assure en effet que nous sommes libres ; nous délibérons en recherchant les motifs d'agir ou de ne pas agir, avant de prendre une détermination ; pendant l'action, nous nous sentons libres de l'interrompre à notre gré ; et aussi nous expérimentons en nous le pouvoir d'agir ou de ne pas agir.

Ce fait d'expérience se prouve aussi par la raison. Cette preuve est plus profonde et plus scientifique du fait qu'elle montre pourquoi, à ne considérer l'activité volontaire que par rapport à son objet, tout être intelligent est doué de libre arbitre. A la vérité pour qu'il y ait libre arbitre, trois conditions sont nécessaires et suffisantes à savoir : que la volonté ne soit nécessitée ni par l'objet ni par l'intelligence, ni par elle-même. Ces trois conditions sont souvent réalisées.

Nous trouvons en effet beaucoup d'objets qui ne sont pas nécessaires en eux-mêmes. Par ailleurs, d'autres objets qui sont nécessaires de par leur nature n'apparaissent pas à la volonté comme nécessaires parce qu'ils lui sont présentés par l'intelligence. En effet tout ce que notre intelligence connaît dans cette vie est limité ; même Dieu, le seul bien infini, n'est connu sur cette terre qu'inadéquatement et de façon analogue. Parce que limitée la connaissance humaine est indifférente. Tout bien limité en tant que limité manque de bonté et à cause

de cela il a raison de non-bien ou de mal. C'est pourquoi l'intelligence peut toujours découvrir dans les objets créés des imperfections et des motifs de refus et par suite son jugement n'est pas déterminé ad unum ¹.

Quant à la volonté elle n'est portée de toute nécessité que vers sa fin, i.e. la béatitude et les moyens évidemment nécessaires à son obtention, mais il n'en est pas de même des objets qui ne sont pas nécessaires ou qui sont indifférents à sa fin ou qui lui sont présentés de façon indifférente par l'intelligence ². La volonté, en effet, comme nous l'avons signalé est un appétit qui suit la connaissance de l'intelligence. Elle est donc aussi indifférente quand la connaissance de l'intelligence est indifférente car l'effet participe à la nature de la cause.

Tel est l'argument en faveur de la liberté humaine : l'homme est raisonnable donc il est libre.

c) Nature de la liberté ³

L'essence de la vraie liberté réside dans le choix de la volonté. D'après S. Thomas, être libre c'est être ni indifférent aux motifs ni déterminé par l'un d'eux,

1 Contre les Gent., 1. c81.
 2 I. q. 41, a. 2 ; q. 83, a. 1.
 3-I. q. 83, a. 2, ad 1.

mais se déterminer soi-même. Le libre arbitre n'est que cette faculté qu'a la volonté de choisir. La liberté est donc une qualité propre de la volonté.

Si le libre arbitre selon sa signification désigne un acte, cependant nous appelons couramment libre arbitre le principe même de cet acte i. e. le principe par lequel l'homme veut librement. Comme les principes de nos actes sont les puissances et les habitus, le libre arbitre doit être soit une puissance soit un habitus soit une puissance qui possède un habitus.

Mais il n'est pas un habitus. S'il était un habitus il faudrait qu'il soit naturel car il est naturel à l'homme d'avoir le libre arbitre. Or un habitus naturel ne saurait être libre, comme cela est évident pour l'habitus des premiers principes et toute autre inclination naturelle et nécessaire.

Aussi la liberté doit nécessairement être une puissance car si elle méritait le nom d'acte seulement, elle n'existerait pas d'une manière permanente chez l'homme, l'acte étant transitoire ¹.

Du fait que l'homme ne peut souvent réaliser ce qu'il veut librement cette puissance n'est pas une faculté exécutive en outre elle n'est pas non plus cognitive car

1 1. q. 83, a. 2, ad 1.

et les sens et l'intelligence sont déterminés à leur objet propre et par suite ne jouissent pas de la liberté à l'égard de leur objet.

Toutes ces hypothèses écartées, il reste donc que la liberté est une qualité propre de la volonté comme volonté (par opposition à la volonté considérée comme nature) et suivant S. Thomas, c'est le propre de la volonté en tant que volonté d'être maîtresse de ses actes c'est-à-dire libre ¹. En effet le propre de la volonté est de vouloir et le propre de la liberté est de choisir ; mais choisir un bien c'est vouloir un bien, c'est pourquoi choisir et vouloir constituent une double fonction de la même faculté relativement au même bien ². Pour cette même raison la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances mais une seule. Rien n'empêche qu'ils aient des actes distincts appartenant néanmoins à une même puissance. Nous parlons ici de la nature formelle et non de la racine même de la liberté. Radicalement, la liberté comme la volonté est dans la raison.

Il est évident que l'essence de la vraie liberté est dans le choix de la volonté. D'après S. Thomas l'acte propre du libre arbitre est le choix car, dit-il, nous sommes libres en tant que nous acceptons une chose

1 De Ver. q. 22, a. 5, ad 7.

2 I. q. 83, a. 4.

et en rejetons une autre ce qui est choisir. C'est pourquoi nous devons considérer la nature de l'acte libre d'après le choix ¹. En d'autres termes, c'est le pouvoir de se déterminer soi-même. Quand elle se meut à agir sous la prémotion physique nécessaire pour tout passage de puissance à acte, la volonté, de par sa tendance naturelle, se porte au bien en général, au bonheur par un mouvement indélibéré. En vertu de cette volition du bonheur elle se fait passer elle-même à la volition de tel bien concret en vue de se procurer partiellement ce bonheur ; l'intelligence propose plusieurs biens concrets, plusieurs motifs d'agir et la volonté met fin à cet état préalable d'indécision par une décision par un choix fixant le dernier jugement pratique, lequel, déterminant ce qui doit être fait "hic et nunc", la fait passer d'une façon nécessaire à l'acte de vouloir tel bien partiel. C'est donc dans ce choix que consiste l'essence de la liberté.

Mais pour faire ce libre choix une indifférence tant objective que subjective est nécessaire ; le jugement ultime, étant comme la forme qui spécifie l'acte de la volonté, doit être indifférent ; d'autre part, la volonté doit à l'égard de ce dernier jugement pouvoir se

¹ Ibid. a. 3.

décider d'une manière ou d'une autre i.e. l'accepter ou le rejeter. Pour fixer davantage l'esprit sur ce point de doctrine nous consacrerons quelques pages pour démontrer la nécessité de l'indifférence tant objective que subjective.

d) L'indifférence requise pour la liberté :

1) Nécessité de l'indifférence

Le nom même d'indifférence indique une chose uniformément disposée pour plusieurs ; par conséquent, il exclut toute limitation et toute détermination quant à une seule chose. Elle se divise de plusieurs manières. S'il s'agit de plusieurs actions à subir elle est dite passive mais si c'est une faculté rapportée à divers effets à produire elle est dite active. C'est de l'indifférence active dont il est question ici. Cette indifférence est, à la vérité, nécessaire car elle n'est pas autre chose, comme nous venons de le dire, que l'absence--- non pas de l'inclination ou du désir--- mais de la détermination quant à une seule chose. Ce que la volonté veut par la nécessité de sa nature, elle ne le veut pas librement ; ut natura, elle jouit de la liberté de spontanéité qui est une liberté improprement dite, car elle est de par sa nature inclinée vers certains biens et elle y est

nécessité de par son essence. Dans ce cas pas de libre arbitre. Mais pour le reste, la volonté (ut voluntas) se détermine par sa propre élection et est à l'égard des biens particuliers naturellement indifférente ; c'est pourquoi elle est douée du libre arbitre. Développons cet énoncé avec plus de soin encore par les mots mêmes de S. Thomas :

"Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi ; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam, quae est rationale, sed uti sensu vel alimento, quod ei competit secundum genus suum, quod est animal vel vivum. Et similiter vidimus in sensibilibus ; quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum ; in organo unicujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus : sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum, in quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum, et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus. Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter

appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem ; cum quae sunt propter finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia huiusmodi ; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate." 1

Ce texte montre bien comment la volonté est essentiellement le désir du bien appréhendé par l'intelligence ; par suite, de par son essence elle est déterminée à ce que l'intelligence lui propose comme souverain bien. On voit aussi la raison pour laquelle la volonté n'est pas déterminée, de par sa nature aux biens particuliers. D'ailleurs, le saint Docteur revient souvent sur cette doctrine :

"Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. (...) Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum ; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili." 2

Saint Thomas, nous le voyons, oppose toujours le libre arbitre à la nécessité naturelle et à la détermination "ad unum". Nous choisissons entre plusieurs un autre passage pour le démontrer avec plus de clarté :

1 De Ver. q. 22, a. 5.

2 I. q. 82, a. 1 ; I-II. q. 10, a. 1 ; I. q. 60, a. 1.

"Et hujus ratio est ; quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinata est ad unum ; sed voluntas non est determinata ad unum. (...) Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse : eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est." 1

Cajetan exprime à sa manière cette différence entre la volonté ut natura et la volonté ut voluntas :

"Cum autem voluntas distinguitur contra naturam, non distinguitur ut res talis contra talem rem ; sed ut causa talis contra causam talem. Est enim res talis, scilicet apta nata velle, natura quaedam habens sibi connaturalia, sicut et ceterae naturae : sed talis causa, scilicet libera, ut sic, non est talis causa talis est natura. Haec enim est causa quia est : ac per hoc, est causa determinata ad unum. Illa vero causa quia vult ; ac per hoc, est causa libera ad utrumlibet." 2

La nature cause parce qu'elle est ; elle cause par la nécessité de sa forme naturelle ; elle est déterminée "ad unum", car à une seule matière appartient une seule forme naturelle. La volonté cause parce qu'elle est déterminée, non par sa forme naturelle, mais par son inclination propre. La volonté ut natura par rapport à ce qui lui est imposé par une nécessité naturelle ne cause pas l'acte parce qu'elle veut mais parce qu'elle est par la détermination de sa nature ; elle ne le fait pas librement, en tant que volonté, mais naturellement en tant que nature.

1 I-II. q. 41, 2. 2.

2 I-II. q. 10. a. 1.

Nous venons de montrer la raison profonde pourquoi l'indifférence est nécessaire pour le libre arbitre. Sans elle, la liberté n'existerait plus car la volonté serait déterminée "ad unum". Il importe maintenant de montrer pourquoi l'indifférence tant objective que subjective est requise pour sauvegarder la liberté.

ii) L'indifférence objective est requise

Le choix constitue l'essence du libre arbitre. Or l'intelligence propose plusieurs biens concrets à la volonté pour lui permettre de choisir un de ces biens et de déterminer ce qui "hic et nunc" doit être fait. Ce dernier jugement pratique de l'intelligence est comme une forme qui spécifie l'acte de la volonté. Cette forme, cet objet, doit se présenter à la volonté d'une manière indifférente i.e. pouvant également terminer l'un ou l'autre de ses actes à savoir : le vouloir ou le non-vouloir. Bref, l'objet ne doit pas lui être proposé comme souverainement bon et aimable, autrement la volonté serait portée vers lui d'une façon nécessaire et ne serait pas libre. La liberté n'existe que pour ce qui lui est proposé comme bon sous un aspect et défectueux sous un autre, que ces qualités soient apparentes ou réelles. Cette indifférence s'appelle indifférence objective.

D'après les pages précédentes il est évident que

la volonté n'est pas libre à l'égard d'un objet imposé par une nécessité naturelle. Or si l'objet lui apparaissait bon sous tous les rapports la volonté serait entraînée vers lui par une nécessité naturelle. L'objet ne laisserait pas la volonté indifférente et il n'y aurait pas de libre arbitre. Nous confirmons ceci par un texte de saint Thomas :

"In motu enim cujuslibet potentiae a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visible enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis : unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat : quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret ; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis ; unde si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud." ¹

En effet, toute faculté est soumise nécessairement à son objet formel. Un objet proposé comme souverainement bon mettrait la volonté devant son objet formel et c'est pourquoi elle le voudrait d'une nécessité absolue. Au contraire, les biens particuliers qui lui sont proposés

¹ I-II. q. 10, a. 2.

comme bons en un sens et défectueux en un autre ne lui sont pas adéquats car ils n'atteignent ce bien que d'une manière imparfaite.

iii) L'indifférence subjective est requise

L'objet spécificateur de l'acte de la volonté doit, comme nous venons de le voir, se présenter à la faculté d'une manière indifférente mais en outre, la volonté de son côté doit être indifférente à accepter ou à rejeter cet objet ; la possibilité de se décider sur l'objet d'une manière ou d'une autre doit lui appartenir en propre, autrement il n'y a pas de libre arbitre. Cela est évident d'après ce que nous avons déjà dit ; une telle indifférence suit l'indifférence objective. Ce qui a été dit pour la première vaut pour celle-ci. La volonté, en effet, ne serait pas libre si l'objet ne lui était pas indifférent, mais elle serait nécessitée par l'objet.

iv) L'indifférence de contradiction suffit

Ce sans quoi la volonté est maîtresse de son acte et peut faire un véritable choix n'est pas requis pour constituer l'essence de la liberté. Sans l'indifférence de contrariété, la volonté peut faire un véritable choix. Une telle indifférence a lieu dans une faculté capable de faire des actes contraires, par exemple aimer et haïr.

Sans l'indifférence de contrariété il est manifeste que la volonté demeure libre d'agir ou de ne pas agir. La liberté de contrariété n'est donc pas essentielle au libre arbitre. Telle semble être la pensée de saint Thomas lorsqu'il dit : "Hoc autem est proprium voluntatis per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere." ¹

La liberté de disparité i. e. la possibilité de choisir entre deux objets de la même espèce n'est pas requise car la disparité des objets n'est qu'un élément accidentel et extrinsèque au point de vue de la liberté. Il n'y a rien de moins dans le sujet maître de son acte qui choisit entre se promener et ne pas se promener que lorsqu'il choisit entre se promener et rester assis.

Il en est encore ainsi à l'égard de la faculté de pécher qui est la possibilité de bien agir ou de mal agir. En effet l'indifférence pour agir bien ou mal n'est pas nécessaire pour la liberté, c'en est plutôt une imperfection, comme le dit le saint Docteur :

"Dicendum quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel malum ; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter defectum, quia apprehenditur ut bonum ; cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni ; et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium,

¹ II C. Gent. c. 47.

ibi malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest." 1

Cela est confirmé par ce fait que N.S. Jésus-Christ et les bienheureux qui sont doués du libre arbitre le plus parfait ont une impeccabilité souveraine. Saint Thomas nous en offre l'explication :

"Dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinent, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundum principia data. Sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis." 2

Troubler l'ordre de la fin provient donc de la déficience du libre arbitre. Le pouvoir de s'incliner vers le mal n'est pas essentiel au libre arbitre, c'en est seulement un signe comme la maladie est un signe de vie.

Seule l'indifférence de contradiction suffit pour assurer la liberté. Cette liberté, souvent dite d'exercice est celle par laquelle nous choisissons entre deux contradictoires comme de lire ou de ne pas lire ; marcher ou ne pas marcher. Or nous disons que par cette liberté la volonté est parfaitement maîtresse d'elle-même et pour cette raison suffit pour la liberté. Nous avons

1 II Sent. dist. 25, q. 1, a. 1, ad 2.
2 I. q. 62, a. 8.

recours à saint Thomas pour appuyer notre affirmation :
 "Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere." ¹ A la vérité, le fait que l'exercice d'un acte n'est point nécessairement prescrit à la volonté, en posant cet acte la volonté est considérée comme parfaitement libre car non seulement elle s'y dirige par la lumière de la raison mais encore elle en règle l'exercice à son gré, elle le produit non parce qu'elle est (i.e. par inclination naturelle) mais parce qu'elle veut et qu'elle en a décidé ainsi.

e) La racine de la liberté

La liberté est comme nous l'avons démontré, la qualité propre de la volonté et forme avec elle une même puissance. Or parce que la volonté est un appétit qui poursuit une forme intellectuelle et immatérielle, le bien, il découle que la liberté provient également d'une forme intellectuelle et immatérielle, l'intelligence. A la vérité, la volonté suit le jugement, car c'est par lui que l'intelligence lui présente le bien. C'est le moyen par lequel cet appétit peut s'exercer sur l'objet proposé par la raison. Mais c'est un jugement pratique

1 II C. Gent. c. 47.

car, "sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehension veri sine ratione boni nec apperibilis" ¹. Le vrai comme tel n'exerce pas attrait capable d'émouvoir l'appétit. C'est l'affaire de l'intelligence pratique. Aussi faut-il que ce jugement soit le dernier, l'ultime ; dans les circonstances difficiles surtout, plusieurs jugements pratiques sont émis en sens divers ; mais, si longtemps que la raison fasse durer la délibération ou recommence à prendre conseil elle n'en doit pas moins finir par se prononcer sur le moyen le meilleur qu'elle fixe à la volonté, autrement, il n'y aurait pas d'action ; cette élection finale, c'est l'acte libre ². C'est pourquoi elle suit toujours ce dernier jugement. Cependant tout en suivant ce jugement ultime de la raison pratique, la volonté demeure libre car elle n'est déterminée ni par sa nature ni par l'objet. Elle ne l'est pas par l'objet car il est fini et imparfait ; pour cette raison la volonté peut ou l'accepter ou le rejeter ; elle ne l'est pas subjectivement car si elle voulait elle pourrait ou ne pas agir ou bien, en détournant l'intelligence d'un tel objet vers un autre, chercher et choisir à son gré quelque chose de meilleur.

¹ I-II. q. 9, a. 1, ad 2.

² I C. Gent. c. 88.

L'intelligence s'établit en son dernier jugement en vertu de la volonté libre ; ce dernier accepté, l'acte libre suit. La délibération finie, la volonté veut, si bien que le dernier jugement est comme la conclusion et l'achèvement de la délibération et celle-ci se termine d'abord par une sentence de la raison, ensuite par l'acceptation de la volonté ¹.

f) Conclusion

De ce que nous venons de dire il s'ensuit que la liberté provient non seulement de la volonté mais également d'une forme intellectuelle et immatérielle. Mais pour remonter plus loin, répétons ce que nous avons dit au début de cette deuxième partie à savoir que toute forme a son inclination qui lui est proportionnée et la variété et la perfection des inclinations se déterminent d'après la perfection variée des formes. La perfection des formes est en rapport avec leur élévation au-dessus de la matière car la matière limite, déprime, et altère la forme comme toute puissance limite déprime et altère l'acte ².

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il existe trois ordres de formes qui sortent de la matière d'où

¹ I. q. 23, a. 3, ad 2 ; II C. Gent. c. 48.
² I. q. 7, a. 1.

découlent trois inclinations. Au premier appartiennent les formes entièrement plongées dans la matière ; par suite, elles sont fort limitées et imparfaites. Dans l'appétit correspondant il n'y a pas une ombre de liberté ni de domaine propre. Le sujet est lié et entraîné vers un but unique comme le montre clairement ce passage :

"Res ergo materiales, in quibus est quidquid eis inest, quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis ; unde hujus ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc ad quod ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur ; sed aliunde ordinantur ; unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt." ¹

Au deuxième ordre, peuvent se ranger les formes qui tiennent le milieu entre les formes purement matérielles et les formes spirituelles. Elles ont une certaine ampleur, qui leur permet d'admettre et de contenir les formes des autres choses, perçues par les sens. L'inclination qui se proportionne à elles nous l'avons appelée appétit sensitif. Comme ces formes ne sont pas parfaitement dégagées de la matière, l'indétermination et la liberté n'y sont point parfaites ainsi que le remarque saint Thomas :

"Quia vero in substantia spirituali sensitiva licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae

¹ De Ver. q. 23, a. 1.

conditionibus, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali, ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo sit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt, sed inclinari non subiacet dispositioni eorum." ¹

Le troisième ordre enfin, le plus élevé, contient les formes assez au-dessus de la matière pour subsister sans elle. Leur capacité est très étendue et elles peuvent recevoir les formes de tous les êtres ². Ces formes ont aussi leur inclination proportionnée ; elles s'ouvrent à tout ce qui est bon, de quelque nature que ce soit. Au bien souverain et universel, elles y sont déterminées par leur nature et ne peuvent se soustraire à cet amour car il leur est donné par la nature comme germe et principe de toutes leurs affections et de tous leurs mouvements. Mais à l'égard des biens particuliers, puisqu'ils n'ont pas la plénitude du bien, l'inclination les dépasse, elle en est maîtresse car elle peut les aimer par où ils sont bien ou les rejeter par où ils sont défectueux. Indifférente à leur égard, elle est libre de choisir. En effet elle n'a pas reçu de la nature un jugement fixe, mais une raison et une intelligence plus universelle que tout jugement et tout jugement déterminé. Par ces facultés, elle examine et discute ce qu'elle doit

¹ De Ver. q. 23, a. 1.

² I. q. 54, a. 2.

faire ou ne pas faire ; ainsi elle se gouverne elle-même et n'est pas gouvernée par la nature. Ce jugement lui-même étant un bien particulier, elle peut en disposer, l'amender ou le révoquer à son gré. Ainsi les êtres intellectuels sont parfaitement maîtres d'eux-mêmes, disposant de leurs mouvements, régissant leurs jugements et leurs déterminations ayant en un mot, tout ce qui est nécessaire pour le libre arbitre.

Telle est la doctrine thomiste sur le libre arbitre ; nous avons jugé à propos de développer amplement certaines parties à cause de leur importance. Il résulte clairement que la racine profonde de la liberté est l'élévation d'une nature au-dessus de la matière. Ses causes les plus rapprochées sont d'abord la connaissance intellectuelle qui peut s'étendre à toutes choses, la puissance judiciaire qui appelle à son tribunal même ses propres sentences par le moyen de la réflexion et enfin cet appétit ouvert à tout bien et par suite supérieur à tout bien particulier.

Troisième Partie

Nous abordons enfin la synthèse de nos recherches sur la liberté plotinienne pour en juger le contenu à la lumière des principes de saint Thomas. De fait, le système de Plotin, chef de l'école d'Alexandrie, se donnait comme une interprétation de la pensée de Platon. Nous avons déjà vu et nous le constaterons encore davantage par la suite que la pensée de Plotin est une solution nouvelle au problème de la liberté humaine. Il a cherché à conserver les deux termes : le libre arbitre et sa conception de l'univers et de la vie réalisée en des systèmes rationnels rigides. C'est pourquoi aussi sous-jacent à toute sa doctrine, on retrouve toujours, transformé et amplifié, un adage cher à Platon : le mal est involontaire.

1) Effort de synthèse

Mais si Plotin veut conserver les deux termes libre arbitre et nécessité, il veut aussi occuper une position intermédiaire entre les Stoïciens et les Epicuriens, admettre la Providence et le Destin sans supprimer le libre arbitre. D'après Plotin en effet, "la Providence universelle est la conformité de l'univers avec

l'Intelligence dont il dérive" ¹. Ce monde comme nature de second rang, est nécessairement imparfait. Mais l'ordre est inscrit dans l'univers car tout y est conforme à la nature. Comme dans un drame, le sujet reste un malgré les conflits qu'il contient, les bons et les méchants ont leur place dans l'univers sans en troubler l'harmonie. Le bien et le mal sont des parties de la raison universelle ².

Quel pouvoir reste-t-il donc à l'homme ? Plotin maintient fermement l'indépendance des âmes individuelles malgré les nombreuses difficultés qu'une telle position peut lui imposer. Nous l'avons vu au début de cette étude, l'acharnement avec lequel il a lutté contre la théorie stoïcienne du destin et contre l'astrologie alors si populaire. De telles doctrines ne sont pas acceptables car elles enlèvent toute personnalité en empêchant ses actions d'être siennes, avec cette conséquence qu'il ne serait plus responsable de ses actes ³. Il ne faut pas, à la vérité, attribuer aux astres ce qui nous appartient en propre, à savoir : nos volontés et nos passions, nos vices et nos impulsions ⁴. Même l'influence physique des astres sur les hommes ne détruit

1 III, 2, 1.
 2 III, 2, 2.
 3 III, 1, 4.
 4 Ibid. 5.

pas pour cela le pouvoir qu'a l'être humain de se mouvoir librement. Il est bien clair, Plotin n'entend pas supprimer la liberté de l'âme humaine. Pour corroborer cette doctrine nous avons apporté des textes affirmant non seulement implicitement mais aussi explicitement l'existence de cette liberté ¹. A la suite de plusieurs auteurs nous disons qu'il admettait non seulement l'existence de la liberté mais en plus que cette notion est d'autant plus fondamentale à son oeuvre qu'il ne semble pas y voir de problème : elle va de soi, et vouloir la nier serait enlever toute logique à son système et le détruire par la base. Telle semble aussi être l'opinion de M. Inge :

"It is not correct to say, with Mr. Wittaker that Plotinus is 'without the least hesitation a determinist'. He (Plotinus) is quite convinced that mechanical necessity cannot explain psychical or spiritual life, and in these higher spheres he denies that necessity and free-will are incompatible. Virtue is not so much free as identical with freedom : it is the unobstructed activity of the soul."²

Le Père Switalski C.S.S.R. ne pense pas autrement :

"The problem of guilt and of moral sanction presupposes another factor, namely liberty of the will without which there is no place for any guilt and consequent moral sanction. Plotinus did not put the question of liberty in a wholly clear light. His inquiries on the subject are not exhaustive. Many a time he does not seem to perceive at all the difficulties of this problem and when he becomes aware of them, he does not see them in their entirety. And although Ennead 6, which treats this question ex professo is commonly considered as one of the

1 Cf. page 15 et sv.

2 W.R. INGE. Op. cit. vol. II, page 183.

most difficult and profound treatises of Plotinus, we rather incline to the opinion of Zeller, who states that Plotinus accepts the liberty of the will as one of the undeniable and most important axioms based on human essence, so that without this freedom we would not be men at all." 1

Nous appostons enfin un confirmatur du Père

Henry S.J. :

"Plotin y a cru (à la liberté) fermement et toujours. C'est indéniable ; de nombreux textes, tirés aussi bien des dernières oeuvres que les premières, le prouvent à l'évidence." 2

Mais il ne suffit pas, il est vrai, d'affirmer l'existence de la liberté humaine, il faut en plus appuyer ces affirmations sur des motifs raisonnables. Or Plotin s'est acquitté de cette tâche et il a recherché le principe de ces actes qui sont nôtres. Ce principe c'est l'âme. Elle agit librement quand elle se meut spontanément, c'est-à-dire sans être contrainte de l'extérieur 3. La simple spontanéité de l'acte ne suffit pas toutefois, il est aussi nécessaire que cet acte soit dirigé par la raison pure et impassible qui lui appartient en propre ; c'est alors seulement qu'il faut dire que cet élan dépend de nous, qu'il est volontaire, et qu'il est notre oeuvre.

1 Bruno SWITALSKI, Op. cit. page 26.

2 Paul HENRY, Op. cit. page 210.

3 III, 1, 9.

4 Ibid.

Après cette description de l'action libre, Plotin, à la suite d'Aristote et de Platon, nous révèle ce qui pour lui constitue l'essence de la liberté. Dans toute sa doctrine, l'élément platonicien domine toujours : l'élan vers le mal est involontaire ; il le modifie par des idées empruntées à la mythologie hellénique, à la philosophie d'Aristote et des Stoïciens et même aux traditions Pythagoriciennes. Le mal véritable consiste dans le défaut total de bien. "Il faut, dit Plotin, qu'il y ait un illimité en soi, un informe en soi" ¹, c'est-à-dire, non seulement le mal attribut, mais le mal en soi, réalité substantielle ². Ce mal substantiel, c'est la matière ; le mal pour elle, dit-il, c'est l'absence totale de qualités. Le mal est le terme ultime et nécessaire dans la série des êtres qui successivement descendent et s'écartent du Bien ³. Ainsi conçu, le mal ne saurait être volontaire et Plotin, malgré les difficultés apparentes d'une telle conception du mal, la maintiendra dans tous ses écrits.

D'Aristote, il prend en grande partie ses définitions de la liberté et du volontaire. L'action est libre, quelque chose dépend de nous quand nous agissons comme nous le voulons et quand nous ne sommes pas nécessités.

¹ I, 8, 3.

²

³ I, 8, 5.

L'acte libre est celui dont nous sommes maîtres. Pour qu'un acte soit volontaire, non seulement la connaissance des particularités qu'il inclut est requise mais aussi une connaissance de son caractère d'ensemble, ajoutant ainsi l'accent moral à l'action volontaire. Puis, nous voyons Plotin s'aventurer seul à l'analyse de ce concept pour en préciser les caractères. L'âme étant le principe de l'acte libre, il pénètre plus loin pour voir dans quelle région de l'âme il tire sa source. Après une enquête minutieuse il nous apporte cette solution : "Si après avoir calmé le désir la connaissance demeure immobile, et si la liberté consiste dans l'immobilité de la connaissance, l'acte libre ne sera pas dans l'action mais résidera dans l'Intelligence." ¹ Donc nous arrivons à saisir ce qui dépend de nous par le recueillement intérieur, dans l'Intelligence.

Plotin, comme il est évident, quitte ici Aristote et, pour employer les paroles du Père Henry, "Celui-ci a tôt fait de substituer au *vous* aristotélicien son *vous* à lui, qui est tout autre chose, et de refuser la liberté à l'action, pour en faire un privilège de la pensée pure." ²

Quant à l'acte de vertu, il ne semble pas lui

¹ IV, 8, 3.

² Paul HENRY, S.J., Op. cit., p. 213.

reconnaître une vraie et entière liberté, toutefois, il s'empresse d'ajouter que l'intention antérieure à l'acte de vertu est libre. Pour ce qui regarde l'habitude de vertu, nous sommes libres au début car nous l'avons choisie, mais aussi et surtout parce qu'elle libère. Elle nous libère car elle intellectualise l'âme. Nous rencontrons dans cette expression une teinte toute platonicienne. L'objet de la volonté paraît être non le bien universel (ipse ratio boni) des scolastiques mais le Bien, le Dieu de Plotin. Pour lui la liberté véritable est le désir du Bien et le désir du Bien sans obstacle. La possession de ce Bien possible ici-bas, rend l'homme plus que libre, plus qu'indépendant. Unie si intimement au Bien, à l'Un auquel elle s'identifie, autant qu'il est possible cependant ¹, l'âme a fait le silence absolu des sens, des raisonnements, des intuitions mêmes : c'est une union d'un caractère ineffable où l'âme ne se distingue pas du Bien. Elle a la possession parfaite de toute vérité, car elle est la réalisation suprême du grand principe : "Le semblable est connu par le semblable". Ainsi unie au Bien, l'âme possède en même temps la plénitude de tout bien et de tout bonheur ; c'est la béatitude que nul malheur ne peut détruire. "Tous les êtres, dit

¹ VI, 9, 9.

Plotin, tant qu'ils ne possèdent pas le Bien, veulent changer ; dès qu'ils l'ont, ils veulent être ce qu'ils sont." ¹ Cette union est pour Plotin, la liberté à l'état parfait.

Il semblerait que Plotin a organisé sa solution au problème de la liberté autour des différents stades de l'échelonnement des êtres qui caractérise son système : l'âme, l'Intelligence et le Bien. On y trouve d'abord des arguments applicables aux actions extérieures à l'âme raisonnable et vertueuse. Cette première conception de la liberté suscite plusieurs, pour ne pas dire la plupart, des discussions. L'âme raisonnable possède en effet, une double faculté : une faculté supérieure de raisonnement pour s'éloigner du corps et s'élever vers l'Intelligence ; des facultés inférieures pour connaître et organiser la matière. Or ce premier stade de la liberté impliquerait surtout des questions de mécanisme et de déterminisme, la principale objection étant que l'âme dans ses actions extérieures est nécessitée par le monde qui l'entoure.

Par la simple réflexion sur elle-même, l'âme raisonnable découvre en elle une faculté supérieure, l'Intelligence, et par conséquent une liberté supérieure correspondante. Ici les problèmes se centralisent autour de

¹ VI, 9, 3.

la théorie de l'émanation des êtres dans leur rapport avec la liberté.

En dernière analyse, Plotin cherchera de quelle façon il nous faudrait appliquer la liberté découverte aux degrés inférieurs à Dieu.

2) Plotin et saint Thomas

Plotin admet le fait de la liberté humaine mais il ne s'attarde pas à analyser dans le détail les raisons qui serviraient de base pour en démontrer l'existence comme l'a fait saint Thomas. Même/le ^{dans} partie où il traite de la liberté ex professo aucune mention n'en est faite. Plotin croit à l'existence de la liberté mais la vraie nature qu'il lui attribue restera toujours dans l'obscurité. Ses recherches sur le sujet, loin de résoudre toutes les difficultés, amorcent au contraire des problèmes pour les abandonner aussitôt, laissant ainsi l'intelligence dans l'embarras d'un choix entre deux alternatives : la liberté ou l'absolue nécessité. On le voit souvent aussi, ce qui n'est pas moins grave, laisser des objections sans réponse.

D'après saint Thomas l'essence de la vraie liberté réside dans le choix de la volonté. Cette liberté, souvent dite d'exercice, est celle par laquelle nous

choisissons entre deux contradictoires comme par exemple de lire ou de ne pas lire. Or cette indifférence active de la volonté qui laisse à l'homme la faculté d'agir ou de ne pas agir n'est jamais explicitement mentionnée bien que certains textes impliquent une telle indifférence¹. Mais si cette indifférence constitue chez saint Thomas l'essence même de la liberté, elle n'en est pas sa perfection et c'est ce que Plotin a bien mis en lumière. Les définitions du volontaire et de l'action libre fournies par Plotin ne s'éloignent pas de la vérité car il a puisé, ainsi que l'a fait saint Thomas, chez Aristote. Même les explications qu'il en donne se rapprochent beaucoup des nôtres. Plotin a fort insisté sur le rôle de la raison dans l'acte libre ; il voit surtout la liberté et l'affranchissement dans la vie intellectuelle d'où elle prend sa source. Or nous savons avec quelle insistance saint Thomas a appuyé sur ce point de doctrine : l'homme est libre parce qu'il est raisonnable.

3) Conclusion

Si Plotin n'a jamais parlé de la liberté d'indifférence, sachons-lui gré d'avoir compris et mis à jour

¹ Cf. page 21

que l'indifférence de la volonté n'est pas sa perfection. La possibilité de mal choisir révèle une impuissance alors que le désir du Bien peut être une liberté et plus qu'une liberté.

En effet, la vraie liberté consiste en ce qu'un être intelligent se dirige lui-même vers sa fin ultime "facultas electiva mediorum servato ordine finis" ¹, en se maintenant indépendant de tout ce qui n'y conduit pas, et qu'il réalise ainsi de son propre mouvement et délibérément ce pour quoi il est fait, tout comme la vraie liberté de pensée consiste pour l'esprit à aller à la vérité sans se laisser conduire par autre chose que la lumière de l'évidence ². Cette liberté parfaite est un idéal dont les saints se sont approchés par leur indifférence dominatrice à l'égard de tout le créé et par leur mépris de tout ce qui, ne conduisant pas à Dieu, n'est pas digne de l'homme. Aussi est-ce avec raison qu'on a pu dire : "l'homme ne naît pas libre, il le devient".

De ce que nous venons de dire, il s'ensuit que nos actes sont d'autant plus libres qu'ils sont plus délibérés, car plus un homme est éclairé plus on l'estime responsable de ses actes et au contraire, plus il est faible d'esprit ou ignorant, plus la liberté et la responsabilité diminuent. En outre plus nos actes seront

¹ I. q. 62, a. 8, ad 3.

² Ibid.

raisonnables, plus ils seront libres, car la raison est seule capable de donner à l'homme une vision claire de la valeur des biens partiels. La raison seule est digne de diriger l'être intelligent qu'est l'homme.

En plus nos actes sont d'autant plus libres qu'ils procurent réellement le bonheur de l'homme. Sans doute la liberté, propriété de la volonté dont l'objet formel est le bon, ne peut être que le pouvoir de choisir entre plusieurs biens ; mais il arrive souvent que le bien partiel, proposé par le jugement pratique de la raison et choisi par la volonté, n'est qu'apparent, qu'en fait la satisfaction, réelle ou non, qu'il procure nuit gravement au bien de l'homme tout entier, considéré dans sa nature d'être intelligent, dans ses rapports avec ses semblables et dans sa dépendance à l'égard de Dieu, et que, comme tel, il est défendu par la loi morale, il est donc un mal moral. Et ici, Plotin nous rejoint. S'il n'a pas su analyser de manière spéculative, la nature de la liberté humaine, indifférence de la volonté, il a du moins mis en lumière ce qui en constitue la vraie perfection, l'union indéfectible au Bien. Saint Thomas probablement aurait dit "liberté éminente".

Il faut savoir gré à Plotin de cette leçon morale, même s'il nous semble avoir trop laissé dans l'ombre quelques-unes de nos notions métaphysiques. Il est tellement difficile d'être Platon et Aristote à la fois.

BIBLIOGRAPHIE ¹

- ARISTOTE. ...Aristotelis opera omnia graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo... Parisiis, Firmin-Didot et Socii. 1927-1931. 5 vol.
- BILLUART, Carolus Renatus, O.P., Summa Sancti Thomae (...) Editio nova, accurate emendata ... Parisiis-Lugduni, Lecoffre et Socii, 1878, 10 vol.
- BREHIER, Emile. La Philosophie de Plotin. Paris, Boivin & Cie, (c1928). xix-188 p.
- CARRIERE, Gaston, O.M.I. La Condition Humaine dans la Philosophie de Plotin. Ottawa, 1944. xii-166 p.
- GOUDIN, Antoine, O.P., Philosophie suivant les principes de Saint Thomas par Fr. Antoine Goudin... traduite sur la dernière édition de l'auteur par Fr. Thomas Bourard du même ordre. Paris, Mme Ve Poussièlge-Rusand, 1864. 4 vol.
- HENRY, Paul, S.J. "Le problème de la liberté chez Plotin" dans "Revue néoscholastique de philosophie." 1931, p. (50)-79 ; (180)-215 ; (318)-339.
- INGE, William Ralph. The Philosophy of Plotinus. London, Longmans Green and Co., 1918. 2 vol.
- PLOTIN. Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Bréhier. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1924-1938. 7 vol.
- PORPHYRE. Vie de Plotin. Texte établi et traduit par Emile Bréhier dans le premier volume de son édition des Ennéades de Plotin, p. (1)-31.
- S. THOMAS. Opera Omnia.
- SWITALSKI, Bruno, C.S.S.R. S.T.D. Plotinus and the Ethics of St. Augustine. Polish Institute of Arts and Sciences in America. N.Y. (c1946), xxxii-113 p.

¹ Nous ne citons que les ouvrages dont nous avons utilisé les textes dans notre étude.

- THONNARD, F. Précis d'histoire de la philosophie...
Paris, Desclée & Cie. 1937. 810 p.
- VILLENEUVE, J.-M. Rodrigue, card. O.M.I. Liberté et Liberté.
Conférence de S. Em. le cardinal Ville-
neuve, archevêque de Québec, au Cercle Univer-
sitaire de Montréal, le 29 janv. 1937.
Montréal. L'Imprimerie Populaire Ltée. 1938.
29 p.

TABLE DES MATIERES

	Page
INTRODUCTION	2
PREMIERE PARTIE : Le Problème de la Liberté chez Plotin	5
Introduction	5
I - Existence de la liberté humaine	
a) Lutttes contre les adversaires	6
b) Affirmations de l'existence de la liberté	16
1) Textes implicites	16
ii) Textes explicites	21
c) Argument de sens commun	23
II - Liberté et chute des âmes	25
III - Nature de la liberté	36
a) Descriptive	36
b) Essence de la liberté : d'après La liberté et la volonté de l'Un	42
1) L'âme raisonnable et la liberté	43
a- Plotin aristotélisant	43
b- Caractères de la liberté	48
ii) L'Intelligence et la liberté	52
iii) Vertu et liberté	55
iv) Le Bien, objet de la volonté	58
c) Conclusion	59
DEUXIEME PARTIE : Le Volontaire Libre	63
Introduction	63
1) Notions sur la volonté	63

a)	Existence de la volonté	64
b)	Nature de la volonté	67
c)	Les actes de la volonté	68
	1) Nature du volontaire	69
	ii) Divisions du volontaire	70
	iii) Circonstances qui rendent les actes involontaires	71
	d) Moteurs de la volonté	74
2)	Du volontaire libre.	78
	a) Notions de la liberté en général	78
	b) Existence de la liberté	81
	c) Nature de la liberté	83
	d) L'indifférence requise pour la liberté	87
	1) Nécessité de l'indifférence	87
	ii) L'indifférence objective est requise	91
	iii) L'indifférence subjective est requise	93
	iv) L'indifférence de contradiction est requise	93
	e) La racine de la liberté	96
	f) Conclusion	98
TROISIEME PARTIE :		102
	1) Effort de synthèse	102
	2) Plotin et Saint Thomas	110
	3) Conclusion	111
BIBLIOGRAPHIE		114