

*Contributi/2*

# *La liberté de la volonté dans la vision béatifique*

## Suárez critique d'Ockham

Valentin Braekman  0000-0002-4943-725X

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 29/09/2021. Accettato il 16/12/2021.

### THE FREEDOM OF THE WILL IN THE BEATIFIC VISION. SUÁREZ'S CRITIQUE OF OCKHAM

The beatific vision is the clear and supernatural contemplation of God's essence. Necessarily, therefore, it comes with infinite enjoyment (*fruitio*). In scholastic thought, enjoyment is generally considered an act of the will. So the question is: is the will free if it necessarily enjoys God in the beatific vision? And if it is not free, whence does the necessity stem? The present study deals with these questions through Suárez's criticism of Ockham.

\*\*\*

### Introduction

Dans la *Disputatio IX* de son *Tractatus de fine hominis*, Suárez s'interroge sur le rapport entre l'amour des Bienheureux (*Beati*) et la vision béatifique dans la communauté des saints et des anges (*in patria*). La question principale est celle du mode selon lequel l'amour à l'égard de Dieu émane de leur volonté. Les Bienheureux sont-ils libres d'aimer l'objet de leur contemplation lorsque Dieu se révèle clairement à eux (*clara visio*)? Leur amour est-il le produit nécessaire de leur volonté ou en est-il l'acte contingent?

Si ces interrogations peuvent surprendre le lecteur moderne, elles n'en sont pas moins liées à une problématique millénaire: celle de la liberté de la volonté. En effet, l'amour (*amor*) et la jouissance (*fruitio*) sont généralement perçus comme les *actes* de la volonté, contrairement à la joie (*gaudium*) et à la délectation (*delectatio*), qui en sont les *passions*<sup>1</sup>. A ce titre, l'amour résulte

<sup>1</sup> Cf. Suárez, *De voluntario et involuntario VII*, 1, *Opera omnia IV*, Paris 1856 (ed. Vivès IV), p. 252a: «dico tamen fruitionem esse actum a voluntate effective productum». On trouve une présentation détaillée des positions médiévales dans C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome 1995.

d'un choix: celui de vivre non pour une «vaine gloire» (*propter vanam gloriam*), mais pour Dieu lui-même (*propter Deum*). Par conséquent, si l'on admet, avec Ockham et Suárez, que la volonté est une faculté libre dans son essence, on admet également, semble-t-il, que l'amour pour Dieu est un acte dont l'origine est la volonté elle-même<sup>2</sup>.

Mais qu'en est-il de la vision béatifique, lorsque l'objet de l'amour est le bien parfait et immuable, directement perçu comme tel par l'intellect? La question mérite d'être posée. En effet, si la volonté produit *nécessairement* son amour pour Dieu, elle ne peut être considérée comme une puissance *essentiellement* libre. Faut-il donc admettre que les hommes sont libres en cette vie, et que les Bienheureux ne le sont pas dans la patrie céleste? Et s'ils sont libres, faut-il admettre que les Bienheureux ont la possibilité de ne pas aimer Dieu alors qu'ils sont face à lui<sup>3</sup>?

Deux thèses sont en jeu dans cette question. D'un côté, la thèse de la liberté *essentielle* et *universelle* de la volonté, thèse selon laquelle la volonté n'est jamais déterminée et conserve le pouvoir de choisir même à l'égard de la fin ultime. De l'autre, la thèse du déterminisme dans la vision béatifique, entendue ici comme celle de l'impossibilité non seulement de «rejeter Dieu» (*nolle Deum*), mais également de ne pas l'aimer (*non velle*)<sup>4</sup>. La première a l'avantage d'affirmer inconditionnellement la liberté, de ne pas réduire l'amour éprouvé pour Dieu à un acte nécessaire et indépendant de notre volonté, la seconde celui de préserver l'«impeccabilité» (*impeccabilitas*) des Bienheureux, c'est-à-dire l'impossibilité de pécher par le rejet volontaire de Dieu.

Face à ce problème, la stratégie ockhamienne consiste à concilier les deux thèses, moyennant quelques distinctions. Celle de Suárez, à rejeter la thèse de la liberté essentielle au profit du déterminisme et de l'impeccabilité des Bienheureux<sup>5</sup>.

## 1. La théorie d'Ockham

Ockham aborde la question de la liberté dans la vision béatifique à travers plusieurs de ses textes. L'un des plus importants à cet égard est la *Quaestio VI* de la première distinction de son *Scriptum in librum primum Sententiarum*, intitulée

<sup>2</sup> Je laisse de côté la question du *lumen gloriae* qui n'est pas abordée dans les textes que je traite. Pour un excellent exposé, cf. W. Duba, *The Light of Glory in Molina, Vázquez, and Suárez*, in L. Lanza, M. Toste (eds.) *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven 2021, p. 239-265.

<sup>3</sup> Référence à 1 *Corinthiens* (13,12): «à présent, nous voyons dans un miroir et de manière confuse, mais alors, ce sera face à face (*prosôpon pros prosôpon/facie ad faciem*)», *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1972, p. 1585a.

<sup>4</sup> J'ai choisi de traduire «*nolle Deum*» par «rejeter Dieu» plutôt que par «haïr Dieu» pour ne pas de forcer le sens de cette expression. Toutefois, Ockham utilise souvent «*odire Deum*» comme synonyme de «*nolle Deum*». La même remarque vaut pour «*amare*» et «*velle*».

<sup>5</sup> Simon Gainé expose certains arguments de nos deux auteurs dans son ouvrage: *Will there be Free Will in Heaven? Freedom, Impeccability and Beatitude*, London-New York 2003.

«utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo»<sup>6</sup>. Ce texte conclut la longue discussion sur la nature de la *fruitio* qui constitue la première distinction de son *Commentaire*<sup>7</sup>. Ockham reprend le thème de la liberté des Bienheureux dans la *Quaestio XVI* de son *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, intitulée «utrum voluntas beata necessario fruatur Deo»<sup>8</sup>. Dans cette question, il se réfère explicitement aux conclusions de la première et en prolonge les développements. Ceux-ci sont particulièrement significatifs pour nous, dans la mesure où Suárez les discute lorsqu'il traite de la vision béatifique<sup>9</sup>.

Dans le dernier de ces deux textes, Ockham se demande si la volonté du Bienheureux jouit nécessairement de Dieu. Dès les objections *pro* et *contra*, il expose les deux thèses mentionnées dans l'introduction:

Quod non. Probatum quia eadem potentia habet eundem modum agendi circa omnia obiecta sua; sed voluntas est eadem potentia in via et in patria, et in via non fruatur necessario Deo; igitur nec in patria [...]. Ad oppositum. Si non, tunc voluntas beata posset peccare, quia posset frui Deo et non frui Deo quando teneretur frui eo, igitur etc.<sup>10</sup>

Avant de donner sa réponse à cette épineuse question, Ockham procède à une analyse de la *fruitio*. En effet, à en croire Pierre Auriol et Jean Duns Scot, Pierre d'Auvergne aurait déclaré que la fruition est à la fois amour *et* délectation. Ces actes ne seraient donc pas réellement distincts l'un de l'autre<sup>11</sup>. Ockham, pour sa part, affirme que la *fruitio* est identique à l'amour (*amor* ou *dilectio*), mais qu'elle se distingue de la *delectatio*. La *fruitio* est l'amour d'un objet pour lui-même (contrairement à l'*usus*, qui est l'amour d'un objet comme moyen en vue d'une fin)<sup>12</sup>. Tout comme la haine, elle est un acte libre de la volonté: «detestari est quoddam nolle, amare quoddam velle»<sup>13</sup>. La *delectatio*, quant à elle, est un effet de l'amour, une passion de la volonté. Comme Ockham le précise, cet effet ne s'ensuit pas nécessairement de l'amour. Il est possible, en effet, d'aimer sans *delectatio*, tout comme il est possible d'haïr (*odire*) sans tristesse (*tristitia*). C'est

<sup>6</sup>Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Prologus et distinctio prima* (*In I Sent.*), G. Gál, S. Brown (eds.), *Opera theologica (OT) I*, St. Bonaventure (N. Y.) 1967, p. 486-507.

<sup>7</sup>Pour un exposé systématique des quatre premières questions, cf. A. McGrade, *Ockham on Enjoyment: Towards an Understanding of Fourteenth Century Philosophy and Psychology*, «The Review of Metaphysics» XXXIV/4, 1981, p. 706-728.

<sup>8</sup>*In IV Sent.*, R. Wood, G. Gál, R. Green (eds.), *OT VII*, 1984, p. 340-361.

<sup>9</sup>Suárez, *De fine hominis IX*, 1, 7, ed. Vivès IV, p. 105b.

<sup>10</sup>*In IV Sent.*, q. 16, p. 340.

<sup>11</sup>Je suis ici ce qu'en disent les éditeurs du texte d'Ockham, cf. *ibid.*, p. 341, n. 2. Cette position n'est, semble-t-il, pas identifiée dans les textes de Pierre d'Auvergne. Cf. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 1, q. 7, a. 1, ed M. Buytaert, St Bonaventure (NY) 1952, p. 392 et Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 1, p. 2, q. 1, ed. Vaticana II, Rome 1954, p. 57s. voir aussi C. Trottmann, *La vision béatifique I*, c. 6.

<sup>12</sup>Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, p. 372, où Ockham cite le *De trinitate* d'Augustin (X, 11, 17): «quia hoc est uti 'diligere aliquid propter aliud'», et p. 385: «actus diligendi Dei est fruitio respectu divinae essentiae».

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 387.

le cas des anges mauvais, dont la volonté perverse se porte vers le péché, mais qui sont incapables de ressentir une quelconque *delectatio* lorsque leurs desseins se réalisent. En vérité, Dieu «suspend miraculeusement» (*miraculose suspendit*) la *delectatio* dans la volonté des anges mauvais. De la même façon, les anges bons haïssent le péché, mais leur béatitude surnaturelle les protège de toute tristesse, même lorsqu'un péché est commis<sup>14</sup>.

Dans le premier des deux textes mentionnés ci-dessus, Ockham clarifie ce qu'il entend par «jouir de quelque chose de manière contingente» (*frui aliquo contingenter*). Il expose tout d'abord le sens ontologique de la contingence. La *fruitio* est un acte *créé*. Or, étant donnée la toute-puissance de Dieu, tous les actes créés sont contingents. Sur le plan de l'être, seule l'existence divine est nécessaire. Entendue de cette façon, il est clair que la *fruitio* est un acte contingent, dépendant de Dieu dans son être.

Cependant, bien que tout acte créé soit en lui-même ontologiquement contingent, il ne l'est pas toujours *causalement*. Un acte est causalement nécessaire s'il est produit par une cause déterminée à un seul effet (*determinatur ad unum*). En revanche, il est causalement contingent si sa cause est libre, si elle a la possibilité de produire cet effet, de ne pas le produire, ou d'en produire un autre à sa place. Dans ce dernier cas, la cause n'est pas, de par sa nature même, déterminée à un effet particulier ou à un autre (*ad neutrum determinatur*). Ici, le sens de *contingenter* correspond au mode d'action (*modus agendi*) caractéristique des puissances libres. Leur *libertas* est comprise comme liberté d'*indifférence*, c'est-à-dire précisément comme indétermination causale. Cette indétermination n'est pas une carence, ou une impuissance, mais un pouvoir (*potestas*) dont le propre est la maîtrise de ses actes (*dominium super actus suos*). Comme l'indique Ockham, cette acception de la contingence est déterminante pour la question de l'*actus fruendi*<sup>15</sup>.

L'un des exposés les plus précis d'Ockham au sujet de la contingence comme indétermination causale se trouve dans son commentaire de la *Physique*. En discutant des différents sens du terme *contingens*, Ockham aborde la notion de *contingens aequale* ou *contingens ad utrumlibet*. Cette dernière qualifie les puissances qui peuvent être actualisées de deux façons mutuellement exclusives.

<sup>14</sup> Voici l'argument en entier: «potest dici quod angeli boni nolunt homines peccare, et tamen frequenter accidit oppositum noliti sine tristitia, et hoc miraculose, quia Deus suspendit activitatem actus nolendi respectu tristitiae in angelo bono. Similiter, angelus malus vult homines peccare, et frequenter consequitur volitum – quando homines peccant – sine delectatione, et hoc per miraculum, quia Deus suspendit activitatem illius actus volendi respectu delectationis», *In IV Sent.*, q. 16, p. 344.

<sup>15</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 501-502: «Alio modo accipitur [contingens] pro illo quod producit aliquem effectum, et nullo variato ex parte sua nec ex parte cuiuscumque alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur. Et eodem modo dicendum est de contingenter frui. Et isto secundo modo intelligitur quaestio. [...] Alio modo [libertas] opponitur necessitati secundum quod necessitas opponitur contingenti secundo modo dicto in priori distinctione. Et sic libertas est quaedam indifferencia et contingencia, et distinguitur contra principium activum naturale [...], ideo [bruta] non habent liberum arbitrium quia aguntur, id est quia non habent actus in sua potestate nec dominium super actus suos».

Cette actualisation est active ou passive. Elle est active lorsque la puissance en est la seule cause, indépendamment de toute influence extérieure (à l'exception du concours divin, qui est universellement nécessaire). Elle est en revanche passive lorsqu'elle dépend d'une cause extérieure. C'est le cas, par exemple, de la surface d'un objet qui peut être noire ou blanche, bien que cela ne dépende pas de la surface en tant que telle. De la même façon, l'intellect juge nécessairement du vrai ou du faux. Seule la volonté est une puissance libre, car elle seule est à même de produire un acte ou son contraire sans qu'aucun facteur extérieur à elle n'intervienne de manière décisive. Pour qualifier son activité, Ockham parle donc de *contingens ad utrumlibet* dans un sens actif, le type de contingence qui est propre au choix *de l'un ou de l'autre*:

Alio modo dicitur 'contingens ad utrumlibet' quod est in potentia ad contrarios effectus, [et]<sup>16</sup> potest carere illis et esse in esse quieto praecise, et tamen nulla mutatione facta praevia circa ipsum vel circa aliud potest habere utrumque illorum. Exemplum: stante apprehensione intellectus ostendentis aliquid diligibile voluntati, potest voluntas carere dilectione et odio; et tamen nulla facta mutatione praevia, antequam producat ista dilectio potest voluntas habere eam et odium oppositum, et tale contingens aequale est activum. Et nullum activum est tale nisi liberum, quod potest ex se sine omni addito in contrarios effectus, et potest aliquid facere et non facere – cuiusmodi est anima intellectiva.<sup>17</sup>

Si Ockham précise que l'*anima intellectiva* est une puissance contingente *ad utrumlibet* au sens actif, et non simplement la *voluntas*, c'est parce qu'il ne distingue pas réellement cette dernière de l'intellect. La volonté est l'âme intellectuelle en tant qu'elle veut, l'intellect, en tant qu'elle intellige. Les deux facultés ne se distinguent que conceptuellement, et sont ontologiquement identiques à l'âme intellectuelle<sup>18</sup>. Cette dernière possède donc deux *modi agendi*: lorsqu'elle veut, elle est libre, lorsqu'elle intellige, elle est déterminée.

Quand l'intellect «présente» (*ostendit*) un objet à la volonté, l'âme intellectuelle le conçoit non seulement comme objet de vérité, mais également comme objet d'appétit, comme *diligibile* ou comme *bonum*. Contrairement au jugement de l'intellect, qui est naturellement provoqué par la conception de l'objet comme *vrai*, l'appétit ne s'ensuit pas nécessairement de sa conception comme *bien*. La volonté est inclinée au bien et ne peut pas vouloir son objet uniquement sous la raison de mal (*sub ratione mali*), c'est-à-dire en tant qu'objet «non désirable» (*non-volibile*). Elle n'est cependant jamais causalement déterminée par la seule force que son objet exerce sur elle<sup>19</sup>.

Pour répondre à la question qu'il pose, Ockham doit déterminer si l'âme intellectuelle demeure une puissance contingente *ad utrumlibet* lorsque l'objet

<sup>16</sup> La précision est dans le texte.

<sup>17</sup> *Quaestiones in libros physicorum*, q. 127, S. Brown (ed.), *Opera philosophica* VI, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, p. 740. Dans ce passage, Ockham dit rapporter l'opinion d'Averroès pour soutenir sa propre thèse et critiquer celle de Gilles de Rome.

<sup>18</sup> Cf. *In II Sent.*, q. 20, G. Gál, R. Wood, (eds.) *OTV*, 1981.

<sup>19</sup> Cf. *Quaestiones variae*, q. 8, G. Etzkorn, F. Kelley, J. Wey (eds.), *OTVIII*, 1984.

présenté par l'intellect est l'essence divine. Il faut préciser que cette dernière peut être perçue de plusieurs façons: ou bien dans son concept abstrait (*in universalil/ in generali*), ou bien dans sa réalité particulière et spécifique (*in particularil/ in speciali*). Dans le premier cas, Dieu n'est conçu que de «manière obscure» (*obscure*), à travers ses effets et non selon son essence, comme cela se produit *in via*. Dans le second cas, en revanche, il est conçu «clairement» (*clare*), lorsque l'âme perçoit directement l'essence divine, comme cela se produit *in patria*. Et c'est ce dernier cas qui va nous retenir: l'acte de la volonté est-il contingent *ad utrumlibet* lorsque l'intellect «voit» Dieu directement et distinctement?

En dépit des remous que sa pensée a provoqués, Ockham consacre relativement peu de son œuvre à cette thématique. Lorsqu'il traite de la fin ultime, il s'intéresse essentiellement au rapport que la volonté humaine entretient avec elle *pro statu viae*, et non *pro statu patriae*<sup>20</sup>. De manière prosaïque, il affirme que si la fin ultime était nécessairement voulue ici-bas, personne ne commettrait de péché. En effet l'absence de béatitude après la mort est la conséquence du péché, et cette conséquence n'est pas inconnue du pécheur. Si sa volonté s'y portait *nécessairement*, l'homme agirait *nécessairement* en vue de la fin ultime. De la même façon, le suicide serait impossible, puisqu'un tel acte exclut toute possibilité de bonheur, dans cette vie comme dans l'autre. Or, le péché et le suicide font manifestement partie de la vie des hommes. Il est donc évident que la volonté humaine ne désire pas nécessairement la fin ultime *pro statu viae*<sup>21</sup>.

La question est plus délicate dans le cas de la vision béatifique. En premier lieu, parce que nous tenons l'existence d'une telle vision de la foi uniquement, et qu'elle est impossible à prouver par la raison naturelle. Comme pour le thème de l'*odium Dei*, Ockham fait montre d'une certaine prudence vis-à-vis de la liberté dans la vision béatifique<sup>22</sup>. Il s'agit en effet d'une question qui relève exclusivement de la révélation et à propos de laquelle nous ne pouvons élaborer

<sup>20</sup> Si l'on considère, p. ex., la question *De libertate actus fruendi* (*In I Sent.*, d. 1, q. 6), seules les conclusions 4 et 5 traitent de la liberté des Bienheureux (ce qui représente une page sur trente dans l'édition moderne).

<sup>21</sup> Pour la question du péché, on peut mentionner le passage suivant: «etiam aliqui fideles credentes se posse consequi beatitudinem si non peccarent elegerunt peccare, scientes se vel credentes propter tale peccatum poenam aeternam habituros; quod non esset nisi tunc habuissent 'nolle' respectu beatitudinis», *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 504. Ce passage constitue une confirmation du passage suivant, qui concerne pour sa part le suicide: «praeterea, quicumque potest efficaciter velle antecedens, potest velle consequens scitum vel opinatum esse consequens; sed aliquis potest efficaciter velle non esse, et potest sciri evidenter quod non esse beatum esse consequens ad non esse; ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem. Assumptum patet, quia multi utentes rationes [...] interfecerunt se ipsos et exposuerunt se morti; ergo volebant non esse», *ibid.* Ockham reprend ce point au quatrième livre «aliquis potest velle non esse, igitur potest nolle esse, igitur potest nolle beatitudinem quam credit consequi ad eius esse», *In IV Sent.*, q. 16, p. 350.

<sup>22</sup> Pour la question de l'*odium Dei*, on se réfère en général à *In II Sent.*, q. 15, dont l'interprétation est difficile. Sur ce thème, je renvoie notamment à A. Gatto, *William of Ockham and the Odium Dei*, «Mediaevalia. Textos e estudos», XXX, 2011, p. 127-138, ainsi qu'à mon article: *L'épineuse question de l'odium Dei chez André de Neufchâteau*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LXIX, 2022/1 (à paraître).

aucune théorie fondée sur l'expérience. Par conséquent, la réalité de la *fruitio Dei* ne peut être démontrée:

Licet beatitudo [entendue ici comme la *fruitio* dans la *visio Dei*] sit finis noster, tamen hoc non potest naturaliter a nobis cognosci, quia fruitio est finis noster mediante visione divinae clara et nuda. Sed non potest naturaliter cognosci a nobis quod illa visio sit nobis possibilis.<sup>23</sup>

En second lieu, Ockham rappelle que la vision béatifique ne dépend pas uniquement de la volonté humaine, mais également de l'intervention miraculeuse de Dieu. A cet égard, deux cas de figure sont possibles: ou bien l'acte béatifique est totalement causé par Dieu, à tel point que la volonté demeure passive, ou bien le concours divin ne supprime pas la liberté de la volonté, laquelle constitue alors la cause partielle de l'acte béatifique. Quelle que soit la thèse défendue, nous ne pouvons émettre à son égard que des conjectures fondées sur les textes révélés<sup>24</sup>. Ockham procède donc par hypothèse: si la volonté divine est la cause totale de l'acte béatifique, il est évident que la volonté humaine ne peut rejeter Dieu en dépit de sa liberté essentielle. Il y a, dit-il, une contradiction, une *repugnantia formalis* entre l'amour et la haine, si bien que l'on ne peut les éprouver au même moment à l'égard du même objet:

Sexto, potest dici quod videns clare Deum habens actum beatificum a Deo totaliter causatum, non potest Deum nolle propter repugnantiam formalem inter illos actus diligendi et odiendi.<sup>25</sup>

En revanche, si la volonté humaine n'est pas déterminée par la volonté divine, c'est-à-dire si Dieu «suspend la fruition» (*fruitio beatifica suspenderetur*), elle conserve sa liberté. Dans ce cas, Dieu peut être l'objet d'un rejet volontaire, précisément parce que la volonté est une puissance libre, causalement indéterminée, et que cette indétermination active est caractérisée par la contingence *ad utrumlibet*.

Deux précisions s'imposent. Tout d'abord, la possibilité du rejet de Dieu dans la vision béatifique est strictement conjecturale: la volonté étant essentiellement libre, elle a le pouvoir de refuser tout objet que lui présente l'intellect. Si rien n'agit sur elle de manière déterminante, son *modus agendi* est l'autodétermination. Par conséquent, lorsque Dieu cesse d'être la cause efficiente de l'acte béatifique, la volonté reste indéterminée. Il ne s'agit là que d'une déduction *a priori*, entreprise à partir du concept de liberté, et non d'une thèse susceptible d'être démontrée.

De plus, et Ockham insiste sur ce point, il ne peut y avoir de *fruitio* ni de *delectatio* dans le rejet volontaire de Dieu. L'acte béatifique est impossible sans

---

<sup>23</sup> *In IV Sent.*, q. 16, p. 346-347. Il conclut un peu plus loin: «ideo dico quod non potest sufficienter probari per naturalem rationem quod beatitudo quam exspectamus in patria sit naturae nostrae possibilis, sed hoc solum fide tenendum est», *ibid.*, p. 349.

<sup>24</sup> «Hoc non potest naturaliter probari, quia hoc solum est factibile miraculose», *ibid.*, p. 347.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 352.

l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est impossible sans la volonté d'aimer Dieu. L'homme est libre de ses actes, mais la béatitude ne dépend pas de lui:

Si tamen actus beatificus non causaretur a Deo totaliter, et voluntas relinqueretur totaliter naturae suae et libertati, et fruitio beatifica suspenderetur per potentiam divinam, tunc potest voluntas Deum [nolle vel] velle. Sed illa non esset beatifica, tum quia est in potestate voluntatis, et per consequens si [actus] esset beatificus, posset beatus fieri libere miser et beatus sicut placet sibi. Sed si Deus suspendat activitatem voluntatis respectu volitionis, tunc posset voluntas nolle Deum.<sup>26</sup>

Ockham affirme donc que, dans cette hypothèse, la volonté peut rejeter Dieu *in patria*. On comprend aisément pourquoi une telle affirmation fait partie de la liste des articles qualifiés de «dangereux» (*doctrina periculosa*) par Jean Lutterell<sup>27</sup>. Toutefois, je ne pense qu'Ockham reconnaisse la possibilité de vouloir le mal pour le mal. On ne trouve pas chez lui l'idée selon laquelle le mal peut être choisi «for evil's sake», comme le dit Marilyn McCord Adams<sup>28</sup>, ni l'idée selon laquelle «it is possible for the will to will evil as such», comme le dit Simon Gaine<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 352. La précision est dans le texte.

<sup>27</sup> Il s'agit de l'article 25 énoncé dans le *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*: «Quod videns Deum per essentialiam potest eum nolle, immo odire», in F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, p. 4. En réalité, Ockham dit: «si actus non causaretur a Deo... tunc voluntas posset nolle Deum».

<sup>28</sup> Voici ce qu'Adams dit exactement: «Liberty of indifference reaches further, however, to imply not only that we can will evil *under the aspect of evil*, but that we can will things *for evil's sake*», M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in V. Spade, (éd.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, p. 260. Elle affirme également: «the will can do unjust deeds precisely because they are unjust, dishonest, and contrary to right reason», *The Structure of Ockham's Moral Theory*, «Franciscan Studies», XLVI, 1986, p. 14. Pour ma part, je n'ai pas trouvé de textes qui étayent sérieusement une telle lecture. Ockham dit parfois que l'on peut vouloir quelque chose «pour une mauvaise fin» (*propter malum finem*), mais jamais «*propter malum ipsum*». Cf. *In III Sent.*, q. 11, in F. Kelley, G. Etzkorn (eds.) *OT VI*, 1982, p. 362: «[et si eliciat actum] propter malum finem, puta propter vanam gloriam, vel quia vult videri ab hominibus vel aliquid tale [...]». Dans ce passage, Ockham ne dit pas que l'on peut vouloir le mal «for evil's sake», mais que l'on peut agir en vue d'une fin mauvaise (*propter malum finem*). Il n'est d'ailleurs pas le seul à employer cette expression. Cf. Thomas d'Aquin: *In IV Sent.*, d. 30, q. 1 a. 3, arg. 4, et *Summa Theologiae (ST) II-II*, q. 47, a. 13, resp.

<sup>29</sup> *Will there be Free Will in Heaven?* p. 71. Gaine ne donne aucune référence aux textes d'Ockham pour justifier son affirmation et ne mentionne comme source que le premier article d'Adams indiqué dans la note précédente. L'expression «malum in quantum malum» est très rare chez Ockham. En vérité, je n'en ai trouvé qu'une seule occurrence: «sicut actus diligendi est respectu boni in quantum bonum ita actus odiendi est respectu mali in quantum malum». Dans ce passage, Ockham ne dit pas que l'on peut vouloir le mal «as such» ou «in quantum malum». Il dit simplement que l'objet de la haine (donc du *nolle*) est le mal considéré comme tel. Affirmer l'inverse équivaut à dire que l'objet de la haine est le mal considéré comme un bien, ce qui est absurde. Pour une interprétation très précise de la possibilité de vouloir le mal «in quanto male», cf. G. P. Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*, Napoli-Salerno 2020, p. 121-128. L'expression «velle malum in quantum malum» est cependant absente des citations d'Ockham invoquées par Soliani. Sur ce sujet, je donne une lecture quelque peu différente dans: *Ockham et la possibilité de vouloir le mal sub ratione mali, in Volontarietà dell'agire dall'Antichità al Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zavattoni, Trento 2019, p. 569-597.

Tout d'abord, le *malum* n'existe pas en tant que tel pour Ockham. Il s'agit uniquement d'un terme connotatif, lequel désigne un acte de la volonté humaine en «opposition» (*deformatas*) à la volonté divine:

Deformatas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicited contra praeceptum divinum, ita quod iste conceptus vel vox 'deformatas' significat ipsum actum et connotat sive dat intelligere ipsum esse causatum contra praeceptum divinum.<sup>30</sup>

Il n'y a donc aucune réalité en soi mauvaise qui est voulue «pour elle-même» dans le choix du mal, mais simplement un acte de désobéissance vis-à-vis de la loi du Créateur, ou de la droite raison qui en est le vecteur<sup>31</sup>.

Il existe selon Ockham une raison qui permet d'expliquer le choix du mal, c'est-à-dire le choix de la désobéissance. L'objet voulu par la volonté doit être perçu comme un certain *commodum* ou un certain *honestum*. De la même façon, l'objet rejeté doit être perçu comme un certain *incommodum* ou comme un certain *inhonestum*. Dans tous les cas, l'objet voulu est un «bien» au sens de *volibile*, au sens d'objet potentiel du vouloir.

Sur ce point, Ockham reprend explicitement la célèbre distinction anselmienne entre la *voluntas commodi* et la *voluntas rectitudinis* (ou *affectio commodi* et *affectio iusti*)<sup>32</sup>. Dans son *De casu Diaboli*, Anselme explique que tout être doué de sensation (*omne quod sentire potest*) est attiré par ce qui est *commodum*, c'est-à-dire agréable ou convenable à sa nature, et repoussé par son contraire, l'*incommodum*. Ce principe psychologique est sous-jacent à chaque acte de la volonté. Cette dernière, si elle n'est pas causalement déterminée par le *commodum*, est toujours attirée par lui. La justice, quant à elle, n'est pas universellement désirée; elle peut être voulue indépendamment de l'*incommodum*, et rejeter en raison du *commodum*. On peut donc choisir la justice ou bien pour l'avantage qu'elle procure (*propter commodum*), ou bien pour elle-même (*propter*

<sup>30</sup> *Quaest. variae*, q. 7, a. 4, OT VIII, p. 389. Il dit également à ce sujet «deformatas in actu est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati peccanti [...], quia voluntas elicit actum quem non debuit elicere quia contra voluntatem et praeceptum divinum», *ibid.*, p. 383, et «praxis autem vitiosa est operatio existens in potestate voluntatis, nata elici difformiter rationi rectae», *In I Sent.*, prol., q. 10, p. 293. Enfin, on peut mentionner sa célèbre définition du mal: «malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur», *In II Sent.*, q. 3-4, OT V, p. 59.

<sup>31</sup> A ce propos, l'analyse de David Clark est pertinente: «'honesty' and 'dishonesty' connote will-acts as conformed or contrary to the obliging dictate of Right Reason and thus, obligatory or prohibited», *William of Ockham on Right Reason*, in «Speculum» XLVIII, 1973, p. 28.

<sup>32</sup> Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 502. Pour Anselme, voir notamment *De concordia praesentiae et praedestinationis nec non gratiae Dei* XII, PL 158, p. 537. Cette distinction a été reprise par Duns Scot en *Ordinatio* III, suppl. d. 26, in *Duns Scotus on the Will and Morality*, trad. A. Wolter, Washington 2012, p. 252-274. Cf. J. Boler, *The Moral Psychology of Duns Scotus. Some Preliminary Questions*, «Franciscan Studies» L, 1990, p. 31-56 et B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington 1995, p. 193-198.

*se servata*)<sup>33</sup>. En ce qui concerne l'injustice, il est possible de la choisir, comme le Diable, *propter commodum*, mais non pour elle-même<sup>34</sup>.

Sur la base de la distinction, Ockham établit la conclusion suivante:

Quinta conclusio est quod talis videns divinam essentiam, carens per potentiam divinam absolutam dilectione Dei [...] potest nolle Deum.<sup>35</sup>

Ockham justifie cette conclusion en avançant l'idée selon laquelle tout *incommodum* peut être l'objet d'un rejet volontaire: «omne incommodum potest esse obiectum nolitionis»<sup>36</sup>. Or, il n'est pas impossible que Dieu soit perçu comme un *incommodum*. Les injustes qui refusent sa loi et les damnés qui subissent sa punition le perçoivent effectivement comme tel. Ockham en conclut donc que la volonté peut consciemment rejeter Dieu, même *clare visus*<sup>37</sup>.

En fin de compte, Ockham n'en dit pas plus au sujet de la liberté de la volonté dans la *visio Dei*. S'il affirme que Dieu peut être théoriquement rejeté lorsqu'il apparaît dans une *visio clara et nuda*, son argumentation est avant tout hypothétique. D'un côté, il n'est pas impossible que Dieu soit rejeté volontairement par ceux qui le perçoivent comme un *incommodum* (à savoir les damnés), de l'autre, la volonté est une faculté essentiellement libre, et peut donc – en principe – rejeter tout ce qui est potentiellement *nolibile*. Si l'on accepte ces deux hypothèses, on admet que Dieu peut être rejeté volontairement. Cela est manifestement le cas *pro statu viae*, puisque certains hommes se détournent de Dieu lorsqu'ils désobéissent consciemment à sa loi. Il est donc probable que ce soit également le cas *pro statu patriae*, étant donné que nous avons affaire à la même puissance: la volonté<sup>38</sup>.

Pour autant, Ockham ne dit jamais que l'on peut être à la fois bienheureux et rejeter Dieu. En ce sens, il n'y a pas de liberté d'indifférence dans la vision béatifique au sens strict (celle qui rend bienheureux), car personne ne peut être bienheureux et choisir en même temps de rejeter Dieu. Contrairement à ce que pense Duns Scot, la volonté, selon Ockham, est parfois «naturellement»

---

<sup>33</sup> Vouloir la justice pour elle-même constitue en réalité l'essence même de la justice, ainsi qu'Anselme le dit en plusieurs endroits, cf. p. ex. Anselmus, *De Concordia* XII, p. 537: «justitia designatur rectitudo voluntatis propter se servata». Pour un exposé systématique de l'éthique d'Anselme, cf. J. E. Brower, *Anselm on Ethics*, in B. Davies, B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, p. 222-256.

<sup>34</sup> Anselmus, *De Casu Diaboli* IV, PL 158, p. 332-333.

<sup>35</sup> *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 505.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Voici l'argument d'Ockham: «Haec probatur sic vel persuadetur: omne incommodum potest esse obiectum nolitionis, sive sit vere incommodum sive aestimatum, sicut omne commodum – sive verum sive aestimatum – potest esse obiectum volitionis; sed Deus potest tali esse incommodum, saltem aestimatum; igitur Deus potest esse obiectum nolitionis. Assumptum patet, quia talis posset puniri a Deo tam poena damni quam poena sensus [...]; ergo potest Deus habere rationem incommodi, veri vel aestimati, respectu talis», *ibid.*, p. 505-506.

<sup>38</sup> «Beatitudo potest esse obiectum nolitionis in peccante mortaliter tempore quo peccat, igitur omni tempore pro statu viae, igitur eodem modo pro statu patriae», *In IV Sent.*, q. 16, p. 352.

nécessité<sup>39</sup>. Si Dieu est cause totale de l'acte béatifique, la *fruitio* est un acte nécessaire. Lors de la vision *béatifique*, inséparable de la *fruitio Dei*, la volonté n'est pas un agent *contingens ad utrumlibet*, mais un agent naturel (*activum naturale*).

Ockham discute de ce point dans l'un des doutes qu'il soulève relativement au «*contingenter frui*»: selon Anselme, dit-il, la liberté de la volonté, comprise comme une indifférence essentielle vis-à-vis de son objet, et donc comme le pouvoir de pécher (*potestas peccandi*), n'est pas une véritable liberté<sup>40</sup>. En effet, rejeter Dieu parce qu'il est perçu comme un *incommodum* est le signe d'un aveuglement ou d'une faiblesse, non d'une authentique liberté<sup>41</sup>. Par conséquent, les Bienheureux, en raison de leur «impeccabilité», ne sont pas libres.

Ockham affirme être d'accord avec cette objection: «concedo quod [posse peccare] non est libertas»<sup>42</sup>. Il précise néanmoins que le terme *libertas* désigne plusieurs états de la volonté. Il n'en distingue pas moins de cinq: la liberté à l'égard de la faute (*culpa*), de la misère (*miseria*), de la peine (*poena*), de l'immutabilité (*immutabilitas*) et de la contrainte (*coactio*)<sup>43</sup>. Si la liberté d'indifférence est bien une liberté à l'égard de la contrainte et de l'immutabilité (entendons ici, la nécessité), elle n'est pas toujours une liberté à l'égard de la peine et de la misère, et encore moins à l'égard de la faute. En ce sens, les Bienheureux ne possèdent pas la liberté d'indifférence ou d'immutabilité – ils n'en ont, pour ainsi dire, plus besoin – mais uniquement la liberté à l'égard du péché, de la faute et de la misère. Et comme le dit Ockham, il ne s'agit pas chez eux d'une déficience, mais d'une forme plus élevée de liberté, une liberté propre à Dieu et aux anges, qui exclut le pouvoir de pécher<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Ockham discute de la position scotienne dans la première partie de *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 486-500. L'un des textes que critique Ockham est *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, ed. Vat. II, p. 60: «necessitas naturalis non stat cum libertate, quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi». Ockham répond: «ista propositio, si intelligat quod eadem res operativa indistincta omni modo ex parte rei non habet respectu distinctorum distinctos modos principiandi, est simpliciter falsa, quia voluntas divina necessario est principium spirandi Spiritum Sanctum [...], et ipsa eadem est principium creandi creaturas contingenter», *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 491. Dans ce passage, *modus principiandi* s'entend comme synonyme de *modus agendi*.

<sup>40</sup> Cf. Anselmus, *De libero arbitrio* I, PL 158, p. 491.

<sup>41</sup> *In IV Sent.*, q. 16, p. 354: «non videtur quod de ratione libertatis sit indifferentia [...]. Quia secundum Anselmum, posse peccare non est libertas nec pars libertatis».

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 355. La précision est dans le texte.

<sup>43</sup> «Dico quod libertas accipitur quinque modis. Uno modo ut opponitur servituti culpaе, secundo modo ut opponitur servituti miseriae, tertio modo ut opponitur servituti poenae, quarto modo ut opponitur coactioni, quinto modo ut opponitur immutabilitati», *In II Sent.*, q. 15, p. 354-355.

<sup>44</sup> Voici le passage où Ockham répond à l'objection: «ad primum istorum concedo quod [posse peccare] non est libertas nec pars libertatis, quia si sic, tunc cuicumque competeret libertas, ei competere posse peccare, et per consequens Deus posset peccare – quod falsum est – et similiter beatus. Ideo dico quod libertas et posse peccare se habent sicut superius et inferius, quia quicumque potest peccare habet libertatem et non e converso. Et causa est, quia potens peccare habet libertatem et contingentiam respectu illorum actuum in quibus consistit peccatum, sed nec Deus nec beatus habet sic libertatem respectu talium sed respectu aliorum in quibus non est peccatum», *In IV Sent.*, q. 16, p. 355.

En bref, ou bien on parle de béatitude, et Ockham favorise la thèse déterministe, ou bien on parle de la volonté rendue miraculeusement libre, et Ockham favorise la thèse de la liberté, à savoir celle de rejeter Dieu *clare visus*, du moins s'il est perçu comme un *incommodum*. Dans les deux cas, Ockham exclut la possibilité de rejeter Dieu *et* d'être bienheureux.

## 2. La reformulation du problème par Suárez

Lorsqu'il aborde le thème de la liberté dans la vision béatifique, Suárez pose la question suivante: «*utrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis et benevolentiae*». Comme il l'énonce en préambule à sa réponse, la question a quelque chose de tautologique: ne peut être bienheureux (*Beatus*), en effet, que celui qui aime Dieu<sup>45</sup>. Plus précisément, ne peut être bienheureux que celui qui aime Dieu *d'un amour de charité*; c'est la définition même de la béatitude. L'amour béatifique n'est pas un amour de *concupiscence*, un amour que l'on éprouve pour une chose en raison du bien ou du plaisir qu'elle nous procure. Il s'agit au contraire d'un amour que l'on éprouve en premier lieu pour le bien de l'objet aimé (on parle alors d'un *amor amicitiae*)<sup>46</sup>.

Selon Suárez, l'amour de Dieu est nécessaire dans la vision béatifique; c'est un principe de la foi catholique<sup>47</sup>. Ainsi la question n'est-elle pas de savoir si l'amour béatifique est un acte nécessaire ou un acte libre (il est forcément nécessaire pour Suárez), mais de déterminer le type de nécessité dont il s'agit. Il faut donc, avant de considérer la réponse de Suárez à la question qu'il pose, distinguer deux types de nécessité: la nécessité quant à l'exercice de la volonté (*quoad exercitium*) et la nécessité quant à la spécification de la volonté (*quoad specificationem*).

Lorsqu'elle est déterminée dans son exercice, la volonté est totalement passive: son acte est causé par un agent extérieur à elle. En revanche, lorsqu'elle est déterminée dans sa spécification, la volonté n'est que formellement, et non causalement, déterminée. Si elle ne peut rejeter (*nolle*) l'objet qui la détermine formellement, la volonté peut cependant s'abstenir d'agir (*non velle*), et conserve de ce fait sa liberté.

La nécessité formelle a son origine dans l'objet de la volonté, qui exerce sur elle une influence par le moyen de l'intellect. Si ce dernier ne perçoit dans l'objet aucune *ratio mali*, la volonté ne peut le rejeter. De la même façon, si l'intellect ne perçoit dans l'objet aucune *ratio boni*, la volonté ne peut le vouloir. Dans ce cas, la volonté est soumise à la nécessité quant à sa spécification. Toutefois, l'objet

---

<sup>45</sup> «[*amor charitatis*] est essentialis [...] beatitudini», *De fine hominis* IX, I, 1, p. 104a.

<sup>46</sup> Voici comment Suárez les distingue: «*vulgaris modo intelligitur, amorem concupiscentiae esse, quando amatum bonum ad commodum amantis refertur: amicitiae vero, vel benevolentiae, cum alteri bonum appetimus propter ipsum*», *De actibus qui vocantur passiones* I, 5, 1, ed. Vivès IV, p. 461b.

<sup>47</sup> «*In hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem a Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpae*», *De fine hominis* X, 1, 2, p. 116b.

n'est jamais le moteur premier ni principal de la volonté, qui reste maître de son agir. Contrairement à la nécessité quant à l'exercice, la nécessité formelle n'est pas une nécessité causale.

Face à ces deux nécessités, on peut distinguer deux libertés. La première s'oppose à la nécessité quant à l'exercice et correspond à l'indétermination causale telle que nous l'avons vu avec Ockham. La seconde s'oppose à la nécessité quant à la spécification et correspond à la liberté de la volonté lorsqu'elle peut non seulement vouloir son objet, mais également, *ceteris paribus*, le rejeter. En ce sens, il y a liberté de spécification uniquement si l'intellect perçoit dans l'objet une certaine raison de bien *et* une certaine raison de mal, et non seulement l'une ou l'autre. Comme le dit Suárez: «*tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicujus boni, vel mali in eodem objecto*»<sup>48</sup>. Cette liberté présuppose la première et constitue la liberté formelle de la volonté<sup>49</sup>.

Sur la base de cette distinction, Suárez reformule la question: dans le cas de la vision béatifique, l'amour résulte-t-il uniquement de la providence divine extérieure (*ex sola extrinseca providentia Dei*), ou également de la nature de la volonté (*ex intrinseca rei natura*)? C'est-à-dire: l'amour béatifique est-il produit par Dieu en tant que moteur extérieur à la volonté, en tant que cause efficiente, ou par Dieu en tant qu'objet intelligé, en tant que cause finale?<sup>50</sup> Dans le premier cas, la volonté est déterminée à la fois par nécessité de spécification *et* d'exercice, si bien qu'elle demeure strictement passive à l'égard de son objet: Dieu en est l'unique cause. Dans le second cas, elle est déterminée quant à sa spécification, mais elle ne l'est pas quant à son exercice. La volonté reste en principe libre, à moins de reconnaître dans l'influence de l'objet la source même de son exercice. Il s'agit donc de déterminer si l'objet peut être la cause efficiente totale de la volonté lorsqu'elle est face à l'essence divine.

<sup>48</sup> *Ibid.*, IX, 1, 4, p. 105a.

<sup>49</sup> Cf. *De gratia Dei seu de Deo salvatore*, proleg, I, 2, 7, ed. Vivès VII, Paris 1857, p. 6b-7a: «Secundo dicimus [...] ad formalem libertatem alicujus facultatis requiri indifferentiam per eminentiam quamdam dominativam potentiae activae, ut activa est, tum ad varias actiones, tum ad exercendas vel non exercendas illias, aut simpliciter, aut in tali vel tali determinata specie». Juste après, Suárez avance l'idée que la liberté de la volonté comprend ces deux «indifférences», à savoir d'exercice et de spécification. J.-P. Anfray en distingue même trois, cf. *Suárez sur la causalité de l'agent et la notion de cause libre*, in J.-B. Guillon (ed.), *Le libre arbitre: Perspectives contemporaines*, Paris 2017, p. 33. Voir aussi: O. Ribordy, *Quelques différences sur l'indifférence. Réflexions suarézienne sur les fondements anthropologiques de la liberté*, in M. Santiago de Carvalho, M., Pulido, S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra 2020, p. 195-228.

<sup>50</sup> Suárez formule la question en ces termes: «supponimus autem de facto beatos necessario diligere Deum, quia illa beatitudo perpetua est: quaestio vero est, an hoc solum sit ex sola [extrinseca] providentia Dei, an ex intrinseca rei natura», *De fine hominis* IX, 1, 1, p. 104b. L'édition de Vivès donne de manière erronée «intrinseca»; l'édition de J. Cardon, dit bien «extrinseca providentia Dei». Cf. *Ad Primam Secundae D. Thomae Tractatus Quinque Theologici*, Lyon 1628, p. 76a

### 3. Contre Ockham: la position de Suárez

Suárez expose à ce sujet plusieurs opinions. Je n'en retiendrai que deux: celle qu'il attribue entre autres à Ockham, et la sienne. Selon la première, la volonté est, dans le cas de la vision béatifique, nécessitée quant à sa spécification, mais non quant à son exercice:

Quarta sententia est quae simpliciter negat ex visione beatifica, quaecumque illa sit, necessario oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinseca, et ex natura rei. Sic [...] Ockham in 4, quaest. ult., art. 3.<sup>51</sup>

En défense de cette opinion, Suárez reconstruit plusieurs arguments. Le plus important est celui d'après lequel l'objet intelligé, quel qu'il soit, ne peut jamais déterminer la volonté dans son exercice, même s'il peut la déterminer dans sa spécification. D'un côté, la liberté est une puissance essentiellement libre, un moteur qui ne peut être mis en mouvement que par lui-même, ou par Dieu en tant que cause efficiente. De l'autre, la causalité de l'objet, qui est une causalité finale, est «métaphorique» et non «effective». Ainsi, dans la vision béatifique, la volonté ne peut pas rejeter Dieu, ni éprouver de la haine à son égard (*odire Deum*). Elle peut néanmoins suspendre son acte, si bien que ce dernier n'est pas nécessaire:

Quae sententia probantur primo, quia neque in intellectu, neque in voluntate Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium [...]: nam primo in intellectu est objectum visum, scilicet Deus, et hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non movet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem, neque movet illam effective, sed tantum metaphorice, seu finaliter.<sup>52</sup>

Deux choses doivent être précisées par rapport à l'argumentation que propose Suárez. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, Ockham ne pense pas que la volonté est libre dans la *visio beatifica*, du moins si l'on parle de liberté d'indifférence. En effet, on ne peut parler de vision *béatifique* quand l'amour est dissocié de la vision. La volonté n'est libre que dans la *visio Dei*, à la condition que Dieu suspende «miraculeusement» la *fruitio*. En ce sens, la théorie ockhamienne ne correspond pas exactement à celle que Suárez critique ici.

De plus, il faut relever que Suárez n'attribue pas cette thèse à Ockham uniquement, mais également à Thomas d'Aquin<sup>53</sup>. Selon Suárez, Thomas affirme dans deux textes au moins que la volonté n'est jamais déterminée par l'objet dans son exercice, même si elle l'est dans sa spécification (la volonté veut toujours le

---

<sup>51</sup> *De fine hominis* IX, 1, 7, p. 105b.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> En plus des auteurs qu'il est moins surprenant de trouver aux côtés d'Ockham, comme Duns Scot et Gabriel Biel.

*bonum in communi*): «est expressa sententia D. Thomae, q. 2[2]<sup>54</sup> de Veritate, art 6, et [1]<sup>55</sup>, 2, quaest. 10, art. 2, generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium»<sup>56</sup>. Bien qu'il n'aborde pas la vision béatifique dans les passages mentionnés par Suárez, Thomas y affirme néanmoins:

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.<sup>57</sup>

Et:

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitas non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest velle vel non velle [...]. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; cuiuslibet enim voluntas actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti.<sup>58</sup>

Il n'est pas possible d'affirmer, sur la base de ces seuls extraits, que Thomas défend l'idée d'une indétermination quant à l'exercice de la volonté dans le cas de la *visio Dei*<sup>59</sup>. Il dit cependant que la volonté n'est mue de manière nécessaire par *aucun* objet, et que sa liberté à l'égard du *velle* et du *non velle* vaut *in quolibet statu naturae*. Par conséquent, s'il est *a priori* surprenant que Suárez mentionne Thomas pour alimenter les arguments en faveur de cette thèse, il apparaît *a posteriori* que ce choix n'est pas sans fondement. Quoi qu'il en soit de la théorie de Thomas, Suárez pense qu'il défend au fond la même thèse qu'Ockham: la détermination spécifique de la volonté n'est jamais une détermination causale, même dans le cas de la vision béatifique. La volonté tend nécessairement vers le bien perçu uniquement *sub ratione boni*, mais aucun moteur extérieur à elle ne la contraint à passer du non-vouloir au vouloir, même quand l'objet appréhendé par l'intellect est le bien suprême. Comme l'avance Thomas, et Ockham après lui, la volonté est libre dans son exercice *vis-à-vis de n'importe quel objet (respectu cuiuslibet obiecti)*. Elle est, en quelque sorte, «indifférente»<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> L'édition Vivès indique de manière erronée la q. 21 et non 22. L'édition de Cardon (p. 77a) indique bien «q. 22».

<sup>55</sup> À nouveau, il faut lire «1, 2, quaest. 10», comme l'indique l'édition de Cardon (p. 77a), au lieu de «q. 2, quaest. 10».

<sup>56</sup> *De fine hominis* IX, 1, 7, p. 105b.

<sup>57</sup> *ST* I-II, q. 10, a. 2, resp., ed. Leon. VI, Rome 1891, p. 86a.

<sup>58</sup> *De veritate*, q. 22, a. 6, resp., ed. Leon. XXII 3/1, Rome 1973, p. 628a.

<sup>59</sup> Sur ce point, je suis du même avis que Tobias Hoffmann lorsqu'il affirme: «Since his theory of action provides the tools for the contingent self-determined act of angelic choice, there is no theoretical constraint on Aquinas to deny contingent self-determination in human free decision», *Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIX, 2007, p. 152.

<sup>60</sup> L'un des textes de Thomas que l'on peut invoquer pour appuyer cette lecture est le suivant: «voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens

A cette opinion, Suárez préfère celle selon laquelle la volonté aime nécessairement Dieu dans l'acte béatifique *ex natura rei*, c'est-à-dire même en admettant que Dieu ne soit pas la cause directe de l'exercice de son acte:

Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessario sequi in voluntate actum dilectionis ejus perfectum, et ex charitate. [...] Hanc sententiam [...] existimo esse probabiliorem.<sup>61</sup>

Selon cette opinion, que Suárez attribue aux *discipuli divi Thomae*, mais non à Thomas lui-même, l'acte de la volonté dans la vision béatifique est nécessaire non seulement quant à sa spécification, mais également quant à son exercice. Le principe fondamental est celui selon lequel la volonté ne peut rejeter son objet qu'à la condition de percevoir en lui une *ratio mali*. Or, s'il est vrai que tout objet peut être perçu sous la raison du mal en cette vie, il est toutefois impossible que l'intellect, dans la vision de l'essence divine, perçoive en elle une quelconque *ratio mali*, contrairement à ce que semble avancer Ockham. Il est donc impossible que la volonté rejette Dieu (*nolle Deum*) ou qu'elle «suspende» son acte face à l'essence divine (*non velle Deum*):

Deus clare visus sufficienter moveat voluntatem ex se, et stante illa visione, non potest suspensio actus amoris repraesentari sub aliqua ratione commodi: ergo non est possibilis voluntati: ergo necessitatur quoad exercitium.<sup>62</sup>

Autrement dit, l'amour de la volonté est totalement causé en elle par son objet, à tel point qu'elle demeure strictement réceptrice de l'influence divine dans la vision béatifique, influence qui l'exempte totalement du péché: «visio necessitat ad amandum, et amor ad non peccandum»<sup>63</sup>. La vision et l'amour sont deux actes réellement différents l'un de l'autre, mais ils sont inséparables dans la *visio Dei*. Il n'y a aucune liberté entendue dans le sens de «liberté à l'égard de la nécessité» (*libertas a necessitate*) dans le cas de la vision béatifique. L'essence même de la béatitude n'est pas la liberté, mais l'impeccabilité bienheureuse, car il y a, dit Suárez, une «specialis repugnantia [...] inter amor et peccatum»<sup>64</sup>. L'amour béatifique n'est donc pas un acte libre, mais une émanation nécessaire et naturelle de la volonté face à la perfection divine.

Pour comprendre la position de Suárez, il faut considérer que, selon lui, si la cause finale est une cause authentique, elle ne se réduit pas à une cause «métaphorique», mais à une cause effective, quoique médiatisée. Comme il l'explique dans la première *disputatio* de son *De fine hominis*, la causalité finale

---

ad multa», *ST I-II*, q. 10, a. 4, resp., p. 89a. Pour une interprétation plus conventionnelle, cf. P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Roma 2008, p. 59-98.

<sup>61</sup> *De fine hominis IX*, 1, 9, p. 106a-b.

<sup>62</sup> *Ibid.* 15, p. 108b.

<sup>63</sup> *Ibid.* X, 1, 9, p. 118a.

<sup>64</sup> *Ibid.* 21, p. 121b. Voir aussi 1, 5, p. 117a: «verior tamen sententia est, beatos intrinsece et ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati».

n'agit pas immédiatement sur la volonté, mais par le moyen d'une «excitatio»<sup>65</sup>. Or, cette *excitatio* n'est autre que l'effet du jugement de l'intellect sur la volonté, qui joue ici le rôle d'intermédiaire entre cette dernière et la fin qu'elle vise:

Confirmatur ac declaratur, quia illa excitatio, quae dicitur esse in homine cognoscente finem et bonitatem ejus, antequam voluntas proprio motu moveatur, nihil aliud est revera, quam cognitio et judicium intellectus.<sup>66</sup>

La fin, en tant qu'objet de la volonté, possède un pouvoir d'attraction à travers l'intellect qui la connaît. Toutefois, Suárez précise que la cause finale ne peut se limiter à cette *excitatio*. L'intellect a le pouvoir de connaître la fin, non de déterminer la volonté. Son acte à cet égard n'est qu'une «*approximatio finis*» qui, si elle peut influencer la volonté, n'est pas en elle-même la cause de l'acte volontaire<sup>67</sup>. La cause finale, pour être effective, requiert davantage qu'un simple acte de connaissance. Au sens strict, la *cause* finale est un *acte de la volonté à l'égard de la fin*, et est donc réductible à la cause efficiente:

Dico ergo [...] donec causa efficiens sit in actu, non potest intelligi causa finalis actu causare [...]. Dico secundo: causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu et actione voluntatis: sed est ipsamet actio, quae simul est et a voluntate in genere causae efficientis et a fine in suo genere.<sup>68</sup>

Suárez compare l'union de la cause efficiente et de la cause finale à l'union de la cause matérielle et de la cause formelle: quoique distinctes, elles se joignent pour former un être unique. Chacune selon son mode propre, la cause finale et la cause efficiente constituent l'acte de la volonté vers une fin intelligée<sup>69</sup>. En ce sens, la connaissance intellectuelle est une condition nécessaire de l'acte volontaire, sans toutefois en être la condition suffisante. Elle constitue une *approximatio finis*, mais n'est pas causalement inerte, du moins dès que la volonté se détermine pour la fin. La cause finale est une cause «métaphorique» parce

<sup>65</sup> Voir aussi *De actibus* I, 4, 3, p. 459b: «finalis denique causa nulla est alia praeter objectum, et rationem boni, qui appetitum ad amandum excitat».

<sup>66</sup> *De fine hominis* I, 1, 6, p. 2b.

<sup>67</sup> «Sed judicium intellectus non est causalitas finis, ut per se constat, sed potius approximatio finis, ut causare possit: ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis», *ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 2b-3a. Dans ses *Disputationes metaphysicae* (DM) XII à XXVII, Suárez développe avec beaucoup plus d'ampleur sa théorie de la causalité. Il traite de la cause finale notamment dans la *disputatio* XXIII, où il dit: «quod eadem omnino res, seu realis modus, sine ulla distinctione [est] causalitas finis, et efficientis, cum tamen istae causae diversarum rationum sint», 4, 13, ed. Vivès XXV, p. 863a. Pour un exposé de la causalité efficiente chez Suárez, cf. Anfray, *Suárez sur la causalité*, notamment la section 2, et J. Tuttle, *Suárez's Non-Reductive Theory of Efficient Causation*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 2016, IV/1, p. 125-158.

<sup>69</sup> «Quando sic ponatur in re non [est causa finalis] aliquid distinctum ab ispomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus, unam et eandem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem ejus, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem ejus circa formam, ita aiunt [mais Suárez déclare plus loin qu'il se joint à cette thèse] unam et eandem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem», DM XXIII, 4, 8, p. 861a-b. Cf. S. Penner, *Final Causality: Suárez on the Priority of Final Causation*, in J. Fink (ed.) *Suárez on Aristotelian Causality*, Leiden 2015, p. 122-158.

qu'elle désigne prioritairement une influence de l'intellect, et non une cause «effective» ou «physique»<sup>70</sup>.

Étant partisan de la théorie de la liberté d'indifférence, Suárez reconnaît qu'en cette vie aucun objet n'a le pouvoir de *déterminer* la volonté dans son exercice. À l'instar d'Ockham, il considère cette puissance comme essentiellement indéterminée et active selon une contingence *ad utrumlibet*<sup>71</sup>. Toutefois, dans la vision béatifique, l'objet de la volonté est le bien suprême (*summum bonum*). Son pouvoir d'attraction est médiatisé, mais il est infini. De ce fait, il nécessite la volonté non seulement quant à sa spécification, mais également quant à son exercice:

Nam imprimis objectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex se habet vim ad movendum in suo genere summo et perfectissimo modo: ergo quantum est ex se trahit voluntatem necessario ad sui amorem.<sup>72</sup>

Pour Suárez, la volonté ne possède aucune liberté dans la vision béatifique. Il n'y a pas ici de distinction réelle entre cause finale et cause efficiente. L'objet perçu est si puissant qu'il détermine l'acte de la volonté dans son exercice, et non seulement dans sa spécification. Dieu, en tant qu'objet infiniment bon, est nécessairement aimé d'un amour de charité dès qu'il apparaît à l'esprit de toute créature douée d'intellect et de volonté: «infinitum bonum, prout in se est cognitum, maxime movebit voluntatem»<sup>73</sup>. Dans la vision béatifique, la volonté n'est aucunement en mesure de choisir entre aimer Dieu ou le haïr, entre aimer Dieu et ne pas l'aimer; sa liberté lui est totalement soustraite.

## Conclusion

Ockham concilie la thèse de la liberté essentielle de la volonté et la thèse de l'impeccabilité des Bienheureux. En effet, dans la vision béatifique, la volonté n'est *aucunement* cause de son acte, elle est purement réceptive vis-à-vis de Dieu qui, par la béatification, la détermine totalement et la rend incapable de pécher. Si elle n'est plus une puissance active *ad utrumlibet*, elle atteint en revanche une liberté anselmienne, la liberté des anges et de Dieu, qui consiste à aimer Dieu pour lui-même et à ne connaître aucune inclination contraire à cet amour. De la même façon, à supposer que Dieu «suspende» son acte, la volonté conserve sa liberté d'indifférence. Il y a bien *visio Dei*, mais non *visio beatifica*, du moins

---

<sup>70</sup> «Ejus autem motio dicitur metaphorica, non quia non sit realis, sed quia non fit per influxum effectivum, nec per motionem [physicam, sed per motionem] intentionalem», DM XXIII, 1, 14, p. 847a. L'édition Vivès, comme l'indique Penner (2015, p. 128), est fautive. Pour la partie entre crochets, il faut se référer à l'édition de J. et R. Renaut, vol. 1, Salamanque 1597, p. 615a. Suárez ajoute: «est igitur imprimis certum, causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo ac maxime causare aliquem actum vel affectum in voluntate ipsa», DM XXIII, 3, 2, p. 852a.

<sup>71</sup> Cf. *De gratia*, proleg. I, 3, 6, p. 11b-12a.

<sup>72</sup> *De fine hominis* IX, 1, 14, p. 107b-108a.

<sup>73</sup> *Ibid.* 1, 9, p. 106b.

lorsque la volonté rejette Dieu (ce qui n'est pas démontrable par la seule raison naturelle). Dans une telle situation, la volonté est certes libre, mais elle ne jouit d'aucune vision *béatifique*, car le rejet de Dieu s'accompagne toujours de tristesse.

Suárez pense pour sa part que le rejet de Dieu dans la *visio Dei* est impossible. Contrairement à ce qu'avance Ockham, Dieu ne peut être perçu comme un *incommodum*. La volonté n'a aucune raison de le rejeter, ni même de ne pas l'aimer. La *visio Dei* est par conséquent nécessairement une *visio beatifica*, dans la mesure où l'objet présenté par l'intellect à la volonté la détermine à l'amour, la jouissance et la joie. Ici, la cause finale se fait cause efficiente totale. Suárez rejette donc la thèse de la liberté de la volonté dans la vision béatifique.

Valentin Braekman  
Université de Lausanne  
✉ valentin.braekman@unil.ch