

## Le Compatibilisme thomiste d'Antoine Arnauld

Cyrille Michon – Université de Nantes

Dans une lettre de juin 1692, Arnauld explique à M. Vuillaret qu'il a défendu Jansenius quand il était obligé de suivre ses principes, mais que la lecture de S. Thomas « il y a sept ou huit ans », donc vers 1684, l'a conduit à découvrir une évolution de celui-ci entre les *Sentences* et la *Somme de théologie*. Le « dernier Arnauld » explique donc que le « dernier S. Thomas » a modifié sa propre conception de la liberté et de la grâce, et il fait sienne cette évolution, c'est-à-dire qu'il ne suit plus exactement Jansenius. Il énumère cinq avantages de la doctrine de S. Thomas : « 1° Elle s'entend parfaitement bien, et rien ne s'y dément ; 2° L'autorité de S. Thomas la met hors d'atteinte ; 3° En suivant ses idées, il est fort facile de concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté », 4° elle explique pourquoi le mérite et la faute requièrent non seulement la liberté à l'égard de la contrainte (*libertas a coactione*) mais aussi à l'égard de la nécessité (*libertas a necessitate*), « d'où il arrive que ce n'est pas librement que nous voulons être heureux, parce que nous y sommes déterminés par une volonté naturelle » ; 5° à cette exception près on peut accepter le mot de S. Bernard *Ubi voluntas, ibi libertas*, qui résume la doctrine Augustinienne<sup>1</sup>.

Pour tenter d'expliquer cette conception « finale » d'Arnauld sur la liberté humaine, je voudrais me donner un cadre théorique très simple, et évoquer les points de la doctrine de Jansenius dont Arnauld se détache, avant d'en venir à la conception d'Arnauld lui-même (ou de son interprétation de S. Thomas).

### 1. Le compatibilisme chrétien

Les disputes sur la grâce ne peuvent faire l'économie d'une référence à la doctrine de Pélagé combattue par S. Augustin. Je propose de la résumer à ceci qu'un agent peut accomplir un acte méritoire, et donc finalement se sauver, par ses seules forces, sans l'aide de la grâce qui est une aide, mais qui n'est pas absolument requise, ou nécessaire, pour le salut. Augustin ne s'est pas contenté de souligner la nécessité de la grâce, il s'en est pris également à ceux qui estimaient que la liberté humaine devait apporter un complément également nécessaire, ce qui conduit à tenir la grâce pour une condition non suffisante de l'acte méritoire (de l'*initium fidei* jusqu'à la persévérance finale), ou encore à soutenir que toute grâce peut en principe faire l'objet d'une résistance. La doctrine d'Augustin est que la grâce est nécessaire et suffisante, en ceci que Dieu peut accorder une grâce qui conduise à la foi, et qui conduise au Salut, sans pouvoir être rejetée. Mais il n'a pas pour autant récusé la nécessité du libre arbitre, qui apparaît également comme une condition nécessaire, parce que les actes conduisant au Salut sont des actes de la volonté, et que tout acte de la volonté est libre par essence.

Il convient sans doute ici de préciser l'usage de termes qui vont être appliqués à différents auteurs, et de le faire de manière générale, sans tenir compte des doctrines particulières.

---

<sup>1</sup> Lettre à Vuillaret du 21 juin 1692, dans OAA (œuvres d'Antoine Arnauld), éd. de Lausanne (1775-1783), rep. Bruxelles (1964-67), t. 3, p. 497-9. Arnauld fait référence à son *De libertate* (1689), aujourd'hui : *Humanae Libertatis Notio* (OAA 10, p.614-624, également dans D. Moreau : Arnauld, *Textes philosophiques*, PUF, « Epiméthée », 2001, p. 237-259), et peut-être aussi au relevé de textes de saint Thomas, la *Disquisitio utrum, juxta Sanctam Thomam in sua Summa, amor beatificus sit liber ea libertate quam theologi vacant a necessitate*, (OAA 10, p. 625-40), rédigé en 1691. Voir l'introduction de D. Moreau au *Humanae libertatis notio*, op. cit., p. 227-235, qui cite tous les textes importants d'Arnauld sur cette évolution.

J'entendrai par « détermination causale » d'un événement (donc d'une action, ou d'un choix) le fait que l'occurrence de la cause ou de l'ensemble des causes implique celle de l'événement en question. Et je dirai qu'une action est déterminée causalement si elle a des causes qui ne dépendent pas de l'agent.

Le libre arbitre, qui est en général reconnu par les penseurs considérés (Augustin, Thomas d'Aquin, Jansenius, Arnauld) et par leurs adversaires comme une condition du mérite et du démérite (donc de la responsabilité morale), est plus difficile à définir. On hésite notamment entre la conjonction de deux conditions, ou le choix de l'une d'elles ou l'identification des deux. La condition qui paraît peut-être la plus naturelle est une condition de *contingence* : un agent est libre de faire une action A, s'il peut ne pas la faire. Mais encore faut-il que cette action dépende bien de lui, et on ne saurait donc omettre une condition d'origine ou de *source* : l'agent doit être la source de son action<sup>2</sup>.

Il paraît difficile d'omettre la condition de contingence quand on parle de liberté d'action. Et on se souvient de la distinction établie par Locke entre l'action simplement volontaire et l'action libre, avec l'exemple de l'homme enfermé dans une chambre à son insu, mais qui y reste volontairement. Il n'agit cependant pas librement, parce qu'il n'est pas libre de sortir, ou encore parce qu'il n'est pas vrai que s'il voulait sortir, il sortirait<sup>3</sup>. Bref, on demande au moins, pour la liberté d'action, que l'action (ou inaction) alternative ait été possible. La porte fermée, comme les liens qui enchaînent le prisonnier, le privent de liberté, quand bien même il peut encore agir volontairement.

Quant à la condition de source, elle exprime au minimum que l'action est bien celle de l'agent, qu'il la contrôle parce qu'elle est sienne. On entend souvent par là un rapport causal : l'agent, ou certains états de l'agent (ses croyances, ses désirs, sa délibération) sont la cause (une partie importante) de la cause de son comportement.

Les deux conditions sont susceptibles d'une interprétation absolue ou d'une interprétation relative. L'interprétation absolue est celle qui impose les mêmes conditions non seulement au comportement de l'agent, mais à sa volonté elle-même. L'interprétation relative au contraire estime que le comportement dépend du vouloir, et aurait été différent si ce vouloir avait été différent, mais refuse de tenir ce vouloir pour une source *ultime*, et de dire que l'agent *aurait pu vouloir autrement*, par lui-même : il aurait voulu autrement, si les causes, indépendantes de lui, qui ont déterminé son vouloir, avaient été différentes.

On parle aujourd'hui de « compatibilisme » pour désigner la thèse de la compatibilité du libre arbitre et de la détermination causale, envisagée comme une détermination physique, liée aux lois de la nature. Mais rien n'empêche d'envisager une détermination plus générale, qui inclut d'éventuelles actions divines, ou l'héritage de la faute originelle. Le *compatibiliste* défend ainsi la compatibilité de la contingence et de la détermination causale en disant que l'agent aurait agi autrement si une autre cause s'était produite. Il rend compte de la compatibilité entre la condition de source et la détermination causale, en refusant de faire de la condition de source une condition absolue : l'agent ne doit pas être la source première, absolue, de son action, pour que celle-ci soit « spontanée », mais il doit être une source relative : l'action doit être issue de ses facultés, de sa délibération, de son vouloir, quand bien même celui-ci serait causalement déterminé (par les circonstances, l'éducation, l'état physique du monde, ou Dieu).

---

<sup>2</sup> On reconnaîtra sans doute ici le coupe *indifférence – spontanéité* souvent utilisé par les philosophes classiques (comme Descartes) pour penser la liberté, mais mieux vaut ne pas ajouter une nouvelle question historique.

<sup>3</sup> *Essai sur l'entendement humain* II, 21.

Locke jugeait absurde l'idée d'une liberté du vouloir, qui se définirait par une expression de la forme « je voudrais faire A si je le voulais ». Augustin s'est exprimé différemment en disant que la volonté était en notre pouvoir. Mais il a dû admettre qu'un acte de la volonté était libre par essence, et cela, quand bien même la volonté ne pouvait pas vouloir autrement (il n'y a pas de condition de contingence pour les actes de la volonté, et la contingence des actions est donc seulement relative). Cette nécessité peut être celle que la prescience divine impose aux actes futurs, ou encore une nécessité fondée sur une détermination causale, non pas de l'action, mais du vouloir (pas de condition de source ultime donc pour les actes de volonté) : que ce soit la détermination produite par le péché originel dans l'homme pécheur, ou celle produite par la grâce dans l'homme racheté. L'étiquette de « compatibilisme » paraît adaptée pour désigner une conception qui prétend allier liberté et détermination causale (divine par la grâce) de nos actes méritoires, comme d'ailleurs des fautes (par la concupiscence). On peut ainsi dire qu'Augustin a défendu, avec sa doctrine de la grâce, une forme de *compatibilisme chrétien*<sup>4</sup>.

Il paraît assez clair que les controverses sur la grâce, dans l'Antiquité et plus encore au temps de la Réforme et ensuite, sont liées à des refus de la conception compatibiliste comme intenable, que l'on verse dans un déterminisme qui récuse le libre arbitre (Calvinisme), ou dans une défense du libre arbitre qui aboutisse à une réforme de la conception de la grâce et de la Providence (Molinisme, mais peut-être aussi doctrine du Concile de Trente). L'objection à laquelle se heurte tout conception compatibiliste est qu'elle nous fait abandonner, fût-ce pour la réviser, notre notion de liberté. En tout cas, il y a au moins lieu de douter que l'idée d'une liberté compatible avec la détermination causale soit suffisante pour rendre compte de notre croyance que le futur dépend de nous, et que nos actes peuvent nous être imputés parce que nous en sommes maîtres, et que nous aurions pu ne pas les accomplir.

## 2. Le compatibilisme de Jansenius

Nous pouvons résumer la doctrine de Jansenius sur la grâce et le libre arbitre avec E. Kremer : 1) aucune créature ne peut réaliser des actes méritoires dans la grâce surnaturelle ; 2) l'homme déchu ne peut éviter le péché sans la grâce du Christ (condition nécessaire) ; 3) cette grâce est efficace (condition suffisante, *adiutorium quo*), contrairement à la grâce du créateur (qui donne le pouvoir d'éviter le péché, tout en laissant le pouvoir de pécher, *adiutorium sine quo non*) ; 4) ni la grâce efficace, ni la concupiscence ne détruisent le libre arbitre ; 5) le libre arbitre apporte une contribution essentielle à l'action méritoire quand il est mû par la grâce<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Je me suis expliqué sur cette lecture de saint Augustin dans « Le libre arbitre » in M. Caron (dir.), *Saint Augustin*, Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Cerf, 2009, 307-341

<sup>5</sup> Dans son excellent article « Grace and Free Will in Arnauld », dans Id. (ed.) *The Great Arnauld and some of His Correspondents*, Toronto ; Buffalo : University of Toronto Press, 1994, p. 219-241 (texte en ligne <http://www.romancatholicism.org/jansenism/kremer-arnauld.htm>). Après tout, pourquoi ne pas résumer la doctrine en faisant référence aux fameuses cinq propositions condamnées par la Bulle *Cum occasione* (1653), traduites et rapportées par Jurieu dans son livre *L'esprit de Monsieur Arnauld* (1648)

1. Il y a quelques commandements de Dieu qui sont impossibles aux justes avec les forces présentes qu'ils ont, encore qu'ils veuillent les garder et qu'ils y tâchent ; la grâce par laquelle ces commandements leur peuvent devenir possibles leur manquant.
2. Dans l'état de nature corrompue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.
3. Pour mériter et démériter dans l'état de la nature corrompue, il n'est pas requis qu'il y ait dans l'homme une liberté exempte de nécessité ; il suffit que la liberté soit exempte de contrainte
4. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi ; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine pût lui résister ou lui obéir.

Je vais maintenant me concentrer sur les deux points de la doctrine d'abord acceptés puis finalement abandonnés par Arnauld.

Jansenius défend certainement un *compatibilisme* dès lors qu'il admet qu'une forme de nécessité ne s'oppose pas au libre arbitre. Il reprend la distinction de deux formes de nécessité faite par Augustin et à sa suite par la plupart des docteurs médiévaux, qui permet de dire qu'en un sens - celui de la *nécessité de contrainte* - la nécessité s'oppose au libre arbitre, au mérite ou à la faute, et qu'en un autre sens - celui de la *nécessité simple* - elle ne s'y oppose pas<sup>6</sup>.

Il y a dans la doctrine de S. Augustin deux sortes de nécessités, l'une qui produit son effet, même si tu ne le veux pas, ou quand bien même tu y résisterais, l'autre par laquelle il est nécessaire absolument que quelque chose se produise, sans résistance de la volonté. La première, par laquelle quelque chose arrive même si tu ne le veux pas, s'oppose toujours à la volonté selon Augustin (*Augustinus* III, 6, 6 ; p. 628)<sup>7</sup> [...]

Et parce qu'il revient au même, pour Augustin, de relever de la volonté et du pouvoir, ou de pouvoir se faire par la volonté et par le pouvoir ; puisque on dit que cela est en notre pouvoir que nous faisons quand nous le voulons, le plus souvent une telle nécessité s'oppose non seulement à la volonté, mais au pouvoir, et par conséquent (cela revient au même pour Augustin) à la liberté de l'arbitre (ibid. p. 630)

La doctrine d'Augustin est donc que cette première nécessité, qui inclut la nature au sens expliqué plus haut (et qui n'est rien d'autre à l'égard de la volonté qu'une certaine force, ou violence ou contraint, par laquelle est réalisé ce qu'elle peut, même si la volonté ne le veut pas) s'oppose de manière capitale à la liberté, et la corrompt complètement, mais il n'en va pas ainsi de la nécessité par laquelle quelque chose arrive nécessairement alors que la volonté ne s'y oppose pas mais qu'elle le veut immuablement. Cette doctrine étonnait les Scolastiques, et pourtant elle découle sans aucun doute des principes d'Augustin. Elle est très évidente à partir des principes déjà exposés, selon lesquels avoir le libre arbitre n'est rien d'autre que d'avoir un acte en son pouvoir, et avoir en son pouvoir n'est rien d'autre que de faire que quelque chose arrive quand nous le voulons, ce qui a surtout lieu en toute volition (comme nous avons vu Augustin l'enseigner et le répéter avec insistance)... (632)

Non seulement cette nécessité est jugée compatible avec le libre arbitre, mais elle l'est avec la condition de *contingence* ou d'indifférence, ce qui fait de sa position un *compatibilisme des alternatives*.

Pour Jansenius, il y a bien une réalité des alternatives entre le bien et le mal, dans la mesure où il estime que l'homme voyageur (*homo viator*) peut faire le bien (par la grâce) ou le mal (par la concupiscence). Il appelle cette double possibilité « *indifférence* » et juge que la tradition l'a attribuée à l'homme sans en faire une condition essentielle de la liberté, seulement une marque de celle-ci. Avec Augustin, il estime que le *non posse peccare* est une plus grande liberté que le *posse non peccare*, lui-même supérieur au *non posse non peccare* de l'homme déchu et vivant sans la grâce.

« Nous reconnaissons très volontiers, comme une vérité enseignée par l'Écriture, par S. Augustin, par les Pères, et par la créance de l'Église Catholique, que la Liberté des hommes voyageurs n'est pas seulement exempte de contrainte, mais même de cette nécessité volontaire, qui est immuable, c'est-à-dire qu'elle est indifférente à faire le bien ou à faire le mal, à agir ou à ne pas agir. Mais les mêmes Pères, qui nous apprennent cette vérité, n'accorderaient jamais que, généralement parlant, la Liberté de notre volonté consistât dans cette indifférence : car, encore que cette indifférence soit une marque très certaine de la liberté dans la créature raisonnable, ce n'est pas néanmoins ni la cause, ni l'essence de la liberté » (*Augustinus* III, 6, 34, cité par Arnauld, *Seconde Apologie* III, 3, OAA 17, p. 242)

---

5. C'est en parler en semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang pour tous les hommes, sans en excepter un seul.

<sup>6</sup> Voir ci-dessus la 3<sup>e</sup> proposition

<sup>7</sup> La pagination renvoie à l'édition de Louvain de 1640.

Il convient donc de noter, d'une part, que l'indifférence n'est pas une condition nécessaire pour être libre. Les bienheureux, et Dieu avant eux, veulent le bien (notamment ils aiment Dieu, qui s'aime lui-même) librement, mais ils ne peuvent pas faire le mal ou ne pas aimer Dieu. C'est le fait que cet amour soit volontaire qui permet ipso facto de dire qu'il est libre, de même que la haine de Dieu, pourtant nécessaire, est également libre chez les anges déchus. Précisons qu'il n'y a chez les bienheureux, en Dieu ou en Jésus, pas d'indifférence *au bien et au mal*, mais que cela n'exclut pas une indifférence entre des biens (comme le choix des apôtres), de même que les anges déchus ne peuvent éviter de mal faire (de haïr Dieu), mais qu'ils ont peut-être une indifférence à l'égard de telle ou telle mauvaise action...

Il est moins clair que, pour Jansenius, l'indifférence ne soit pas requise pour le mérite (Dieu et les bienheureux ne méritent pas), encore que les mérites du Christ devraient être liés à des actions « inévitables » par leur agent. En tout cas, et c'est l'autre point à noter, l'indifférence des créatures, ce pouvoir des alternatives, ne peut recevoir qu'une interprétation compatibiliste. En effet, le pouvoir de mériter chez le pécheur, comme le pouvoir de pécher chez l'homme qui a reçu la grâce, doivent toujours être entendus de manière conditionnelle, ou relative. Dire que le pécheur peut mériter et ne pas pécher, c'est dire qu'il ne pêchera pas, s'il reçoit la grâce. On pourrait parler d'indifférence *passive*, par contraste avec l'indifférence *active* d'Adam, qui aurait pu, en y apportant sa contribution, éviter le péché. Mais ce n'est pas exact, car le modèle du choix, même avant la chute, reste un modèle passif : la volonté incline vers ce qui lui cause le plus de plaisir.

Telle est la seconde idée de Jansenius dont Arnauld va se détacher : la conception de la grâce comme une *délectation* créée dans l'âme par Dieu, et, victorieuse de tout autre attrait, s'il s'agit d'une grâce efficace. Cette doctrine de la *delectatio victrix* suppose un modèle du choix volontaire comme déterminé causalement (par le plus grand plaisir) : la volonté est mue par le plaisir ou la délectation, qu'il soit celui auquel nous incline la concupiscence, conséquence du péché originel, ou celui que nous procure directement l'action divine et qui s'oppose à la concupiscence. L'âme est entraînée par le plaisir le plus fort. Le modèle du poids qui entraîne l'âme est évidemment celui de saint Augustin, et cette conception des plaisirs moteurs se retrouve chez Pascal comme chez Hume.

Nous pensons que seules la connaissance et la délectation, ou la complaisance dans l'objet délectable, ont un tel pouvoir sur le libre arbitre qu'elles le fassent vouloir ou ne pas vouloir (*nolle*), de sorte que leur présence assurent celle de l'acte de vouloir, et leur absence son absence (*Augustinus* III, 7, 2 ; p. 736)

Il s'agit donc d'un modèle qui présente la volonté comme *passive* : elle est *entraînée* par l'attrait du plaisir. Et le pouvoir des contraires tient au fait qu'elle peut être entraînée par l'un ou par l'autre, et qu'il dépend de la force du plaisir de l'entraîner d'un côté ou de l'autre. La grâce efficace surmonte toujours l'attrait de la concupiscence, et sans la grâce efficace, c'est toujours la concupiscence qui l'emporte<sup>8</sup>. Du moins est-ce le cas en cette vie, car la grâce du créateur donnait au premier homme le pouvoir d'incliner vers le bien ou vers le mal, sans le déterminer. Mais on ne saurait parler d'une *autodétermination*, puisqu'encore une fois, il s'agit d'incliner vers le plus plaisant.

On peut donc dire que Jansenius admet également un *compatibilisme de la source*, en ce qu'il fait consister le libre arbitre principalement dans la maîtrise que l'agent a sur ses actions, et notamment sur ses volitions, et que celle-ci est assurée si les actions procèdent du vouloir, ou si ce sont des actes de la volonté. Il considère, en bonne doctrine augustiniennne, que dès lors qu'un acte est volontaire, il est libre, et que tout acte de la volonté elle-même est libre, car

---

<sup>8</sup> Notons que cette conception de la grâce comme *delectatio victrix* établit un modèle où la cause du vouloir est une réalité créée, et pourrait-on dire, naturelle, même si elle est d'origine surnaturelle. En tout cas, le type de motion, par la grâce ou par la concupiscence, semble être le même, il s'agit d'une inclination à vouloir.

il est alors « en notre pouvoir »<sup>9</sup>. Et cela vaut, quand bien même les actes de la volonté auraient une source externe : le plaisir de la grâce ou celui de la concupiscence.

### 3. Le compatibilisme d'Arnauld

Il me semble que l'on peut faire ressortir ce qui caractérise la conception d'Arnauld, du moins dans la dernière décennie de sa vie, à partir de ces deux idées sur le rapport entre nécessité et liberté, et sur la conception de la grâce du Christ.

Arnauld trouve dans la *Somme de théologie* une rectification de la pensée thomiste, dont certains passages du commentaire des *Sentences*, où il suivait saint Augustin, pouvaient sembler en parfait accord avec la doctrine des deux nécessités. En tout cas, Thomas acceptait de parler de liberté de la volonté (*libertas voluntatis*, *libera voluntas*) à propos de l'amour de Dieu par les bienheureux. La lecture plus approfondie à laquelle se livre Arnauld et qu'il consigne d'abord dans son traité sur l'amour béatifique selon saint Thomas, puis dans son *de libertate*, et dont il se fait l'écho dans plusieurs lettres, exprime un abandon de cette doctrine.

Arnauld résume ainsi à Bossuet (en 1693) la doctrine qu'il trouve dans la *Somme*. Il est évident, dit-il,

1. Que l'amour béatifique n'était pas libre selon ce Saint
2. Que le désir d'être heureux ne l'était pas non plus
3. Que, hors ces deux cas, toute volonté délibérée était libre, & que ce que dit S. Bernard est très vrai, *Ubi voluntas, ibi libertas*
4. Que la meilleure et la plus courte notion qu'on puisse avoir du libre arbitre, est de dire comme S. Thomas, que c'est *potestas* ou *facultas ad opposita*
5. Que, quoique cela semble signifier la même chose que l'*indifférence*, il est néanmoins plus avantageux de se servir du premier, que de ce dernier (OAA 3, p. 662)

Il faut distinguer dans ces cinq points deux thèses principales. La première porte sur l'amour béatifique des bienheureux et sur le désir du bonheur en général en cette vie, et l'on pourrait ajouter sur l'amour que Dieu se porte à lui-même. Arnauld ne se contente pas de constater que ces amours sont nécessaires – ce que Jansenius admettait tout à fait – mais il suit (le dernier) Thomas d'Aquin en les déclarant non libres. Cela ne veut pas dire que toute nécessité est opposée à la liberté, mais en tout cas que cette nécessité-là, qui exclut le pouvoir des opposés, est opposée à la liberté. La liberté requiert le pouvoir des alternatives, au moins en un certain sens. Deuxième thèse, qui paraît un point de vocabulaire mais qui revêt une importance théorique : l'expression « pouvoir des opposés » est préférable à celle d'indifférence, car elle n'évoque pas comme cette dernière une absence de détermination à une option particulière (le mot ne doit plus être entendu en un sens causal, mais au sens de 'être résolu à telle option').

Commençons par cette seconde thèse. Développant le point 5, Arnauld dit à Bossuet (répétant ce qu'il affirme en bien d'autres lettres et ouvrages) :

le mot d'*indifférence* semble marquer un équilibre qui n'est nullement nécessaire au libre arbitre, & semble opposé aux déterminations infaillibles, qui ne sont nullement contraires à la liberté ; au lieu qu'on ne trouve point ces deux inconvénients dans ces mots, *facultas ad opposita*,

---

<sup>9</sup> « La racine de toute liberté, au moins pour ce qui est des actions, qu'elles soient extérieures ou intérieures, c'est qu'elles soient en notre pouvoir. La volonté est donc libre par sa seule nature. Car il est contradictoire de dire que la volonté n'est pas libre, tout comme de dire qu'en voulant nous ne voulons pas, ou qu'en voulant nous ne faisons pas ce que nous voulons, c'est-à-dire que la volonté n'est pas la volonté » Jansenius, *Augustinus*, III, 6, 5 ; p. 622.

Arnauld veut dire que l'on peut fort bien avoir un tel pouvoir des opposés, ou pouvoir faire ce que l'on ne fait pas, alors que l'on est très déterminé (résolu) à faire ce que l'on fait. Et il donne de ce point des exemples naturels, avant de donner celui de la détermination par la grâce :

On offre des présents à un bon juge pour le corrompre ; quoiqu'il se trouve absolument *déterminé* à ne les point accepter, et il est certain néanmoins que c'est librement qu'il les refuse (OAA 3, p. 663)

Et, dans l'*Instruction par demandes et réponses touchant l'accord de la grâce avec la liberté* :

« Tous les hommes conviennent qu'on n'est digne de louange ou de blâme, de peine ou de récompense, que pour les choses qu'on fait librement. Or il y a une infinité de péchés et de bonnes actions, qui font qu'un on est blâmé ou loué par toutes les personnes sages, quoiqu'on ait été infailliblement déterminé à les faire. Une prostituée de profession est infailliblement déterminée à commettre le péché quand elle en est sollicitée et attirée par une récompense considérable. Ces misérables qui faisaient métier de vendre des poisons, étaient infailliblement déterminés à en donner à tous ceux qui les leur achetaient aussi chèrement qu'ils voulaient. Les duellistes sont infailliblement déterminés à se battre contre ceux qui les auraient fait appeler ; les vindicatifs à se venger, s'ils le pouvaient, de ceux qui leur auraient fait quelque affront. Qui pourrait dire sans avoir perdu le sens, que tous ces gens ne seraient ni blâmables, ni punissables, pour avoir commis ces crimes, parce qu'ayant été infailliblement déterminés à les commettre, ils n'auraient pas été libres en les commettant ? » (OAA 10, p. 437)<sup>10</sup>

Autrement dit, Arnauld semble se ranger ici à une analyse conditionnelle du pouvoir des opposés (X peut faire A = X ferait A s'il le voulait), qui n'exige pas que le vouloir actuel ne soit causé par rien, seulement que le vouloir alternatif soit logiquement et physiquement possible. Cette analyse conditionnelle sert le compatibilisme car elle permet de penser que la possibilité ainsi définie est compatible avec le fait que des conditions causales qui ne dépendent pas de l'agent *déterminent* une autre possibilité. La possibilité alternative n'est donc pas *accessible* à l'agent ou *en son pouvoir*, quand bien même il y a un sens à dire qu'il *aurait pu* agir autrement. Les cas naturels envisagés par Arnauld pourraient être analysés de manière incompatibiliste si l'on disait que l'inclination infaillible à vouloir était elle-même issue de choix antérieurs qui n'étaient pas infailliblement déterminés. Mais ce point n'est certainement pas envisagé par Arnauld, car il se sert de ces exemples pour souligner que, si Dieu cause le vouloir, il ne détruit pas la liberté, dès lors qu'il reste vrai qu'un vouloir opposé était possible (il aurait suffi que Dieu ne cause pas celui-ci). Ce qui est vrai lorsque la détermination est naturelle le reste quand elle est surnaturelle : par la grâce efficace en l'homme, et notamment en Jésus-Christ qui obéissait librement, en y étant infailliblement déterminé, mais en ayant le pouvoir de ne pas le faire.

Cela dit, un tel pouvoir, et donc la liberté, même analysé de manière compatibiliste, disparaît, quand c'est en vertu d'une nécessité naturelle que le vouloir est déterminé. Et nous

---

<sup>10</sup> Voir aussi la lettre au Père Macaire, de décembre 1691 : « C'est ce qui me fera dire que je suis *indifférent* à demeurer au logis ou à m'aller promener, quand je ne suis déterminé ni à l'un ni à l'autre. Mais on ne le dira point d'un homme qui est déterminé à demeurer au logis, parce qu'il y a des affaires importantes qui l'y retiennent, ce qui n'empêche pas néanmoins qu'il ne demeure librement au logis. Car si un de ses amis le presse de s'aller promener avec lui, il lui répondra, je ne puis, parce que j'ai des affaires qui me retiennent au logis. Et s'il insiste, et qu'il lui demande s'il ne pourrait pas bien se promener une heure ou deux ; il lui dira : je le pourrais bien si je le voulais ; mais je ne le dois pas vouloir, parce que je ne dois pas préférer à mon devoir le plaisir que j'aurais à me promener avec vous. Il témoigne par là que la volonté qui le retient au logis, est *potestas ad opposita* ; mais cela s'exprimerait beaucoup moins bien par ces mots, *indifferentia ad utrumlibet*, qui paraissent contraires à la détermination qu'on a de faire une chose, quand elle est surtout fixe et arrêtée, au lieu que les autres n'y sont point du tout contraires. Car quelque déterminé que soit un bon Roi à rendre justice, il n'est pas moins vrai qu'il pourrait ne la pas rendre, s'il le voulait. Quelque déterminée que fût Susanne à ne pas consentir au désir des deux vieillards, il est vrai qu'elle eût pu y consentir, si elle l'eût voulu, et qu'il n'y avait pas de nécessité naturelle qui l'empêchât de vouloir. Cependant on aurait très mal, ce me semble, exprimé sa disposition, en disant qu'elle était indifférente à y consentir ou à n'y pas consentir » (OAA 3, 419-20)

en arrivons au premier point : il est naturellement nécessaire de désirer être heureux, comme il est naturellement nécessaire pour celui qui voit la nature divine de l'aimer. Une telle nécessité exclut le pouvoir des opposés, elle impose que la volonté soit déterminée *ad unum*, et elle interdit de parler d'une maîtrise de son action (volition) par l'âme (volonté) qui serait entraînée *machinalement* vers son objet et ne serait donc plus *domina sui actus*. C'est pourquoi, d'accord avec S. Thomas, Arnauld refuse maintenant de parler de libre arbitre ou même de liberté de la volonté en ce cas.

La nécessité naturelle de l'amour du bonheur en cette vie ou de l'amour de Dieu en l'autre tient à ce qu'il est dans la nature de la volonté d'aimer le bien et que dans les deux cas il s'agit d'un bien qui ne peut être considéré sous aucun aspect comme un mal ou comme un moindre bien. Le bonheur ou béatitude est la fin dernière que désire tout homme, sans savoir exactement en quoi il consiste. La vision de Dieu rend manifeste que Dieu est ce bonheur ou qu'il est cause de ce bonheur. Dans les deux cas, la volonté ne peut pas ne pas désirer ce bien. Et il en va de même de Dieu vis-à-vis de lui-même. C'est la *voluntas ut natura* des scolastiques et de S. Thomas. Pour Thomas, comme pour Arnauld, il n'y a ni liberté, ni mérite ou démérite, quand le vouloir est ainsi nécessaire par nature.

En revanche, l'amour d'un bien particulier, y compris de Dieu tel qu'il est connu en cette vie, qui pourrait être considéré sous un certain aspect comme un mal (en tant qu'il commande ou punit), n'est pas absolument nécessaire. La volonté peut se détourner d'un tel bien et lui en préférer un autre. Aristote faisait porter le choix sur les moyens en vue de la fin : les deux idées vont de pair, car le choix entre deux moyens pour une même fin se fait en fonction d'un aspect, autre que celui de moyen pour la fin, par lequel ils diffèrent et par lequel l'un est jugé supérieur à l'autre. C'est la *voluntas ut ratio*, qui réclame une délibération, ou du moins une considération spécifique de la raison qui juge que l'objet est bon, alors qu'elle pourrait le considérer autrement. C'est également ce que l'on peut appeler *libre arbitre (liberum arbitrium)*, et Arnauld considère que les termes sont synonymes.

Dieu et les bienheureux aiment Dieu par une volonté naturelle, qui ne les empêche pas de jouir du libre arbitre entre des biens particuliers (Dieu aurait pu créer un autre monde). Nous, hommes voyageurs, aimons le bonheur naturellement, mais pouvons aimer ou refuser Dieu, comme tout bien particulier. Nous n'avons à leur égard qu'une volonté comme raison. Mais c'est aussi le lieu de la liberté et du mérite : le libre arbitre à l'égard du bien et du mal (que n'ont ni Dieu ni les bienheureux).

Alors que Jansenius jugeait absurde de retirer à Dieu et aux bienheureux le libre arbitre, et devait donc considérer toute volonté comme libre, Arnauld estime que ce n'est pas une imperfection de ne jouir du libre arbitre qu'entre des biens. Il est moins parfait d'en jouir à l'égard du bien et du mal. Qui plus est, la volonté naturelle nécessaire et non libre, est condition de la volonté comme raison : il faut avoir une fin (ultime) pour pouvoir choisir entre les moyens pour la fin. Enfin, c'est être plus libre, et en tout cas plus parfait, de toujours choisir en fonction de la fin ultime effective, comme le font Dieu et les bienheureux, alors que, si nous ne pouvons abandonner la fin générale du bonheur, nous pouvons refuser (en raison de la faiblesse de la connaissance et de la volonté) ce qui la constitue effectivement : Dieu.

Il y a une plus grande liberté chez les Bienheureux, qui ne peuvent pas pécher, que chez nous, qui le pouvons.

Preuve. Le libre arbitre se rapporte au choix de ce qui est en vue de la fin (des moyens), comme l'intellect se rapporte aux conclusions. Or il est manifeste qu'il relève de la vertu de l'intellect qu'il puisse dériver plusieurs conclusions de principes donnés ; mais qu'il dérive une certaine conclusion en négligeant l'ordre des principes, cela relève d'un défaut de l'intellect ; c'est pourquoi que le libre arbitre puisse choisir plusieurs choses en observant l'ordre de la fin, cela relève de la perfection de sa liberté ;



mais qu'il choisisse quelque chose en s'écartant de l'ordre de la fin, c'est-à-dire qu'il pèche, cela relève d'un défaut de liberté. C'est pourquoi la liberté est plus grande chez les Saints, qui ne peuvent pécher, que chez nous qui pouvons pécher (Cf. fin de la *Disquisitio* : corollaire IV ad 3 = [Cf. *Instruction sur la grâce, par demandes et réponse*, OAA 10, p. 441])

Tout cela étant dit, Arnauld ne soutient pas que le choix libre soit pour autant non-nécessaire, ni que le mérite et le démérite échappent à toute nécessité. La concupiscence sans la grâce détermine au péché, et la grâce efficace détermine l'acte méritoire. Mais il ne s'agit alors que d'une nécessité conditionnelle, de conséquence ou d'infailibilité, qui dit que l'antécédent étant posé (par exemple la grâce divine), le conséquent s'ensuit (l'acte méritoire).

La nécessité conditionnelle ou de la conséquence et de l'infailibilité consiste en ce que quelque chose suit infailliblement d'autre chose, mais que ce n'est pas par détermination naturelle à un seul effet, par exemple si c'est par l'intention de Dieu qui le veut, que quelqu'un croie au Christ, il croit infailliblement au Christ, car l'intention de Dieu ne peut faillir (XVIII). (*Disquisitio*, OAA 10, p. 634)

Cette nécessité est compatible avec l'analyse conditionnelle du pouvoir des opposés : si l'agent avait voulu autrement, il aurait agi autrement. Et il aurait pu vouloir autrement, puisqu'il aurait voulu autrement si Dieu n'avait pas donné sa grâce. Certes, il n'a pas la maîtrise de cette circonstance, mais il ne perd pas sa faculté d'agir autrement du fait qu'il est déterminé à agir de telle manière.

A l'analyse conditionnelle, on pourrait ajouter une conception du pouvoir des alternatives en termes de capacité générale. L'absence de grâce et la présence de la concupiscence déterminent l'agent à pécher, mais ne lui retire pas le pouvoir d'éviter le péché (ce qu'il ferait s'il recevait la grâce divine). La présence de la grâce efficace ne retire pas le pouvoir de pécher (ce que l'agent ferait s'il n'avait pas reçu la grâce). L'opuscule sur le pouvoir physique répète le point à satiété, en critiquant l'auteur du *Traité* pour sa définition du pouvoir comme « ensemble des causes naturellement nécessaires pour la production d'un effet », qui devrait conduire à dire que l'homme aux yeux bandés ou aux jambes entravées est tout autant dépourvu du pouvoir de la vue ou de la marche que l'aveugle ou le cul-de-jatte. Mieux vaut parler avec la tradition de pouvoir pour la faculté, et admettre qu'il puisse être entravé sans cesser d'exister. C'est ainsi que le libre arbitre est entravé à l'égard du bien, par le péché, et à l'égard du mal, par la grâce efficace, sans être supprimé (comme il l'est par la nécessité naturelle). Ces deux empêchements sont des déterminations au parti opposé. Et ces déterminations introduisent une nécessité de type conditionnel.

Mais faut-il considérer qu'il s'agit d'une détermination causale ? Le point est important pour voir en quoi la position d'Arnauld se distingue du compatibilisme de Jansenius. Il n'est pas clair en effet que la détermination causale naturelle standard (où l'effet est un événement physique et non un acte de la volonté) relève de la troisième forme de nécessité. Dans le même opuscule sur le pouvoir physique, Arnauld distingue cinq formes d'impossibilités (de sens du mot « impossible »), que l'on doit pouvoir faire correspondre aux trois nécessités, puisque les notions s'entredéfinissent.

1. impossible que trois angles ne soient pas égaux à deux droits (nécessité absolue : contradiction)
2. impossible qu'un homme ne soit pas brûlé s'il est un temps considérable dans une fournaise ardent, ou qu'un enfant naisse hors de l'union des deux sexes (causes naturelles, mais miracles des trois enfants ou naissance virgine)
3. impossible qu'un homme qui a les yeux crevés voie, ou qu'un homme qui a les jambes cassées courre (défaut de puissance naturelle)
4. impossible qu'un homme lise un livre dans un cachot sans lumière (défaut de circonstances nécessaires pour agir)
5. impossible qu'un homme sage se résolve à se couper le nez sans raison (défaut de la volonté « car cet homme sage pourrait se résoudre, s'il voulait, à se couper le nez ; mais il ne le voudra jamais, à moins qu'il n'en ait quelque raison particulière ») (OAA 10, p. 491-492)

La deuxième forme d'impossibilité correspond à la nécessité causale naturelle, la troisième à la suppression d'une puissance. Il semble qu'avec la première (nécessité logique ou métaphysique), il faille la ranger dans la catégorie de la nécessité naturelle. En tout cas, Arnauld est plus enclin à prendre les deux derniers exemples pour illustrer l'empêchement du péché sans la grâce, ou la détermination par la grâce efficace (sur le modèle d'une décision motivée). Qui plus est, dans ses *Réflexions sur le système de la nature et de la grâce*, il répond à l'affirmation que la destruction de Jérusalem par les Romains en 70 était une conséquence nécessaire des lois de la nature :

« on ne peut pas dire que *ç'a été une suite nécessaire de l'ordre de la nature*, sans dégrader les hommes, sans les faire agir en bêtes, sans les dépouiller de leur libre arbitre ; ce qui a été frappé d'anathème par le Concile de Trente » (OAA 39, p. 301).

Bref, la causalité naturelle relève apparemment de la nécessité naturelle, et s'oppose en tout cas au libre arbitre.

Il me semble que le refus de faire de la grâce une *delectatio victrix*, qui serait une chose créée et non délibérée entraînant l'action quelque soit la délibération de l'agent, va dans le même sens.

« Le vrai sentiment de S. Augustin, de S. Bernard et de S. Thomas touchant la grâce actuelle, est celui d'Estius, qui ne met rien de créé produit de Dieu dans la volonté, entre la volonté de Dieu qu'il appelle la grâce créée, et le mouvement libre de la volonté humaine que la grâce créée produit en elle ; ce qui n'empêche pas que ce premier mouvement libre de la volonté produit par cette grâce créée, ne serve souvent à en produire d'autres, avec le secours de la même grâce créée, comme le marque S. Augustin par cette belle définition de la grâce : *Inspiratio dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus*. Car cela veut dire, que Dieu nous inspire son amour, afin que nous puissions par cet amour faire les bonnes œuvres. Et c'est ce qu'il marque encore par ces paroles des *Rétractations* : *Cum fortis et potens praepratur voluntas a Domino, facile fit opus pietatis quod prius difficile atque impossibile fuit*. Mais on ne voit point dans tout cela, ni de *qualitas fluens*, ni d'*actus indeliberatus*, dans lequel M. d'Ypres a fait consister sa délectation victorieuse, en quoi certainement il s'est trompé. » (A. M. du Vaucel, mai 1693, OAA 3, p. 636)

En abandonnant cette ontologie de la grâce pour dire que Dieu produit simplement, par miséricorde, le choix méritoire, Arnauld évite d'introduire une cause naturelle ou assimilée de l'acte de la volonté. Ce n'est pas dire qu'il renonce au modèle passif du choix déterminé par le plus grand plaisir. Mais il me semble qu'en suivant S. Thomas, Arnauld est enclin à donner une plus grande importance au rôle de la raison (elle même puissance des opposés) dans le choix : ce n'est que la volonté délibérée qui a un pouvoir des opposés, et elle peut résister aux passions qui sont des modifications, non libres, de l'âme unie au corps. Arnauld dit ainsi dans son *de libertate*

« Mais lorsque l'âme, attentive à ces modifications par son entendement, les aime par sa volonté, se réjouit d'en être frappée, et désire par une volonté délibérée les choses auxquelles nous portent ces appétits naturels, c'est alors seulement qu'elle agit avec liberté ; parce qu'alors elle est capable des deux mouvements opposés, qu'elle est maîtresse de son action et meut par sa propre inclination » (OAA 10, 259)

Enfin, si dans le choix mû par la grâce efficace, la seule cause est entièrement surnaturelle, le lien de causalité pourrait alors ne plus menacer la liberté comme le fait un lien de causalité naturelle.

« Cette sorte de détermination que Dieu fait en nous par la grâce la plus efficace, par laquelle il opère en nous le vouloir et le faire, ne cause aucun préjudice à notre liberté. Car Dieu opérant en nous le vouloir, fait que nous voulions conformément à notre nature ; c'est-à-dire, en nous déterminant nous-mêmes à une chose à laquelle nous ne sommes pas naturellement déterminés. De sorte que, de quelque manière la plus efficace que Dieu pousse l'âme à agir, elle agit néanmoins elle-même comme maîtresse de sa propre action ; et elle veut parce qu'elle veut, en se déterminant elle-même à toutes les autres choses

par cette volonté par laquelle elle veut être heureuse : ce qui suffit pour qu'elle agisse librement » (OAA 10, 616 ; Moreau 241-3, qui oublie la fin)<sup>11</sup>

Cette détermination qui est causale mais non naturelle respecte notre nature et nous fait agir librement, même si c'est aussi nécessairement, d'une nécessité de conséquence. Le rapport de la cause divine, première, à la cause seconde, ne peut être pensé que sur le mode d'une implication logique : si Dieu veut que je veuille, alors je veux. On comprend que cette nécessité ne retire pas le pouvoir opposé comme capacité générale. Notre incapacité à faire le contraire est due à une circonstance (comme le bandeau sur les yeux), non à une impuissance (comme la cécité) ou à une nécessité naturelle (comme l'amour de la béatitude)

« Par exemple, quand un Martyr est infailliblement déterminé par la grâce efficace à mépriser la mort, le pouvoir de la craindre subsiste en lui en même temps. Or, le pouvoir d'exercer un acte contraire à l'amour béatifique, c'est-à-dire le pouvoir de vouloir ne pas aimer Dieu, est incompatible avec l'acte de l'amour béatifique dans la même volonté » (AO 10, 618)

Bien sûr, cette seule précision ne permet pas encore de sortir du compatibilisme, car une conception incompatibiliste voudrait que, toutes les circonstances étant les mêmes (donc y compris la présence ou l'absence de la grâce), il dépende encore de l'agent de vouloir ou de ne pas vouloir. Et cela, Arnauld le récuse.

## Conclusion

Arnauld défend donc une interprétation compatibiliste, distincte du compatibilisme de Jansenius, dont il se sépare à la suite de sa relecture de saint Thomas. La distinction majeure, est qu'il refuse désormais de parler de libre arbitre là où il n'y a pas de pouvoir des opposés, notion qu'il préfère à celle d'indifférence. Mais il continue, avec Jansenius, à situer ce pouvoir des opposés à peu près au même endroit (entre le bien et le mal pour la créature, entre les biens pour les bienheureux et Dieu), et à en donner une interprétation compatibiliste : ce pouvoir est compatible avec une nécessité qui n'est pas celle de la contrainte, et avec une source causale indépendante de l'agent. Il est néanmoins soucieux de souligner que seule une cause surnaturelle peut être rendue compatible avec la liberté humaine, ce qui le conduit à récuser l'idée que la grâce entraînerait la volonté sur la seule base d'un plaisir créé entraînant infailliblement la volonté. Si le choix est nécessaire c'est bien plutôt en vertu de la providence infaillible de Dieu.

Beaucoup trouveront que ces atténuations du compatibilisme de Jansenius sont encore insuffisantes pour constituer une véritable défense du libre arbitre. Mais il semble qu'Arnauld ne cherche pas à sortir du cadre plus général de ce que j'ai appelé le compatibilisme chrétien qui est celui de S. Augustin, quelles que puissent être les divergences d'interprétation. Ce que l'on peut regretter c'est qu'il ne se soit inspiré, pour réviser sa position, que de quelques passages de Thomas d'Aquin (sur le pouvoir des opposés, sur la nécessité naturelle), et qu'il n'ait pas pris en compte d'autres textes où Thomas paraît plus proche de l'incompatibilisme.

J'en noterai trois pour terminer : il y a ceux où Thomas défend la compatibilité de la liberté avec la prescience ou avec la providence divine, et où il admet que si les actions devaient être

---

<sup>11</sup> Cf. fin de l'*Instruction* : « J'en conclus que la détermination de Dieu, quelque efficace qu'elle puisse être, ne détruit point notre liberté. Car Dieu agissant dans notre cœur, y agit conformément à notre nature, en nous déterminant à vouloir ce que nous ne sommes point déterminés à vouloir par une nécessité naturelle ; parce que l'objet auquel il fait que nous nous portons, ne nous est pas proposé en cette manière. Et par conséquent, Dieu qui fait agir notre âme, n'empêche point qu'elle n'agisse en même temps comme maîtresse de son action, et qu'elle ne veuille parce qu'elle veut, en conséquence de la volonté qu'elle a d'être heureuse, par laquelle elle se détermine à vouloir autre chose, ce qui lui suffit pour agir librement et pour conserver, pendant que Dieu la détermine à vouloir, la puissance de ne point vouloir » (OAA 10, 439)

rendues nécessaires, alors ce serait au prix du libre arbitre<sup>12</sup>. Il y a également ces textes où Thomas estime que l'homme sans la grâce ne peut pas éviter le péché mortel, et où l'homme racheté ne peut éviter le péché véniel, mais ne perd pas pour autant le libre arbitre, parce qu'il reste vrai qu'il peut toujours éviter tel péché singulier<sup>13</sup>. Enfin, dans plusieurs passages, pour souligner la réalité du libre arbitre, Thomas semble admettre que l'homme peut toujours refuser la grâce (qui n'est donc pas suffisante au sens de condition suffisante), ce qui semble accorder une part absolument nécessaire de la créature à ses actions méritoires : non pas le mérite lui-même sans doute, mais au moins l'absence d'obstacle à l'œuvre de la grâce<sup>14</sup>.

Il est vrai que ce sont des points d'interprétation contestés. L'interprétation de la position d'Arnauld comme une forme de compatibilisme chrétien paraît, quant à elle, bien établie. Si contestation il doit y avoir, ce sera bien plutôt sur la valeur de cette position philosophique.

---

<sup>12</sup> Cf. *De veritate* q. 2, a. 12 ; *Somme contre les Gentils* I, 67-68 ; *Somme de théologie* I, q. 14, a. 13 notamment, pour la prescience, et *Somme contre les Gentils* III, 89-90 ; *Somme de théologie* I, q. 23, aa. 5 et 6 surtout, q. 105, a. 4 ; *De rationibus fidei*, c. 10 ; *Quodlibet* IX, q. 3 ; *De substantiis separatis* c. 15 ; entre autres, pour la providence et la prédestination.

<sup>13</sup> *De veritate*, q. 24, a. 12 ; *De Malo*, q. 16, a. 5 ; *Somme de théologie* I-II, q. 63, a. 2 ad 2

<sup>14</sup> *Somme contre les Gentils* III, 159 ; *Somme de théologie* I, q. 23, a. 3 ad 3