



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

63 | automne 2012
Philosophies morales

Que signifie « être libre » ? Le cas Henri de Gand

What Does it Mean to be Free? The Case of Henry of Ghent

Martin Pickavé

Traducteur : Aurélien Robert



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/6848>

DOI : [10.4000/medievales.6848](https://doi.org/10.4000/medievales.6848)

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2012

Pagination : 91-104

ISBN : 978-2-84292-353-2

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Martin Pickavé, « Que signifie « être libre » ? Le cas Henri de Gand », *Médiévales* [En ligne], 63 | automne 2012, mis en ligne le 15 janvier 2015, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6848> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.6848>

Tous droits réservés

Martin PICKAVÉ

QUE SIGNIFIE « ÊTRE LIBRE » ? LE CAS HENRI DE GAND

Le débat sur la nature de l'action humaine qui éclata entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle est l'un des sujets les plus étudiés de la philosophie médiévale. De nombreux livres et articles sont consacrés à la querelle qui oppose d'un côté ceux que l'on nomme « les volontaristes », qui font de la volonté la source ultime de la liberté et de l'action humaine, et de l'autre « les intellectualistes », pour qui c'est l'intellect humain qui fait de nous des agents libres¹. Nous avons désormais une idée assez claire des raisons qui ont amené des auteurs tels que Gauthier de Bruges, Henri de Gand, Pierre Jean Olivi et Jean Duns Scot à insister sur le fait que seule la volonté est une faculté réellement libre ; nous connaissons aussi les explications métaphysiques complexes qu'ils fournissent pour montrer comment la volonté est une faculté libre, active et capable de se mouvoir par elle-même. Les arguments de ceux qui se sont opposés à un tel rôle de la volonté, et plus particulièrement leurs arguments contre l'idée que la volonté puisse se mouvoir par elle-même, ont également été bien étudiés. Ce qui est un peu moins clair, c'est la nature exacte de leurs désaccords. Les parties prenantes du débat ont-elles simplement divergé quant à la fondation psychologique de l'action libre de l'homme ? Ou sont-elles au contraire en désaccord sur ce que signifie « être libre » ? Autrement dit : le débat porte-t-il sur le meilleur moyen de rendre compte du fait que les êtres humains sont des agents libres ou existe-t-il un désaccord plus profond sur l'objet même du débat ?

1. Pour une introduction générale à ce débat, cf. B. KENT, *Virtues of the Will : The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, DC, 1995 ; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté : controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Paris, 1995 ; E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit : die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Paderborn, 1971 ; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. 1, Louvain/Gembloux, 1942.

Certains commentateurs affirment que le débat médiéval sur l'action humaine est aussi un débat sur « la portée et la nature » de la liberté². Si cela est vrai, il est quelque peu surprenant de ne pas trouver plus de discussions explicites sur la nature de la liberté (*ratio libertatis*). À première vue, il paraît raisonnable de douter du fait que les intellectualistes et les volontaristes ne partagent pas la même conception de la liberté. Selon une idée répandue au sujet de la liberté, être un agent libre revient à se trouver, dans chaque action particulière, devant un choix entre différentes lignes de conduite possibles. Être libre signifie posséder un vrai pouvoir de faire les opposés, c'est-à-dire le pouvoir de faire *x* et de ne pas faire *x* (par exemple en faisant *y*). S'il semble plausible de faire du pouvoir des opposés un des fondements de l'explication de la liberté chez Duns Scot, cela n'est pas le cas pour les philosophes qui l'ont précédé. Des auteurs aussi différents que Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Pierre Jean Olivi semblent s'accorder sur le fait que la liberté ne consiste pas essentiellement en un pouvoir des opposés, mais en une forme de spontanéité. Car il est des situations où l'agent, quoique libre, s'avère incapable de suivre une ligne de conduite opposée à la sienne, et se trouve ainsi privé de sa faculté d'agir autrement, comme dans la vision béatifique par exemple³. Il est en revanche indéniable que l'enseignement de Duns Scot sur la volonté et la liberté déclencha une discussion animée à propos de la nature de la liberté (*ratio libertatis*), en particulier au sein de l'école scotiste⁴.

2. Voir, par exemple, P. EARDLEY, « The Foundations of Freedom in Later Medieval Philosophy : Giles of Rome and his Contemporaries », *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), p. 353-376 (plus particulièrement p. 353).

3. Voir, par exemple, THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 10, a. 2 ad 5 : « Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur... ; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam » ; HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariorum*, a. 47, q. 5 (éd. M. Führer, *Opera omnia*, t. 30, Louvain, 2007, p. 34) : « De ratione enim libertatis simpliciter non est posse velle et non velle, ut quidam putant, sed solummodo affectanter et quasi eligibiliter velle. Posse enim non velle quod vult, non est nisi ex libertatis infirmitate, quemadmodum et posse peccare est ex voluntatis defectibilitate ». Voir aussi GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16 (éd. J. Hoffmans, Louvain, 1924, p. 162-163) et PIERRE JEAN OLIVI, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 57 (éd. B. Jansen, Quaracchi, 1924, p. 359).

4. Ces discussions ont été en partie étudiées par Chris Schabel et Guido Alliney ; cf., en particulier, G. ALLINEY, « Fra Scoto e Ockham : Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7 (1996), p. 243-368 ; C. SCHABEL, « How Landulphus Caracciolo, Mezzogiorno Scotist, Deviated from his Master's Teaching on Freedom », dans F. FIORENTINO éd., *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto*, Porto, 2010, p. 245-268.

Tout cela pour dire qu'il est de première importance de se concentrer sur la notion – ou les notions – de liberté à l'œuvre dans le débat sur le libre arbitre et le libre choix. En l'absence d'une compréhension claire de cette liberté dont les auteurs médiévaux tentent de rendre compte, leurs débats sont condamnés à demeurer obscurs. Et puisqu'il n'y a aucune raison de supposer dès le départ que les médiévaux partagent notre conception de la liberté (quelle qu'elle soit), une enquête de ce genre pourrait même, en fournissant un point de comparaison, jeter une lumière nouvelle sur les théories contemporaines de la liberté.

D'aucuns objecteraient que la distinction proposée ici entre deux types d'enquêtes, l'une sur la nature de la liberté, l'autre sur ses fondements métaphysiques et psychologiques, est factice et dénuée de sens ; que l'enracinement, pour certains auteurs médiévaux, de la liberté humaine dans la volonté devrait être considéré comme l'affirmation de leur véritable définition de la liberté. Si comprendre la vérité de quelque chose signifie comprendre ses causes, alors la compréhension de la liberté requiert que les facultés psychologiques qui lui sont sous-jacentes soient elles aussi étudiées. Je suis d'accord pour dire qu'en dernier lieu aucune prise de position sur la nature de la liberté ne peut être comprise sans prendre en compte les facteurs qui font de quelqu'un un être libre ; mais, d'un point de vue méthodologique, commencer par ce dernier point reviendrait à chercher les causes de quelque chose dont on ne sait pas encore ce qu'il est.

Vers une définition de la liberté

Dans cette brève contribution, je souhaite examiner la position d'Henri de Gand, l'un des champions du parti volontariste⁵. Malgré le nombre considérable de pages qu'Henri consacre à la théorie de l'acte humain et au libre arbitre, la cinquième question du *Quodlibet* XIV est le seul endroit où il traite explicitement de la nature de la liberté, en se demandant « si l'intellect et la volonté sont également libres, à supposer qu'ils soient tous les deux libres ». Déterminer le degré de liberté des facultés de l'âme intellectuelle requiert en effet l'explication préalable de la notion de liberté. Il n'est donc pas surprenant qu'Henri, entre autres choses, s'interroge sur « ce qu'est la liberté (*libertas*) et ce qu'elle n'est pas⁶ ».

5. On a beaucoup écrit sur Henri de Gand et une littérature secondaire abondante prétend traiter sa conception de la liberté, alors que la question de la nature de la liberté est souvent délaissée. La meilleure introduction aux positions d'Henri est G. ALLINEY éd., *Il nodo nel giunco : Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, 2009.

6. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, q. 5 (éd. J. Badius, Paris, 1518, f. 564rY). Les interprètes considèrent que cette question est une réponse adressée à Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines. Pour le contexte littéraire, voir R. MACKEN, « Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über menschliche Freiheit », *Franziskanische Studien*, 59 (1977), p. 125-182,

La *quaestio* est organisée avec soin. Au début, les arguments *pro* et *contra* mentionnent certaines caractéristiques fondamentales généralement associées à la liberté : la capacité à se mouvoir par soi-même (argument 1), le pouvoir des opposés (argument 2), l'indépendance (argument 3), l'auto-détermination (argument *in oppositum*). En outre, dans sa réponse, Henri tente de définir la liberté en déterminant d'abord le genre auquel elle appartient, pour développer ensuite les différences qui la caractérisent au sein de ce genre. Tout cela donne l'impression qu'il a voulu procéder de manière très méthodique.

Selon Henri de Gand, le propos le plus général que l'on puisse tenir sur la liberté consiste à dire qu'il s'agit d'une disposition ou capacité (*facultas*) d'agir. Par « capacité », on désigne ainsi le genre le plus général de la définition de la liberté, et par le mot « agir » on indique la première différence (*differentia* 1) qui vient déterminer le genre⁷. Cette première étape ne semble guère problématique. En effet, lorsque nous disons de quelque chose ou de quelqu'un qu'il est libre, nous lui attribuons une modalité d'action spécifique qui diffère de celle des agents non libres. Par conséquent, quel que soit ce que révèle finalement la définition de la liberté, nous supposons toujours que la liberté est liée à la production d'une action. C'est peut-être là tout ce que signifie la liberté définie comme « capacité d'agir ». Henri de Gand use pourtant d'une argumentation plus abstraite. Tandis que le terme « capacité » s'applique aux capacités actives et passives, à la capacité d'accomplir quelque chose comme à la capacité de pâtir de telle ou telle manière, la liberté ne se situe que dans les capacités ayant, au moins en partie, un caractère actif. Car, « tout patient, en tant que patient, pâtit par une inclination naturelle (*impetu naturali*), et il ne pourrait se soustraire à une telle passion tant que l'agent est présent, que ce dernier agisse naturellement ou par libre choix⁸ ». Autrement dit, quelle que soit la nature de la liberté, elle correspond au fait d'engendrer quelque chose ou d'être affecté par quelque chose selon une modalité *spéciale*, par opposition à une modalité plus *naturelle*. Mais, par définition, quelque chose de passif est affecté par quelque chose d'actif ; or, Henri de Gand considère qu'il n'existe qu'une seule manière pour un patient d'être affecté par sa contrepartie active, c'est-à-dire par « une inclination naturelle », quelle que soit la nature de l'agent. En ce sens, il n'y a guère de place pour une modalité spéciale du pâtir ou de l'agir passivement, et la liberté doit résider dans quelque chose qui, sans être totalement actif, l'est au moins de manière minimale.

en particulier p. 180-181. La date du *Quodlibet* XIV est fixée à 1290 (peut-être durant l'Avent) ; voir P. PORRO, « Doing Theology (and Philosophy) in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », dans C. SCHABEL éd., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages : the Thirteenth Century*, Leyde, 2006, p. 171-231 (en particulier p. 175).

7. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, q. 5, f. 564rY.

8. *Ibid.*, f. 566rD : « Omne patiens in quantum patiens impetu naturali patitur, nec posset non pati praesente activo, sive illud naturaliter agat sive libero arbitrio. »

Les deux *differentiae* suivantes (*differentiae* 2 et 3) précisent que la liberté n'est pas seulement une capacité d'action, mais plus particulièrement la capacité d'accomplir le bien (*facultas ad agendum bonum*)⁹. En outre, elle n'est pas la capacité de *ne pas vouloir* le bien¹⁰. Elle n'est ni une faculté qui nous permettrait d'accomplir le bien ou d'accomplir le mal (seconde différence), ni une faculté qui nous permettrait d'accomplir ou de ne pas accomplir quelque chose (troisième différence). Ces différences spécifiques nous paraissent problématiques dans la mesure où nous partons généralement du principe que les mauvaises actions sont, elles aussi, accomplies librement. Mais si la liberté n'est pas la capacité d'accomplir ce qui est mauvais, il semble que l'être humain ne peut pas être tenu pour responsable de ses méfaits, car il est inacceptable de considérer un agent responsable d'un acte qu'il n'est pas libre d'accomplir.

Anselme de Cantorbéry fut l'un des éminents défenseurs de l'idée selon laquelle la liberté consiste uniquement en un pouvoir d'accomplir le bien ; il n'est donc guère surprenant de constater qu'Henri de Gand se réfère à Anselme dans ce contexte¹¹, comme il le fait d'ailleurs dans ses écrits antérieurs. Dans le *Quodlibet* III, par exemple, Henri insiste, avec Anselme, sur l'idée que l'incapacité d'accomplir le mal n'est pas un défaut ou une limitation de la liberté ; car autrement il serait impossible de comprendre comment la notion de liberté pourrait s'appliquer à des êtres supérieurs tels que Dieu ou les anges, lesquels sont considérés comme libres¹². Mais Henri n'utilise plus cet argument traditionnel dans le *Quodlibet* XIV. Que la liberté soit une capacité d'accomplir le bien est désormais considéré comme la conséquence du fait que tout être créé « est ordonné à quelque bien qu'il peut acquérir pour lui par sa propre activité ». L'idée est la suivante : la liberté est une capacité par laquelle les êtres humains (ainsi que, peut-être, d'autres créatures) poursuivent le bien qui constitue leur fin dans l'ordre naturel, d'où la tendance naturelle de la liberté vers le bien. Il découle de ce genre d'argument que la liberté ne peut inclure dans son essence

9. *Ibid.*, f. 564rY : « Ulterius dico quod libertas non est facultas ad agere vel posse agere bonum et posse malum, nec in hoc consistit [...]. Et haec est secunda differentia addenda, scilicet quod libertas est facultas ad agendum bonum. »

10. *Ibid.*, f. 564rY : « Libertas autem non est posse hoc et posse non hoc, ut posse aliquod bonum velle et posse illud non velle [...] Et sic libertas est facultas qua quis potest bonum non dico non facere, sed facere et haec est tertia differentia. »

11. *Ibid.*, f. 564rY : « [...] secundum Anselmum de libero arbitrio posse malum non est libertas nec pars libertatis [...] ergo in ordine ad malum non consistit libertas nec pars libertatis secundum Anselmum ». Voir ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, c. 1 (éd. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, t. 1, Édimbourg, 1946, p. 207-210). Sur la position d'Anselme concernant la liberté, voir S. VISSER et T. WILLIAMS, « Anselm's Account of Freedom », dans B. DAVIES et E. STUMP éd., *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, 2004, p. 179-221.

12. HENRI DE GAND, *Quodlibet* III, q. 17 (éd. J. Badius, f. 79rH-I).

la possibilité de ne pas accomplir ou de ne pas vouloir le bien, car cela serait contraire à la raison d'être et, par conséquent, à la nature de la liberté¹³.

Deux éléments jouent ici un rôle important. (1) En établissant la deuxième et la troisième *differentia* de la définition de la liberté, Henri de Gand inscrit la liberté dans une perspective téléologique : la liberté se définit par rapport à sa finalité. Avoir dégagé la cause finale ne signifie pas que tous les autres aspects de la liberté ont été éclaircis. Qu'en est-il de la cause formelle de la liberté, une cause censée nous expliquer ce qu'est la nature formelle de la liberté ? La compréhension téléologique de la liberté semble négliger beaucoup d'aspects de la liberté. (2) En insistant sur le fait que la liberté n'inclut, dans son essence, ni le pouvoir d'accomplir le mal ni celui de ne pas faire ou vouloir le bien, Henri de Gand rejette l'idée selon laquelle la liberté s'accompagne toujours d'un pouvoir des opposés. Il ajoute néanmoins une précision importante : être capable d'accomplir ou de ne pas accomplir, de vouloir et de ne pas vouloir le bien, n'appartient pas à la liberté en tant que telle, mais au libre arbitre (*liberum arbitrium*)¹⁴. Autrement dit, quand nous associons la liberté au pouvoir des opposés, nous confondons la liberté avec le libre arbitre. L'exercice du libre arbitre est l'usage de la liberté qui nous est le plus familier, ce qui rend l'erreur plus compréhensible, mais il s'agit toutefois d'une erreur. Certes, le pouvoir des opposés est un symptôme de la liberté¹⁵. Mais la liberté humaine et le libre arbitre sont deux choses distinctes bien qu'étroitement liées.

Malheureusement, Henri de Gand ne répond pas à l'objection traditionnelle : comment pouvons-nous être responsables des mauvaises actions si celles-ci ne sont pas faites librement ? Sa réponse ferait sans doute appel au libre arbitre : nous sommes responsables de nos défaillances morales parce qu'elles sont le fruit du libre arbitre et non, au sens strict, de la liberté dont nous sommes doués en tant qu'êtres humains. Comme d'autres auteurs de son époque, Henri de Gand considère l'indétermination ou la variabilité du libre arbitre comme un défaut plutôt que comme une qualité positive¹⁶.

13. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564rY.

14. *Ibid.*, q. 5, f. 564rY : « Quod autem possit bonum velle et non velle, hoc non pertinet ad libertatem simpliciter, sed solum ad liberum arbitrium ». Sur la distinction entre *libertas* et *liberum arbitrium*, voir aussi *Quodlibet III*, q. 17 (f. 79H-I) ; *Quodlibet X*, q. 9 (éd. R. Macken, *Opera omnia*, t. 14, Louvain, 1981, p. 235-256) ; *Quodlibet XII*, q. 5 (éd. J. Decorte, *Opera omnia*, t. 16, Louvain, 1987, p. 31) ; *Summa quaestionum ordinarium*, a. 45, q. 3 (éd. L. Hödl, *Opera omnia*, t. 29, Louvain, 1998, p. 120) ; *ibid.*, a. 45, q. 4 (p. 125).

15. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 566rD : « Valere autem ad opposita non arguit libertatem nisi in potentiis activis... »

16. Voir, par exemple, HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 45, q. 3 (éd. L. Hödl, p. 116-118) et le texte cité *supra*, n. 3. Une critique de l'idée d'après laquelle la liberté serait un pouvoir des opposés se trouve, au début du XIII^e siècle, chez PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono* (éd. N. Wicki, Berne, 1985, p. 183-184).

Liberté, spontanéité et *dominium*

Dans la mesure où elle est une capacité d'accomplir le bien et qu'elle ne s'accompagne pas nécessairement du pouvoir des opposés, la liberté semble compatible avec une certaine forme de déterminisme. Et c'est précisément l'opinion à laquelle Henri de Gand souscrit : ne pas être déterminé par certains biens serait plutôt une absence de liberté que son plein exercice. Mais nous ne serions manifestement pas libres si nous étions des machines sophistiquées programmées pour ne faire que le bien. Henri de Gand semble accorder ce point lorsqu'il égrène l'ensemble des sept *differentiae* qui composent la définition de la liberté. Passons donc à l'examen des quatre différences restantes.

Deux de ces *differentiae* sont liées à l'idée que la liberté correspond à une certaine forme d'indépendance. Cependant, les formes d'indépendance sont aussi variées que les formes de dépendance. Un esclave, par exemple, n'est pas libre, puisque sa vie et ses actions dépendent de son maître. Son manque de liberté consiste, à strictement parler, dans le fait que sa vie et ses actions n'existent que dans l'intérêt du maître. Selon l'un des sens de la dépendance et de l'indépendance, la liberté appartient à l'être qui agit pour lui-même et non pour quelque chose ou quelqu'un d'autre (*suiipsius causa et non alterius*)¹⁷.

L'exemple traditionnel du maître et de l'esclave peut aussi servir à illustrer une autre façon de comprendre l'indépendance¹⁸. Bien que le maître puisse ne pas exister dans l'intérêt de l'esclave, il peut néanmoins avoir besoin de l'aide de l'esclave pour son bien-être et sa survie. Or, plus le maître s'appuie sur des biens qui lui sont fournis par d'autres, plus il est dépendant et moins il est libre. L'indépendance de ce type, c'est-à-dire le fait de se suffire à soi-même, fait aussi partie de notre conception commune de la liberté. Car nous ne considérons pas libre la personne qui dépend fortement de l'aide d'autrui. Pour le dire en des termes plus positifs, si la liberté est menacée par la dépendance vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire par l'action *des autres*, cela signifie que la liberté requiert que nous agissions à partir d'un principe qui nous est propre. Où situer un tel principe sinon dans l'agent lui-même ? Ceci conduit Henri de Gand à la définition provisoire de la liberté que voici :

En unissant ainsi ces cinq différences à « capacité » (*cum facultate*), qui est le genre de la liberté, j'affirme que la liberté est une capacité grâce à laquelle quelqu'un peut accomplir activement [différence 1] ce qui est bon [différences 2 et 3] pour lui-même [différence 4] sans le secours d'autrui pour cela [différence 5]. L'existence de la liberté requiert que l'agent accomplisse l'acte par lequel il

17. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564rY.

18. Cet exemple se trouve, par exemple, chez ARISTOTE, *Politique*, 1254b25 sq. et *Métaphysique*, 982b23 sq.

acquiert son bien au moyen d'un principe qui se trouve essentiellement et de manière première en lui. Et c'est la cinquième différence¹⁹.

Pourtant, à ce stade, Henri de Gand ne pense pas être parvenu à une définition complète de la liberté. Celle-ci inclut en effet deux différences supplémentaires : que l'acte surgisse spontanément de l'intérieur de l'agent (différence 6), et qu'il se produise sans aucune impulsion (*impulsu*) ou modération (*retractione*) extérieure (différence 7). La sixième différence est introduite afin d'éviter que l'on puisse appliquer la définition provisoire de la liberté à des objets naturels que l'on ne saurait pour autant considérer comme libres. En outre, si nous comparons des agents libres, tels que les êtres humains, avec des agents non libres, tels que les animaux, ils se différencient par leur manière d'accomplir leurs actes. Or, jusqu'à présent, la définition provisoire n'a pas suffisamment spécifié la modalité de leurs actions. Tant les agents libres que les agents non libres agissent par eux-mêmes, c'est plus ou moins la raison pour laquelle nous les considérons comme des agents et leur attribuons certaines actions. Mais il doit certainement exister une différence entre eux et elle réside dans le fait que les agents libres agissent spontanément²⁰.

De prime abord, on ne voit pas bien pourquoi la sixième différence ne suffit pas à compléter la définition de la liberté. Agir spontanément ne signifie-t-il pas « agir sans aucune impulsion ou modération extérieure » ? S'il en était ainsi, la septième différence ne serait qu'un inutile doublet. Henri de Gand semble pourtant établir une distinction. Les exemples qu'il utilise pour renforcer cette distinction, à savoir ceux de la volonté et de l'intellect – c'est-à-dire des deux pouvoirs dont la *quaestio* était supposée expliquer la liberté –,

19. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564vY : « Et sic coniungendo differentias quinque cum facultate quod est genus libertatis, dico quod libertas est facultas qua quis active potest bonum facere sibi non indigens altero ad hoc. Et sic oportet si sit libertas quod opus quo bonum acquirat suum agat ex principio quod est in ipso per se et primo. Et haec est quinta differentia. » J'associe les mots *indigens altero* tant à la quatrième qu'à la cinquième différence, puis que « sans l'aide d'autrui » exprime les deux types d'indépendance : ne pas être pour quelque chose d'autre et se suffire à soi-même.

20. *Ibid.*, q. 5, f. 564vZ : « Propter hoc in descriptione libertatis oportet addere et dicere quod scilicet est facultas qua quis potest bonum operari sibi absque alterius indigentia ex principio in ipso et hoc ultraneo. Et haec est sexta differentia. Per quod excluditur impetus quo potentia pure naturalis per operationem suam potest in suum proprium bonum ». Certains traduisent *ultraneo* (variante de *ultroneo*) par « volontairement », mais cela détruirait ici toute l'argumentation. Car, soit « volontairement » est utilisé dans un sens très large et « spontanément » semble une meilleure traduction, soit le mot est utilisé dans un sens technique, dénotant que l'action vient de la volonté libre, ce qui ne convient pas ici. En effet, Henri de Gand rappelle immédiatement que sa description de la liberté s'applique aussi à l'intellect, lequel n'agit pas « volontairement ». Par ailleurs, le terme « volontairement » déterminerait prématurément la suite de la recherche que mène Henri de Gand pour découvrir la puissance de l'âme la plus libre. Or, il ajoute dans les lignes qui suivent que, si rien d'autre ne devait être ajouté à la description de la liberté, alors l'intellect et la volonté seraient tout aussi libres.

ne sont pas d'une grande aide. De plus, lorsqu'il livre sa définition complète de la liberté, Henri de Gand semble être passé de la liberté en général à la liberté de la volonté :

Et ainsi, dans la définition de la liberté qui est propre à la volonté, il est nécessaire d'ajouter quelque chose à la liberté de l'intellect, c'est-à-dire une septième condition, et affirmer que la liberté de la volonté est la capacité par laquelle elle peut accomplir son acte [différence 1], par laquelle elle acquiert son bien [différences 2, 3 et 4], à partir d'un principe interne spontané [différences 5 et 6] et sans aucune impulsion ou modération extérieure [différence 7]²¹.

Henri de Gand n'a pas pour autant perdu de vue son objectif initial. On associe généralement à la liberté le fait qu'un individu libre est responsable de ses actions et exerce sur elles un certain contrôle. Le terme clef utilisé par les auteurs médiévaux pour exprimer cet aspect de la liberté est la « maîtrise » (*dominium*). Ici encore, la comparaison entre le maître et l'esclave constitue l'arrière-plan de la discussion. Henri fait allusion à cette caractéristique de la liberté lorsqu'il définit la volonté comme libre²². C'est là qu'entre en jeu la différence entre la volonté et l'intellect. Car si nous considérons la maîtrise (*dominium*) comme une caractéristique de la liberté, il est alors évident, selon Henri de Gand, que la volonté est plus libre que l'intellect, puisque l'intellect n'est pas maître de ses actes, du moins pas autant que la volonté. En effet, les actes de l'intellect sont contraints par leurs objets – du moins en ce qui concerne les actes simples de la connaissance intellectuelle. De surcroît, dans tous ses actes, l'intellect est sous le contrôle de la volonté, celle-ci pouvant mouvoir l'intellect à son activité ou lui ordonner de s'arrêter²³.

Les exemples de l'intellect et de la volonté viennent illustrer ce qui distingue la sixième et la septième différence. Henri de Gand semble soutenir l'idée que certains actes de l'intellect sont spontanés, bien qu'ils puissent avoir été engendrés par une cause extérieure, à savoir les objets intelligibles ou le contrôle de la volonté. En raison de cette spontanéité, l'intellect peut à juste titre être dit libre. Il existe cependant d'autres facteurs, d'autres impulsions, pouvant influencer l'intellect. Il est néanmoins certain que ces impulsions ne peuvent pas éliminer la causalité d'un principe intrinsèque, mais, grâce à ces « poussées », l'intellect peut être contrôlé et « maîtrisé ».

21. *Ibid.*, q. 5, f. 565rB : « Et ideo in definitione libertatis quae propria est voluntati super libertatem intellectus aliquid oportet addere, septimam scilicet conditionem, et dicere quod libertas voluntatis est facultas qua potest in suum actum quo acquirit sibi bonum suum ex principio intra se ultraneo et absque omni impulsu et retractione ab altero. »

22. *Ibid.*, f. 565rB : « Et concedenda est ultima ratio ad hoc adducta et dictam libertatem puto intellexisse Philosophum circa voluntatem quando dixit II Ethicorum quod est domina suorum actuum. » On ne trouve pas de passage correspondant dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, mais dans le livre III, 1114 b 32.

23. *Ibid.*, q. 5, f. 565rB.

Henri s'arrête longuement sur le fait que la volonté contrôle l'intellect et non l'inverse. Il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'un intellectualiste aurait objecté à Henri de Gand : la volonté ne doit-elle pas être préalablement déterminée par l'intellect de manière à pouvoir choisir une chose plutôt qu'une autre ? Comment la volonté peut faire quelque chose sans le concours de l'intellect ? Cela n'indique-t-il pas que l'intellect est aux commandes ? Heureusement, il n'est pas nécessaire de nous arrêter ici sur les détails de cette querelle.

Henri admet-il d'autres définitions de la liberté ?

Résumons les principales caractéristiques de la liberté présentées par Henri de Gand dans la question 5 du *Quodlibet* XIV : la liberté est une capacité [genre] à faire [différence 1] quelque chose de bien (et non la capacité à ne pas faire quelque chose de bien ou à faire quelque chose de mal) [différences 2 et 3], une capacité par laquelle l'agent agit par lui-même [différence 4], sans avoir besoin d'autre chose que lui-même, c'est-à-dire par un principe spontané qui se trouve dans l'agent lui-même [différences 5 et 6], sans aucune impulsion ou modération extérieure [différence 7]. Bien qu'Henri de Gand croie qu'en fin de compte seule la volonté est libre au sens plein donné par cette définition, rien dans cette définition ne semble défendre la cause du volontarisme. Notons, en particulier, l'absence de l'idée d'une capacité à se mouvoir par soi-même. Le thème est évoqué au début de la question dans le premier argument. Il aurait donc été simple, si Henri de Gand l'avait voulu, de mettre en relation la liberté avec la capacité à se mouvoir par soi-même. Mais il ne l'a pas fait. Henri pensait sans doute que seule une puissance capable de se mouvoir par soi-même comme la volonté (ou bien une autre chose dotée de cette puissance) pouvait répondre à la définition qu'il a donnée de la liberté²⁴. Mais sa définition suggère que la nature de la liberté et les mécanismes métaphysiques et/ou psychologiques requis pour que la liberté existe sont deux choses différentes.

Il est aussi instructif d'examiner la compatibilité entre cette définition et les autres tentatives effectuées par Henri de Gand pour circonscrire la nature de la liberté. Dans l'argument *in oppositum*, par exemple, il évoque l'auto-détermination comme une caractéristique de la liberté, élément qui n'est pas mentionné dans la définition « officielle » et n'est pas soumis à examen dans la partie principale de la question. Il serait néanmoins juste de dire que l'auto-détermination a sa place dans la septième différence de cette définition²⁵. De plus, dans l'article 45 de la *Summa*, Henri de Gand affirme que « la volonté est dite libre parce qu'elle se meut pour elle-même et non parce qu'elle est poussée,

24. Henri de Gand traite de la capacité de la volonté à se mouvoir par elle-même dans le *Quodlibet* IX, q. 5 (éd. R. Macken, *Opera omnia*, t. 13, Leuven, 1983, p. 99-139).

25. Le thème de l'autodétermination semble aussi présent dans les différences 5 et 6.

inclinée ou déterminée par quelque chose d'autre²⁶ ». La conception de la liberté sous-jacente à cette affirmation semble faire référence aux quatrième et septième différences ; évidemment, cela ne contredit pas la définition susmentionnée. La même remarque peut être faite à propos de l'affirmation, récurrente chez Henri de Gand, selon laquelle « la liberté se trouve là où n'existe aucune coercition²⁷ ». Cette thèse n'est pas censée constituer une description complète de la liberté et se trouve englobée dans une partie des différences de la définition.

La mention de la *ratio libertatis* qui se trouve dans la question 17 du *Quodlibet* III constitue un cas un peu plus difficile. Henri y affirme que « la nature de la liberté consiste en cela qu'aucune coercition ne peut empêcher que la volonté se tourne vers le bien si elle le veut ; et non seulement en cela, mais aussi dans le fait qu'un être humain veut ce qu'il veut et [désire] ce qu'il désire non par quelque inclination de la nature précédant le mouvement de la volonté et forçant la volonté de faire ce qu'elle veut et désire, comme c'est le cas pour les bêtes, mais par un désir et un plaisir de la volonté précédant [son mouvement] et par une inclination naturelle accompagnant la volonté »²⁸. Puisque cette explication intervient au milieu d'une discussion sur la liberté de la volonté, l'attention portée à la volonté n'est guère surprenante. Cependant, abstraire une notion générale de liberté de ce passage ne pose aucun problème. Comme nous l'avons vu, la première partie répète ce qu'Henri a développé ailleurs, alors que dans la seconde partie il semble relier la liberté à de nouveaux éléments : (1) agir à partir de désirs et de plaisirs (*complacentiae*) antérieurs et (2) que l'acte de la volonté soit accompagné d'une inclination naturelle.

Le premier élément exprime une autre intuition commune concernant la liberté et qui est généralement formulée ainsi : « je suis libre quand je peux faire ce que je veux et ce qui me fait plaisir ». Puisqu'elle ne fait pas partie des *differentiae*, on ne voit pas très bien comment cette caractéristique pourrait faire partie de la définition donnée dans la question 5 du *Quodlibet* XIV, bien qu'Henri de Gand semble penser que c'est le cas. Car lorsqu'il résume sa

26. HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariorum*, a. 45, q. 3 (p. 117) : « Et sic voluntas libera dicitur, quia sui ipsius gratia movet, non quia ab alio impellatur vel inclinatur vel determinetur. » Sur ce texte, cf. R. J. TESKE, « Henry of Ghent on Freedom of the Human Will », dans G. WILSON éd., *A Companion to Henry of Ghent*, Leyde, 2011, p. 315-335, en particulier p. 320-326.

27. HENRI DE GAND, *Quodlibet* X, q. 9 (éd. R. Macken, p. 235) : « Libertas enim est ubicumque nulla occurrit coactio. »

28. ID., *Quodlibet* III, q. 17, f. 79r : « Sed in hoc consistit ratio libertatis quod nulla coactio potest impedire quin in bonum vergat si velit, nec in hoc solo, sed quod non impetu naturae praecedente motum voluntatis et voluntatem in actum impellente vult homo quae vult et quae appetit, quemadmodum appetunt bruta, sed desiderio et complacentia voluntatis praecedente et naturali impetu voluntatem concomitante. »

position à la fin de la réponse, il cite ces mots de Cicéron : « Qu'est-ce, en effet, que la liberté ? Le pouvoir de vivre comme on veut ! Qui vit comme il le veut sinon celui qui veut ce qui est droit²⁹... ». Il serait curieux de terminer un exposé concernant la liberté par une citation qui introduise de nouveaux aspects du problème ou, même, qui soit en conflit avec ce qui a été affirmé précédemment. Deux possibilités viennent cependant à l'esprit. Peut-être Henri pensait-il que vivre et agir comme on veut équivaut à agir à partir d'un désir antérieur, et que cela ne peut se produire qu'à la condition que l'on « veuille ce qui est juste » ? Le problème est que, même si cette affirmation est vraie, elle est controversée et demanderait qu'on la soutînt par une argumentation solide. Il semble plus naturel de lier le fait d'agir à partir de désirs et de plaisirs antérieurs et le fait de vivre comme on le souhaite à la condition selon laquelle l'action libre consiste à agir à partir d'une source interne à l'agent (différence 5). Lorsque nos actions suivent nos désirs et les objets pour lesquels nous éprouvons du plaisir, on peut considérer cela comme un signe évident qu'elles ont leur source à l'intérieur de nous-mêmes. Mais en tant que simple signe, on ne doit pas nécessairement le faire entrer dans la définition de la liberté. En ce sens, les désirs et les plaisirs précédant l'action ont le même statut que le pouvoir des opposés.

La manière la plus naturelle de comprendre la seconde caractéristique de cette autre explication de la liberté repose sur le fait que la liberté est un pouvoir d'agir et que l'agir se manifeste souvent par des changements physiques dans le monde. En ce sens, ma liberté de frapper un ennemi ou d'aider une personne en difficulté suppose que mon choix mène à une action manifeste. Si je ne peux accomplir cette action, parce que mon corps refuse d'accomplir la bonne action par exemple, ma liberté eu égard à ces actions est alors gravement compromise. C'est sans doute ce qu'Henri de Gand avait à l'esprit lorsqu'il faisait allusion à « l'impulsion naturelle qui accompagne la volonté » comme une condition de la liberté. Remarquons cependant que cette condition de la liberté ne s'applique, apparemment, que dans les cas qui concernent des activités physiques. Le but de la question 5 du *Quodlibet* XIV était de traiter de la liberté d'un point de vue général qui puisse s'appliquer aussi bien à la volonté qu'à l'intellect, dont les actes ne sont pas nécessairement des activités liées au corps. Il n'est donc guère étonnant que le rôle de l'impulsion naturelle ait été laissé de côté.

L'analyse de la liberté exposée dans le *Quodlibet* XIV peut être considérée comme le dernier mot d'Henri de Gand sur un sujet qui l'a occupé

29. ID., *Quodlibet* XIV, q. 5, f. 565rB : « Hinc Tullius de paradoxis : Quid est libertas ? Potestas vivendi ut velis. Quis vivit ut vult nisi qui recta vult. » Voir CICÉRON, *Paradoxa Stoicorum*, 34 (éd. J. Molager, Paris, 1971, p. 118).

comme nul autre tout au long de sa carrière de maître à l'Université de Paris. Si mon interprétation est correcte, il semblerait que cette dernière version ne contredise pas le point de vue qu'il a toujours défendu. L'objectif de cette étude préparatoire était bien modeste : il s'agissait de savoir ce qu'entendait Henri de Gand par « liberté » (*libertas*). J'espère néanmoins que cette étude aidera à mieux comprendre ce qu'il avait à l'esprit lorsqu'il parlait plus particulièrement de liberté de la volonté. L'étape suivante consisterait à comparer la position d'Henri de Gand avec celle de ses rivaux, tels que Thomas d'Aquin, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome. Ce sera l'objet d'une autre étude. Henri de Gand croit probablement que ses positions ne sont pas partagées par tout le monde, car sans cela on ne voit pas pourquoi il aurait jugé nécessaire un tel exposé sur la notion de *libertas*. Une chose est sûre, la position d'Henri de Gand n'est pas acceptée par tous les auteurs de la fin du XIII^e et du XIV^e siècle. Pierre Auriol, par exemple, est en désaccord avec cette position lorsqu'il affirme que seul l'acte d'éprouver du plaisir (*actus complacentiae*) est « formellement libre » : nos actions sont libres dans la mesure où elles s'accordent avec les choses dans lesquelles nous trouvons du plaisir. Être maître de ses actes – ce sur quoi Henri insiste particulièrement dans la septième différence – n'est pas une condition nécessaire de la liberté selon Pierre Auriol. Aussi les animaux et les enfants peuvent-ils être considérés comme pleinement libres³⁰.

Le résultat le plus important de notre étude a été de démontrer qu'Henri de Gand s'oppose à l'idée selon laquelle la liberté implique nécessairement un pouvoir des opposés, c'est-à-dire un vrai pouvoir d'agir autrement. Pour la philosophie contemporaine de l'action, le refus d'un tel pouvoir conduit normalement à une position compatibiliste, selon laquelle la liberté et la responsabilité sont compatibles avec un déterminisme causal. Henri de Gand n'est assurément pas un compatibiliste au sens moderne, notamment parce qu'il soutient que les êtres humains possèdent effectivement le pouvoir des opposés dans la plupart des cas, dans la mesure où ils possèdent le *liberum arbitrium*. Pourtant, du fait qu'il refuse d'identifier la liberté avec le pouvoir des opposés, Henri peut difficilement être considéré comme un défenseur d'une conception libertarienne de la liberté. Autrement dit : l'enseignement d'Henri de Gand au sujet de la liberté est d'une certaine manière en désaccord

30. PIERRE AURIOL, *Scriptum super primum Sententiarum*, dist. 8, a. 3 (éd. E. Buyteart, St Bonaventure, NY, 1952, p. 449-451) : « Formalis ratio libertatis consistit in potentia ex actu complacentiae et delectationis. Actus enim complacentiae est formaliter liber ; potentia autem, quae quidquid agit agit ex complacentia, dicitur libera ; nec aliquid aliud exigitur ad rationem libertatis [...]. Nec obstat si dicatur, quod secundum hoc animalia, quae agunt ex complacentia, habebunt libertatem, et appetitus sensitivus erit formaliter liber [...]. Primum quidem non obviat, quia sine dubio verum est, quod pueri et animalia voluntarium et spontaneum participant, et per consequens libertatem [...]. Electioni autem et dominativo actus non participant, pro eo quod non habent actum in potestate sua. Non est autem idem liberum et dominativum actus. »

avec notre manière de classer les diverses options théoriques concernant la liberté. Ceci ne constitue pas pour autant un défaut et rend au contraire le cas Henri de Gand intéressant pour effectuer de nouvelles comparaisons³¹.

Traduit de l'anglais par Aurélien Robert

Martin PICKAVÉ – Department of Philosophy, University of Toronto, 170 St. George Street, 4th floor, Toronto, ON M5R 2M8, CANADA

Que signifie « être libre » ? Le cas Henri de Gand

Le débat sur la nature de l'action humaine qui éclata entre la fin du XIII^e et le début du XIV^e siècle est l'un des sujets les plus étudiés de la philosophie médiévale. Mais, malgré l'abondance de la littérature critique à ce sujet, la nature exacte du désaccord entre les « intellectualistes » et les volontaristes demeure peu claire. Les parties prenantes du débat ont-elles simplement divergé quant à la fondation psychologique de l'action libre de l'homme ? Ou sont-elles au contraire en désaccord sur ce que signifie « être libre » ? Autrement dit : le débat porte-t-il sur le meilleur moyen de rendre compte du fait que les êtres humains sont des agents libres ou existe-t-il un désaccord plus profond sur l'objet même du débat ? Cette brève contribution analyse la position d'Henri de Gand, l'un des champions du parti volontariste, sur la nature de la liberté (*ratio libertatis*). En examinant la question 5 du *Quodlibet* XIV d'Henri, cet article désire jeter les bases d'une meilleure compréhension de la notion (ou des notions) de liberté au centre des débats du Moyen Âge tardif.

Liberté – pouvoir d'agir autrement – libre arbitre – volonté – Henri de Gand

What Does it Mean to be Free? The Case of Henry of Ghent

The debate about the nature of human agency that erupted at the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth centuries is one of the most studied topics in medieval philosophy. But despite the exuberant secondary literature the scope of the disagreement between the so-called intellectualist and voluntarists remains unclear. Do the opposing parties merely disagree about the psychological foundation of human free agency? Or do they also disagree more fundamentally about what it means to be free? This short contribution examines what Henry of Ghent, one of the champions of the voluntarist cause, thought about the nature of freedom (*ratio libertatis*). By examining q. 5 of Henry's *Quodlibet* XIV, the paper hopes to set the stage for a more profound understanding of the notion(s) of freedom underlying the late medieval debates over human free agency.

Freedom – Power to do Otherwise – *liberum arbitrium* – Will – Henry of Ghent

31. Je remercie chaleureusement Aurélien Robert pour la traduction de cet article.