

# Le volontarisme doxastique et les raisons de la foi chez Thomas d'Aquin

Samuel Dishaw\*

## Résumé

*Autant dans la Somme Théologique que dans le De Veritate, Thomas d'Aquin développe une théorie de la foi religieuse au sein de laquelle la volonté occupe un rôle central. Ceci soulève la question exégétique de savoir si Thomas d'Aquin va jusqu'à endosser un volontarisme doxastique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle il est possible de former certaines croyances volontairement. Dans cet article, je soulève quelques difficultés propres aux lectures de l'Aquinate qui ne lui attribuent pas un volontarisme doxastique. J'explique ensuite la forme spécifique que prend ce volontarisme chez Thomas d'Aquin, ainsi que la raison pour laquelle cette thèse est essentielle à sa conception de la foi religieuse.*

Auprès de nos contemporains, la thèse de l'involontarisme doxastique jouit d'un tel privilège qu'il serait possible de lui attribuer le statut de dogme<sup>1</sup>. Si nous avons bel et bien, comme la plupart d'entre nous sont enclins à le penser, un contrôle volontaire sur nos actions, nous ne posséderions aucune capacité analogue pour le gouvernement de nos états épistémiques – nos croyances, suspensions de jugements, doutes, etc. Cela dit, rares sont les philosophes qui maintiennent que nous n'ayons pas le moindre

---

\* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université Harvard).

<sup>1</sup> Le *locus classicus* de cette thèse est Williams, B. (1973), « Deciding to Believe ». On pourra trouver une excellente défense de la thèse, formulée dans les termes conceptuels des débats actuels concernant la délibération doxastique, dans Hieronymi, P. (2009), « Believing at Will ».

contrôle sur nos croyances. En effet, seule une notion minimale de contrôle permet de justifier qu'il y ait un ensemble d'idées importantes et plausibles selon lesquelles nous pourrions être responsables de nos croyances, c'est-à-dire être à même de devoir les *justifier* par des *raisons* de croire. Car si nos croyances étaient hors de notre contrôle au même titre que les événements fortuits qui adviennent dans le monde extérieur, il devient difficile d'avancer que nous croyons pourrait être la manifestation d'une activité rationnelle dont nous aurions à répondre. D'aucuns tenteront alors de ménager un espace conceptuel accommodant un contrôle à tout le moins *indirect* de la volonté sur nos croyances. Or la prémisse de base à l'origine même du problème de la responsabilité épistémique demeure l'idée selon laquelle il n'est pas en notre pouvoir de croire comme on le veut. J'introduis de la sorte ma lecture de la théorie de la foi religieuse chez Thomas d'Aquin afin de souligner que les schèmes conceptuels de l'épistémologie analytique contemporaine, ainsi que ses thèses substantielles ont été mobilisés dans l'interprétation des textes de Thomas d'Aquin. À ce titre, le privilège contemporain de l'involontarisme doxastique a une influence indéniable dans l'explication des thèses de Thomas d'Aquin portant d'une part sur le rapport entre l'intellect et la volonté en général, et d'autre part, sur la nature de leur contribution conjointe dans l'avènement d'un acte de foi religieux<sup>2</sup>. Cette affirmation demande évidemment à être précisée et défendue, mais il suffit de jeter un coup d'œil aux références contemporaines des auteurs associés à la tradition analytique pour établir sa pertinence. Ces commentateurs considèrent qu'il y a un défi exégétique à fournir une interprétation *plausible* des thèses de l'Aquinat, à l'encontre de la lettre des textes dans lesquels il semble défendre une version forte du volontarisme doxastique. Cette

---

<sup>2</sup> J'ai principalement en tête les études suivantes, qui seront examinées au fil de la discussion à venir : Murphy, C. E. (2000), « Aquinas on Voluntary Beliefs », Niederbacher, B. (2011), « The relation of reason to faith », Schüssler, R. (2012), « Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin : Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung » et Michon, C. (2013), « Réflexions sur la définition de l'acte de foi chez Thomas d'Aquin ». Une importante voix dissidente est exprimée par Stump, E. (1998), « Wisdom : Will, Belief and Moral Goodness », dont je revendiquerai l'appui à mon propos plus loin (*cf.* note. 14).

tendance interprétative est d'autant plus surprenante lorsqu'on prend en ligne de compte que deux incontournables contemporains de Thomas d'Aquin, Albert le Grand et Bonaventure, attribuent eux aussi un rôle central à la volonté dans leur psychologie de la foi. En effet, Albert le Grand situe le siège de la foi dans l'affectivité, et donc dans la volonté, puisqu'il considère que c'est par elle que l'acte de foi religieux est informé ou déterminé. Bonaventure, quant à lui, maintient qu'il n'y a pas de contradiction dans le fait de situer la vertu de foi à la fois dans l'intellect et la volonté<sup>3</sup>. Thomas d'Aquin situera plutôt le siège de la foi, sans ambiguïté, dans l'intellect<sup>4</sup>, ce qui donne certainement de l'eau au moulin de l'interprétation dominante n'attribuant pas une version forte du volontarisme doxastique à cet auteur. À l'encontre de cette tendance exégétique, l'objectif de cette présente étude est de défendre une interprétation plus « conservatrice » des passages de la *Somme théologique* (ST) et du *De veritate* (DV) traitant du rôle de la volonté dans l'acte de croyance. Selon cette interprétation, Thomas d'Aquin endosse la thèse selon laquelle certains actes intellectifs sont directement sous le contrôle de la volonté. En d'autres mots, il endosse un volontarisme doxastique direct.

Mon propos se divise en deux parties. Une première partie critique (section II) mettra au jour quelques confusions conceptuelles *internes* à cette lecture qui, une fois dissipées, rendent déjà moins vraisemblable l'attribution à Thomas d'Aquin d'un volontarisme seulement faible ou indirect (thèse que j'expliquerai dans la section I). Ensuite, je tâcherai de défendre mon interprétation d'un volontarisme doxastique *direct* chez Thomas en me concentrant spécifiquement sur l'explication du rôle de la volonté dans l'acte de foi religieux (sections III et IV). Plus précisément, les lectures qui lui attribuent seulement la thèse d'un contrôle indirect de la volonté sur l'intellect ne peuvent pas rendre compte du rôle central que joue le volontarisme dans l'analyse thomassienne de l'acte de foi religieux – analyse que ces lectures négligent d'ailleurs. Ainsi, je ferai valoir qu'un volontarisme

---

<sup>3</sup> Je m'appuie ici sur le panorama intellectuel médiéval sur la question de la foi religieuse brossé par David Piché dans son étude à paraître : Piché, D. (MS), « The Epistemology and Psychology of Faith in Robert Kilwardby and his Contemporaries ».

<sup>4</sup> *De veritate* 14, 9 ; *Summa theologiae*, II-II,1, 5.

doxastique est essentiel à la cohérence du projet thomasien visant à justifier la croyance religieuse par des raisons : l'influence directe de la volonté dans l'acte de croyance fait partie intégrante d'un modèle de la foi qui puisse être à la portée, voire exigée, de tout être doté de raison. Il en va, en effet, de la rationalité même de ce que veut la volonté, puisque le bien qui est en jeu, dans l'acte de foi religieux, n'est pas n'importe quelle fin contingente ou instrumentale, mais bien la finalité ultime d'un individu, à savoir la béatitude.

## **1. Les variétés de volontarisme dans l'interprétation de ST I-II 17, 6**

Bien que Thomas d'Aquin consacre des questions entières au rapport entre l'intellect et la volonté dans la *Prima secundae* de la *Somme théologique*, les mécanismes spécifiques de leurs influences mutuelles, relativement à l'acte intellectif *d'assentir* à un contenu propositionnel, ne sont que partiellement explicités. Même dans la référence textuelle qui en traite le plus directement, l'Aquinatense semble hésiter sur la portée exacte du volontarisme qu'il entend soutenir :

Il y a un autre acte de la raison qui est de donner son assentiment aux choses qu'elle appréhende. Si ce sont des vérités telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme les premiers principes, l'assentiment que nous donnons ou refusons n'est pas en notre pouvoir, il dépend de l'ordre naturel et alors, à proprement parler, il échappe à notre commandement. Mais il y a des vérités saisies par nous qui ne convainquent pas l'esprit au point qu'il peut donner ou refuser son assentiment, *ou tout au moins suspendre son jugement pour un motif quelconque. Dans ce dernier cas l'assentiment ou le désaccord sont en notre pouvoir et tombent sous notre commandement*<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> ST I-II, 17, 6 ; italiques ajoutés. Ici comme ailleurs, je renvoie à la traduction de la *Somme Théologique* publiée aux Éditions du Cerf (1999), et disponible sous version électronique sur le site <http://docteurangelique.free.fr>. Je m'appuierai sur cette même source lorsque je fait appel, plus loin, au *De Veritate*.

Ce passage dense comprend à peu près, même s'ils n'y sont pas exhaustivement articulés, tous les éléments essentiels à la caractérisation d'une thèse volontariste<sup>6</sup>. Thomas y spécifie (i) les cas spécifiques, du point de vue de des choses crues, dans lesquelles la croyance tombe sous notre contrôle ; (ii) les actes doxastiques qui sont sous un tel contrôle : l'assentiment, le refus et (tout au moins) la suspension du jugement ; (iii) le genre de contrôle volontaire en question, *i.e.* le contrôle dont parle Thomas d'Aquin plus tôt lorsqu'il expose son modèle du commandement de l'action<sup>7</sup>.

Ce lien entre le volontarisme doxastique et la théorie de l'action mérite d'être souligné. En effet, l'*inv*olontarisme doxastique peut essentiellement être défini comme la thèse qui nie que nous jouissons du même contrôle sur nos croyances que sur nos actions. La façon la plus naturelle de nuancer ce propos, afin d'aménager un contrôle volontaire minimal sur nos croyances, consiste tout simplement à lui ajouter l'idée selon laquelle nous jouissons d'un contrôle sur nos croyances seulement dans la mesure où celles-ci sont influencées par nos actions. Ainsi, l'agnostique qui *voudrait* bien croire en Dieu ne sera ni enclin à endosser cette croyance ni capable de le faire *pour cette raison*. Cependant il n'a pas à être entièrement victime de son doute : en fréquentant les autorités et membres de l'Église, il pourra acquérir suffisamment de données probantes en faveur de l'existence de Dieu

---

<sup>6</sup> Certes, une difficulté apparente de cette référence est que le commandement (*imperium*) y est présenté comme un acte de l'intellect et non de la volonté. Par conséquent, la volonté n'y est pas explicitement mentionnée en lien avec l'acte d'assentiment. Je préciserai plus loin pourquoi cette difficulté n'est qu'apparente (§II), mais nous pouvons d'ores et déjà anticiper cette clarification en notant que pour Thomas d'Aquin, l'*imperium* relève de la volonté quand bien même ce n'est pas seulement un acte de la volonté. Dès lors qu'il est question de commandement, la volonté est donc à tout le moins implicitement présente selon la psychologie thomassienne.

<sup>7</sup> « La volonté comporte deux actes : l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme émis par cette faculté ; cet acte dit "élicite", c'est le vouloir. L'autre acte est celui qu'elle commande et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler : ce sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance motrice » (*ST* I-II, 6, 4). Voir aussi, à cet effet, *ST* I-II 9, 2 ; 17, 1.

pour qu'il puisse naturellement y consentir par la suite<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs ainsi qu'une interprétation récente tente d'expliquer le passage clé de la *Somme théologique* cité plus haut et qui traite de l'emprise de la volonté sur certains actes de l'intellect. Cette lecture, qui est celle de C.E. Murphy, vaut la peine d'être citée dans sa totalité :

When the intellect is faced with a proposition p that does not immediately compel assent, it is possible for the will to make the intellect assent to p because the agent perceives assent to p as a good or as a means to some good. Because the will cannot get intellect to assent merely on the basis of a pursued good, it has to get intellect somehow to judge that p (to which the agent wants to assent) is more likely to be true. So in this case, the will does *not* have *direct* control over the intellect's assent, but it *does* have *indirect* control, working through other acts of intellect such as concentrating on one kind of evidence more than another, paying more attention to certain kinds of facts and discounting others, giving more weight to some of them than to others<sup>9</sup>.

Cette interprétation n'impute à Thomas qu'une thèse somme toute très modeste. Ce que l'on appellerait contrôle volontaire des croyances, ici, ne serait rien d'autre qu'une espèce dérivée du contrôle volontaire des actions. Or, l'interprétation proposée par Murphy n'est

---

<sup>8</sup> Cette forme de contrôle volontaire indirect, version plus nuancée que ce que nous exposerons, est notamment celle qui figure au centre de la discussion de la foi dans le dialogue du pari de Pascal. À l'infidèle convaincu par le calcul du pari, mais dépité de ne pas être capable de croire sur cette base, Pascal lui répond : « Mais apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions » (*Pensées*, fragment 233). Le modèle de Pascal est, certes, différent de celui préconisant l'acquisition de données probantes *supplémentaires*. L'idée de base, cependant, demeure la même : c'est par l'entremise de nos actions qu'un contrôle sur nos croyances peut être exercé.

<sup>9</sup> Murphy, C. E. (2000), « Aquinas on Voluntary Beliefs », p. 589.

pas sans soulever quelques perplexités lorsqu'on la juxtapose à d'autres thèses soutenues par Thomas d'Aquin. D'abord, il doit être noté que nulle part dans sa discussion de l'acquisition de la foi religieuse, pourtant le cas par excellence d'une croyance volontaire selon Thomas d'Aquin, celui-ci ne spécifie que l'influence de la volonté sur l'intellect se limite à un contrôle par voies interposées, *via* les actions (mentales) que la volonté contrôle directement et qui peuvent avoir à leur tour une influence sur les actes d'assentiment de l'intellect<sup>10</sup>. De plus, l'interprétation suggérée semble contrarier l'intention littérale de *ST* I-II 17, 6, qui en regard des propositions *non-évidentes* attribue au commandement un pouvoir psychologique sur l'acte d'assentiment – sans aucune restriction supplémentaire. Afin de dissiper cette apparente incohérence, Murphy nous renvoie à la distinction entre la détermination de l'exercice de l'acte, d'une part, et la détermination de l'acte lui-même, d'autre part ; cette distinction provient de l'*objet* sur lequel porte un certain acte mental :

La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, parce que le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certain bien particulier. Mais quant à la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté. Car le bien lui-même est saisi sous une certaine raison particulière comprise sous la raison universelle de vrai<sup>11</sup>.

Dans la mesure où le pouvoir causal de la volonté peut être identifié à une force motrice « interne » à l'âme, et celui exercé par l'objet d'un acte à une force « externe » à l'âme, nous pouvons concevoir qu'il s'agit d'une distinction entre ce qui meut l'âme de façon interne et externe dans l'acte d'assentiment. Thomas traite ici, puisqu'il répond dans ce passage à la question « La volonté est-elle mue par l'intelligence ? », de la détermination externe exercée par l'objet du désir de la volonté, à savoir le bien. Cependant, la notion de détermination externe concerne aussi l'intellect lui-même. En effet,

---

<sup>10</sup> Nous aurons l'occasion de revenir en profondeur sur cet aspect problématique de la stratégie indirecte (voir section IV).

<sup>11</sup> *ST* I-II, 9, 1.

dans le cas de l'acte de l'intellect qui nous intéresse ici – adhérer à un contenu propositionnel – la détermination externe est constituée par la probabilité de ce contenu. Là où la simple probabilité laisse place à la certitude, *e.g.* pour les premiers principes, la détermination externe est telle que l'intellect se voit littéralement contraint d'y adhérer. De tels actes intellectifs, selon Thomas d'Aquin dans le passage cité plus haut, sont de « l'ordre naturel » et « échappent à notre commandement ». Quant au pendant interne de ces actes, il s'agit tout simplement de la *fin* ou perfection de l'acte, soit le *vrai* qui est visé par l'intellect dans l'acte de croyance. Or, écrit l'Aquinat, il est un sens dans lequel cette détermination interne de la croyance relève de la volonté de manière directe puisque le bien particulier qui est la perfection de l'intellect, *id est* la vérité, peut être considéré sous l'aspect universel du bien qui est l'objet propre de la volonté.

Ainsi, Murphy fait valoir que si le texte de Thomas d'Aquin semble indiquer qu'il adhère à un volontarisme doxastique direct, cela serait seulement parce qu'il a en tête cette détermination interne de l'exercice de l'acte. Celle-ci, bien que directe et cause efficiente, ne porte que sur la finalité de la vérité. En revanche, lorsque la détermination de l'objet n'impose pas l'assentiment à l'intellect mais que celui-ci y est incliné, la volonté ne peut intervenir que pour renforcer ce mouvement de l'intellect vers son bien propre en motivant le sujet à l'acquisition d'une évidence concluante<sup>12</sup>.

Avant de présenter les problèmes qui me paraissent remettre en cause cette lecture de la psychologie doxastique thomasiennne, je vais rapidement mentionner une interprétation apparentée qui me permettra d'introduire quelques précisions supplémentaires sur la notion d'assentiment intellectuel. Cette interprétation, récemment proposée par Rudolf Schüssler<sup>13</sup>, est une version légèrement modifiée de celle de Murphy. Selon lui, on peut éviter d'attribuer à Thomas un volontarisme direct tout en préservant la cohérence de son propos,

---

<sup>12</sup> « So when the power's proper object is not sufficient to move the power, the will can intervene by inclining to the proper good of the power as a particular good. When I cannot quite see something because of the darkness or the distance, a volition may cause my eyes to strain or squint ». Murphy, C. E. (2000), « Aquinas on Voluntary Beliefs », p. 577.

<sup>13</sup> Schüssler, R. (2012), « Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin : Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung ».

pour peu que l'on distingue soigneusement entre deux types d'actes intellectuels, l'*assentiment* et le *jugement*. Cela permet de départager les contrôles de la volonté sur chacun de ceux-ci. La distinction serait importante, à la lumière de *ST* I-II, 17,6, puisque ce passage laisse planer un doute : quels sont, au juste, les différents actes intellectifs sur lesquels la volonté peut avoir une influence ? Choisir entre porter jugement ou s'abstenir quant à la vérité de *p* représente par exemple un choix bien distinct de l'alternative entre l'adhésion à la vérité de *p* et la négation de celle-ci. Pour Schüssler, Thomas d'Aquin n'a jamais sérieusement envisagé l'idée selon laquelle cette deuxième alternative pourrait être tranchée par un choix volontaire. En effet, si on le lisait ainsi, cela signifierait que lorsque l'intellect n'est pas contraint par nature (par la détermination de l'objet, *id est* par l'évidence) à croire *p*, alors il est en notre bon vouloir de décider de croire *p* ou de croire non-*p*. Or, cela impliquerait que la volonté puisse contraindre l'intellect de consentir à la vérité d'une proposition même lorsque celle-ci est peu probable, tant que la vérité de sa négation ne s'impose pas à l'intellect. Attribuer une telle conséquence doctrinale à Thomas est cependant inacceptable, fait valoir Schüssler.

Selon Schüssler, ce serait plutôt la première possibilité qui serait proposée par l'Aquinat dans le passage qui nous intéresse (*ST* I-II, 17, 6). Il est sous notre contrôle volontaire *direct* de suspendre notre jugement quant à la vérité de *p*, même lorsque des données probantes militent suffisamment en faveur de l'assentiment. Parallèlement, il est sous notre contrôle de décider de porter un jugement quant à *p*. À partir de ce moment, seules les déterminations externes (de l'objet propositionnel) ont une emprise psychologique sur l'acte intellectif particulier qui en résultera. En d'autres termes, croire que *p* ou croire que non-*p* sera entièrement déterminé par les données probantes que reconnaît l'intellect. La volonté n'est pas ici impliquée. En contraste avec le modèle de Murphy, Schüssler en vient donc à attribuer à Thomas d'Aquin un volontarisme double – direct et indirect, respectivement, par rapport aux différents actes de l'intellect (suspension/non-suspension du jugement et assentiment à *p*/négation de *p*) :

On se rapproche le plus de la position de Thomas lorsqu'on lui attribue un volontarisme doxastique double :

un volontarisme indirect pour le discernement de la vérité et, au surplus, un volontarisme immédiat pour le jugement et la suspension du jugement. Ensemble, ceux-ci suffisent à restreindre considérablement la portée d'application du dogme de la théorie de la connaissance "Belief is involuntary", sans pour autant qu'il soit nécessaire de postuler la possibilité d'un assentiment allant à l'encontre des données probantes. Le volontarisme doxastique de Thomas demeure par conséquent tempéré, et en harmonie avec le principe selon lequel il ne faut rien croire sans données probantes suffisantes<sup>14</sup>.

## **2. Deux confusions : le domaine d'influence de la volonté et sa nature désidérative**

La principale difficulté rencontrée par ces deux modèles provient de leur incapacité à rendre compte de la conception thomasiennne de la foi religieuse. Avant même mesurer ces grilles d'analyse de la notion de foi religieuse à l'aune de l'application la plus importante de cette notion dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, nous pouvons d'ores et déjà souligner deux confusions qui minent les arguments interprétatifs des lectures déflationniste et semi-déflationniste<sup>15</sup>. Afin de clarifier les enjeux de la question doxastique, il convient de noter succinctement les éléments du processus constituant le rapport entre l'intellect et la volonté menant à l'opération propre de celle-ci. Nous pouvons en donner un aperçu, neutre en regard de la question qui nous intéresse, là où la nature de ce rapport ne fait pas objet de litige interprétatif : dans le commandement de l'action.

Au niveau le plus simple, la division des opérations de l'intellect et de la volonté dans l'avènement d'une action se laisse conceptualiser de façon binaire : l'intellect fournit un jugement qu'une action  $x$  est bonne, après quoi la volonté – désirant le bien – fournit l'*impetus* à

---

<sup>14</sup> Schüssler, R. (2012), «Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin : Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung», p. 106 ; traduction libre.

<sup>15</sup> Puisque les arguments critiques que je mobiliserai minent autant une variante que l'autre, je rangerai ci-après les interprétations de Murphy et Schüssler sous le même vocable de lecture « déflationniste ».

l'action. Mais le passage à l'action est, dans les faits, plus complexe selon Thomas. Car si le *choix* est un acte de la volonté, le *commandement* de l'action, lui, est « essentiellement un acte de la raison<sup>16</sup> ». Mais d'où vient l'idée selon laquelle un mouvement vers l'action pourrait provenir de la raison ? Du dynamisme de l'acte de la volonté qui lui est préalable, répond l'Aquinat, un dynamisme moteur qui perdure même si l'acte de choix et l'acte de commandement ne sont pas simultanés<sup>17</sup>. Au minimum, il y a donc trois actes psychologiques préalables au mouvement intentionnel du corps que constitue l'action humaine : un jugement évaluatif, un choix et un commandement. La visée de ma discussion des confusions conceptuelles propres à la lecture déflationniste ne sert pas seulement à miner celle-ci, mais aussi à justifier une reformulation de la question du volontarisme doxastique chez Thomas d'Aquin de la façon suivante : y a-t-il des actes intellectifs d'assentiment que nous formons suite à un processus irréductiblement analogue à celui qui nous mène à poser une action, c'est-à-dire suite à la séquence d'actes psychologiques décrite ci-dessus ? La thèse interprétative que j'avance pourra, ainsi, être comprise comme une réponse positive à cette question.

La plus importante confusion de la lecture déflationniste provient de l'absence d'une distinction claire entre le *mode* de contrôle volontaire (direct ou indirect) et les *conditions* dans lesquelles un tel contrôle peut effectivement être exercé avec succès. Un détour par la théorie de l'action peut nous aider à clarifier cette distinction en terrain moins controversé. Il est généralement accepté que, pour Thomas d'Aquin, le mouvement de nos membres extérieurs est sous le contrôle direct de notre volonté. Cependant, il arrive que les mouvements de notre corps « échappent » au gouvernement de notre volonté. Par exemple, la peur de souffrir peut nous empêcher d'accomplir l'action courageuse – l'action que la volonté désire. Dans de telles situations, la volonté est victime d'une « violence » qui la

---

<sup>16</sup> (ST I-II, 17, 1)

<sup>17</sup> « Le commandement est un acte de la raison, mais auquel est présupposé un acte de la volonté. Pour s'en convaincre, il faut considérer que les actes de la volonté et de la raison peuvent réagir l'un sur l'autre, la raison en raisonnant sur le vouloir, la volonté en voulant raisonner. Il arrive ainsi que l'acte de la volonté soit devancé par celui de la raison, et réciproquement » (ST I-II, 17, 1).

brime, non pas dans la production de son désir rationnel lui-même, mais seulement dans l'achèvement de celui-ci par l'action<sup>18</sup>. À la suite de Thomas, il devient possible de catégoriser les circonstances dans lesquelles le contrôle des membres échappe de la sorte à la volonté. Nonobstant cette possibilité, il n'en demeure pas moins que le mouvement de nos membres extérieurs est sous le contrôle *direct* de la volonté, un point crucial pour notre argument. En résumé, le fait que certains mouvements corporels puissent échapper à la volonté n'est pas une preuve décisive qui permettrait d'affirmer que le contrôle qu'elle exerce sur eux n'est pas direct. Par analogie, il nous faut distinguer, dans le cas de la croyance, deux débats distincts bien que connexes : celui sur le mode de contrôle volontaire et celui sur le seuil (psychologique) à partir duquel l'exercice d'un tel contrôle a une quelconque efficacité. C'est-à-dire qu'il y a deux questions logiquement indépendantes à laquelle nous pouvons nous intéresser, mais seule la première porte intrinsèquement sur l'enjeu du volontarisme doxastique : (i) la volonté peut-elle produire des actes intellectifs d'assentiment à des propositions par le même mode que celui par lequel elle produit des actions<sup>19</sup> ? Et (ii) la volonté peut-elle influencer l'intellect de sorte à ce qu'il adhère à des propositions, quelles que soient les autres conditions (à la fois environnementales et internes à l'intellect) qui déterminent habituellement ce type d'acte intellectif ? Comme nous l'avons déjà noté, Thomas d'Aquin identifie

<sup>18</sup> STI-II, 6, 4.

<sup>19</sup> Une fois que nous représentons ainsi la question du volontarisme doxastique direct (la volonté veut-elle les actes de l'intellect par le même mode qu'elle veut les membres du corps ?), l'amendement de Schüssler au modèle déflationniste ne semble pas vraiment y répondre. En effet, sa thèse ne paraît substantielle *et* plausible qu'à condition de se prévaloir d'une ambiguïté suspecte quant à la nature ontologique de la suspension du jugement. S'agit-il en soi d'un *acte* de l'intellect, ou tout simplement de l'absence d'un tel acte ? S'il s'agit effectivement d'un acte au même titre que l'assentiment, comment expliquer que la volonté ne puisse pas aussi directement contraindre l'intellect à l'acte d'assentiment, lorsque les déterminations externes le permettent ? S'il ne s'agit pas d'un acte de l'intellect, mais plutôt d'un choix de la volonté (la décision de se positionner ou non quant à la vérité de *p*), alors on voit mal en quoi cela est une instance d'une influence de la volonté sur l'intellect – il s'agirait plutôt de la volonté qui se commande à elle-même.

– en termes de détermination de l'objet – des actes de l'intellect qui « échappent » au commandement de la volonté. De toute évidence, sa réponse à cette deuxième question doit être négative puisque certains actes intellectifs « échappent » au contrôle de la volonté. Mais si nous évitons la confusion que je viens d'illustrer, nous nous interdirons d'inférer de cette réponse négative une conclusion injustifiée quant à la réponse de Thomas d'Aquin à la première<sup>20</sup>.

Ma discussion de la deuxième source de confusion s'intéresse au bien-fondé de la réticence d'interprètes contemporains à attribuer un volontarisme direct à Thomas d'Aquin. Pour ce faire, je vais plutôt soulever la réflexion suivante : si nous attribuions à Thomas d'Aquin un volontarisme direct, devrions-nous y voir un problème ? Serait-ce la même thèse que nous jugeons si invraisemblable d'un point de vue contemporain ? En raison de la distance appréciable qui sépare la conception thomasiennne de la volonté et la nôtre, nous pourrions être inclinés à répondre par la négative<sup>21</sup>. Loin de proposer, cependant, une démonstration exhaustive des différences entre ces deux conceptions, je m'en tiendrai seulement aux points de divergence qui ont un rapport direct à la question du volontarisme doxastique. Selon

---

<sup>20</sup> Nous pourrions être portés à négliger la distinction des deux questions en faisant valoir qu'il n'y a pas d'autre explication du fait que des croyances manifestement fausses sont hors de notre contrôle volontaire, sinon celui selon lequel tous nos actes d'assentiment ne sont pas directement volontaires. Peu importe la force de cet argument dans l'absolu, il n'est évidemment d'aucune pertinence pour la compréhension de la pensée de Thomas d'Aquin. En effet, comme nous l'avons noté à partir de *ST I-II* 9,1 (*cf.* aussi *ST I* 82,4), la finalité de la croyance (la vérité) est subsumée sous le bien général que désire la volonté. Il va donc de soi qu'un acte allant directement à l'encontre du bien propre de la croyance ne pourrait d'emblée être choisi comme étant *optimal* par la volonté. Eleonore Stump, qui défend elle aussi l'attribution à Thomas d'un volontarisme direct, souligne l'importance de la limitation de l'influence de la volonté à des actes en harmonie avec le bien propre de l'intellect – « in accordance with the design plan of the faculties it <la volonté> governs, not against them », Stump, E. (1998), « Wisdom : Will, Belief, and Moral Goodness ».

<sup>21</sup> Évidemment, il y a un deuxième pôle à cette question : la notion thomasiennne de *croyance* est-elle suffisamment similaire à la notion de *belief* dont traite l'épistémologie contemporaine ? Je reporte la discussion de cette question-ci, plus épineuse encore, à la conclusion du présent article.

une constellation importante de théories, la volonté est la faculté qui reflète le plus intégralement le sujet lui-même, voire ce avec quoi celui-ci doit être identifié<sup>22</sup>. Exercer sa volonté, c'est à la fois évaluer les possibilités d'actions en portant un regard sur les raisons d'agir d'une manière plutôt que d'une autre, et mettre en acte le jugement évaluatif qui aura ainsi été endossé par la volonté. Ainsi, de telles conceptions de la volonté identifient souvent la volonté à un exercice du sujet qui surplombe ses divers jugements évaluatifs, croyances, désirs, ainsi que toutes ses autres déterminations mentales particulières. Lorsque nous décidons en faveur de  $x$  volontairement, nous le faisons avec une pleine conscience, en ayant en vue le panorama total des raisons que nous élisons en choisissant l'action en faveur de laquelle celles-ci militent. Cette conception hiérarchique de l'exercice de la volonté, dont les opérations ont lieu « au-delà » des déterminations mentales du sujet, comporte ainsi deux éléments corolaires et incontournables : (i) faire (croire, désirer, etc.)  $x$  volontairement implique de le faire avec une pleine connaissance des raisons en faveur de  $x$  ; (ii) le choix de la volonté doit être le choix d'une faculté *neutre*, qui n'est pas portée vers quelque objet que ce soit – et qui ne comprend donc aucune inclination naturelle intrinsèque<sup>23</sup>. C'est précisément en regard au premier critère, la condition de transparence des raisons à la volonté, que le volontarisme doxastique apparaît comme étant une sorte de contradiction dans les termes. Puisque nos croyances visent la vérité

---

<sup>22</sup> Pour un paradigme de cette conception, aux contours kantien, on renverra aux écrits de Christine Korsgaard (e.g. Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*). D'autres influents modèles hiérarchiques de la volonté, qui font respectivement culminer l'opération de la volonté en des jugements et des désirs de second-ordre, sont la marque de commerce de Watson, G. (1975), « Free Agency » et de Frankfurt, H. (1971), « Freedom of the will and the concept of a person ».

<sup>23</sup> Dans le paysage médiéval du XIV<sup>e</sup> siècle, on peut reconnaître chez Occam un modèle de la volonté qui défend une neutralité volitive minimale, c'est-à-dire qui insiste sur le caractère *non-déterminé* de *tous* les actes de cette faculté, malgré les inclinations qui ont prise sur elle : « Ockham denies that any deliverance of reason *determines* the will's action (inaction) for the principal systematic reason that then the will's action (inaction) would not be within the agent's power », McCord Adams, M. (1999), « Ockham on Will, Nature, and Morality », p. 254.

et qu'en ce sens seules des considérations qui portent sur la vérité de contenus propositionnels peuvent nous donner des raisons de croire, il ne saurait être possible de vouloir croire pour d'autres raisons que celles-là. Indépendamment de notre volonté, bien entendu, toutes sortes de croyances peuvent survenir ; seulement, elles ne seront alors pas soutenues par des raisons. De ce fait, tout épistémologue contemporain reconnaîtra sans ambages que nos désirs, à l'opposé de notre volonté, peuvent avoir une influence psychologique directe sur nos croyances.

La question qu'il faut, en amont, poser aux tenants de la lecture déflationniste est donc celle-ci : la distinction entre croyances formées volontairement et croyances simplement causées par des désirs trouve-t-elle un champ d'application dans la psychologie doxastique que Thomas d'Aquin nous propose ? *De facto*, il y a un sens par lequel on pourrait faire valoir la justesse de ce cadre conceptuel. En effet, Thomas ne distingue-t-il pas lui-même entre les effets psychologiques provenant de l'appétit sensible (le désir) et ceux qui proviennent de l'appétit rationnel (la volonté) ? Certes, mais, hormis ce point de recoupement superficiel, il n'en demeure pas moins que la volonté, chez ce penseur, est elle-même une faculté désidérative, rationnelle en cela qu'elle ne désire toujours que le bien apparent<sup>24</sup>. En ce sens, le trait de neutralité propre à la conception contemporaine de la volonté semble mal convenir à la faculté que nous décrit l'Aquinat. puisque celle-ci est caractérisée par des inclinations naturelles, notamment l'adhésion à la fin dernière que constitue le bonheur<sup>25</sup>. Quant au critère de transparence, en évaluer

---

<sup>24</sup> Thomas d'Aquin explique justement que la différence entre ce que nous appellerions « désir » et « volonté » tient uniquement à leur mode propre en rapport au bien, et non pas en ce que la seconde constituerait le lieu psychologique d'une capacité de choix neutre : « Il est à remarquer toutefois, puisque toute inclination fait suite à une forme, que l'appétit naturel fait suite à une forme existant réellement, tandis que l'appétit sensitif ou l'appétit rationnel, qu'on appelle volonté, est consécutif à une forme appréhendée. Donc, alors que le bien vers lequel tend l'appétit naturel est un bien réel, celui vers lequel tend l'appétit sensitif ou volontaire est un bien appréhendé. Ainsi, il n'est pas requis qu'il s'agisse d'un bien réel pour que la volonté se porte vers une chose, mais seulement que cette chose soit appréhendée comme étant un bien », *STI-II*, 8, 1.

<sup>25</sup> *STI*, 82, 1.

L'adéquation aux thèses de Thomas exigerait une analyse plus fine que ce que nous pouvons couvrir dans les limites imparties à ce texte. Cependant, il demeure contestable de lui attribuer une distinction hermétique entre croyances causées par des désirs et croyances formées volontairement, entre autres parce que sa conception de la volonté en tant que désir rationnel ne correspond nettement à aucune faculté ou état mental invoqués par la philosophie contemporaine.

### 3. Le volontarisme et la théorie thomasienne de la foi religieuse

Il sera maintenant question d'un point central pour notre argument : comment pouvons-nous comprendre le rôle de la volonté dans l'acte de foi religieux, à la lumière des lectures déflationnistes du volontarisme doxastique thomasiens ? C'est par rapport à cette question que le bât blesse véritablement cette thèse exégétique.

Les indications de Thomas d'Aquin sur le mécanisme même de l'influence de la volonté sur les actes de l'intellect sont suffisamment sommaires pour faire place, *prima facie*, à plus d'une lecture. Rien ne nous empêche de lire les passages de la *Secunda secundae* à la lumière d'un volontarisme indirect. Ainsi comprendrions-nous alors la distinction que l'Aquinat met en œuvre dans sa typologie des actes de l'intellect :

Mais l'intelligence adhère à quelque chose de deux façons. Ou bien parce qu'elle y est portée par l'objet, lequel tantôt est connu par soi-même comme on le voit dans les principes premiers qui sont matière de simple intelligence ; tantôt cet objet est connu par autre chose, comme on le voit dans les conclusions, qui sont la matière de la science. Ou bien l'intelligence adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre<sup>26</sup>. Lorsque Thomas d'Aquin parle de « s'attacher volontairement » à un parti plutôt qu'à un autre, il suggérerait ou bien agir de sorte à ce que l'intellect soit enfin à même d'être « porté par l'objet » (en approfondissant la question, par exemple, ou en menant

---

<sup>26</sup> *ST* II-II, 1, 4.

une enquête), ou bien – ce qui constitue l'option semi-déflationniste – que l'intellect se voie commander par la volonté de porter jugement sur la question ou de suspendre celui-ci<sup>27</sup>. Au lieu d'une simple critique fondée sur l'insuffisance de support textuel (la même critique pourrait certainement m'être adressée, faute d'indications décisives de la part de la *Somme théologique* sur la question<sup>28</sup>), je vais surtout me concentrer sur l'argument interprétatif suivant : étant donné la nature des complications épistémiques que Thomas soulève à l'endroit de l'acte de foi religieux, aucune stratégie de contrôle volontaire indirect, c'est-à-dire par l'entremise d'actions intermédiaires, ne saurait rendre compte de la possibilité psychologique d'un tel acte mental. Par conséquent, Thomas d'Aquin doit envisager un volontarisme direct, puisqu'un volontarisme indirect serait en soi insuffisant pour rendre compte de la possibilité même de l'adhésion de l'intellect à des propositions dont l'évidence est inaccessible aux êtres humains ici-bas.

Commençons donc par la question dont la réponse constitue le fil rouge de l'analyse thomasiennne de la foi. Quelle est la situation épistémique de l'être humain face aux articles de foi<sup>29</sup> ? Autrement

---

<sup>27</sup> Rappelons que ce n'est pas la volonté qui « commande », au sens strict, bien que la capacité de cet acte de l'intellect à mouvoir provienne d'un acte de la volonté. Par souci de brièveté, cependant, je parlerai – bien que, strictement, de manière inexacte – du commandement de la volonté auprès de l'intellect.

<sup>28</sup> Cela dit, j'argumenterai sous peu que le texte du *De Veritate*, à tout le moins, ne laisse planer aucun doute quant à la sorte de volontarisme que Thomas y a endossé.

<sup>29</sup> Nous pensons ici à l'analyse de l'objet de la foi, à propos duquel Thomas conclut qu'il ne pourrait être ni une chose vue ni une chose sue (*ST* II-II, 4-5). La caractérisation de cette situation épistémique est, par ailleurs, la raison pour laquelle la grâce occupe une place aussi centrale dans l'explication thomasiennne de l'habitus de foi : « Lorsqu'il adhère aux vérités de foi, l'homme est élevé au-dessus de sa nature ; il faut donc que cela vienne en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans, et qui est Dieu. C'est pourquoi la foi, quant à l'adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu qui nous meut intérieurement par sa grâce », *ST* II-II, 6, 1).

dit, quelles sont les caractéristiques propres de ces propositions, du point de vue du sujet humain, qui font en sorte qu'un commandement de la volonté soit nécessaire à l'assentiment de l'intellect ? Serait-ce que notre intellect n'est pas convaincu que Dieu est trine et un<sup>30</sup> seulement parce que nous manquons de signes dont la découverte, si nous enquêtons un peu, nous ferait voir la vérité certaine de cette proposition de sorte à imposer à l'intellect son adhésion ? Cette suggestion saurait peut-être rendre compte de l'adhésion aux préambules de la foi, telle la vérité de l'existence de Dieu, mais elle devrait se limiter aux cas des quelques chanceux qui auront le loisir et les aptitudes pour s'adonner à la philosophie. Or dans le cas des articles de la foi, tout comme dans celui des préambules, le rôle principal de la volonté ne peut être de nous pousser à approfondir la question. En effet, Thomas d'Aquin nous dit explicitement que la volonté remplit la fonction tout à fait opposée. Puisque la plupart des hommes n'ont pas accès à la réflexion philosophique et puisque celle-ci est soumise aux aléas de l'erreur humaine, il convient de croire, même par rapport à ce que l'homme pourrait, dans des conditions idéales, atteindre par la seule raison : « Les investigations de la raison naturelle ne suffisent pas au genre humain pour connaître les choses divines, même en ce que la raison peut en montrer ; aussi n'est-il pas superflu de croire de telles choses<sup>31</sup> ». En ce qui concerne les articles de la foi, le concours de la volonté dans l'assentiment est plus inévitable encore ; aucune enquête philosophique, si minutieuse soit-elle, ne saurait jeter suffisamment de lumière sur la proposition « Dieu est trine et un » pour susciter l'assentiment de l'intellect par la force de l'évidence seule. En résumé, que les vérités puissent être connues par la raison et par la révélation, ou qu'elles ne soient accessibles que par la révélation, l'Aquinatisme ne minore en rien l'importance de la volonté dans l'assentiment à ces vérités. Parallèlement, Thomas d'Aquin nous dit que même ceux qui ont été *de visu* témoins d'une prophétie accompagnée d'un miracle ne seront pas convaincus, par l'évidence seule, de la validité de cette prédiction d'un événement futur ; cela tient même si ces personnes savent, en raison du miracle, que la prophétie provient de Dieu<sup>32</sup>. On

---

<sup>30</sup> *ST* II-II, 8, 2.

<sup>31</sup> *ST* II-II, 2, 4.

<sup>32</sup> *ST* II-II, 5, 2.

voit ainsi que la condition épistémique humaine diffère fondamentalement de celles des intelligences supérieures. Les anges déchus que sont les démons, par exemple, donnent leur adhésion aux articles de foi par *nécessité naturelle* : étant donné leurs pouvoirs cognitifs supérieurs (ainsi que leur connaissance de signes qui demeurent pour nous inconnus) leur intellect est contraint par l'évidence – et malgré leur volonté – à reconnaître la vérité des articles de foi<sup>33</sup>. Pour les êtres humains, cependant, si même la perception sensible d'un miracle ne constitue pas une évidence probante de la vérité d'une prophétie, on voit mal quelle sorte de données probantes pourrait les convaincre à adhérer aux articles de la foi en l'absence d'une volonté allant en ce sens.

En d'autres mots, bien que Thomas ne nie pas toute implication du contrôle indirect de la volonté sur la croyance religieuse – après tout, il faut bien que l'homme s'intéresse aux enseignements de l'Église, qu'il porte attention aux signes divins, etc. – il semble clairement nous indiquer que ce mode de contrôle est insuffisant pour soutenir psychologiquement un assentiment ferme aux articles de foi. Si un tel contrôle indirect suffisait, on devrait trouver chez Thomas d'Aquin une explication de la foi au travers des actions et raisonnements qui ont pour but de rendre évidents les articles de la foi. Cela n'est toutefois pas un objectif théorique qu'on puisse lui reconnaître dans la *Somme théologique*. Par ailleurs, Thomas semble lier de façon intime le degré de fermeté de l'assentiment avec l'acte lui-même. En effet, au-delà de la connaissance pleinement déterminée par l'objet et de la croyance déterminée par la volonté, l'Aquinat n'admet pas d'autres manières d'adhérer à un contenu propositionnel : « Celui qui doute n'a pas non plus d'assentiment, puisqu'il n'adhère pas à une partie plutôt qu'à l'autre. Ni non plus celui qui a une opinion, puisque son acceptation de l'une des parties n'est pas affirmée<sup>34</sup> ». Dans la mesure où nous interprétons cette affirmation du *De Veritate* comme étant une clarification de la position de l'Aquinat dans la *Somme Théologique*<sup>35</sup>, il nous faut

---

<sup>33</sup> « La foi des démons est en quelque sorte une foi forcée par l'évidence des signes », *ST* II-II, 5, 2.

<sup>34</sup> *DV* 14, 1.

<sup>35</sup> En effet, Thomas d'Aquin y juxtapose alors l'assentiment de la croyance et de la science avec le « prendre parti » de l'opinion : « Ou bien l'intelligence

conclure non seulement que la volonté déterminerait l'intellect à assentir aux articles de la foi avec plus d'ardeur, mais bien que son influence serait nécessaire à l'acte d'assentiment lui-même.

Il semble donc y avoir une incohérence de taille entre, d'une part, la lecture déflationniste du volontarisme thomasiens et, de l'autre, la façon dont Thomas d'Aquin caractérise le rôle de la volonté dans la croyance à partir des conditions épistémiques propres à la foi religieuse. On peut, afin d'approfondir cette incohérence, observer qu'elle peut aussi être soulevée à partir d'autres lieux textuels. L'un de ces lieux, soit la définition même de l'acte de croyance comme assentiment à travers la réflexion, rend particulièrement saillante l'incompatibilité du volontarisme doxastique indirect avec la théorie thomasiens de la foi religieuse.

Rappelons la description du processus de contrôle indirect des actes d'assentiments telle qu'offerte par Murphy. Il s'agit, écrit-elle, de commander volontairement des actions ou certains actes mentaux sous contrôle direct de la volonté (*e.g.* porter une attention sélective à certaines données probantes), de sorte à ce que l'intellect en vienne à donner naturellement son adhésion à un énoncé. Le rôle de la volonté est donc de modifier, par l'entremise d'actions, la détermination de l'objet d'assentiment, en le faisant apparaître plus probablement *vrai* à l'intellect : « will has to get intellect to judge that *p* is more likely to be true<sup>36</sup> ». Selon toute apparence, ce processus correspond bien aux conceptions thomasiens de la connaissance et de l'opinion. Pourtant, une telle articulation ne laisse aucune place à la formation d'une *croyance* telle que Thomas la définit. En effet, si nous prenons « more likely to be true », dans la citation de Murphy, au sens faible d'une simple considération de probabilité ou de plausibilité,

---

adhère à quelque chose sans y être pleinement portée par son objet propre, mais en s'attachant volontairement par choix à un parti plutôt qu'à un autre. Et si l'on prend ce parti avec un reste d'hésitation et de crainte en faveur de l'autre, on aura une opinion », *ST* II-II, 1, 4. Voir aussi *ST* II-II 2, 1. Bien entendu, la clarification qu'apporte le *De Veritate* ne correspond pas à un développement dans la pensée de Thomas d'Aquin, puisque ce traité (1256-59) précède la *Somme théologique* (1265-73) d'une décennie. Bien qu'écrite plus tôt, l'analyse de l'acte de foi religieux dans le *De Veritate* est nettement plus exhaustive que celle qu'on retrouve dans la *Somme théologique*.

<sup>36</sup> Murphy, C. E. (2000), « Aquinas on Voluntary Beliefs », p. 589.

alors le genre d'acte intellectif qui suivra le processus de contrôle indirect ne sera qu'une opinion. L'intellect n'aura qu'une attitude de consentement indécis face au contenu propositionnel envisagé, sans y assentir avec conviction – et donc sans y assentir du tout. Qu'en est-il si nous comprenons la visée du contrôle indirect en un sens plus fort, une vraisemblance (« likely to be true ») qui fait tendre l'intellect vers davantage qu'une simple attitude d'opinion ? En d'autres termes, qu'en serait-il si, à la fin du processus de contrôle indirect, le contenu propositionnel appréhendé convainquait complètement l'intellect ? Selon Thomas d'Aquin, amener l'intellect à être convaincu de la vérité d'une proposition entraîne son adhésion tout en terminant *ipso facto* la réflexion qui y a mené. En effet, une fois que la volonté a exercé avec succès un contrôle indirect sur l'intellect *via* une modification de l'évidence dans laquelle une proposition est appréhendée, l'intellect n'a plus à réfléchir puisque « il est déterminé à une seule chose sans aucune confrontation » (DV 14, 1). L'intellect ne réfléchit plus, *i.e.* ne cherche plus à savoir, puisque son mouvement s'est arrêté à la connaissance à laquelle il aspirait. Or, le propre de la foi, selon Thomas d'Aquin, c'est de comporter l'une et l'autre de ces caractéristiques, d'être à la fois assentiment ferme et réflexion ininterrompue :

Parce que < dans la foi > ce n'est pas en étant amenée à son terme propre – la vision de quelque intelligible – que l'intelligence est déterminée à une seule chose, de là vient que son mouvement n'est pas encore apaisé, mais possède encore une réflexion et une enquête à propos des choses qu'elle croit, encore qu'elle leur donne un très ferme assentiment<sup>37</sup>.

Or, si nous admettons seulement un contrôle indirect de la volonté sur l'intellect, qui peut certainement rendre compte de l'acquisition d'opinions et de connaissances, l'idée de réflexion à travers l'assentiment demeurerait quant à elle absolument mystérieuse – un phénomène tout à fait inexplicable par les ressources conceptuelles dont disposerait Thomas d'Aquin. Pourtant,

---

<sup>37</sup> DV 14, 1.

c'est là la définition même de l'acte de foi religieux, dont l'Aquinat tente de démontrer autant la possibilité que la justification rationnelle.

#### 4. Le contrôle direct de la volonté sur la détermination de l'objet propositionnel

Nous avons vu (§I) qu'une manière de soutenir la lecture du volontarisme indirect, dans le vocabulaire de Thomas (*ST* I-II, 9,1), consiste à limiter l'influence directe de la volonté sur l'intellect à la détermination interne de l'acte de croyance – en vertu de la cause finale que constitue la vérité désirée par la volonté comme bien propre de l'intellect. Cette distinction irréductible entre détermination de l'exercice de l'acte (moteur interne de l'âme) et détermination de l'objet (moteur externe de l'âme) permettrait supposément l'attribution à Thomas d'Aquin d'une thèse allant dans le sens d'un volontarisme indirect : puisque la détermination de l'objet demeure entièrement hors de notre contrôle direct, nous ne pouvons donner notre plein assentiment à une proposition que si elle est suffisamment évidente pour imposer cet acte à l'intellect.

Absente de la *Somme théologique*, une courte précision du *De Veritate* vient cependant remettre en question, à l'encontre de la lecture déflationniste, l'usage de la distinction entre les types de détermination d'actes intellectifs :

Et ainsi, la foi, en tant qu'elle est en nous un certain commencement de la vie éternelle, que nous espérons par la promesse divine, est appelée « la substance des choses que l'on doit espérer » : en cela, donc, est touché le rapport de la foi au bien qui meut la volonté, laquelle détermine l'intelligence. Or la volonté mue par le bien susdit propose à l'intelligence naturelle une chose non apparente comme étant digne de recevoir assentiment ; et de la sorte, elle la détermine à ce non-apparent, c'est-à-dire pour qu'elle y donne son assentiment. Donc, de même que l'intelligible vu par l'intelligence détermine l'intelligence, et pour cette raison l'on dit qu'il convainc l'esprit, de même *une chose non apparente* à l'intelligence la *détermine aussi*, et *convainc* l'esprit

du fait même que cette chose a été acceptée par la volonté comme objet d'assentiment<sup>38</sup>.

En de nombreux endroits autres que celui-ci, Thomas nous explique en des termes semblables d'où provient l'impulsion essentielle de l'acte de foi : du fait que la volonté choisisse (ou désire) l'assentiment aux articles de foi simplement parce que cet assentiment est en lui-même bon au plus haut point<sup>39</sup>. Trop souvent, comme je l'ai souligné, Thomas ne s'étend toutefois pas sur le processus même par lequel l'appétit du bien – le bien de croire – détermine l'intellect à assentir par le commandement de la volonté.

Ici, Thomas d'Aquin articule l'ébauche d'un modèle au sein duquel l'influence directe de la volonté ne se limite pas à la détermination interne de l'acte de foi, mais porte également sur la détermination de l'objet d'assentiment lui-même. Plus précisément, la détermination de l'adhésion à un contenu s'exerce *via* la détermination de l'objet proposé à l'intellect. Il faut donc comprendre l'idée de Thomas d'Aquin comme affirmant qu'une proposition peut convaincre l'intellect du simple fait qu'elle a été « acceptée par la volonté comme objet d'assentiment ». C'est donc dire que la volonté n'agit pas uniquement comme cause efficiente, propulsant l'intellect devant un objet qui le laisse indifférent, mais aussi de façon décisive, en affectant la détermination externe de l'acte d'assentiment. La volonté rend l'objet de cet acte d'assentiment capable de mouvoir l'intellect à part entière<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *DV* 14, 2 ; italiques ajoutés.

<sup>39</sup> « L'intelligence (...) est déterminée par la volonté, qui choisit d'assentir à une seule partie de façon déterminée et exclusive, à cause d'une chose qui est capable de mouvoir la volonté, mais non de mouvoir l'intelligence, par exemple parce qu'il semble bon ou convenable d'assentir à cette partie », *DV* 14,1. Cf. également *DV* 14, 3 et *ST* II-II 2, 2.

<sup>40</sup> Prenons le soin de préciser que ceci ne veut pas dire que l'influence de la volonté sur l'acte d'assentiment est identique à la détermination externe exercée par l'objet. À titre de comparaison, nous pouvons renvoyer à l'explication de Thomas citée plus haut (*ST* I-II 9, 1) : bien que l'intellect meuve la volonté quant à la détermination de l'acte (puisqu'il est une condition nécessaire à ce que la volonté désire  $x$  que l'intellect ait jugé que  $x$  est un bien), il ne s'ensuit pas que l'influence de l'intellect est identique à la

Cette conception du rôle de la volonté trouve ses racines dans la distinction entre l'objet matériel et l'objet formel d'un acte de l'âme<sup>41</sup>. En l'occurrence, bien que l'intellect adhère à la proposition « Dieu est trine et un », l'aspect sous lequel cet objet lui est présenté, son objet formel, renvoie plutôt à la désignation « Proposition acceptée par la volonté comme objet d'assentiment ». C'est donc dire que la proposition  $p$  est à même de convaincre l'intellect d'y assentir avec fermeté, non pas parce qu'elle apparaît indéniablement vraie, mais bien parce qu'elle est présentée à l'intellect comme étant bonne (puisque la volonté y adhère) et donc comme étant une proposition méritant l'assentiment. On ne peut imaginer l'exercice d'un contrôle de la volonté sur l'intellect qui soit plus direct que celui-ci.

De plus, cette interprétation se voit affermie du fait que Thomas d'Aquin précise que dans ces circonstances, l'intellect est « prisonnier » (*captivatus*) puisqu'il est entraîné à l'acte d'assentiment par des considérations qui ne lui sont pas propres (*tenetur terminis alienis, et non propriis*)<sup>42</sup>. Aussi étrangères lui soient-elles, ces considérations quant au bien de croire n'en meuvent pas moins l'intellect, et ce directement – à titre de propriétés intrinsèques de l'objet de la foi lui-même (la proposition), et non pas seulement *via* les commandements de la volonté sur d'autres actions physiques ou actes mentaux. Avec ces éléments de doctrine en main, il devient possible d'affirmer que le contrôle volontaire direct de la volonté sur l'intellect se décline chez Thomas (sous sa forme la plus schématique) selon les étapes suivantes : (i) la volonté choisit un acte d'assentiment (croire  $p$ )

---

détermination de l'objet, puisque cette influence est en fait préalable à cette dernière.

<sup>41</sup> Cf. *ST* II-II 1, 1 : « Ainsi, dans la science de la géométrie, ce qui est matériellement su, ce sont les conclusions ; mais dans la raison formelle du savoir, ce sont les moyens de démonstration par lesquels les conclusions sont connues. Ainsi donc, dans la foi, si nous regardons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première ; la foi dont nous parlons ne donne pas en effet son adhésion à une chose si ce n'est parce que Dieu l'a révélée ; c'est dire que la vérité divine elle-même est comme le moyen sur lequel s'appuie cette foi ».

<sup>42</sup> *DV* 14, 1.

comme optimal<sup>43</sup> ; (ii) elle commande à l'intellect d'assentir à  $p$  (i.e. l'intellect se le commande à lui-même)<sup>44</sup> ; (iii) l'intellect trouve en l'objet d'assentiment quelque chose qui le convainc, et qui est autre que l'évidence de la proposition<sup>45</sup>.

L'influence de la volonté sur les actes de l'intellect s'étend donc jusqu'au pouvoir de commander à l'intellect de reconnaître en certaines propositions des propriétés qui n'ont *stricto sensu* rien à voir avec leur vérité – être simplement de bons objets d'adhésion ferme – et de faire en sorte que l'intellect soit mû, c'est-à-dire convaincu, en vertu même de ces propriétés qui constituent ainsi la détermination externe de l'objet dans l'acte de foi.

---

<sup>43</sup> Comme nous l'avons déjà indiqué (note 7) le processus de croyance volontaire exclut, déjà à la première étape, d'adhérer à des propositions manifestement ou probablement fausses : il ne peut être optimal de vouloir ce qui irait directement à l'encontre du bien propre de l'intellect, à savoir l'atteinte de la vérité.

<sup>44</sup> Ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (§II, p. 10), le fait que le commandement soit essentiellement un acte de l'intellect amenuise-t-il la plausibilité, voire l'intérêt, d'une lecture attribuant à Thomas un volontarisme doxastique direct ? On pourrait croire, (comme l'a suggéré un évaluateur anonyme) que la volonté n'agit qu'à titre de courroie de transmission dans le processus menant à un acte de foi religieux. Cette observation me semble, en un sens, juste. C'est pourquoi, après tout, la volonté ne figure pas explicitement dans le passage clé de la *Somme théologique* sur lequel je me suis appuyé (*ST I-II*, 17, 6). Néanmoins, le fait que l'*imperium* implique essentiellement la volonté me paraît suffisant pour parler de volontarisme doxastique direct. En effet, même si le commandement d'adhérer à une proposition ne provient pas originellement de la volonté, il n'en demeure pas moins que le dynamisme causal de ce commandement est soutenu par la volonté (comme dans toute action). Un tel effet de la volonté sur un acte de l'intellect, par opposition à l'effet que la volonté pourrait avoir indirectement par le biais d'actions, mérite à ce titre d'être appelé un volontarisme direct.

<sup>45</sup> On notera que ce modèle d'une croyance formée volontairement sur la base de raisons « étrangères » à l'intellect clarifie de surcroît l'idée thomasienne de réflexion à travers l'assentiment (§IV). L'intellect est contraint d'assentir sous l'effet de la volonté, mais poursuit évidemment sa réflexion, étant donné que l'assentiment ne provient pas de l'évidence de la vérité de la proposition.

Ceci clôt ma défense de l'interprétation selon laquelle, d'une part, Thomas d'Aquin a explicitement endossé un volontarisme doxastique direct dans le *De Veritate*, et, d'autre part, qu'il faut aussi lui attribuer la thèse dans la *Somme théologique*, à défaut d'attribuer à sa théorie de la foi religieuse de surprenantes incohérences<sup>46</sup>.

## Conclusion

En guise de conclusion, il m'incombe de faire le point sur la portée de la thèse interprétative que j'avance en soulignant la difficulté générale d'attribuer à Thomas d'Aquin une thèse, le volontarisme doxastique, dont l'usage contemporain renvoie à une différente compréhension de notre économie mentale. En effet, la notion de *credere*, au sein de la typologie thomasienne des états doxastiques (connaissance, opinion, doute, etc.), constitue une classe à part, caractérisée d'abord et avant tout par l'ensemble de propositions, les articles de la foi, sur lesquelles elle porte. Manifestement, ce concept n'est pas du tout équivalent à celui de « croyance » (*belief*) en épistémologie contemporaine. En outre, le concept d'*opinio* ne semble, à la lumière du *De Veritate* (14, 1), n'offrir aucune zone de recoupement clair avec la notion contemporaine de croyance puisque Thomas refuse de classer l'opinion parmi les actes d'assentiment à un contenu propositionnel. Tout au plus pourrions-nous comprendre l'*opinio*, quelque peu artificiellement, dans les termes de la notion de *crédence* dont on doit l'usage technique à l'épistémologie bayésienne : une sorte de prise de position en faveur de la vérité de *p*, et qui partage avec l'état de croyance correspondante certaines dispositions pratiques à agir comme si *p* était vrai, mais sans le degré de confiance suffisant pour soutenir un plein assentiment. Une question demeure : qu'en est-il de la myriade d'assentiments que nous donnons quotidiennement à des propositions et qui ne tombent ni sous la catégorie de la connaissance ni sous celle de la foi (religieuse) ?

---

<sup>46</sup> En ce sens (mais seulement en ce sens) mon raisonnement est parallèle à celui de Michon, C. (2013), « Réflexions sur la définition de l'acte de foi chez Thomas d'Aquin », qui part de la prémisse de la fausseté du volontarisme doxastique direct pour faire valoir que la théorie thomasienne de la foi religieuse n'est pas viable.

Il va de soi qu'une réponse détaillée à ces questions dépasse les limites imparties à ce texte. Néanmoins, il est possible de clarifier en quoi, malgré l'ampleur de ces différences, la théorie thomasienne de la foi repose bel et bien sur ce que l'épistémologie contemporaine se devrait d'appeler un « volontarisme doxastique ». Cette thèse relève d'abord et avant tout d'une *philosophie de l'esprit*, concernant, comme son nom l'indique, les relations constitutives qui lient la volonté aux actes mentaux proprement épistémiques : le déni, la suspension du jugement, la croyance. Fondamentalement, le volontarisme doxastique ne traite donc pas uniquement de la croyance. Or, même si nous réservions la thèse du volontarisme doxastique à celle de l'influence directe de la volonté sur l'acte de croyance, l'adéquation de notre thèse interprétative à la position de l'Aquinatisme demeurerait intacte. En effet, bien que la notion thomasienne du *credere* ne soit pas identique à la notion contemporaine de croyance, elle constitue manifestement un sous-ensemble de notre concept contemporain. Ainsi, dans la mesure où le volontarisme doxastique désigne la thèse selon laquelle certaines croyances sont sous le contrôle direct de la volonté, il s'en suit qu'on le retrouve dans la théorie thomasienne de la foi religieuse.

### Bibliographie

- Frankfurt, H. (1971), « Freedom of the will and the concept of a person », *Journal of Philosophy*, vol. 68, n° 1, p. 5-20.
- Hieronymi, P. (2009), « Believing at Will », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 35, n° 1, p. 149-187.
- Korsgaard, C. (1996), *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 167 p.
- McCord Adams, M. (1999), « Ockham on Will, Nature, and Morality », dans Spade, P.V. (dir.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 245-273.
- Michon, C. (2013), « Réflexions sur la définition de l'acte de foi chez Thomas d'Aquin », dans Jaffro, L. (dir.), *Croit-on comme on veut ? : histoire d'une controverse*, Paris, J. Vrin.
- Murphy, C. E. (2000), « Aquinas on Voluntary Beliefs », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 74, n° 4, p. 569-597.

- Niederbacher, B. (2011), «The relation of reason to faith», dans Davies, B. et Stump, E. (dir.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, p. 337-348.
- Schüssler, R. (2012), «Doxastischer Voluntarismus bei Thomas von Aquin : Wille, Intellekt und ihr schwieriges Verhältnis zur Zustimmung», *Recherche de théologie et philosophie médiévales*, vol. 79, n° 1, p. 75-107.
- Stump, E. (1998), «Wisdom : Will, Belief and Moral Goodness», dans McDonald, S. et Stump, E. (dir.), *Aquinas's Moral Theory*, Ithaca, Cornell University Press, p. 28-62.
- Thomas d'Aquin (1999), *Somme théologique*, trad. dominicaine, Paris, éditions du Cerf, 4 tomes.
- Watson, G. (1975), «Free Agency», *Journal of Philosophy*, vol. 72, n° 1, p. 205-220.
- Williams, B. (1973), «Deciding to Believe», dans Williams, B. (dir.), *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 136-150.