

VALENTIN BRAEKMAN

OCKHAM ET LA POSSIBILITÉ DE VOULOIR LE MAL
*SUB RATIONE MALI**

Introduction

Le rapport de la volonté au mal a longtemps été perçu par les philosophes comme antinomique. La volonté est une faculté qui tend inexorablement vers le bien et répugne naturellement au mal. Même s'il fut souvent contesté, l'adage socratique selon lequel «nul n'est méchant volontairement» n'a jamais été rejeté qu'en raison de ses conséquences fâcheuses pour la morale: comment les blâmes, les punitions et les reproches peuvent-ils encore être justifiés, si nul n'est méchant volontairement? Aristote s'oppose explicitement à la position qu'il attribue à Socrate, arguant qu'elle est en contradiction avec «les faits» (*tà phainómena*), mais ne la réfute pas sur le fond: le méchant demeure en un sens ignorant.¹

Après la découverte des écrits moraux d'Aristote, les penseurs du Moyen Âge adoptent de manière générale la position du Stagirite. Il faut reconnaître dans le choix du mal une dimension volontaire. Toutefois, la rationalité constitutive de l'agir humain ne peut être sacrifiée sur l'autel de la volonté. Le choix du mal s'explique en termes de faiblesse, de passion, d'ignorance, mais non en termes d'intention fondamentalement mauvaise et dépassionnée. La volonté humaine est un appétit rationnel. Elle est conditionnée par l'«aspect» ou la «raison» (*ratio*) de l'objet qui se présente à elle. Comme le remarque Thomas d'Aquin: «Sicut enim nihil desiderat appetitus nisi *sub ratione*

*Je remercie chaleureusement Irene Zavattero d'avoir accueilli mon article dans ce volume, ainsi que Tiziana Suarez-Nani, Antonio Petagine et Julien Lambinet pour leurs commentaires avisés.

¹ *Éthique à Nicomaque*, VII, 3-6, 1145b22-1149a20, et 1145b28 pour le passage auquel je fais ici référence. La traduction de *tà phainómena* par «les faits» est de Tricot, cfr. Tricot 1979, 321.

boni, ita nihil fugit nisi *sub ratione mali*».² Vouloir le mal en tant que tel est impossible. Même des penseurs dits «volontaristes» comme Henri de Gand et Jean Duns Scot semblent souscrire à ce principe. Ils élaborent de nouvelles théories de l'action, mais maintiennent cette thèse fondamentale: la volonté ne peut tendre vers son objet que sous l'aspect du bien (*sub ratione boni*), et jamais sous l'aspect du mal (*sub ratione mali*).³

Guillaume d'Ockham est connu pour avoir nié ce principe.⁴ Évidemment, sa théorie est tributaire d'un long développement intellectuel amorcé dans le courant du XIII^e siècle, notamment au sein des écoles franciscaines animées d'un regain d'intérêt pour la psychologie augustinienne, mais Ockham semble avoir franchi le pas que ses prédécesseurs n'ont pas osé franchir. Face au bien et au mal, la volonté humaine est absolument libre,

² Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 62, n. 7, 171b (je souligne).

³ L'opinion d'Henri me paraît suffisamment claire d'après la question 14 du *Quodlibet* I: «voluntas nullum bonum appetit nisi sub aliqua ratione primi boni», ed. R. Macken, 87. Celle de Duns Scot, en revanche, est plus difficile à déterminer. Tobias Hoffmann est d'avis que Duns Scot souscrit au principe que j'ai mentionné ci-dessus: «[selon Scot,] il n'est pas possible de vouloir le mal *sub ratione mali*», Hoffmann 2004, 506. Voici l'une des références qu'il allègue en faveur de son interprétation: «Tamen, etsi non ponatur voluntas creata posse velle *malum sub ratione mali*, adhuc potest assignari peccatum ex certa malitia [...] non tamen ex malitia ita quod voluntas peccans tendat in *malum in quantum malum*», Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 43, q. un., n. 6, 486-487 (je souligne). Guido Alliney a montré toute la complexité de cette question chez Scot, complexité due notamment à la variété des textes parfois difficiles à concilier. Alliney explique que, selon Scot, le mal peut être voulu en tant que tel (*in quantum malum*), mais non sous la raison du mal (*sub ratione mali*): «Infatti, il peccato certamente consiste nella scelta volontaria del male in quanto tale (*malum in quantum malum*), cioè del male senza alcun aspetto di bene che possa giustificare la scelta volontaria; questo però non implica che la volontà si volga al male in base alla sua essenziale malvagità (*malum sub ratione mali*), e che lo voglia quindi proprio perché oggetto perfettamente empio», Alliney 2002, 11. Je n'entre pas davantage dans ce débat.

⁴ Cfr. notamment McCord Adams 1999, et Kent 2007. Mon interprétation d'Ockham sur cette question s'inscrit dans la lignée de celle d'Adams et de Kent.

elle est en son essence *indifférente* ou *indéterminée* à l'un et à l'autre. On parle alors de «liberté d'indifférence».⁵ Même si Ockham reconnaît que le bien est l'objet approprié de la volonté, il n'existe en elle aucune inclination naturelle, aucune prédisposition qui en déterminerait l'acte.⁶ Le choix du bien ou de son contraire ne relève que de la volonté seule, parfaitement autonome et libre d'embrasser la fin qui lui sied. En raison de sa théorie de la liberté humaine, et surtout de certaines conclusions qu'il en aurait tirées, Ockham a souvent été considéré comme l'emblème d'une théologie décadente, en particulier par les héralts de la Contre-Réforme. Il aurait effectivement affirmé que la volonté humaine, en vertu de son absolue liberté, peut rejeter Dieu de manière pleinement consciente lorsqu'il se présente à elle⁷. La liberté n'est plus seulement condition de la dignité de l'homme, elle devient aussi l'origine de sa perversion.

L'objectif du présent article est de mettre en lumière le rapport de la volonté au mal dans la pensée d'Ockham. Ma réflexion prend principalement appui sur la huitième des *Quaestiones variae*, intitulée *De compossibilitate actus virtuosi et intellectus erronei*.⁸ Il s'agit d'un texte clé pour comprendre la po-

⁵ L'un des textes fondamentaux pour le thème de la liberté d'indifférence est le *Quodlibet* I, q. 16, 87-89.

⁶ Guillelmus de Ockham, *Sent.* III, q. 6, 175-176: «Et ideo, quia voluntas non habet inclinationem naturalem ad aliquid quod fit in ea plus quam ad eius oppositum; ideo voluntas non potest moveri violenter, quia violenter movetur aliquid quod movetur contra inclinationem naturalem in eo». Comme le remarquent Vincent Spade et Claude Panaccio, cela ne signifie pas que la volonté n'ait *aucune* inclination naturelle, mais que son inclination n'est qu'une simple tendance, et non un facteur décisif pour l'acte volontaire. Cfr. P. Spade, C. Panaccio, *William of Ockham*, in E.N. Zalta (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ockham/> (25/08/2019). Je laisse cette question de côté.

⁷ Voici l'un des passages régulièrement mentionnés à ce sujet, *Sent.* I, d. 1, q. 6, 505: «Dico quod finem ultimum, sive ostendatur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas eum velle vel non velle vel nolle». Ce point est l'un des plus controversés de la pensée ockhamienne. Néanmoins, je n'ai pas l'intention d'entrer ici dans ce débat.

⁸ Guillelmus de Ockham, *Quaestiones variae*, q. 8, 409-450.

sition d'Ockham à ce sujet. Dans mon analyse, je chercherai principalement à déterminer si, d'après Ockham, le choix du mal *sub ratione mali* est psychologiquement possible, et si oui, comment il faut comprendre cette affirmation. Je commencerai ainsi par exposer la définition ockhamienne du bien et du mal au sens moral. J'exposerai ensuite les grands traits de sa conception de l'âme intellectuelle, en insistant notamment sur l'indifférence de la volonté. Enfin, j'aborderai la question du choix volontaire et conscient du mal, en mettant particulièrement en évidence les traits distinctifs de la théorie d'Ockham.

1. La définition ockhamienne du bien et du mal

Dans sa *Somme de logique*, Ockham affirme que le concept de «bien» fait partie des concepts dits «connotatifs». ⁹ Un concept connotatif désigne au moins deux types de signifiés: le signifié *direct* – une certaine entité – et le signifié *indirect*, les *connotata* (d'autres entités, des relations, des propriétés, etc.). Toutefois, les termes «bien» et «mal» sont polysémiques. Lorsqu'on les emploie dans leur sens moral, l'entité qu'ils signifient directement est un acte mental: l'intention de l'agent. Il faut préciser que, pour Ockham, seule l'intention possède une valeur morale *intrinsèque*; c'est l'intention qui détermine la valeur morale des actions qui en découlent. ¹⁰ Pour que l'intention soit bonne, il faut qu'elle vise le respect de certaines règles prescriptives. En ce sens, faire le mal, écrit Ockham, ce n'est rien d'autre que faire l'inverse de ce que l'on est tenu de faire: «malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur». ¹¹ Selon Ockham, le terme «mal» signifie donc *directement* une certaine intention et, *indirectement*, le

⁹ Guillelmus de Ockham, *Summa logica*, I, 10, 38.

¹⁰ Guillelmus de Ockham, *Quodlibet* III, q. 14, 256: «Nullus actus est laudabilis vel vituperabilis nisi propter intentionem bonam vel malam».

¹¹ *Sent.* II, q. 3-4, 59.

rapport de cette intention avec la règle sous laquelle elle tombe. S'il s'agit d'un rapport de conformité consciente, alors l'intention (ainsi que l'action qui en découle) est bonne. Dans le cas contraire, l'intention (ainsi que l'action qui en découle) est mauvaise. En somme, le bien et le mal sont toujours relatifs à une *obligation*. Le bien, c'est l'intention de la respecter, le mal, l'intention de s'y soustraire.¹²

Ockham considère que la volonté divine est à la fois origine de nos obligations et règle de nos actes.¹³ Dieu a donné aux hommes deux moyens d'accéder à sa volonté: la Révélation et la raison. Grâce à la Révélation, nous avons connaissance d'un certain nombre de commandements relatifs à une conduite morale: il nous est interdit de tuer, de voler, de mentir, etc. Ces commandements sont autant de lois auxquelles nous avons l'obligation de nous soumettre. En plus de la Révélation, Dieu nous a donné la raison en partage, afin que nous disposions d'un guide moral naturel. Grâce à elle, nous sommes en mesure de connaître des normes morales universelles. Toutefois, pour actualiser cette connaissance dans l'esprit humain, la raison doit s'exercer correctement; on parle alors de «droite raison» (*recta ratio*).

La droite raison est une faculté cognitive et prescriptive. Dans sa fonction cognitive, elle reconnaît la valeur morale d'une action donnée, en la mettant en rapport avec une norme. Dans sa fonction prescriptive, elle impose son *dictamen* à la volonté. Les actes qu'elle prohibe ne sont jamais opposés à ceux que Dieu nous interdit par son commandement révélé. En effet,

¹² *Sent.* IV, q. 10-11, 198: «Obligatio igitur facit aliquem peccatorem». Pour plus de détails, je renvoie à King 1999.

¹³ *Sent.* I, d. 48, q. unica, 686: «Quaelibet voluntas creata tenetur se conformare regulae suae. Voluntas divina est regula cuiuslibet voluntatis creatae; igitur quaelibet voluntas creata tenetur se conformare voluntati divinae». Clark 1971, 77 l'affirme également: «The will of God is the only immutable and objective standard of morality».

la morale est chez Ockham universelle et objective.¹⁴ Son fondement réside dans la volonté divine. La droite raison représente ainsi dans l'âme humaine le vecteur épistémique *et* prescriptif de la volonté divine. Ne pas respecter le *dictamen* de la droite raison, c'est faire indirectement offense à Dieu. À l'inverse, obéir au *dictamen* de la droite raison, c'est faire indirectement témoignage de son respect envers Dieu.¹⁵

À l'aune de ces réflexions, Ockham propose la définition suivante du terme «bonum»: «bonum est ens appetibile secundum rectam rationem».¹⁶ Ici, on retrouve la relation entre une entité, l'être, et une règle, la droite raison. Le terme «bonum» a la même signification directe que le terme «ens», à savoir tout ce qui existe, mais sa signification indirecte est l'être *en tant qu'il est désirable d'après la droite raison*. C'est donc la relation entre l'être et le *dictamen* de la droite raison que le terme «bonum» connote. La précision «désirable d'après la droite raison» est fondamentale pour comprendre la morale ockhamienne: sans elle, le terme «bien» aurait exactement la même extension que le terme «être». Il ne s'agirait pas d'une définition morale, mais d'une définition métaphysique du bien: tout être est bon en tant qu'être.¹⁷ Or, pour Ockham, tout *être* n'est pas

¹⁴ Il existe en réalité deux niveaux de morale chez Ockham, un niveau naturel et un niveau positif: le niveau naturel est «démonstratif» et contient des préceptes purement formels du type «il faut faire le bien et éviter le mal», «il faut obéir à la droite raison», etc. Le niveau positif est déductif et lié à l'expérience. Par soucis de concision, je simplifie ici la pensée d'Ockham. Pour plus de précisions à ce sujet, je renvoie aux études suivantes: King 1999, McCord Adams 1986 et Clark 1971.

¹⁵ Ce principe est élaboré dans la septième des *Quaestiones variae*, connue sous le titre *De connexione virtutum*, notamment dans l'article II. Dans la huitième *Quaestio*, il est présumé. Voici un exemple, Guillelmus de Ockham, *Quaestiones variae*, q. 8, 411: «faciendo contra rationem erroneam quam nescis erroneam [...], faciens contra voluntatem divinam».

¹⁶ *Sent.* I, d. 2, q. 9, 321.

¹⁷ En ce sens, je ne partage pas l'avis de Baudry 1958 lorsqu'il déclare (p. 32) que «l'ajout des mots *secundum rectam rationem* dans une de ces formules pourrait donner à penser qu'elle n'a pas le même sens que les autres,

nécessairement *bon* au sens moral. C'est le cas notamment de l'intention de désobéir à Dieu et de l'action qui en découle. À ce titre, le jugement de la droite raison est antérieur au bien. Est «bien» ce qui est désirable *d'après la droite raison*. À l'inverse, est «mal» ce qui est indésirable *d'après la droite raison*¹⁸.

À ce stade, on peut s'interroger sur la nature de ce qui est désirable ou non d'après la droite raison. Pour clarifier ce point, Ockham distingue deux acceptions des termes «bien» et «mal»:

Dico quod 'bonum' accipitur dupliciter. Uno modo pro bono ut dividitur in bonum honestum, utile et delectabile. Alio modo bonum est idem quod volitum, vel accipitur pro omni eo quod est volibile. Et eodem modo 'malum' accipitur dupliciter: vel ut opponitur bono primo modo, vel ut accipitur pro aliquo quod est nolibile vel nolitum.¹⁹

Deux définitions du bien sont ici proposées. Pour le moment, je n'analyse que la première. Je reviendrai sur la deuxième par après. Ockham reprend à son compte la division aristotélicienne du bien en «honnête», «utile» et «délectable».²⁰ Ces trois types de biens n'ont pas tous un sens moral. En effet, le délectable est un bien sensible, et vouloir le bien sensible n'est pas nécessairement conforme à la droite raison. De la même manière, même si l'utile est un certain bien, il peut être employé à mauvais escient. L'utile est un bien *instrumentalement* bon. Or, le bien que nous cherchons n'est pas un bien instrumentalement bon, mais un bien *intrinsèquement* bon. Parmi les trois types de biens présentés ici, seul l'honnête est un bien intrinsèquement bon; il est le seul à posséder un sens proprement moral. L'honnête, c'est l'acte réalisé *conformément à la droite raison*. Néanmoins, si cet acte n'est pas voulu pour lui-même, mais en vue d'une fin mauvaise, son exécution n'est pas moralement bonne. La bonté

qu'elle concerne le bien moral, et non le bien, propriété de l'être. Le contexte montre qu'il n'en est rien».

¹⁸ *Sent.* II, q. 15, 353: «Bonitas moralis vel malitia connotant quod agens obligatur ad illum actum vel eius oppositum».

¹⁹ *Quaestiones variae*, q. 8, 442.

²⁰ Cfr. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155b18.

morale qualifie donc avant tout l'*acte intentionnel* de la volonté. Or, l'intention ne peut être bonne que si son objet est le respect même de la droite raison.²¹ En ce sens, le terme «honnête» est un terme connotatif: il désigne directement l'acte de la volonté, et de manière indirecte, sa conformité intentionnelle au jugement de la droite raison. Le terme «malhonnête» (*inhonestum*), quant à lui, désigne directement un acte de la volonté, et, indirectement, sa non-conformité intentionnelle au jugement de la droite raison; il définit le mal au sens moral.²²

2. *L'indifférence de la volonté*

Ockham est un théoricien de la liberté d'indifférence. Cette conception de la liberté, que Jacob Schmutz appelle le «pouvoir du dissentiment»,²³ a souvent été tournée en dérision par les philosophes anti-scotistes des XVI^e et XVII^e siècles²⁴. En raison de l'exemple célèbre de l'âne de Buridan, la liberté d'indifférence a été comprise comme un état purement préréflexif de la volonté: la liberté de choisir entre des objets indiscernables. L'indifférence définie de cette façon ne peut rendre compte de la liberté humaine, c'est-à-dire de la réelle possibilité de *choisir*. Nous verrons toutefois que la conception d'Ockham diffère considérablement de cette vision caricaturale de la liberté.

²¹ C'est l'une des conclusions principales du *De connexion virtutum*. Toutefois, Ockham a défendu cette idée en plusieurs endroits. En voici un exemple, *Quodlibet* III, q. 15, 260: «Nullus actus est moraliter bonus vel virtuosus, nisi sibi assistat actus volendi sequi rectam rationem, vel quia causatur a tali velle; puta volo honorare patrem vel continuare honorem quia volo facere quod recta ratio dictat; et similiter volo bene facere tibi, quia volo quod dictat ratio».

²² Je suis ici en partie débiteur de l'analyse de l'*inhonestum* menée par Clark 1973, 28: «'honesty' and 'dishonesty' connote will-acts as conformed or contrary to the obliging dictate of Right Reason and thus, obligatory or prohibited».

²³ Schmutz 2002, 170.

²⁴ Pour un exposé détaillé de ce point, cfr. Boulnois 2002.

Dans la pensée ockhamienne, l'indifférence de la volonté se caractérise par une double indépendance. La première est relative au déterminisme des phénomènes naturels. La volonté n'est pas déterminée par des facteurs naturels extérieurs, comme les objets perçus, ni par des facteurs naturels intérieurs, comme les passions. La seconde est relative à la raison. Il y a dans l'âme intellectuelle une rupture causale entre ce qui est connu et ce qui est voulu: bien que le premier soit nécessaire au second et qu'il exerce une influence sur lui, jamais il ne le détermine. L'indépendance de la volonté à l'égard de la raison a deux conséquences théoriques. D'une part, l'objet intelligé n'est ni la cause totale ni la cause principale du vouloir; seule la volonté est cause principale de son acte. C'est l'indifférence *causale* de la volonté. D'autre part, la volonté a la possibilité de ne pas «obéir» aux injonctions de la raison. C'est l'indifférence *morale* de la volonté. Bien sûr, l'indifférence morale présuppose l'indifférence causale. Cela signifie que, selon Ockham, l'homme peut librement choisir la fin qu'il souhaite poursuivre, même si elle est moralement mauvaise. La valeur morale de la fin poursuivie ne détermine jamais l'acte de la volonté.

Pour Ockham, la liberté d'indifférence n'est pas un état pré-réflexif de la volonté, mais consiste en un pouvoir volitif illimité. La volonté est en elle-même indifférente aux objets que lui présente l'intellect,²⁵ même quand les motifs rationnels favorisent le choix d'un objet plutôt que d'un autre. Selon Ockham, l'indifférence de la volonté est une indétermination ontologique. La volonté est *dans son essence* indifférente à ce que lui dicte l'intellect. Elle a toujours le pouvoir, par elle-même, d'agir contre le commandement de ce dernier: «voluntas potest libere velle oppositum illius quod est dictatum per intellectum»;²⁶ c'est un principe fondamental de la psychologie ockhamienne.

²⁵ Dans la question que j'analyse, le terme «intellectus» a un sens équivalent au terme «ratio»: il possède un volet cognitif et un volet prescriptif. J'y reviens dans la section suivante.

²⁶ *Sent.* I, Prol., q. 1, 40-41.

L'indifférence de la volonté n'est pas un état d'indécision, mais d'indifférence *active* ou *essentielle*: la liberté de s'autodéterminer. Cette liberté intrinsèque de la volonté n'est néanmoins pas démontrable *a priori*; seule l'expérience nous assure de son existence. Nous faisons l'expérience que, peu importe les décrets de notre intellect, nous avons le pouvoir de les ignorer volontairement: «potest [...] evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod quantumcumque ratio dicitur aliquid, potest tamen voluntas velle vel non velle vel nolle».²⁷

3. De la psychologie à la morale

La volonté appréhende le bien et le mal par le biais de l'intellect. Le jugement de celui-ci peut être soit «droit» (*rectus*) soit «erroné» (*erroneus*). Ces deux qualificatifs possèdent une signification épistémologique et une signification morale. La signification épistémologique s'applique à l'intellect et à son jugement, la signification morale à la volonté et à son acte. Le jugement de l'intellect est «droit» lorsqu'il est conforme à la réalité. Il est au contraire «erroné» lorsqu'il se trompe sur la valeur réelle de l'objet qu'il appréhende. Enfin, le jugement de l'intellect peut être spéculatif ou pratique. L'intellect spéculatif produit un jugement sur ce qui *est*, tandis que l'intellect pratique produit un jugement sur ce qui *doit être*; il concerne les actions morales. L'objet de l'intellect pratique, sur lequel se porte la volonté à l'instant qui précède le choix, est donc une *action*. Cette dernière peut être soit permise (moralement neutre), soit obligatoire, soit interdite.

Je le répète, le critère ockhamien de la moralité, c'est la loi divine et le *dictamen* de la droite raison. Lorsque l'intellect juge qu'une action doit être réalisée et que cette action est prescrite par la loi divine, son jugement est droit. À l'inverse, lorsqu'il juge qu'une action doit être réalisée et que cette action est en ré-

²⁷ *Quodlibet* I, 16, 88.

alité contraire à la loi divine, son jugement est erroné. Ockham parle alors de «conscience erronée» (*conscientia erronea*), ou de «raison erronée» (*ratio erronea*), par opposition à la *ratio recta*. Le fait que l'intellect produise un jugement droit ou erroné est en lui-même moralement neutre: la valeur morale des actes humains ne dépend ni du savoir ni des croyances, mais de la volonté seule.²⁸

La volonté ne porte pas directement sur l'objet réel, mais sur l'appréhension de celui-ci par l'intellect. Il y a quatre cas de figure possibles. L'intellect peut appréhender soit 1) un bien réel *sub ratione boni*, soit 2) un bien réel *sub ratione mali*, soit 3) un mal réel *sub ratione boni*, soit 4) un mal réel *sub ratione mali*. Dans les situations 1) et 4), l'intellect produit un jugement droit, conforme à la réalité. Dans les situations 2) et 3), l'intellect produit un jugement erroné, contraire à la réalité. Comme nous le verrons, Ockham pense que la liberté de la volonté implique la possibilité de vouloir (*velle*) ou de refuser (*nolle*) toute appréhension intellectuelle. La volonté peut donc vouloir un bien réel *sub ratione mali*, ou le refuser *sub ratione boni*. Elle peut en outre vouloir un mal *sub ratione mali* et le refuser *sub ratione boni*.

Quelles conclusions peut-on tirer de ces remarques? Puisque la volonté est en elle-même *indifférente* au jugement de l'intellect, elle peut s'y conformer comme le refuser, peu importe que ce jugement soit droit ou erroné.²⁹ Ockham explicite alors son propos: il n'y a pas, dit-il, de rapport causal (*connexio*)

²⁸ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, 381 «Praeterea numquam de actu non virtuoso intrinsece potest fieri virtuosus nisi per actum intrinsece virtuosum, et non solum extrinsece et contingenter, quia aliter esset processus in infinitum [...]; solus actus voluntatis est intrinsece virtuosus vel vitiosus, et nullus alius nisi extrinseca denominatione, quia quilibet alius – tam actus intellectus quam exterior –, potest idem manens fieri successive bona intentione vel mala, et per consequens est contingenter bonus vel malus, et non necessario intrinsece».

²⁹ *Sent.* I, d. 1, q. 6, 503: «Voluntas non necessario conformetur iudicio rationis, potest tamen conformari iudicio rationis tam recto quam erroneo».

entre l'intellect et la volonté qui rende impossibles les choix volontaires contraires à la raison. Il ajoute une précision importante: «aliter non posset peccare».³⁰ Si la volonté ne pouvait se détourner du jugement de l'intellect, elle serait immunisée contre le péché (*impeccabilis*). En effet, le péché est l'acte par lequel la volonté désobéit sciemment au jugement de la raison ou à la loi divine: «voluntas creata [...] tenetur velle quod Deus vult eam velle».³¹ Si la volonté n'avait pas le choix d'obéir ou de désobéir à la loi rationnelle et divine, elle ne serait pas plus libre que l'appétit sensible. Elle suivrait nécessairement le commandement de la raison, et ne serait donc pas la cause principale de ses actes.³²

L'indifférence morale de la volonté constitue la condition de l'*obligation morale*. Il n'y a de sens à affirmer que la volonté *doit* se conformer au *dictamen* de la raison que si elle peut s'en détourner. Les termes «droit» et «erronné» ont donc également une signification morale. La volonté est *moralement* droite si elle se conforme au *dictamen* de la raison, c'est-à-dire si elle veut ce qu'elle sait devoir vouloir.³³ De la même façon, lorsqu'elle se détourne du *dictamen* de la raison, la volonté est *moralement* «erronnée» ou «non droite», puisqu'elle vise sciemment ce que la raison tient pour un mal.³⁴ D'après Ockham, le respect de sa propre conscience est la condition première de l'acte ver-

³⁰ *Sent.* III, q. 11, 355: «Non est talis connexio inter intellectum et voluntatem quin voluntas possit in oppositum iudicati ab intellectu».

³¹ *Quaestiones variae*, q. 8, 435.

³² Sur ce point, Ockham fait siennes les critiques de Duns Scot à l'égard de Godefroid de Fontaines. Cfr. *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, 367: «Sexto, ostendo quod posito quod voluntas necessario conformetur rationi in eliciendo actum, quod voluntas non erit liberior appetitu sensitivo».

³³ *Sent.* I, d. 40, q. un., 597: «Omnis voluntas recta est conformis rectae rationi».

³⁴ *Quaestiones variae*, q. 8, 432: «Illa voluntas est recta quae in operando conformatur voluntati divinae tamquam suae regulae, et illa non est recta quae discordat ab intellectu divino et voluntate divina in volendo».

tueux, même si la conscience se trompe.³⁵ Appliqués à la volonté, les termes «droit» et «non droit» sont synonymes de «moralement bon» et de «moralement mauvais», de «vertueux» et de «vicieux». Si la fin en vue de laquelle l'intellect délibère est bonne, son acte peut être considéré comme *moralement* droit. Si elle est mauvaise, son acte est *moralement* erroné. Aussi peut-on affirmer que, pour Ockham, la droite raison ne possède qu'une *fonction* morale, et non une *valeur* morale: elle commande à la volonté de faire le bien, mais il ne dépend que d'elle de le réaliser. Enfin, la signification morale des termes «droit» et «erroné» ne présuppose pas nécessairement leur signification épistémologique. La volonté peut être moralement mauvaise alors même que la raison est épistémologiquement droite. À l'inverse, la volonté peut être moralement droite même si la raison est épistémologiquement erronée.³⁶

Si Ockham insiste sur l'indifférence *morale* de la volonté, c'est parce qu'il veut éviter toute interprétation du péché en termes d'ignorance. Les théologiens médiévaux distinguent communément trois types de péché: le péché de malice (*ex malitia*), le péché d'ignorance (*ex ignorantia*) et le péché de passion (*ex passione*). Le premier est un choix volontaire et conscient du mal (ou du moindre bien). Le second est un choix volontaire mais inconscient du mal. Le troisième est un choix plus ou moins conscient et plus ou moins volontaire du mal, en fonction de l'intensité de la passion. À propos du péché de malice, Thomas d'Aquin déclare: «experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent».³⁷ Selon lui, ce type de péché a lieu lorsque l'agent choisit sciemment un moindre bien, comme le plaisir, plutôt qu'un bien plus grand, comme la vertu.

³⁵ Ivi, 436: «Tamen voluntas sequens rationem erroneam errore invincibili est recta, quia voluntas divina vult eum sequi rationem non culpabilem, et sic faciendo contra illam rationem peccat quia obligatur ad oppositum».

³⁶ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, 364: «Si actus virtuosus necessario ponetur posita recta ratione, necessario conformaretur sibi, et sic ille actus non esset primo virtuosus, sed actus intellectus, cuius oppositum est prius probatum».

³⁷ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 2, resp., 63a.

Toutefois, le pécheur ne tend pas vers le mal en tant que tel, mais vers un bien seulement apparent. La volition du mal *en tant que mal* est impossible pour Thomas.³⁸ Qu'il s'agisse d'un péché d'ignorance, de malice ou de passion, la volonté tend toujours vers un bien, ou du moins, vers ce qui lui apparaît comme un bien.

Selon Ockham, subordonner intrinsèquement la volonté au bien, c'est lui soustraire la possibilité d'avoir une *intention* mauvaise. N'est pécheur que celui qui a l'intention de réaliser une action mauvaise. Or, si le pécheur a une telle intention, il agit sous la raison du mal, c'est-à-dire en sachant qu'il choisit un mal, et sans que celui-ci ne lui apparaisse comme un bien. À strictement parler, même le péché d'ignorance est en quelque sorte à l'origine un péché de malice.

Pour comprendre le raisonnement d'Ockham, il faut distinguer deux types d'ignorance: l'ignorance «coupable» (*vincibilis*) et l'ignorance «innocente» (*invincibilis*).³⁹ La théorie de l'ignorance coupable correspond à un développement médiéval de l'adage «nul n'est censé ignorer la loi». Ce type d'ignorance se réalise lorsque l'on se trompe à cause d'un choix antérieur volontaire. L'ignorance innocente, quant à elle, se réalise lorsque l'on se trompe involontairement. Si le premier type d'ignorance est coupable, c'est parce que la personne ignorante s'est montrée négligente, qu'elle n'a pas procédé à une investigation suffisante pour découvrir la vérité. Si le second type d'ignorance est innocent, c'est parce que la personne ignorante a procédé à une investigation suffisante; son ignorance ne lui est pas imputable. La différence entre les deux genres d'ignorance est importante puisque la seconde «excuse» l'acte mauvais, et non la première.⁴⁰ L'acte de la volonté reste ainsi moralement

³⁸ Cfr. Thomas de Aquino, *De malo*, q. 3, a. 12, ad. 1, 92b: «Nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum».

³⁹ Guillelmus de Ockham, *Quaestiones variae*, q. 8, 420: «Error quidam est vincibilis et ille est culpabilis, et quidam invincibilis et ille non culpabilis».

⁴⁰ *Quaestiones variae*, q. 8, 422: «Error invincibilis non est culpabilis quia non est in potestate errantis».

droit, même si le jugement de l'intellect est erroné, du moins lorsque l'erreur est «invincible». ⁴¹ Au contraire, la volonté qui se détermine contre le jugement involontairement erroné de l'intellect est moralement fautive, car elle agit contre sa conscience. ⁴²

Peut-on alors parler de *péché* dans le cas du péché d'ignorance, étant entendu que le pécheur agit sans savoir ce qu'il fait? Selon Ockham, parler de *péché* d'ignorance implique que celui qui pèche a ou avait les moyens de ne pas être ignorant. Il a *sciemment* ignoré ce qu'il était tenu de savoir. Le péché d'ignorance est donc nécessairement la conséquence d'une ignorance *coupable*. Or, l'ignorance coupable est elle-même le résultat d'un acte antérieur de la volonté, d'une intention mauvaise. Et puisque la volonté avait en son pouvoir de ne pas choisir l'ignorance, on peut parler à juste titre d'un péché. Par conséquent, le péché d'ignorance est à l'origine un péché *de malice*, dans la mesure où il est précédé par une volonté délibérée d'ignorer. Comme le dit Augustin: «ignoranter nullus peccat». ⁴³ Si Ockham utilise les deux concepts – péché *ex malitia* et péché *ex ignorantia* – c'est parce que le péché de malice est davantage conscient que le péché d'ignorance: au moment de l'acte pec-

⁴¹ Ivi, 423: «Tertio dico quod actus rectus in voluntate stat cum errore invincibili in intellectu respectu eiusdem obiecti».

⁴² *Quaestiones variae*, q. 8, 423-424: «Et per consequens actus rectus voluntatis et error intellectus stant simul respectu eiusdem obiecti. Et tota ratio est quia ille error non est in potestate errantis ex quo posuit diligentiam quam debui ad sciendum veritatem, et per consequens ille error omne peccatum excusat. Et ideo voluntas eliciens actum conformiter tali rationi erroneae, virtuose et meritorie agit. Immo stante tali errore, si nollet sibi benefacere, haberet actum vitiosum et demeritorium quia talis actus eliceretur contra conscientiam et rationem non culpabilem et hoc scienter, quia posito casu praedicto nescit se errare sed credit se habere rationem rectam, et per consequens contemnendo eam peccat mortaliter».

⁴³ Augustin est cité par Ockham: *Sent.* III, q. 12, 428. Voici le texte d'Augustin, *De libero arbitrio*, III, c. 19, n. 54, 482: «sic non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum vocatur – libera enim voluntate et ab scientie committitur –, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est».

camineux, celui qui pêche par malice est *parfaitement* conscient de ce qu'il fait, celui qui pêche par ignorance ne l'est pas.⁴⁴

4. *La connexion contingente du volibile au bonum*

Revenons à notre interrogation initiale: la volonté humaine est-elle intrinsèquement subordonnée au bien, ou peut-elle tendre vers ce qu'elle appréhende comme un mal? Les théologiens du XIII^{ème} siècle acceptent généralement les thèses suivantes: 1) la volonté est une puissance des contraires: elle peut choisir une action ou son contraire, 2) la volonté ne peut vouloir un objet que *sub ratione boni*, et refuser un objet que *sub ratione mali*. Si la volonté est libre, c'est parce qu'elle peut choisir entre *différents* objets ayant chacun l'aspect du bien. 3) La volonté veut naturellement et nécessairement la fin ultime (la béatitude), et ordonne ses actes en fonction de cette fin; elle n'est libre que dans le choix des moyens en vue de la fin.

Ockham conteste pour sa part les deux dernières thèses. Lorsqu'on emploie l'expression *sub ratione boni* pour qualifier l'appréhension intellectuelle d'une personne commettant une faute morale, on fait un usage fourvoyant du terme «bien». Mon objectif à présent est d'explicitier le raisonnement que mène Ockham avant d'arriver à cette conclusion.

Tout d'abord, il faut rappeler que c'est toujours l'intellect qui confère à l'objet appréhendé sa raison de bien ou de mal. Or, pour Ockham, la volonté n'est pas déterminée par l'intellect, elle peut toujours choisir l'opposé de ce que l'intellect reconnaît comme un bien. Par conséquent, la *ratio boni* n'est pas décisive pour l'acte de la volonté: «voluntas indeterminata fertur in obiectum suum, et potest fieri bene et male».⁴⁵ Comme nous l'avons vu plus haut, si la volonté choisissait toujours ce qui lui

⁴⁴ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, 365-366: «Scientia in peccante ex malitia est intencior quam in peccante ex ignorantia».

⁴⁵ *Sent.* III, q. 11, 354.

apparaît comme un bien, elle serait déterminée par ce que lui dicte la raison: «quia [voluntas] non magis determinatur ad bonum quam si necessario sequeretur iudicium rationis». ⁴⁶ La volonté serait une puissance purement passive, soumise à la raison. Or, la volonté n'est pas soumise à la raison, fût-elle droite. ⁴⁷ La liberté d'indifférence, telle qu'Ockham la conçoit, constitue le pouvoir d'agir contre les prescriptions de la raison.

Dans la théorie d'Ockham, le champ du vouloir est sujet à une extension considérable. L'objet propre de la volonté n'est plus strictement limité par ce que l'intellect perçoit comme un bien, à savoir l'être sous la raison de bien, mais s'étend à l'être dans son intégralité, indépendamment du jugement moral de l'intellect. Ockham déclare que l'objet propre de la volonté, c'est l'*ens in communi* sous la raison de désirable (*volibile*), et non sous la raison de bien. Affirmer que la volonté est essentiellement indifférente, c'est admettre qu'elle peut à son gré désirer tout ce que l'intellect appréhende. C'est précisément cette possibilité illimitée de choisir qui caractérise la liberté de la volonté: «voluntas ex hoc ipso quod libera est potest appetere quodcumque volibile». Ockham ajoute peu après: «quia scilicet objectum suum est ens in communi, et per consequens, quodlibet contentum». ⁴⁸ Seul ce qui est en soi inconcevable, ou ce dont l'existence est impossible, est exclu du champ potentiel du vouloir.

Il faut ici rappeler que, selon Ockham, le «bien» est *ce qui est dicté par la droite raison*, ou *ce qui est exigé par la volonté de Dieu*. À l'inverse, le mal est *ce qui est proscrit par la droite raison* ou *ce qui est proscrit par la volonté de Dieu*. Lorsque l'on dit que la volonté peut vouloir le mal sous l'aspect du mal,

⁴⁶ Ivi, 356.

⁴⁷ *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, 351: «Stante ratione recta tam respectu temperantiae quam respectu iustitiae, potest aliquis propter libertatem voluntatis velle oppositum unius»; «[incontinens] potest facere oppositum illius quod est dictatum a recta ratione», ivi, 367; «voluntas potest aliquid velle quod non est dictatum a ratione», ivi, 368.

⁴⁸ *Sent.* I, d. 1, q. 4, 434.

on dit simplement que la volonté peut vouloir *intentionnellement* ce qui est proscrit par la droite raison, c'est-à-dire en étant conscient que l'acte voulu est interdit. Par conséquent, vouloir le mal sous l'aspect du bien peut signifier deux choses: 1) la personne qui veut commettre un acte interdit ne sait pas que cet acte est interdit, et elle pense accomplir par-là une bonne action. Dans ce cas, elle se trompe et agit par ignorance. Pour savoir si cet acte est un péché, il faut déterminer si l'ignorance est ou non coupable (c'est-à-dire si cette personne a, à un moment précis, omis de faire ce qu'elle aurait dû faire). 2) la personne qui veut commettre un acte interdit sait que cet acte est interdit, mais elle choisit de le commettre par malice ou par passion. Dans tous les cas, si l'on prétend que cette personne agit sous la raison du bien, alors on fait un usage non moral du terme «bien». S'il s'agit d'un péché de passion, la volonté agit «sous la raison du délectable»: elle sait que c'est un mal, mais le veut parce qu'il lui apparaît plaisant. Ockham ne nie évidemment pas que le pécheur conçoive son acte *en un sens* comme un bien, comme quelque chose de plaisant. Il n'en demeure pas moins qu'il le veut tout en sachant que son acte est un mal au sens moral. La volonté est indifférente aux injonctions de la raison, dans la mesure où elle peut s'en détourner, simplement parce que cela lui plaît. Mais si elle s'en détourne, elle choisit sciemment le mal.

Reprenons la division des biens en «honnête», «utile» et «délectable», ainsi que celle des maux opposés en «malhonnête», «inutile» et «déplaisant». Dans ces deux listes, seuls les termes «honnête» et «malhonnête» ont une valeur morale. Ce sont des termes qui signifient obéissance ou désobéissance à la droite raison et aux commandements divins. L'utile et le délectable peuvent également faire l'objet d'un choix volontaire, mais ce choix n'est considéré comme mauvais au sens moral que s'il existe une loi qui l'interdit. À l'inverse, le refus de l'inutile ou du déplaisant n'a de valeur morale que s'il existe une loi qui les prescrit. La question du choix volontaire du mal se résume donc chez Ockham à la possibilité de faire intentionnellement ce qui

est malhonnête, c'est-à-dire de se détourner intentionnellement de la droite raison et de la volonté divine. Si on garde à l'esprit la définition morale du bien et du mal, on peut affirmer que la volonté est libre de vouloir un mal qui n'est ni un bien réel ni un bien apparent, et de refuser un bien qui n'est ni un mal réel ni un mal apparent:

Accipiendo bonum primo modo et malum etiam prout opponitur bono primo modo [honestum/inhonestum, etc.], sic dico quod voluntas potest velle malum quod nec est bonum realiter nec apparet; et potest nolle bonum quod nec est malum realiter nec apparet.⁴⁹

Il est donc tout à fait possible de commettre volontairement un acte malhonnête – le mal – tout en sachant que cet acte est malhonnête – sous la raison du mal. La principale justification d'Ockham à cette affirmation est que, si la volonté ne pouvait vouloir le mal *en tant que mal* et refuser le bien *en tant que bien*, elle n'aurait aucun mérite à choisir le bien plutôt que le mal, et à refuser le mal plutôt que le bien:

Prima pars istius conclusionis patet, quia aliter sequeretur quod nec posset mereri nec demereri committendo circa quodcumque obiectum malum realiter et dictatum a ratione recta esse tale.⁵⁰

En d'autres termes, l'indifférence de la volonté à l'égard du bien et du mal est la condition nécessaire de la morale. C'est elle qui rend intelligible l'idée d'un jugement moral, humain ou divin. Si l'on ne pouvait *volontairement* choisir le bien, c'est-à-dire volontairement remplir ses obligations, ou volontairement choisir le mal, c'est-à-dire volontairement déroger à ses obligations, on ne pourrait ni pécher volontairement, ni faire le bien volontairement. Les notions mêmes de «vertu» et de «péché» perdraient tout leur sens. L'idée d'obligation implique la possibilité de désobéir, et cette possibilité se manifeste par la capacité de vouloir *ce que nous savons être un mal*. Si l'on ne pouvait

⁴⁹ *Quaestiones variae*, q. 8, 443.

⁵⁰ *Ibidem*.

vouloir le mal que sous la raison du bien, nous ne pourrions désobéir à la loi que de manière *involontaire*. Et s'il était impossible de refuser volontairement ce que l'on sait être un bien, il n'y aurait aucun sens à être *obligé* de faire le bien: on ne peut, en effet, être obligé de faire ce que l'on fait nécessairement. Pour être «méritoire» devant Dieu, il faut choisir de surpasser le mal, il faut choisir d'embrasser le bien en dépit de la tentation du mal. À l'inverse, la notion de «péché» implique la possibilité de choisir le mal sans y être contraint, c'est-à-dire la possibilité de vouloir le mal en toute connaissance de cause, et de préférer la désobéissance à l'obéissance. Voici comment Ockham procède pour démontrer ce point:

Quod probo: quia accipio aliquod tale obiectum, gratia exempli quod est obiectum peccati mortalis, puta colere deos alienos malum est. Ponamus igitur quod intellectus dictet hoc esse malum, quia tunc est malum realiter et apparenter [...] Hoc supposito quaero tunc utrum voluntas possit velle hoc malum 'colere deos alienos' dictatum tale ab intellectu vel non. Si sic, habetur propositum quod voluntas potest velle malum quod est malum realiter et apparenter et nullo modo bonum primo modo acceptum [honestum]. Si non potest velle hoc malum sic dictatum, igitur voluntas numquam potest peccare circa istud obiectum peccato commissionis, quia non peccaret tali nisi volendo oppositum illius quod dictat recta ratio circa praedictum obiectum. Quia in volendo illud quod est dictatum a recta ratione esse volendum non peccat, immo magis meretur.⁵¹

Dans la situation qu'Ockham expose ici, l'intellect présente à la volonté un mal à la fois réel et apparent. En l'occurrence, la vénération de «dieux étrangers» (*colere deos alienos*).⁵² Il admet alors deux hypothèses. Dans la première, la volonté est libre de vénérer des dieux étrangers, bien qu'elle soit consciente que c'est un mal. Dans la seconde, la volonté n'est pas libre de vénérer des dieux étrangers, précisément parce que l'intellect lui dit que c'est un mal. Cette affirmation est problématique, parce

⁵¹ *Quaestiones variae*, q. 8, 443-444.

⁵² La traduction n'est pas optimale, mais l'idée se comprend bien. Il s'agit probablement d'une allusion à Exode 20:3.

qu'elle implique une restriction de la liberté: la volonté est soumise au jugement de l'intellect. Mais comme nous l'avons vu, la liberté absolue de la volonté est, selon Ockham, nécessaire aux jugements moraux. Accepter la deuxième hypothèse, c'est saper le fondement de toute morale. Or, puisque la négation de la morale est impossible, la deuxième hypothèse est inadmissible. Sans la liberté de choisir *volontairement* un mal, comme la vénération de dieux étrangers, il est impossible de commettre un péché «de commission» (*peccatum commissionis*).⁵³ Dans le cas étudié ici, la personne qui vénère des dieux étrangers sait qu'elle commet un acte prohibé par la loi divine et que cet acte est un mal au sens d'*inhonestum*. Elle ne pèche ni par ignorance ni par passion, mais est parfaitement consciente de désobéir intentionnellement à la loi divine. Si tel n'était pas le cas, il n'y aurait aucun sens à parler de faute morale. Il s'ensuit que seule la première hypothèse est valable, à savoir celle d'après laquelle il est possible de vouloir sciemment un mal.

Per idem medium [...] potest probari secunda pars conclusionis praedictae, scilicet quod *voluntas potest nolle bonum primo modo acceptum quod non habet rationem mali realiter, nec apparenter, puta quia realiter est bonum et sic dicitur ab intellectu*.⁵⁴

Reprenons la deuxième définition du «bien» et du «mal». En un certain sens, dit Ockham, le bien signifie «ce qui est voulu»

⁵³ *Quaestiones variae*, q. 8, 444: «Si voluntas potest peccare peccato commissionis circa illud obiectum, hoc erit volendo illud quod est dictatum a recta ratione malum. Ergo, si non potest velle tale malum sic dictatum, non potest peccare peccato commissionis. Nunc autem, secundum leges Dei communiter ordinatas, quod voluntas viatoris non potest mereri circa aliquid nisi circa illud posset demereri committendo. [...] Si igitur voluntas non potest velle praedictum obiectum [colere deos alienos], non potest demereri nec per consequens mereri in nolendo illud malum sic dictatum».

⁵⁴ Ivi, 445 (je souligne). Voici la suite du texte: «Et hoc est illud medium: quia voluntas circa quodcumque obiectum potest mereri eliciendo actum, potest demereri committendo. Et per consequens si potest mereri eliciendo actum volendi circa tale bonum, potest demereri eliciendo actum nolendi circa idem obiectum [...], quia secus auferretur omnis ratio merendi et demerendi circa tale obiectum, quod est absurdum dicere».

(*volitum*) ou «désirable» (*volibile*) et le mal «ce qui est refusé» (*nolitum*) ou «indésirable» (*nolibile*).⁵⁵ En dépit de ces traductions malheureuses, la pensée d'Ockham est claire. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la volonté peut produire deux actes: un acte de volition (*velle*) et un acte d'aversion, de refus (*nolle*).⁵⁶ Or, l'objet générique du *velle*, c'est le *volibile*, son objet factuel, le *volitum* (et le même rapport existe entre le *nolle* et le *nolibile/nolitum*). Pour Ockham, le bien au sens moral ne se confond pas avec le *volitum*, ni avec le *volibile*. Si l'on identifiait le *volibile* au bien, la volonté ne pourrait effectivement vouloir le bien que *sub ratione boni* et refuser le mal que *sub ratione mali*. Dans ce cas, l'expression *velle sub ratione boni* serait parfaitement équivalente à *velle sub ratione volibilis*, et l'expression *nolle sub ratione mali* à *nolle sub ratione nolibilis*. En effet, il est impossible que la volonté veuille un objet *sub ratione nolibilis*: elle tend nécessairement vers son objet en tant qu'objet potentiel de son *vouloir*, et non en tant qu'objet potentiel de son aversion. Pour la même raison, elle ne peut refuser un objet *sub ratione volibilis*, car elle conçoit nécessairement l'objet dont elle se détourne comme quelque chose de *nolibile*, et jamais comme quelque chose de *volibile*.

Autrement dit, *volibile* et *nolibile* sont deux termes qui renvoient exactement à la même réalité, à savoir l'*ens in communi*, mais le premier en connotant un acte volitif, l'autre en connotant un acte de refus. Dire que la volonté ne peut vouloir que ce qui est *volibile* et ne rejeter que ce qui est *nolibile* est simplement tautologique. La proposition «la volonté ne peut vouloir que ce qui est *désirable* (au sens de *volibile*)» est équivalente à la proposition «l'œil ne peut voir que ce qui est *visible*»; elle est strictement formelle et ne détermine en rien la valeur morale de

⁵⁵ Cfr. *Quaestiones variae*, q. 8, 442.

⁵⁶ Il ne faut toutefois pas confondre le *nolle* avec le *non-velle*. En effet, *nolle* signifie «vouloir que *non p*» ou «refuser, rejeter *p*», tandis que *non-velle* signifie «ne pas vouloir *p*». En ce sens, le *non-velle* est une absence d'acte et non un acte positif, contrairement au *nolle*.

l'acte volontaire.⁵⁷ À l'inverse, affirmer que la volonté peut vouloir *sub ratione nolibilis* et refuser *sub ratione volibilis* est contradictoire.⁵⁸ Autant essayer d'intelliger l'inintelligible, ou d'ouïr l'inaudible:

Secundo dico quod, accipiendo bonum et malum secundo modo [volibile/volitum, nolibile/nolitum] sic voluntas non potest velle aliquid nisi bonum nec nolle aliquid nisi malum vel sub ratione mali. Hoc patet quia sic accipiendo bonum, bonum idem est quod volitum sive volibile, et malum idem quod nolitum sive nolibile. Nunc autem videtur contradictionem includere quod voluntas velit aliquid nisi hoc sit volibile et volitum, et similiter, quod nolit aliquid nisi hoc sit nolitum vel nolibile.⁵⁹

Dans leur acception morale, les termes «bien» et «mal» ne signifient pas «objet potentiel du *velle*» et «objet potentiel du *nolle*», mais l'obéissance et la désobéissance volontaire aux lois que les hommes sont tenus d'observer. Si on les emploie avec cette signification, il est manifeste que la volonté peut indifféremment vouloir le mal *sous l'aspect du mal* et refuser le bien *sous l'aspect du bien*. L'expression *sub ratione boni* (mais cela vaut aussi pour l'expression *sub ratione mali*) est ici équivalente au terme *apparenter*.⁶⁰ La différence réside dans le fait que ces expressions, étant utilisées improprement par les théologiens pour signifier *sub ratione volibilis* ou *sub ratione nolibilis*, ont acquis une signification non morale qu'Ockham refuse de leur attribuer. Pour sa part, il distingue radicalement le bien au sens

⁵⁷ Pour le dire avec Panaccio 2012, 90: «the principle in question in such a case is totally trivial and has no relevance for morality».

⁵⁸ Pour une analyse complémentaire de ce point, cfr. McCord Adams 1987, notamment 234: «The only limitation is that an agent cannot wittingly choose a contradictory object. Thus, Ockham concludes that the will can will-against (*nolle*) the good [...]. Ockham maintains that the will can will (*velle*) evils – in particular, will to do the opposite of what right reason dictates; and *will evil under the aspect of evil*» (je souligne).

⁵⁹ Quaestiones variae, q. 8, 446.

⁶⁰ *Ibidem*: «Sub ratione boni sive apparenter».

moral du bien au sens métaphysique.⁶¹ Dans la sphère de l'éthique, le bien et le mal que l'intellect présente à la volonté n'ont pas le sens d'«être» et de «non-être», mais d'«obligatoire» et d'«interdit», d'«honnête» et de «malhonnête», de «révérencieux» et d'«irrévérencieux». La volonté est libre de choisir entre des actions qui possèdent une valeur morale, elle-même déterminée par l'intellect. Par conséquent, l'homme qui veut le mal sait que ce qu'il veut est mal; ce qu'il veut est pourtant un certain *volibile*, un objet potentiel du vouloir. Le rôle de l'intellect consiste précisément à dissocier les objets potentiels de la volonté en deux catégories: les biens d'un côté, les maux de l'autre. Le bien est *ce qui doit être voulu*, le mal est *ce qui doit être rejeté*.

Nous pouvons déduire de ces réflexions que la connexion entre le bien défini au premier sens (l'honnête) et le bien au sens de *volibile* est contingente: il n'est pas nécessaire que ce qui est voulu soit un bien au sens moral du terme. Le mal, que la volonté sait être un *inhonestum*, peut être *volibile*, un objet du *velle*, et n'est pas nécessairement *nolibile*, un objet du *nolle*. À l'inverse, la volonté peut refuser un bien qu'elle sait être un *honestum*. Le rapport indifférent de la volonté au bien et au mal se comprend par le fait que l'un et l'autre peuvent être aussi bien objets de volition qu'objets d'aversion. Il est donc possible d'affirmer avec Ockham que la volonté peut vouloir le mal *sub ratione mali* et refuser le bien *sub ratione boni*, à condition que, par le terme «bonum», l'on entende *honestum* et non *volibile*, et que, par le terme «malum», l'on entende *inhonestum* et non *nolibile*.

⁶¹ Pour plus de précisions sur ce point, cfr. Müller 2000, en particulier 142: «Ockham sieht die Metaphysik als eine rein spekulative Wissenschaft vom unverändlichen Sein an. Sätze, die menschliche Fähigkeiten bzw. seine Verpflichtung zum Handeln klären, fallen der Seelenlehre bzw. der Moralwissenschaft zu» et Normore 1998, notamment 35: «A free agent can set up any object whatever as an end for itself, instead of the end for which God implanted a desire in us. This marks, I suggest, a fundamental shift in theory about the relation between “good” in a metaphysically descriptive sense and “good” in an action-guiding sense».

Conclusion

Chez Ockham, la volonté est totalement libre. Son champ n'est pas défini par le bien, mais par le désirable (*volibile*), qui couvre l'intégralité de ce qui est concevable par l'intellect. Or, le bien et le désirable ne sont pas synonymes. S'ils étaient synonymes, il faudrait admettre une conception relativiste de la morale, à la Hobbes,⁶² ce qu'Ockham n'accepte pas. D'après Ockham, le bien et le mal ne qualifient pas les objets des volitions ou des aversions, mais le rapport de la volonté à certaines normes morales objectives et universelles. Le bien représente le respect intentionnel de la loi, le mal, son mépris intentionnel. En ce sens, tout objet est potentiellement désirable, y compris le mal. De la même façon, tout objet est potentiellement indésirable, y compris le bien. Les notions de «bien» et de «mal» sont ainsi vidées de leur substance métaphysique, au profit d'une signification proprement morale. Ils ne désignent que l'intention de l'agent rationnel et son rapport à une norme.

On peut donc affirmer que, pour Ockham, la volonté est *métaphysiquement* affranchie du bien, tout en étant *moralement* soumise à lui. Sur le plan moral, la volonté doit refuser le mal et embrasser le bien. Toutefois, indifférente en son essence, elle peut refuser le bien et embrasser délibérément le mal. Si l'on adopte le point de vue ockhamien, cette affirmation n'est pas aussi éhontée qu'elle le paraît: le mal, en effet, n'est autre que l'acte proscrit par la droite raison et par la volonté divine. Or, selon Ockham, il est évident que la volonté humaine peut choisir d'enfreindre les lois de la raison, ainsi que les commandements divins. Quel sens y aurait-il à interdire ce qui ne peut être enfreint? La possibilité de vouloir le mal *sub ratione mali* représente donc la condition nécessaire de l'existence de la morale.

⁶² Hobbes, *Léviathan*, c. 15, §131, 159: «Bon et mauvais sont des appellations qui expriment nos appétits et nos aversions, lesquels diffèrent avec les tempéraments, les coutumes et les doctrines des gens».

Et c'est précisément sur ce point, écrit Claude Panaccio, qu'Ockham «significantly breaks with the Greek tradition».⁶³

Références bibliographiques

Sources

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1979.
- Augustin, *De libero arbitrio*, *Œuvres de Saint Augustin*, BA 6, trad. G. Madec, Desclée de Brouwer, Paris 1976.
- Guillelmus de Ockham, *Summa logica*, in P. Boehner, G. Gál, S. Brown (eds.), *Opera philosophica*, vol. I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., 1974.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum I Sententiarum* (Prol. et dist. I), in G. Gál, S. Brown (eds.), *Opera theologica*, vol. I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1967.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum I Sententiarum* (dist. II-III), in G. Gál, S. Brown (eds.), *Opera theologica*, vol. I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1970.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum I Sententiarum* (dist. XIX-XLVIII), in F.E. Kelley, G.I. Etzkorn (eds.), *Opera theologica*, vol. I, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1979.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum III Sententiarum*, in F.E. Kelley, G.I. Etzkorn (eds.), *Opera theologica*, vol. VI, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y., 1982.
- Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum IV Sententiarum*, in R. Wood, G. Gál, R. Green (eds.), *Opera theologica*, vol. VII, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1984.
- Guillelmus de Ockham, *Quaestiones variae*, in F.E. Kelley, G.I. Etzkorn, J.C. Wey (eds.), *Opera theologica*, vol. VIII, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1984.

⁶³ Panaccio 2012, 89.

- Guillelmus de Ockham, *Quodlibet I*, in J.C. Wey (ed.), *Opera Theologica*, vol. IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1980.
- Guillelmus de Ockham, *Quodlibet III*, in J.C. Wey (ed.), *Opera Theologica*, vol. IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1980.
- Henricus de Gandavo, *Quodlibet I*, in R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Opera omnia*, vol. V, Leuven University Press, Leuven 1979.
- Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris 1971.
- Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio II, A distinctione quarta ad quadragesimam quartam*, ed. C. Balić, in *Opera Omnia*, vol. VIII, Civitas Vaticana, 2001.
- Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Roma 1926, vol. XIV.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, qq. 71-94, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, Roma 1892, vol. VII.
- Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, ed. P.-M. Gils, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982, vol. XXIII.

Études

- G. Alliney, *Velle malum ex pura libertate: Duns Scoto e la banalità del male*, «Ethica & Politica», 4 (2002/2), consulté le 21.01.19, http://www2.units.it/etica/2002_2/indexalliney.html.
- L. Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, P. Lethielleux Éditeur, Paris 1958.

- O. Boulnois, *Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne*, «Les études philosophiques», 61, 2 (2002), pp. 197-237.
- D. Clark, *William of Ockham on Right Reason*, «Speculum», 48 (1973), pp. 13-36.
- D. Clark, *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, «Franciscan Studies», 31 (1971), pp. 72-87.
- T. Hoffmann, *L'Akrasia selon Duns Scot*, in O. Boulnois et al. (éds.), *Duns Scot à Paris*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 487-516.
- B. Kent, *Evil in Medieval Philosophy*, «Journal of the History of Philosophy», 45, 2 (2007), pp. 177-205.
- P. King, *Ockham's Ethical Theory*, in V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 227-244.
- M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 245-272.
- M. McCord Adams, *Ockham: Voluntarist or Naturalist?*, in J.F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington 1987, pp. 219-247.
- M. McCord Adams, *The Structure of Ockham's Moral Theory*, «Franciscan Studies», 46 (1986), pp. 1-35.
- S. Müller, *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Francke Verlag, Tübingen-Basel 2000.
- C.G. Normore, *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, «Vivarium», 36 (1998), pp. 23-39.
- C. Panaccio, *Intellections and Volitions in Ockham's Nominalism*, in M. Pickavé, L. Shapiro (eds.), *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 75-93.
- J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélologiques de l'anthropologie moderne*, «Les études philosophiques», 61, 2 (2002), pp. 169-198.

V. Spade, C. Panaccio C., *William of Ockham*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/ockham/>, consulté le 29.01.19.