

par Elmar J. KREMER

Le problème de l'accord du libre arbitre avec la toute-puissance et la providence de Dieu a été très agité chez les philosophes anglophones depuis un article fécond de Nelson Pike en 1965 (1). La discussion se poursuit, surtout grâce à l'œuvre d'Alvin Plantinga (2). Arnauld serait à l'aise dans cette discussion, marquée par l'esprit de critique et la recherche de la clarté. Mais, malheureusement, son travail considérable sur le problème de la grâce efficace et du libre arbitre n'est pas connu par les philosophes contemporains, au moins dans le monde anglophone. On pense naturellement à l'œuvre majeure de Jean Laporte (3), mais elle n'est pas très accessible aux philosophes d'aujourd'hui. La pensée de Frederick Freddoso (4). Mais Arnauld reste hors du combat. Il est donc utile de repenser la position d'Arnauld sur le problème de l'accord du libre arbitre et de la grâce efficace.

Arnauld a commencé avec sa défense de Jansénius (5), ce qui complique l'interprétation de sa position sur la question. Car, vers 1684, il est parti du jansénisme initial pour développer une position nouvelle, qui exprime donc sa pensée mure et personnelle sur le problème. C'est sa position pendant cette période tardive, qu'il a tirée de saint Thomas d'Aquin, qui m'intéresse, et que j'essaierai d'expliquer.

De 1684 à sa mort, Arnauld a poursuivi la dispute avec Pierre Nicole sur la théorie nicolienne de la grâce générale, et plusieurs des textes que je vais citer appartiennent à cette querelle. Mais il n'est pas nécessaire ici de parler de Nicole lui-même, sauf en passant, parce que le développement de la pensée d'Arnauld qui nous concerne est indépendant de cette dispute entre les deux vieux amis. Donc, quand Arnauld recommande à Vuilleret en juin 1692 le texte central pour notre étude, il ne mentionne pas Nicole. Il dit simplement que le texte donne sa position définitive sur la question. Il ajoute qu'il l'a développée quand il n'était plus obligé de défendre Jansénius, et après la lecture approfondie de la

Summa Theologiae de saint Thomas (6). Je commencerai donc en rappelant la pensée de Jansénius sur la grâce efficace et le libre arbitre, et ensuite en précisant comment Arnauld est parti du jansénisme de Jansénius.

I — CONCUPISCENCE, GRÂCE EFFICACE ET LIBRE ARBITRE SELON JANSÉNIUS

Selon Jansénius, notre action n'est libre que lorsqu'elle est en notre puissance et que nous en sommes maîtres. N'importe quelle action est en la puissance d'un agent, dit Jansénius, précisément quand l'agent l'effectue parce qu'il le veut. Cela vaut aussi bien pour les actes extérieurs, comme parler ou marcher, que pour les actes intérieurs, comme vouloir. Mais l'acte de la volonté même est essentiellement libre :

Car la racine de toute liberté, au moins dans toutes nos actions, soit extérieures, soit intérieures, c'est qu'elles sont en notre puissance. Donc la volonté est libre par sa nature même (*essentialiter*). Car il implique une contradiction de dire que la volonté n'est pas libre, aussi bien que 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 (7).

Si quelqu'un est contraint d'agir d'une façon donnée, son acte n'est ni libre ni volontaire. La liberté qui est requise et qui suffit pour mériter ou démeriter est donc incompatible avec la nécessité de contrainte. La nécessité de contrainte est la seule sorte de nécessité qui soit incompatible avec la liberté. Mais cela ne menace pas la liberté de la volonté parce qu'elle ne peut pas être contrainte (8).

Quand Jansénius dit que les actes de la volonté aussi bien que certains actes humains extérieurs sont volontaires, il ne veut pas suggérer que chaque acte volontaire est le résultat d'un acte de la volonté. Une telle position provoquerait un *regressus ad infinitum*. Jansénius donne plutôt ce que nous, anglophones, appelons « *a component theory of action* » (9), selon laquelle un acte volontaire extérieur comprend comme partie de soi-même un acte de la volonté (10). Donc, pour Jansénius, toute action volontaire extérieure est un exercice de la faculté de la volonté, aussi bien que l'acte intérieur de vouloir.

Selon Jansénius, ce qui provoque la volonté d'agir, c'est un état appétitif précédent qu'il appelle « *delectatio* ». Ces états précédents comprennent aussi bien les effets du péché originel que la grâce efficace. Le

rapport de ces états à l'acte de la volonté proprement dit n'est pas tout à fait clair. Ils ne sont pas des résultats de la délibération, donc ils ne sont pas libres. Mais ils se passent dans la volonté : « (...) la vraie cause du fait que la volonté est conduite à désirer quelque chose, c'est la *delectatio* qui s'éveille intérieurement dans la volonté même (...) » (11). La volonté ne sait se retenir de désirer activement l'objet d'une *delectatio* que si dans la volonté se trouve une *delectatio* plus grande pour un objet différent (12).

Jansénius considère et la grâce efficace, et la concupiscence, comme des *delectationes* qui précèdent la délibération (13). La grâce efficace est « une inspiration d'amour [de Dieu] donnée pour que nous fassions avec un amour saint ce que nous savons [nous devrions faire] (*Inspiratio dilectionis ut cognita sancto amore faciamus*) » (14). Ce n'est pas la seule sorte de grâce. C'est précisément une grâce surnaturelle (15), actuelle, de la volonté (16), méritée pour les hommes par le Christ. Quand il dit que cette grâce est efficace, Jansénius veut dire que la grâce accomplit par elle-même l'acte pour lequel elle était donnée. Mais l'acte pour lequel elle était donnée, c'est l'acte qui est prévu dans la Providence de Dieu. La grâce efficace fait partie du gouvernement divin du monde, c'est-à-dire, de l'exécution de la Providence de Dieu.

Il y a une différence capitale, selon Jansénius, entre la grâce efficace (dite « grâce du Christ ») et la grâce qui était donnée aux anges et aux premiers parents avant la chute (appelée « grâce du Créateur »). La grâce du Créateur rendait seulement capable son destinataire d'aimer Dieu et d'agir pour l'amour de Dieu. Qu'ils fassent en effet le bien ou non, était décidé par leur choix, une fois la grâce reçue. La grâce efficace, en revanche, fait que celui qui la reçoit aime Dieu et choisit d'agir de façon méritoire. La grâce efficace est donc plus forte que la grâce du Créateur. La grâce efficace est une « *delectatio victrix* », qui accomplit nécessairement la bonne action pour laquelle elle était donnée par la providence divine. Étant affectés, après la chute, par la concupiscence, nous avons besoin de davantage de grâce que nos premiers parents, et la grâce médicinale du Christ répond à ce besoin plus grand (17).

La distinction entre la grâce du Créateur et la grâce du Christ est étroitement liée à la critique janséniste du pélagianisme et semi-pélagianisme (18). Pour échapper à ces hérésies, selon Jansénius, il ne suffit pas de dire que, comme les anges et nos premiers parents, nous ne pouvons pas faire des actions méritoires si nous n'avons pas d'abord reçu la grâce. Il faut ajouter que le libre arbitre de l'homme corrompu ne peut apporter aucune contribution à l'action méritoire tant qu'il n'est pas actualisé par la grâce, en particulier, par une inspiration surnaturelle de l'amour de Dieu.

Jansénius pensait donc que, lorsque nous péchons, notre volonté est déterminée par un amour des choses inférieures qui intervient dans la volonté avant la délibération, et que lorsque nous accomplissons des actes méritoires, notre volonté est déterminée par l'amour de Dieu qui précède également la délibération. Mais il pensait qu'un tel déterminisme ne menace pas la liberté de notre volonté parce qu'il ne contraint pas la volonté. Concernant le péché, la position de Jansénius est donnée par Arnauld dans le passage suivant :

[Selon Jansénius] la Liberté n'est point entièrement détruite dans la volonté des pécheurs ; mais seulement la liberté à faire le bien, et s'abstenir du mal, qui n'est qu'une des deux branches de la liberté ; l'autre consistant à faire le mal volontairement (19).

Sur les actions méritoires, Jansénius cite avec approbation un texte tiré du *Commentaire des Sentences* de saint Thomas :

Même si [la volonté du Christ] était déterminée à une seule chose, comme d'aimer Dieu, qu'elle ne pouvait pas ne pas le faire ; néanmoins elle ne perdrait pas la liberté, ou la raison de la louange ou du mérite, parce qu'elle s'y porterait non par contrainte, mais spontanément, et ainsi serait maîtresse de son acte (20).

A ce compatibilisme initial, Jansénius ajoute une détermination assez importante :

Nous reconnaissons donc très volontiers comme une vérité enseignée par l'Écriture, par saint 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 (21).

Mais il explique cette liberté d'indifférence par la distinction entre le sens composé et le sens divisé. Selon Jansénius, la possibilité que quelqu'un saisi par la concupiscence choisisse le bien, ou que quelqu'un qui reçoit la grâce efficace choisisse le mal, doit être comprise

(...) non pas dans le sens qu'ils [les philosophes] appellent composé, mais dans le sens divisé ; c'est-à-dire, qu'au même temps que le libre arbitre de la volonté est rempli de ce plaisir victorieux de la grâce, qui le meut efficacement, et lors même qu'il fait actuellement le bien, la puissance de ne le point faire, et même de pécher, est dans la volonté (...). Ainsi donc, de quelque forte manière que la volonté soit attirée par la douceur de la grâce, elle peut ne point faire ce à quoi la grâce

la porte, parce qu'elle retient toujours une véritable puissance de ne point agir, lors même que la grâce l'emporte (...) (22).

Selon Jansénius, après la chute, un homme qui n'a pas reçu la grâce garde toujours la puissance de faire le bien même s'il ne peut pas le faire, et un homme qui a reçu la grâce garde toujours la puissance de pécher, même s'il ne peut pas pécher. C'est dire que la volonté humaine reste flexible pendant sa vie ici bas. L'homme voyageur pourrait toujours commencer à agir de façon méritoire alors qu'il pêche effectivement, et inversement, mais seulement à condition de recevoir la grâce qui lui manque, ou de perdre la grâce qu'il a (23).

II — LES POINTS DE DOCTRINE SUR LESQUELS ARNAULD S'ÉLOIGNE DE JANSÉNIUS

Arnauld n'a jamais varié sur les points de doctrine qu'il considérait comme capitaux dans le jansénisme :

— nulle créature ne peut faire une action méritoire sans l'aide de la grâce surnaturelle ;

— l'homme après la chute ne peut pas éviter le péché ou faire des actions méritoires sans la grâce du Christ ;

— cette grâce, contrairement à la grâce du Créateur, est efficace ;

— la grâce efficace consiste essentiellement en une inspiration de l'amour de Dieu ;

— ni la concupiscence ni la grâce efficace ne suppriment le libre arbitre ;

— le libre arbitre apporte une contribution essentielle aux actions méritoires ;

— mais il ne peut l'apporter que s'il est mu par la grâce.

Néanmoins il s'est trouvé en désaccord avec Jansénius sur des points importants, concernant le libre arbitre et la grâce efficace mêmes (24).

1. Le libre arbitre. Selon Jansénius chaque acte de volonté est libre au sens qui est requis pour mériter ou démériter parce qu'il n'est pas possible que la volonté soit contrainte. Mais après avoir étudié de nouveau la *Summa Theologiae* de saint Thomas, Arnauld fut convaincu que, pour avoir la liberté dans ce sens-là, il ne fallait pas seulement l'absence de nécessité de contrainte, mais aussi l'absence de la nécessité de nature ou « nécessité naturelle ». Il reprend le propos de saint Thomas, et en donne l'explication suivante :

Saint Thomas parle de nécessité naturelle quand un pouvoir quelconque est déterminée à une seule chose par nature [*ad unum per naturam determinata*], par exemple, quand l'intellect tient aux principes qui sont évidents par eux-mêmes, parce qu'il est déterminé par nature à cette seule chose, qu'il les accepte (25).

Pour dire qu'un pouvoir est déterminé à une seule chose par nature, il faut d'abord supposer que le pouvoir, au début, peut être actualisé en plusieurs façons, et que les possibilités sont réduites, d'une façon ou d'une autre, à une seule (26). Quand les actualisations possibles du pouvoir d'une substance sont réduites à une seule par la nature de cette substance et les circonstances dans lesquelles elle existe, le pouvoir est dit être déterminé par nature à une seule chose. Pour Arnauld l'intellect est donc déterminé par nature à une seule chose quand une proposition lui est présentée comme évidente par elle-même, parce que, dans ces circonstances, les actualisations possibles de l'intellect, consentir ou ne pas consentir, sont réduites à une seule : il consent (27).

Quant à la volonté, elle aussi peut être également actualisée de deux façons : elle peut « aimer », « désirer » un objet, ou elle peut s'abstenir de l'aimer ou de la désirer (28). Mais s'il y a un objet qui se présente à la volonté comme quelque chose qui ne manque d'aucune bonté, les possibilités pour la volonté se réduisent à une seule : elle ne peut qu'aimer, désirer l'objet. Il n'y a qu'un seul objet qui nous soit présent de cette façon pendant notre vie ici-bas ; il s'agit de la béatitude en général. De plus si on voyait Dieu face à face au ciel, lui aussi apparaîtrait de cette façon. Ce sont les seules circonstances dans lesquelles la volonté de l'homme est déterminée par nature à une seule chose. Hors de ces deux cas, elle reste un pouvoir de désirer, d'aimer, un objet ou de s'abstenir de désirer, d'aimer. Cela est vrai même si quelqu'un qui n'a pas la vision béatifique considère Dieu, car pour une telle personne, Dieu n'est présent que par abstraction (29).

Arnauld explique son opposition à Jansénius sur ce point de deux façons. Premièrement, il dit que la volonté n'est pas libre quand elle est déterminée à une seule chose parce que dans ce cas elle est mue par son objet, non par elle-même, alors que, insiste Arnauld, la volonté est libre seulement quand elle se porte d'elle-même à agir :

Car notre âme ne serait pas libre, si elle était naturellement déterminée à acquiescer à tout ce qui est proposé à la volonté. On ne pourrait pas dire alors qu'elle se porterait d'elle-même à agir et qu'elle serait maîtresse de son action : *Actûs sui domina* (30).

Arnauld approuve en effet saint Thomas : « Le libre arbitre est cause

de son propre mouvement » (31). Deuxièmement, la volonté est libre seulement quand on agit « par sa propre initiative et par son choix » (32). Mais, encore une fois, on n'agit pas par son propre mouvement et par son choix quand la volonté est déterminée par nature à une seule chose.

Dans le contexte de ce différend avec Jansénius, Arnauld recommande un changement de terminologie. Jansénius avait dit qu'une personne ici-bas, qui peut choisir le mal même si elle choisit le bien, ou inversement, est « indifférente à faire le bien, ou à faire le mal, à agir ou à ne pas agir ». Mais Arnauld dit que le mot « indifférent » est trompeur, parce que le libre arbitre ne suppose point l'équilibre qui est suggéré par ce mot. Donc Arnauld veut remplacer le mot « indifférent » par l'expression « *potestas* ou *facultas ad opposita* », empruntée à saint Thomas (33).

2. La grâce efficace. Arnauld en arrive à rejeter la doctrine de Jansénius selon laquelle la grâce efficace est une *delectatio victrix* et à soutenir que la grâce efficace n'entraîne nul état chez le destinataire sauf l'acte libre et méritoire de la volonté :

(...) le vrai sentiment de saint Augustin, de saint Bernard et de saint 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 incréée, et le mouvement libre de la volonté humaine que la grâce incréée produit en elle (...). 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 (34).

Je n'ai trouvé qu'un seul texte dans lequel Arnauld avance un argument explicite pour la conclusion selon laquelle on « ne doit rien mettre entre la miséricorde de Dieu qu'on peut appeler la grâce incréée, et la motion libre d'amour qu'elle produit dans notre cœur » (35). Ce texte débute par l'affirmation selon laquelle pendant notre vie ici-bas la volonté reste une *potestas ad opposita* par rapport à chaque objet, à l'exception de la béatitude en général. Mais, poursuit-il, l'amour de Dieu inspiré par la grâce n'est pas du tout la même chose que le désir de la béatitude en général. Cet amour de Dieu est l'amour d'un objet spécifique, aussi bien que d'autres amours, comme l'amour de l'argent. Par conséquent, cet amour de Dieu, qui est l'effet immédiat de la grâce incréée, est un acte libre de la volonté.

Il est maintenant évident que la liberté qu'Arnauld attribue à la volonté quand elle reste une *potestas ad opposita* n'est pas la même chose que la liberté d'indifférence que Jansénius avait attribuée à la volonté

de l'homme voyageur. Selon Arnauld, quand la volonté reste une *potestas ad opposita* il n'y a rien de créé antérieur à l'acte libre de volonté, ni dans la volonté ni hors de la volonté, qui détermine la volonté à agir d'une façon plutôt que d'une autre. Pour Jansénius, par contre, l'acte libre de la volonté est déterminé par les *delectationes* qui le précèdent. Jansénius dit que « (...) la volonté toujours et essentiellement se sert de son propre *modus operandi* (...) qui est (...) *movere ac determinare seipsum* » (36). Mais pour lui, l'acte de la volonté proprement dit est déjà déterminé par des états antérieurs de la volonté même.

A cause des divergences que nous venons de voir, le problème de l'accord de la grâce avec le libre arbitre se pose donc très différemment pour Arnauld et pour Jansénius. Pour Jansénius, le problème était de savoir comment accorder la présence d'une *delectatio* surpuissante et nécessairement victorieuse, avec la liberté de la volonté. La solution, est que la volonté reste essentiellement libre parce qu'elle n'est pas, et qu'elle ne peut pas être, contrainte d'agir contre elle-même. Pour Arnauld au contraire le problème est de savoir comment accorder l'affirmation que Dieu produit l'acte de la volonté en nous avec la proposition selon laquelle la volonté agit comme une *potestas ad opposita*, par sa propre initiative et son propre choix.

III — L'ACCORD DE LA GRÂCE EFFICACE ET DU LIBRE ARBITRE SELON ARNAULD

Dire que Dieu produit l'acte de volonté en nous et qu'en même temps nous sommes la cause de cet acte, ne gênait pas Arnauld parce qu'il acceptait la théorie thomiste des causes premières et secondes (37). Selon cette théorie, tout ce qui a une cause finie, créée, a également Dieu comme cause première. Pour Arnauld, Dieu ne cause pas seulement l'existence de la cause finie, mais il cause aussi la causalité de cette cause. Si la causalité de n'importe quelle cause finie est causée par Dieu, la doctrine selon laquelle la personne finie et Dieu causent, tous deux, l'acte de la volonté ne pose pas de problème, du moins pas de problème particulier.

Mais Arnauld est prêt à admettre que si l'on dit que Dieu produit l'acte de volonté en nous et qu'en même temps la volonté créée agit par sa propre initiative et son propre choix, il y a une apparence de contradiction. Avant d'en donner sa solution, je veux souligner que la distinction entre le sens composé et le sens divisé ne répond pas à ce problème. Comme nous l'avons vu, cette distinction jouait un rôle secondaire chez

Jansénius. Elle a d'ailleurs moins d'importance dans la pensée de la maturité d'Arnauld. Sa solution du problème est donnée dans le texte suivant :

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 (38).

L'analogie entre les causes secondes et les causes instrumentales peut nous aider à comprendre ce texte. C'est comme si Dieu opérait nos actes méritoires en nous utilisant comme des instruments, non comme des instruments dont la contribution est naturellement déterminée, mais comme des instruments libres et responsables. Comparez Dieu à quelqu'un qui écrit sur un tableau avec un crayon rouge. Que Dieu opère l'acte méritoire de la volonté par l'instrumentalité de l'agent humain ressemble à l'action de l'écrivain qui porte l'écriture sur le tableau par l'instrumentalité du crayon. Mais il y a cette différence : la contribution du crayon est fixée par la nature, alors que celle de l'agent humain n'est pas fixée puisque l'agent détermine sa contribution librement.

Pour comprendre cette position, il faut rappeler que pour Arnauld, comme pour les autres à cette époque, une cause est essentiellement une chose, pas un événement. En particulier, un acte de la volonté est causé, dans le sens strict de causalité, par Dieu et par la personne dont il relève, et non par un événement qui devrait précéder l'acte de volonté. Cela vaut pour n'importe quel acte. Les causes de n'importe quel changement dans une chose matérielle sont donc à la fois Dieu, comme cause première, et les choses créées, y compris les personnes agissant de façon libre et les corps agissant mécaniquement. Le concept arnaldien radical de cause d'un acte, c'est le concept de *l'origine* de l'acte. La cause d'un acte est la chose d'où l'acte tire son origine. Par conséquent, quand Arnauld travaille la question de « la cause [efficiente] de nos (...) perceptions » (39), il considère l'origine de nos perceptions, et les solutions qu'il envisage prennent en compte « si toutes nos idées ou perceptions nous viennent de Dieu, ou s'il y en peut avoir qui nous viennent de nous-mêmes » (40). Certes, la cause opère son effet en agissant d'une façon quelconque. Donc la volonté est dite se déterminer elle-même à toutes

les autres choses par cet acte de volonté [antérieur] par lequel elle veut être heureuse : avant de produire son acte libre, la volonté est déjà en acte. Mais l'acte antérieur est plus général que l'acte libre de la volonté et ne détermine pas l'acte libre.

Reste à savoir ce que signifie la « détermination » présentée au début du texte que nous sommes en train de discuter. Cela ne signifie pas que notre acte de volonté soit déterminé *par la façon dont il est opéré par Dieu*. Cela s'impose, me semble-t-il, à partir du texte même : Dieu opère l'acte libre de la volonté en nous d'une façon telle que nous nous déterminons nous-mêmes à une chose plutôt qu'à une autre. L'acte libre de la volonté, alors, n'est pas déterminé par la façon dont il tire son origine de Dieu. De plus, le refus, par Arnauld, de la *delectatio victrix*, et de toute sorte d'intermédiaire créé entre la miséricorde de Dieu et l'acte libre et méritoire de notre volonté, implique que la volonté — ou plutôt que la personne qui veut — est la seule cause seconde de cet acte (41). Mais l'acte par lequel la volonté produit l'acte libre ne le détermine pas. Donc l'acte libre n'est pas déterminé par la façon dont il est produit par ses causes. S'il m'est permis d'introduire l'expression « détermination causative », pour désigner la détermination d'un acte par la façon dont il est produit par ses causes, nous pouvons dire que l'acte libre de la volonté humaine n'est pas déterminé causativement.

Mais de quelle sorte de détermination de notre volonté par la miséricorde de Dieu s'agit-il, si elle n'est pas causative ? Souvent Arnauld utilise le mot « infaillible » pour décrire cette sorte de détermination. Par exemple, nous lisons un peu plus haut : « Quelque infaillible que soit la détermination par laquelle la volonté se détermine (...) aux objets auxquels elle n'est point naturellement déterminée, la liberté n'en souffre aucun préjudice » (42).

Malheureusement, Arnauld n'a jamais expliqué ce qu'est la détermination d'infaillibilité. Mais c'est un mot qui appartient à l'épistémologie, ce qui suggère que la détermination d'infaillibilité est une détermination *épistémique et non causative*. C'est-à-dire, une fois que Dieu donne à X la grâce pour que X fasse A, il est infailliblement certain que X fera A. Arnauld donne plusieurs exemples de la détermination d'infaillibilité. « Qu'une belle femme », dit-il, « se livre à un Prince éperdument amoureux d'elle, & qui a une véhémence passion pour le plaisir de la chair, infailliblement il contentera sa passion » (43). Certainement il contentera sa passion. Mais il n'est pas déterminé causativement à le faire, parce qu'il pouvait ne pas le faire, et que s'il ne le faisait pas, ce ne serait pas un miracle — ce serait un acte qui ne sortirait pas de l'ordre de la nature. Un autre exemple :

(...) le mépris actuel de la mort, inspiré à un Martyr par la grâce efficace, ne peut pas se trouver en lui en même temps avec l'acte opposé ; quoique ce mépris de la mort puisse se trouver, et se trouve effectivement en lui avec le pouvoir de former l'acte opposé : parce que tout le pouvoir de la volonté n'est point entièrement épuisé, pour ainsi dire par cet actuel mépris de la mort (44).

Je souligne la phrase, « tout le pouvoir de la volonté n'est point entièrement épuisé ». Donc le martyr avait le pouvoir de former l'acte opposé, de ne pas mépriser la mort, *précisément dans les circonstances qui appartenaient à ce moment-là*. Et cela veut dire, me semble-t-il, qu'il n'est pas déterminé causativement à mépriser la mort, même s'il le fera infailliblement.

Il y a une différence entre l'infailibilité par laquelle le prince contentera sa passion, et l'infailibilité par laquelle celui qui reçoit la grâce pour faire A, fera A. Notre connaissance des hommes peut éclairer un peu la relation entre les données — qu'une belle femme se soit livrée à lui, qu'il soit amoureux d'elle et qu'il ait une véhémence passion pour le plaisir de la chair — et le résultat infaillible, même si nous ne la comprenons pas bien. Et assurément, Arnauld pense que nous ne comprenons pas bien la relation entre les données et le résultat dans un tel cas, parce qu'il s'agit de l'union de l'âme et du corps, qui reste, aussi bien pour Arnauld que pour Descartes, une énigme. Mais comprendre comment la miséricorde de Dieu détermine la volonté est tout à fait hors de notre pouvoir, parce que c'est comprendre comment Dieu assure l'exécution de sa providence par les actions des agents libres, Arnauld répondrait :

C'est la difficulté d'accorder cette partie de la Providence avec la liberté des créatures intelligentes, qui la fait rejeter par les impies, en même temps que toutes les personnes raisonnables reconnaissent qu'on la doit croire et l'adorer, quoiqu'on ne la puisse pas comprendre (45).

Pour les événements dans lesquels la liberté des hommes a beaucoup de part, Arnauld ajoute qu'« on ne voit point comment on peut dire que cela soit arrivé par les ordres infaillibles de la Providence divine » (46).

Arnauld a beaucoup évolué dans son traitement de la question de l'accord de la grâce avec la liberté, mais sa solution, évidemment, n'est pas complète. Deux questions, au moins, subsistent : premièrement, que signifie le mot « cause » quand il est dit de Dieu ? ; deuxièmement, qu'est-ce que la détermination d'infailibilité ? J'ai suggéré que, quand on dit que Dieu opère l'acte de la volonté, cela veut dire que l'acte tire son origine de Dieu. Mais que signifie dire que l'acte libre de la volonté tire

son origine de Dieu ? Quant à la détermination d'infaillibilité, Arnauld, comme je l'ai dit, ne l'a pas expliquée.

Arnauld a mené la question plus loin que Jansénius. Mais il a laissé beaucoup de travail (47).

NOTES

(1) Voir Nelson Pike, « Divine Omniscience and Voluntary Action », *Philosophical Review*, 74, 27.

(2) Voir Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Co., 1974), et *The Nauter of Necessity* (Oxford, The Clarendon Press, 1974). Voir également *Alvin Plantinga* (Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1985), édité par James E. Tomberlin et Peter van Inwagen.

(3) Jean Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, Paris, Presses Universitaires de France, 1922.

(4) Voir sa traduction *On Divine Foreknowledge, Part IV of the Concordia*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. Voir également l'article de Thomas P. Flint, « Two Accounts of Providence », dans la collection *Divine and Human Action*, éditée par Thomas V. Morris, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

(5) Arnauld entreprit de défendre Jansénius, après la publication posthume en 1640 de l'*Augustinus*, à la demande du confesseur de sa mère et vieil ami de Jansénius, Jean Duvergier, abbé de Saint-Cyran. Les débuts du travail d'Arnauld sur les problèmes du péché, de la grâce et du libre arbitre ont été décrits in N. Larrière, *Vie de Messire Antoine Arnauld*, volume XLIII des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, p. 36 sq. (voir note suivante).

(6) Dans une lettre écrite environ deux ans avant sa mort, Arnauld recommandait « un petit écrit latin » sur la liberté, qu'il avait composé quelque temps auparavant, et demandait qu'il soit lu « indépendamment de ce qu'[il avait] écrit à un autre moment sur les Apologies de Jansénius ; étant donné qu'[il était] alors obligé de le défendre en accord avec ses principes ». Il ajoute que « ce n'est qu'il y a sept ou huit ans qu'[il a] eu l'occasion d'examiner profondément la véritable opinion de saint Thomas et [qu'il s'est] rendu compte que les textes habituellement cités à propos de son *Commentaire du Maître des Sentences* et de ses autres ouvrages antérieurs à la *Summa* ne concordaient pas avec ce qu'il enseigne sur ce sujet dans son dernier ouvrage qui est son chef-d'œuvre et que l'on devrait par conséquent considérer comme définitif » (Lettre à Vuillaret, 21 juin 1692). Sauf autre indication, nous donnerons les références à Arnauld dans l'édition des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, 43 vol., Lausanne, Sigismond D'Arnay et Compagnie, 1775-1783. Nous indiquerons les numéros du volume et de la page. La lettre citée se trouve en III, 498.

Cette lettre montre qu'il avait commencé à revoir son opinion sur le libre arbitre, sous l'influence de saint Thomas d'Aquin, en 1684. Dans un écrit de 1690, Arnauld dit avoir rédigé le « petit écrit latin » sur la liberté deux ans plus tôt, ce qui situerait sa composition vers 1688.

(7) Jansénius, *Augustinus*, III, VI, c. IV, 262 : « *Est enim ipsa radix totius libertatis quae in omnibus omnino actionibus externis sive internis apparet, propter quam solam illae in nostra potestate sunt. Ita libera est voluntas, hoc est, volitio ratione sui quia est essentialiter libera. Implicat enim contradictionem, ut voluntas non sit libera, sicut implicat ut volendo non velimus, aut non faciamus quot volumus : hoc est, ut voluntas non sit voluntas* ».

(8) Jansénius rejette catégoriquement la position de certains auteurs « plus récents » (*recentiores*) selon laquelle un acte n'est libre que si, une fois donné tout ce qui est nécessaire pour l'acte, nous pouvons, à notre gré, l'effectuer ou non (*Augustinus*, III, VI, c. IV, 260 a).

(9) Ce point a été récemment développé par Irving Thalberg dans *Perception, Emotion and Action* (New Haven, Yale University Press, 1977), et par J. Thomson dans *Acts and Other Events* (Ithaca, Cornell University Press, 1977).

(10) *Augustinus*, III, VI, c. IV, 260 a.

(11) *Augustinus*, III, VII, c. III, 310 a : « *Cum igitur vera causa, cur arbitrium ad appetendum aliquid moveatur, sit delectatio qua intrinsecus in ipsa voluntate mulcetur (...)*.

(12) Jansénius, vol. 3, livre 7, ch. 3, p. 310 b : « (...) *voluntas sine praeunte delectatione, velle vel consentire nequit, ita nec prauam delectationem sine aliqua maiore delectationem et meliorem compescere* ».

(13) Sur la concupiscence, voir l'*Augustinus*, II, II, *De statu naturae lapsae*, c. VII, 130 a : « Concupiscence, ou *libido*, ou *cupiditas*, ou *voluptas*, ou *delectatio*, quel que soit celui de ces mots qui désigne le démon, n'est rien d'autre qu'un certain poids habituel qui incline l'âme vers le plaisir (*fruedum*) des créatures, ou, comme le dit Augustin, des choses inférieures [*Porro concupiscentia ista, seu libido, seu cupiditas, seu voluptas, seu delectatio, quocumque ex istis nominibus appellari malius, non est aliud, quam pondus quiddam habituale, quo anima inclinatur ad fruedum creaturis, seu ut Augustinus loquitur, rebus inferioribus*] ».

(14) Cette phrase, qui est l'une des citations préférées à la fois par Jansénius et Arnauld, est tirée d'Augustin, *Ad Bonif.*, livre 4, ch. 5. Jansénius et Arnauld emploient tous deux « *dilectionis* » pour désigner la charité ou l'amour de Dieu. Sur l'explication de cette phrase par Arnauld, voir en particulier la *Seconde apologie*, XVII, 604-605.

(15) Dans les termes d'Arnauld : « M. d'Ypres soutient par-dessus tout que, quel que soit l'état dans lequel un être humain a été créé, il ne peut aimer Dieu, et encore moins l'aimer toujours dans sa gloire, sans une véritable grâce et un principe infiniment supérieur à tous les principes de sa nature » (*Seconde apologie pour Jansénius* — désormais citée *Seconde apologie* —, XVII, 146-147). Arnauld distingue ici l'opinion de Jansénius de celle de Baius, qui avait été condamné par Pie V et Grégoire XIII, pour avoir soutenu que l'état d'innocence originel des premiers parents était un état naturel, et non une grâce surnaturelle.

(16) *Augustinus*, III, I, c. IV. La grâce de l'intellect consiste en la grâce externe de l'Écriture Sainte et de l'enseignement de l'Église, et dans la grâce interne pour comprendre et recevoir l'Écriture et l'enseignement de l'Église.

(17) Cette distinction est fondamentale pour l'interprétation d'Augustin par Jansénius, et il l'étaye par de fréquentes citations des écrits contre les pélagiens. Arnauld résume les principaux textes, y compris le suivant : la grâce d'Adam et des anges est « un secours sans lequel une chose ne se fait point » (Augustin dit : « *adjutorium sine quo aliquid fit* »). La grâce des premiers parents et des anges était « un secours, qui était tel qu'ils pouvaient ne point s'en servir lorsqu'ils le voulaient, et s'en servir s'ils le voulaient ; mais qui n'était pas tel, que ce fût ce secours qui les fît vouloir » (Augustin : « *Tale quippe erat hoc adjutorium, quod defereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet* »). La grâce du Christ, d'autre part, « n'est plus seulement un secours sans lequel nous ne pouvons faire le bien, ou demeurer dans le bien, encore que nous le voulions ; mais qui est tel, et si fort, qu'il nous le fait vouloir ; que c'est une Grâce

qui ne nous donne pas seulement de pouvoir ce que nous voulons, mais encore de vouloir ce que nous pouvons » (Augustin : « *Ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus ; verum etiam tantum ac tale sit ut velimus* » ; *Seconde apologie*, XVII, 169-170). Arnould tire ces citations du *De Corruptione et Gratia*, ch. 11-12. Il ne traduit pas littéralement, mais il donne le latin d'Augustin en notes.

(18) Jansénius distingue entre le pélagianisme et le semi-pélagianisme en I, I. Dans un appendice de III, il tente de montrer que les opinions de Molina, de Suarez, de Vasquez et de Lessius reviennent en fait au semi-pélagianisme.

(19) *Seconde apologie*, XVII, 264. Les principaux textes de Jansénius sont les c. VIII et IX de II, II. Vers la fin du c. VIII, Jansénius écrit : « (...) sans cette aide [de la grâce surnaturelle], le libre [arbitre] ne peut être libéré de la servitude de la cupidité pour vouloir le bien [*sine isto auxilio non possit esse liberum a servitute cupiditatis ad volendum bonum*] » (192 a).

(20) Voir III *Sent.*, disp. 18, a. 2, ad 5 : « *Etiamsi [voluntas Christi] esset determinata ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest ; tamen ex hoc non amittet libertatem, aut rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coacte, sed sponte tendit, et ita est actus sui Dominus* ». Jansénius cite ce texte en III, VIII, c. XV, 361 a.

(21) Cité par Arnould dans la *Seconde apologie*, XVII, 242 : « *Hominem igitur viatorem non solum coactionis expertem esse libertatem, sed etiam necessitatis immutabilis voluntariae, hoc est eam ad utrumque indifferentem esse cum Scripturis, Augustino et Patribus et Catholica fide fatemur perlibenter* ». Il s'empresse d'ajouter : « Mais les mêmes Pères, qui nous apprennent cette vérité, n'accorderaient jamais que, généralement parlant, la liberté de notre volonté consistât dans cette indifférence [*sed in illa indifferentia sitam esse generaliter humani arbitrii libertatem iidem Patres pernegarent*] ».

(22) Cité par Arnould dans la *Seconde apologie*, XVII, 182, à partir de l'*Augustinus*, III, VIII, c. XX. Je traduis le latin de Jansénius, qu'Arnould citait correctement en notes, mais qu'il traduisait fautivement en français : « (...) *non quidem in sensu composito, ut vulgo dici solet, sed in sensu diviso. Nimirum quia eodem tempore quo voluntatis arbitrium sub gratiae delectatione efficaciter eam movente positum est, immo quo etiam actum voluntatis bonum facit, est in eadem voluntate potestas illud non faciendi immo peccandi* (...) ». *Sic ergo voluntas quantumcumque gratiae suavitate capitur, potest non agere id quo rapitur, quia veram non agendi potestatem, etiam sub gratia rapiente retinet* (...) ». Sur la distinction entre les sens composé et divisé des modalités (parfois appelée distinction entre les sens de *dicto* et de *re*), voir William Kneale, « Modality de dicto and de re », dans *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Ernest Nagel, Patrick Suppes et Alfred Tarski éditeurs, Stanford University Press, 1962, p. 626.

(23) *Augustinus*, III, VI, c. XXXIV, 300 b.

(24) Ses critiques de la position janséniste sont condensées dans le « petit écrit latin » *Humanae libertatis notio* (voir *supra*, note 3). Cet écrit se trouve dans la *Causa Arnaldina*, éditée par Pasquier Quesnel, 1699, chez Hoyoux, Leodici Eburonium, pp. 99-111. Une traduction française par Quesnel, intitulée « De la liberté de l'homme », est donnée dans les *Œuvres*, X, 614-624. Je citerai cet écrit sous le titre *Humanae libertatis notio*, en traduisant le latin et en indiquant d'abord les pages de l'original latin, puis celles de la traduction française. Arnould déclare que cet écrit s'appuie sur l'analyse d'un ensemble de textes de la *Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin, présentés dans la *Disquisitio utrum, juxta Sanctam Thomam in sua Summa, amor beatificus sit liber ea libertate quam theologi vocant a necessitate*, X, 625-640 (cet ouvrage sera désormais cité *Disquisitio*). Ses dernières opinions sont également présentées dans l'*Instruction sur la grâce*, dans l'*Instruction sur l'accord de la grâce avec la liberté* (X, 401-441) et dans l'*Écrit du pouvoir physique* (X, 481-530). Il discute ce sujet dans un certain nombre de lettre tardives, dont : à M. Du Vaucel, du 3 août 1691 (III, 364-366) ; au R. P. Macaire, du 26 décembre 1691 (III, 417-420) ; à M. Vuillaret, du 21 juin 1692 (III, 497-499) ; à M. Du Vaucel, du 9 janvier 1693 ; à M. Bossuet, de juillet 1693 (III, 661-665).

(25) *Disquisitio*, X, 635 : « *Necessitatem naturalem vocat S. Thomas, cum aliqua potentia est ad unum per naturam determinata, ut intellectus ex necessitate naturali adhaeret principiis per se notis, quia determinatus est per naturam ad illum unum, ut illis adhaereat* ».

(26) Elizabeth Anscombe donne un bon aperçu de cette notion thomiste de *determination ad unum*, qu'Arnauld avait adoptée : « Quand nous appelons un effet déterminé, nous le rapportons implicitement à un ensemble de possibilités et disons que toutes sauf une sont exclues. Ce qui les disqualifie n'est pas l'effet lui-même mais quelque chose qui lui est antécédent. Les antécédents peuvent être logiques, temporels ou de l'ordre de la connaissance. Parmi les possibilités — antécédentes —, seule une maintenant est possible — de façon antécédente » (G. E. M. Anscombe, *Causality and determination*, Inaugural Lecture, Cambridge University, 1971, repris in *The collected Philosophical Pages*, chez G. E. M. Anscombe, Oxford, 1981). Mais Arnauld, à la différence d'Ascombe, n'a pas besoin que la détermination soit antécédente pour que celui-ci soit déterminé. Comme nous le verrons, il est sur le point de dire que libre arbitre se détermine lui-même si rien d'antérieur à la volonté de la personne ne vient déterminer ce que cette personne veut.

(27) *Humanae libertatis notio*, p. 110 ; X, 622. Cf. *Instruction sur l'accord de la grâce avec la liberté*, X, 438.

(28) *Humanae libertatis notio*, p. 100 ; X, 615. Je parle d'« amour » et de « désir » dans les citations, parce qu'Arnauld les emploie de façon inhabituelle, ou du moins aujourd'hui désuète, pour renvoyer à tout acte de volonté. Les actes, auxquels il applique ces termes, supposent que l'on désire un objet au sens de vouloir le posséder (ou de se tenir en relation avec lui) ; qu'on l'apprécie ou qu'on l'aime ; que l'on veuille réaliser une action au sens de désirer réaliser une action. Ne pas aimer ou désirer un objet peut prendre la forme d'aimer quelque chose d'incompatible avec cet objet. Ainsi Arnauld pose-t-il que personne ne peut désirer être heureux, en disant : « l'esprit est naturellement déterminé à aimer le bonheur en général, c'est-à-dire vouloir être heureux, de telle façon qu'il ne puisse pas ne pas vouloir être heureux, ou vouloir ne pas être heureux, ou vouloir être malheureux » (p. 103 ; X, 617).

(29) *Humanae libertatis notio*, pp. 104-105 ; X, 618-619 : « *Dum in hac vita Mens abstractius tantum Deum cognoscit (...) non naturaliter determinatur ad illum amandum (...). At cum in hac vita ad aliquas illius perfectiones attendere posset, et de aliis non cogitare, ut cum avari Deum considerant tamquam qui possit illos ditare si velit, possunt Deum apprehendere tanquam suum inimicum, cum gravia illis damna eveniunt, eoque nomine illum odisse vel saltem non amare* ».

(30) *Instruction sur l'accord de la grâce avec la liberté*, X, 438.

(31) « *Liberum arbitrium est causa sui motus* ». Cité in *Disquisitio*, X, 629, à partir de la *Summa Theologiae*, I^a, q. 83, a. 1, ad 3^{um} (mais Arnauld renvoie faussement à I^a, q. 82, a. 2).

(32) *Humanae libertatis notio*, pp. 106-107 ; X, 620 : « *At communis hominum notio est, non mereri vel demereri, nisi eos qui quod agunt suoapte nutu agunt, et ex sua electione. At quis existimet homines suoapte nutu agere et ex sua electione, dum id volunt, ad quod volendum a natura determinantur, et naturali necessitate moventur ad volendum, quale est velle esse beatum* ». La signification littérale du terme latin « *nutus* », que j'ai traduit par « initiative », est « signe de la tête ». Quesnel, lui, traduit ainsi : « par son propre mouvement et par son choix ».

(33) Lettre à Bossuet, de juillet 1693 (III, 662) : « 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* ».

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. Car le mot d'*indifférence* semble marquer un équilibre qui n'est nullement nécessaire au libre arbitre, et semble opposé aux déterminations infaillibles, qui ne sont nullement contraires à la liberté (...) ».

On retrouve ce point dans les lettres au R. P. Macaire, du 26 décembre 1691 (III, 419) ; et à Du Vaucel, du 3 août 1691 (III, 364), du 9 janvier 1693 (III, 582), et du 9 mars 1693 (III, 610).

(34) Lettre à Du Vaucel, du 8 mai 1693 (III, 635). Arnauld souligne qu'il avait anticipé cette position dans sa *Dissertation Théologique* (publiée en 1656), III^e partie, articles 2 et 4 (XX, 233-235 ; 237-239). Dans l'article 2 de cet ouvrage précoce, il distingue entre deux sortes de théologiens : d'une part, ceux qui soutiennent que la grâce efficace, considérée comme une source de la bonne volonté, consiste en la miséricorde divine jointe à une « forme inhérente », et, d'autre part, ceux qui soutiennent qu'elle consiste en la miséricorde divine seule. Dans l'article 4, il précise que la dernière position implique que « la grâce efficace ne regarde pas le premier acte mais le second ». Il mentionne Estius comme un théologien de la deuxième catégorie, qui reconnaît cette implication. Il ne se déclare cependant pas explicitement en faveur de la position d'Estius, ni ne dit que Jansénius s'était trompé à ce sujet. Il soutient à nouveau que la doctrine de Jansénius est fautive, sans toutefois renvoyer explicitement à ce dernier, à la fois dans l'*Humanae libertatis notio* et dans l'*Instruction sur l'accord de la grâce avec la liberté*.

Sleigh néglige cette séparation d'avec Jansénius lorsqu'il attribue à Arnauld la thèse suivante : « chaque fois qu'un agent humain S réalise une action méritoire A en un temps *t* (à condition que *t* se produise après la Chute), (...) il y a une grâce *g* d'une variété efficace telle que *g* est arrivée en S au temps *t* et que cette rencontre de *g* en S a amené S à choisir de faire A » (R. C. Sleigh, Jr., *Leibniz et Arnauld, A commentary on their correspondance*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 28). Ce point décrit correctement l'opinion de Jansénius, mais, selon Arnauld, la grâce efficace, en tant que quelque chose de reçu en S, ne devrait pas être distinguée du choix par S de faire A.

(35) *Second écrit sur ce qu'enseigne S. Thomas (...) de l'amour de Dieu (...) qu'il appelle naturel, et qu'il oppose à l'amour de charité*, X, 689. Cependant, voir également l'*Humanae libertatis notio*, p. 107 (X, 621), où il argumente dialectiquement contre la position de Jansénius.

(36) *Augustinus*, III, VI, c. XXXVII, 305 b–306 a : « *Ita voluntas semper et essentialiter servat proprium suum operandi modum (...) qui est (...) movere ac determinare seipsum* ». Notons qu'Arnauld rejette cette assertion de Jansénius. Selon Arnauld, la volonté ne se meut, ni ne se détermine elle-même lorsqu'elle est naturellement déterminée à une seule chose.

(37) Selon l'occasionalisme de Malebranche, la seule cause véritable est Dieu, cause première. De ce point de vue, dit Arnauld, les causes secondes ou créées « n'ont ni la force, ni la puissance, ni l'efficace de produire la moindre chose » (*Réflexions*, 1 ; XXXIX, 255). Pour une discussion récente de la doctrine des causes premières et secondes, voir Philip L. Quinn, « *Divine conservation, secondary causes, and occasionalism* », et Alfred J. Freddoso, « *Medieval aristotelianism and the case against secondary causation in nature* », in *Divine and human action*, édité par Thomas V. Morris, Cornell University Press, 1988.

(38) *Humanae libertatis notio*, p. 102 ; X, 616 : « *Determinatio Dei per gratiam quantumvis efficacem, qua Deus operatur in nobis velle et operari, non officit libertati*.

Deus enim operando in nobis velle, facit ut velimus conformiter nostrae naturae, hoc est determinando nos ipsos ad id ad quod non sumus naturaliter determinati ; adeoque quantumvis mens efficaciter a Deo moveatur, agit ut actus sui domina, et vult quia vult, ex volitione scilicet beatitudinis ad alia se determinans : quod sufficit ut agat libere ».

Ce passage est repris presque littéralement dans l'*Instruction sur l'accord de la grâce, avec la liberté*, X, 439. Il fait écho à la *Summa Theologiae*, I^a, 83, 1, 3^e objection et solution (citée dans la *Disquisitio*, X, 629) :

« Troisième objection : « Est libre ce qui est cause de soi » dit Aristote (*Métaphysique*, II, 9, 982 b 26). Ce qui reçoit son mouvement d'un autre n'est pas libre. Or Dieu met en mouvement la volonté, d'après le *Livre des Proverbes* (XXI, 1) : « Le cœur du

roi est dans la main du Seigneur qui le tourne dans le sens qu'il veut ». Et saint Paul (*Ph.* II, 13) : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir ». L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

Solution : Le libre arbitre est cause de son mouvement. Par le libre arbitre, en effet, l'homme se meut lui-même à l'action. Il n'est cependant pas indispensable à la liberté que ce qui est libre soit la cause première de soi-même ; pas plus qu'il n'est requis, pour être la cause de quelque chose, d'en être la cause première. C'est Dieu qui est la cause première, donnant le mouvement aux causes naturelles et aux causes volontaires. Et de même qu'en mettant en mouvement les causes naturelles il n'empêche pas leurs actes d'être naturels, ainsi en mettant en mouvement les causes volontaires, il n'ôte pas à leurs actes leur modalité volontaire, mais bien plutôt il la réalise en eux ; car Dieu opère en chaque être selon sa nature propre » (trad. fr. d'Aimon-Marie Roguet, éditée au Cerf, 1984, 1990²).

(39) *Des vraies et des fausses idées*, XXXVIII, 185. Voir *On true and false ideas, new Objections to Descartes' Meditations and Descartes' Replies*, traduction et introduction d'Elmar J. Kremer, Lewiston, Des Edwin Mellen Press, 1990, p. 7.

(40) *Des vraies et des fausses idées*, XXXVIII, 340. Voir ma traduction, p. 162. Arnauld n'envisage pas la possibilité que nos perceptions proviennent des choses matérielles parce qu'il suit la position augustinienne et thomiste selon laquelle une chose matérielle ne peut produire un effet immatériel.

(41) En effet, dans les *Réflexions philosophiques et théologiques*, Arnauld déclare : « Car supposé (...) que les hommes soient libres, comme ils le sont en effet, et que les causes naturelles ne les nécessitent point à vouloir ceci plutôt que cela (...) » (XXXIX, 289).

(42) « *Quantumvis infallibilis sit determinatio, per quam voluntas se determinat (...) ad quae naturaliter non est determinata, id non officit libertati, quia non impedit quin Mens velit quia vult, et eo ipso est domina sui actus* ». Voir également note 33.

(43) *Humanae libertatis notio*, p. 102 ; X, 616 : « *At pulchra mulier cupido se tradat Regi amanti et ad illam libidinem propensissimo, infallibiliter suam libidinem explebit* ».

(44) *Humanae libertatis notio*, pp. 102-103 ; X, 616-617 : « (...) *contemptus mortis in martyre per gratiam efficacem inspiratus, non simul possit esse cum actu opposito, potest tamen stare simul ille contemptus mortis cum potentia ad actum oppositum : quia tota possibilitas voluntatis per hunc actualem contemptum mortis non est exhausta ut ita dicam* ».

(45) *Réflexions philosophiques et théologiques (...)*, XXXIX, 304. Arnauld cite Descartes, *Principia philosophiae* I, 40, pour exprimer la même thèse.

(46) *Réflexions*, XXXIX, 305.

(47) On trouvera une version antérieure de cet article in *The great Arnauld and some of his philosophical correspondents*, édité par Elmar J. Kremer, Toronto, University of Toronto Press, 1994. J'ai bénéficié, pour la préparation du présent article de la critique de Robert C. Sleigh, Jr., dans son intervention « *Arnauld on efficacious grace and free choice* », lue au colloque Arnauld à Toronto qui eut lieu du 9 au 11 septembre 1994 (à paraître en 1995). Je tiens également à remercier John Rist et David Widerker pour leurs commentaires utiles sur de précédents essais, ainsi que Sébastien Mallet (Caen) qui a relu mon texte français et en a traduit les notes.