

ANTOINE ARNAULD ET PIERRE NICOLE :
LE CONFLIT DE LA GRÂCE GÉNÉRALE

par Bernard CHÉDOZEAU

En face du système augustinien, très structuré au long du XVII^e siècle, grâce efficace et prédestination pouvant aller jusqu'à la réprobation positive, de nombreux théologiens ont, tout au long du siècle, tenté de définir des modes divers de reconnaissance d'une grâce universelle, ou suffisante, ou générale, qui, sans être salvatrice, c'est-à-dire sans permettre le salut des non-chrétiens, reconnaît cependant en eux des éléments d'accès au christianisme. L'échec de toutes ces tentatives est de première importance pour la naissance d'une morale libérée de la religion, pour une morale laïque, et par conséquent pour le divorce entre le monde moderne et la religion.

La doctrine de la grâce générale proposée par P. Nicole est, après et parmi bien d'autres, une tentative surprenante et ambiguë de réponse à la question, lancinante au cours du XVII^e siècle, du salut du monde païen et profane, et une tentative pour retarder le lent divorce du monde et de la religion.

I

THÉOLOGIE DE LA GRÂCE GÉNÉRALE DE PIERRE NICOLE

La théologie de la grâce générale de Pierre Nicole est exposée dans une série de textes étalés sur une quarantaine d'années, de 1655 à 1692 environ.

Au départ des analyses de Pierre Nicole, il y a, si on l'en croit, le souci de donner de la doctrine augustinienne une présentation qui la rende moins inacceptable au commun des fidèles, qui en donne une formulation moins dure (moins « odieuse », en vertu de l'adage « *odiosa restringenda* »). P. Nicole constate qu'on répugne à « la certitude de l'effet qu'on attribue à la grâce efficace » et à la « détermination infaillible de la volonté » : que devient la liberté si la grâce détermine infailliblement au bien (1), et où est la possibilité de rejeter la grâce ? Si l'on accepte la prédestination positive, on est en revanche heurté par l'« entière impuissance de se sauver » (l'ignorance « invincible » de la Loi divine, par faute de prédication et d'*auditus fidei*) où se trouvent tous ceux à qui la grâce efficace est refusée et qui sont ainsi réprouvés. Paraissent injustement damnés non seulement les infidèles et les païens, mais aussi les réprouvés :

Je dis qu'on s'engage par là dans de très grands embarras. La raison en est qu'en soutenant nettement que les infidèles ne reçoivent aucune grâce de Jésus-Christ, on donne lieu à ces deux conséquences : 1. Que l'on soutient que les commandements leur ont été impossibles ; 2. Que l'on croit que Jésus-Christ n'est point mort pour les infidèles (2).

Comme on peut le constater, les perspectives ne sont plus les mêmes. Selon P. Nicole, entre la « miséricorde particulière de Dieu » pour les élus et ses « justes jugements (*justum judicium*) sur les réprouvés par lesquels il leur refuse les grâces spéciales sans lesquelles ils ne se convertissent jamais », « il semble qu'il n'y ait en Dieu pour eux [*pour les réprouvés*] aucun regard de miséricorde et de bonté » (3). C'est sur cette affirmation-clé que reposera l'essentiel du conflit ; il ne s'agit plus là en effet d'une autre formulation de la grâce efficace, mais d'un questionnement incongru qui ne se pose pas au sein de la doctrine augustinienne.

La grâce générale affirmée tout au long de la vie de P. Nicole

C'est tout au long de la carrière de P. Nicole qu'on retrouve ces analyses. Elles sont présentes dès les *Disquisitiones* de Paul-Irénée, où l'on trouve la théorie des degrés de la grâce, dès les *Vindiciae S. Thomae*, dans le « Dialogue » qui suit, à la fin de la traduction de G. Wendrock, la 18^e *Provinciale*, où P. Nicole montre qu'il existe, à côté de la grâce efficace, d'« autres secours et protections », des « puissances

sans action » ; il y revient plus fortement dans un écrit de 1674 destiné à M. de Troisville, dans le 4^e volume des *Essais de Morale*, livre 2, ch. 4, après 1682 dans un chapitre de son *Abrégé de Théologie* que corrigera A. Arnauld, et enfin dans les textes successifs qui finiront par constituer le *Traité de la grâce générale*. C'est l'ensemble de ces positions qui exprime l'originalité thomiste de P. Nicole au sein de Port-Royal, qui explique aussi la suspicion dans laquelle il est tenu par les augustiniens les plus rigides, qu'il s'agisse des Messieurs ou des religieuses, qui explique aussi sur le plan doctrinal son refus en 1679 de reprendre les contestations aux côtés d'A. Arnauld parti en exil, et enfin qui rend compte de sa marginalisation nette après son retour à Paris, en 1681-1682. Bref, c'est au sein de Port-Royal, une attitude dont on ne saurait trop souligner l'originalité.

Théologie de la grâce générale

P. Nicole refuse la thèse augustinienne selon laquelle « *infidelem in omni opere peccare* » (4) : « le seul Jansénius » a prêté cette doctrine à saint Augustin, et « tous les autres théologiens, quoique défenseurs de la prédestination gratuite et de la grâce efficace, ont constamment enseigné que les infidèles étaient capables de plusieurs bonnes actions morales non méritoires » (5). Il fonde cette affirmation sur l'hypothèse d'une grâce générale non offerte mais accordée, *donnée* à tous les hommes sous la forme d'un « pouvoir physique » de faire le bien.

Dans l'hypothèse augustinienne, en effet, Adam innocent ne pouvait observer la Loi de Dieu sans l'*auxilium sine quo*, c'est-à-dire sans une grâce qui certes restait soumise à son libre-arbitre mais qui n'en était pas moins surnaturelle. Dans ces conditions, comment ne pas prêter le même secours surnaturel à l'homme après la chute ? Si, après le péché, l'homme n'a pas cette aide surnaturelle, il se trouve dans une double impuissance : l'impuissance de sa volonté, dite « impuissance volontaire », née de la dépravation de la volonté, et une impuissance que P. Nicole dit « physique », c'est-à-dire *naturelle* en ce qu'elle n'est pas du fait de l'homme, et en raison de laquelle l'homme ne peut faire le bien et se trouve dans un empêchement radical d'accéder à la béatitude. Il y a là une ignorance de la Loi de Dieu et une impuissance de faire le bien qui sont dites « invincibles ». Mais alors comment reconnaître l'homme coupable ?

P. Nicole estime que le seul moyen d'éviter que le païen, l'homme pécheur, soit *naturellement* incapable de tout bien est de reconnaître en lui, comme les augustiniens le font chez Adam innocent, la présence d'une

grâce générale, ou universelle. Il reste à l'homme, même après le péché, des « secours de même nature que ceux qu'il avait dans l'état d'innocence » (6). Il s'agit d'une vraie grâce surnaturelle, grâce intérieure et non extérieure (comme le serait par exemple la simple connaissance de la Loi). Cette grâce générale donne à tout homme un « pouvoir physique », c'est-à-dire une puissance à la fois surnaturelle (c'est une grâce) mais aussi physique et « naturelle » (puisqu'elle est donnée à tous les hommes) de faire le bien. Ainsi l'homme pécheur n'est-il pas condamné sans avoir eu les secours nécessaires pour son salut, et il n'est plus possible d'affirmer qu'est damné injustement l'homme pécheur qui n'a pas connu la Loi.

En l'âme de l'homme déchu, cette « puissance physique » consiste en « tous les principes essentiellement nécessaires à la production soit des bonnes volontés, soit des bonnes actions » (7). Il n'y a pas d'impuissance de l'homme en ce sens que les principes lui manqueraient. Si l'homme déchu pèche, c'est que l'homme par son péché s'est déterminé à vouloir le mal, car bien qu'il puisse faire le bien et qu'il en ait même le pouvoir physique, sa volonté « ne le veut pas et [*d'elle-même*] ne le voudra jamais ».

C'est ainsi qu'en tout homme s'opposent un pouvoir physique et en même temps surnaturel de faire le bien, et une volonté exclusivement orientée vers le mal qui le refuse. Le pouvoir physique reste « un pouvoir stérile, qui de lui-même est proportionné à l'action et qu'il ne dépend que de la volonté de rendre efficace » (8) ; mais la volonté ne le voudra jamais et aura besoin d'une grâce efficace pour faire le bien.

Jamais P. Nicole ne va jusqu'à l'affirmation du salut possible des païens par la grâce générale ; il l'exclut même expressément (9) :

— en refusant la grâce semi-pélagienne (proche de celle des molinistes) (10) :

Il est vrai que les semi-pélagiens ont voulu établir une grâce commune [*à tous les hommes*] ; mais c'était une grâce commune exclusive de [*qui excluait, qui n'avait pas besoin de*] l'efficace et de la véritable grâce discernante,

celle de saint Augustin, dont P. Nicole maintient la nécessité :

et c'est cette grâce commune et discernante dont S. Prosper ne s'est pu accommoder.

Mais jamais ni S. Prosper ni saint Augustin n'ont songé à rejeter une grâce commune non exclusive de l'efficace ; et c'est pourquoi ce serait une pensée sans apparence, que de dire qu'ils aient [*auraient*] rejeté ni la grâce suffisante des thomistes, ni toute autre grâce commune qui n'en serait pas différente,

comme la grâce générale (11) ;

— en affirmant la proximité de sa grâce générale avec la grâce suffisante des thomistes (avec des variations nettes sur ce point, P. Nicole allant plus loin que les thomistes) ;

— en affirmant la nécessité de la grâce efficace pour la conversion de la volonté.

Bref, la doctrine de la grâce générale, destinée à rendre compte de la bonté de Dieu à l'égard des réprouvés, commence sinon par refuser du moins par atténuer l'opposition entre nature et grâce et l'opposition pure et simple des deux amours, amour de Dieu, amour du monde ; il y a en tout homme amour dominant et amour dominé, sans que l'un exclue absolument l'autre.

P. Nicole affirme le don d'une grâce générale en tout homme. Écho des qualités de psychologue du moraliste, cette grâce s'exerce au plus profond de l'homme en une sorte de lieu obscur où nature et grâce, inextricablement mêlées, jouent dans l'intellect et dans la volonté. Pour cela, et de la façon la plus moderne, P. Nicole affirme l'existence dans l'entendement de connaissances, de « lumières » présentes en tout homme sous la forme de pensées imperceptibles et, dans la volonté, de degrés, d'un enchaînement de grâces qui peuvent conduire l'homme jusqu'au salut ; sous la pression des critiques de ses amis, P. Nicole envisagera non plus des « pensées » mais des « sentiments » imperceptibles, ce qui permettra de rendre compte du lien entre intellect et volonté.

Cela dit, P. Nicole affirme que cette grâce générale ne donne qu'un pouvoir « physique » qui reste toujours sans effet, parce que la volonté mauvaise de l'homme n'acquiesce pas à ce don de la grâce et la refuse — autre point grave de conflit ; il faut une grâce efficace pour changer la volonté.

Mais il y a au moins une obscurité, et plus probablement une contradiction, entre cette affirmation augustinienne de l'incapacité de la volonté à vouloir le bien — ce qui exclut tout salut par la grâce générale —, et l'affirmation de l'existence de ces petites grâces, dont P. Nicole ne dit jamais qu'elles ne sont plus des grâces générales mais déjà des grâces efficaces ; ces grâces « faibles » que P. Nicole présente comme les premiers maillons d'une chaîne de grâces vers le salut, et qui reposent sur une acceptation de la grâce et une coopération de l'homme à l'action de Dieu ; grâces qui partiraient de la grâce générale et qui auraient donc leur effet sans être des grâces efficaces.

Ce qu'obtient plus sûrement P. Nicole, c'est la disparition de la réprobation positive, qu'exclut chez lui la volonté salvifique universelle

exprimée dans la grâce générale. L'élection au salut est maintenue, puisque P. Nicole affirme que la grâce efficace *gratis data* est nécessaire pour faire le bien ; en revanche c'est la volonté dépravée de l'homme qui choisit, du fait de la participation au péché originel et par la culpabilité propre de l'homme, la voie qui conduit à la damnation. Il n'est plus besoin, pour la damnation, d'imaginer que Dieu refuse la grâce efficace : le refus par l'homme de la grâce générale suffit. Contrairement à ce qu'affirmeront ses adversaires qui n'y verront qu'un moyen d'aggraver la culpabilité de l'homme, l'affirmation de la grâce générale représente, au sein du système augustinien (au moins si l'on en croit P. Nicole), l'exaltation même de la responsabilité et de la liberté humaines, et la grâce générale est la grâce dont peut rêver un moraliste humaniste.

II

PLACE DE LA GRÂCE GÉNÉRALE DANS L'HISTOIRE DE LA GRÂCE UNIVERSELLE AU XVII^e SIÈCLE

Pour comprendre les réserves, les critiques et l'hostilité franche qu'a soulevées la doctrine de la grâce générale, il faut replacer ce « *système* » dans l'histoire de la grâce au XVII^e siècle.

Il y a près de 34 ans [*soit vers 1656*], qu'ayant eu quelque engagement de m'appliquer aux différends qui partagent les théologiens sur la matière de la grâce, il me parut que beaucoup d'entre eux étaient choqués plutôt de certains termes, qu'ils expliquaient d'une manière odieuse, que des opinions mêmes.

P. Nicole en aurait alors conclu

que c'était un devoir de charité et de justice, sans rien changer, ni altérer, ni affaiblir dans le fond des choses, de tâcher d'adoucir par des expressions favorables ce qui rebutait ces personnes dans la doctrine de S. Augustin [...], de lui ôter un air de dureté qui en éloigne bien des gens (12).

P. Nicole s'inscrit ainsi expressément parmi les catholiques qui, comme le P. Louis Thomassin, Richard Simon ou le docteur de Lauvoy, tout au long du XVII^e siècle mais surtout dans les années 1680-1700, dénoncent la dureté de la doctrine augustinienne, le « tour farouche » de cette doctrine « assommante » ou « massacrate », pour reprendre les termes de R. Simon et au siècle suivant de l'abbé Bergier, qui font

observer qu'on n'ose pas la prêcher aux fidèles et qui veulent en donner une formulation qui la rende acceptable.

Déjà dans la petite *Perpétuité* de 1664 (13) on lit que « les vérités de la grâce n'ont jamais été populaires dans toutes les conséquences qu'on en tire dans la théologie », l'exemple le plus net étant bien sûr celui des enfants morts sans baptême, compris dans la *massa perditionis* et à ce titre voués à la damnation. P. Nicole ajoute que cette doctrine n'en est pas moins affirmée par tout catholique, qui « confesse par ses prières que c'est Dieu qui convertit et change le cœur » (14).

Sur un autre plan, la reformulation d'une doctrine sans en modifier la substance (*in verbis*, non *in re* ou *in substantia*) est un exercice cher aux théologiens du XVII^e siècle. C'est par elle que le P. Petau affirme l'absence d'évolution de la doctrine de la divinité du Fils chez les Pères des premiers siècles ; c'est sur elle que Port-Royal, et P. Nicole en particulier, fondent leur refus de toute évolution de la doctrine eucharistique — le pasteur Jean Claude ne voyant dans cette reformulation explicative qu'une « augmentation vicieuse », une altération de la créance primitive — ; c'est par elle que se justifie l'*Exposition de la foi catholique* de Bossuet (1671) — seule tentative réussie en ce domaine ; enfin c'est encore par la théorie de la reformulation de la doctrine que les théologiens augustiniens tentent, dans le dernier tiers du XVII^e siècle, de récuser l'accusation portée contre saint Augustin d'avoir introduit, avec la grâce efficace, une doctrine inconnue des premiers siècles. Bref, lorsque P. Nicole prête à Pascal le projet de reformuler la doctrine augustiniennne en termes acceptables par tous les fidèles, il adopte une attitude que les théologiens catholiques du temps ne cessent d'opposer à l'évolution qu'ils découvrent alors en histoire du dogme et de la doctrine.

Mais très vite derrière le désir d'une formulation moins dure apparaît *de facto* une formulation doctrinalement différente. De ce point de vue, le recours aux Pères grecs pour la légitimation de la grâce générale (15) ne peut pas, à l'époque où P. Nicole rédige ses textes, ne pas renvoyer ses lecteurs aux travaux de R. Simon ou, pis encore, à ceux de J. de Launoy, qui ont pour point commun d'appuyer sur les Pères grecs leur acceptation d'une évolution doctrinale et leur dénonciation de la grâce efficace. Retrouver chez les Pères grecs la doctrine de la grâce générale renvoie aux recherches voisines qui donneront naissance, entre autres, à la *Véritable Tradition de l'Église sur la grâce et la prédestination*, ouvrage dans lequel le docteur de Launoy accuse saint Augustin d'avoir innové par l'introduction d'une grâce efficace « inconnue » aux premiers Pères.

De là à accuser P. Nicole d'abandonner l'augustinisme pour adopter des positions moliniennes que les augustiniens feignent de confondre avec les analyses semi-pélagiennes et même pélagiennes, il n'y a qu'un pas qui sera vite franchi par ses adversaires. P. Nicole lui-même y invite parfois, dans la mesure où les formules et les expressions malheureuses ou maladroites, inacceptables dans le climat conflictuel de l'époque, ne manquent pas dans ses écrits. En 1674, par exemple, dans l'écrit pour M. de Troisville, P. Nicole souligne en termes parfois imprudents ses liens avec les molinistes honnis par les augustiniens stricts :

... Quoiqu'elle ne satisfasse pas entièrement les molinistes, [*la grâce générale*] donne néanmoins lieu de détruire une fausse idée qu'ils forment de Dieu sur l'opinion de saint Augustin mal conçue [*ils déplorent que dans cette doctrine les réprouvés soient condamnés sans avoir eu les moyens du salut*], et de leur faire voir qu'il y a très peu de différence entre celle [*l'idée*] qu'ils ont et celle qu'on en peut avoir, selon saint Augustin, en ce qui regarde la disposition de Dieu à l'égard des réprouvés [*disposition qui a été et qui est une disposition de miséricorde et non de réprobation sans offre ou don d'un secours, d'une grâce*], principalement si l'on compte au nombre des molinistes les congruistes et les défenseurs de la science moyenne, qui [...] ne reconnaissent à l'égard des réprouvés qu'une miséricorde qui se termine à leur faire des grâces dont Dieu prévoit qu'aucun d'eux n'usera bien [*position proche de la grâce générale*] (16).

Ainsi P. Nicole peut-il dire qu'« en un sens », « le salut [*est*] au pouvoir [*physique*] de tous les hommes », sans préjudice de la nécessité d'une grâce efficace pour changer la volonté.

En fait, comme tous les théologiens P. Nicole se heurte à l'impossibilité de modifier la formulation sans toucher à la substance de la doctrine. De plus, son analyse donne à penser que, plus qu'à donner un tour moins dur à la doctrine augustinienne, il lui substitue purement et simplement une doctrine sensiblement différente. L'invocation de Pascal relèverait plutôt de la *captatio benevolentiae*. Mais comment P. Nicole a-t-il pu croire qu'il convaincrerait ses amis ?

Les analyses de P. Nicole sont, venant d'un des Messieurs de Port-Royal, proprement stupéfiantes. Ces analyses sont en effet parallèles à toute une série de conflits qui, tout au long du XVII^e siècle, opposent Port-Royal et en particulier A. Arnauld aux partisans d'une grâce universelle, dont la grâce générale semble bien proche. Je ne peux ici que rappeler brièvement les quatre principaux conflits qui ont marqué cette histoire :

— La question des vertus des païens et, en une conséquence capitale qui fonde la naissance de la littérature moraliste en France et à terme la morale laïque, la tentative pour faire reconnaître l'existence de vertus seulement morales et non religieuses — des vertus laïcisées, en quelque sorte ;

— tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, la question, elle aussi de première importance en ce domaine, des rites chinois ;

— à la fin du XVII^e siècle, la question du péché philosophique ;

— enfin la question du statut des philosophes païens face aux auteurs bibliques et aux apôtres, et plus généralement la question de la lecture des auteurs païens.

A chaque fois se pose la question du salut des infidèles et des païens. Cette question est traditionnelle en théologie, puisque la réponse dépend étroitement de la conception de la grâce. Mais depuis la découverte de l'Amérique et surtout depuis la découverte de la Chine, les perspectives sont entièrement renouvelées. Dans les époques précédentes, il s'agissait du salut des païens de l'Antiquité et la question conservait un aspect spéculatif ; désormais, il s'agit du salut ou de la damnation de païens contemporains, se comptant par millions, très civilisés, et pourvus de chronologies anciennes et solidement établies. C'est dans cette découverte d'un immense univers païen existant réellement et parfaitement ignorant du christianisme que se pose la question de la damnation augustinienne des infidèles. Dès lors, un renouvellement complet s'opère dans la relation du christianisme et du monde, ainsi que dans le regard que les chrétiens portent sur la définition de la grâce.

Il ne faut pas croire que seuls les semi-pélagiens, ou les molinistes ou moliniens, soulèvent la terrible question du salut des païens et du refus de la grâce aux réprouvés. A côté des défenseurs des vertus des païens, des rites chinois, du péché philosophique, on trouve de nombreux augustiniens modérés qui recherchent des voies de conciliation entre la voie dure de la grâce efficace et la voie laxiste de la grâce molinienne. L'oratorien Louis Thomassin, dans ses *Dogmata theologica*, se montre augustinien et reconnaît la grâce efficace et la prédestination, mais il cherche lui aussi des « voies de conciliation » en réduisant le rôle de la grâce efficace à la conversion (« *initium fidei* ») et à la grâce de la persévérance finale (17). C'est même tout le sens des ouvrages de pédagogie qu'il rédige alors que d'enseigner à retrouver chez les historiens, les poètes et les philosophes païens les traces de cette grâce générale, de ces lumières de la révélation. P. Nicole n'est donc pas seul dans la voie qu'il trace difficilement ; mais il est très isolé à Port-Royal, dans ce bastion de l'augustinisme dur qui ne pourra le comprendre.

A la fin du siècle, une double évolution met en cause le recours tridentin aux Pères, d'une part, et la prééminence de saint Augustin, de l'autre. A. Arnauld et Bossuet sont parmi les défenseurs les plus actifs du rôle reconnu aux Pères par le concile de Trente, et ils se font en particulier les avocats de saint Augustin. On comprend ainsi l'embarras et le mécontentement que soulèvent la grâce générale et le pouvoir physique de P. Nicole. En dépit des dénégations de leur auteur, ces théories contribuent à la critique généralisée de la doctrine augustinienne, à côté des écrits de Richard Simon et de Jean de Launoy, par exemple. Ces théories s'inscrivent d'autre part dans une longue revendication d'esprit molinien, facilement jugée semi-pélagienne par les augustiniens stricts. Les jésuites ne s'y trompent pas ; c'est l'un d'eux, le P. Souâtre ou Souastre, qui publie le premier, en 1699, le *Système de la grâce générale, Testament spirituel* [de P. Nicole]. Après cette publication, le conflit de la grâce générale sort des cercles restreints de Port-Royal, et peu à peu l'ensemble du dossier est livré au public. On ne s'étonnera donc pas de constater que P. Nicole est réfuté dans des textes d'A. Arnauld et de Bossuet écrits pour la défense de l'augustinisme contre les théories fondées sur la grâce molinienne.

III

LA DÉNONCIATION DE LA GRÂCE GÉNÉRALE ET LE RAPPEL À L'AUGUSTINISME

Ruth d'Ans ou Guelphe font connaître à A. Arnauld les écrits de P. Nicole, et le docteur rédige en 1688 ou au début de 1689 l'*Écrit géométrique sur la grâce générale*, que Pontchâteau apporte à P. Nicole (18). Celui-ci rédige alors en réponse les 2^e et 3^e parties du *Traité de la Grâce générale*, que Pontchâteau contribue à répandre auprès des Amis. Le bénédictin vanniste D. Hilarion Le Monnier rédige plusieurs écrits et lettres contre la nouvelle doctrine. Des réponses de P. Nicole grossissent le *Traité*.

Encore confidentiel, le conflit reste limité au cercle étroit des Amis de la Vérité. Il n'en sortira que plusieurs années après la mort d'A. Arnauld et de P. Nicole, lorsqu'en 1699 le P. Souâtre, SJ, Publie le *Système de la grâce générale* — ce qui, par parenthèse, va fonder un *a priori* d'hostilité à l'égard de P. Nicole édité par un jésuite (19).

En face de la doctrine de la grâce générale et du pouvoir physique, il y aura alors plusieurs attitudes selon qu'il s'agit de biographes et d'historiens ou de théologiens, moliniens ou augustiniens.

— Ce sont les jésuites qui, par l'intermédiaire du P. Souâtre, font connaître le « système » de la grâce générale (1699) ; ils ne manquent pas de tirer à eux la doctrine de P. Nicole ;

— les biographes et historiens favorables à Port-Royal s'efforcent de minimiser l'originalité de cette doctrine ; ainsi Beaubrun dans sa *Vie de Nicole* ou les éditeurs d'A. Arnauld, qui s'attachent à souligner les points de convergence entre la doctrine de la grâce générale et l'augustinisme ;

— ou bien cette doctrine est dénoncée avec plus ou moins de violence par des théologiens comme A. Arnauld, Dom Hilarion Le Monnier ou Duguet (20). On voit alors les limites de l'accusation souvent formulée contre P. Nicole d'avoir amené A. Arnauld à l'adoption de positions thomistes.

Biographes et historiens : minimiser la gravité du conflit

Dès le *Recueil d'écrits sur la grâce générale* (1715), le rédacteur souligne que P. Nicole reste d'accord avec les théologiens augustiniens sur trois points-clés :

... Que, par le péché, l'homme est tombé dans une impuissance volontaire [*une impuissance de la volonté, et une impuissance résultat des choix de la volonté de l'homme*] de faire aucun bien, d'aimer Dieu, de l'adorer et de le prier, parce qu'étant dominé par la cupidité il n'agit et ne veut agir que par ses propres mouvements ; [...] que la grâce de J.-C. qui produit le changement ou total, ou commencé, est le vrai et le seul remède de la cupidité dominante ou de l'impuissance volontaire, qui est la même chose ; [...] que Dieu ne donne pas à tous les hommes des grâces suffisantes au sens de Molina, qui non seulement donnent le pouvoir de faire de bonnes œuvres, mais qui donnent aussi celui de vaincre l'impuissance volontaire, en sorte qu'il arrive quelquefois effectivement qu'on la vainque par cette sorte de grâce [...]. Et quant au pouvoir physique de faire le bien, qu'il prétend qui subsiste avec l'impuissance volontaire, il a grand soin de remarquer partout que c'est un pouvoir stérile et sans effet [...] ; que l'impuissance volontaire ne le détruit point à la vérité, mais qu'elle le prive *certainement* et *infailliblement* de son action ; et qu'il est aussi certain qu'on ne fera non plus le bien avec ce seul pouvoir, que si on en était privé (21).

Comme on l'a vu, les positions de P. Nicole ne sont pas aussi claires, et des théologiens comme A. Arnauld et surtout Duguet le souligneront cruellement.

A la fin du XVIII^e siècle, les éditeurs d'A. Arnauld rappellent au

terme de leur présentation du conflit que l'adoption par l'Église des positions thomistes a rendu inutiles les analyses de P. Nicole.

Beaubrun n'adopte pas une autre attitude (22).

La dénonciation des théologiens

Pour l'essentiel, l'effort des théologiens défenseurs de l'augustinisme sera de restaurer la prééminence de la grâce efficace en refusant la théorie nicolienne des degrés et des médiations entre la grâce suffisante et la grâce générale, la théorie de l'amour dominant et de l'amour dominé, l'hypothèse du « milieu », les pensées imperceptibles, bref ce qui est approche de moraliste plus qu'analyse de théologien. Dieu peut-il donner des mouvements, si faibles soient-ils, qui ne soient déjà des grâces efficaces ? Comment les concilier alors avec la grâce générale ? C'est cette opposition entre *nature* et *supernature* qui est au cœur du conflit, une opposition que P. Nicole refuse par sa théorie des degrés et des médiations. Avec P. Nicole, A. Arnauld et Duguet maintiennent l'élection à la béatitude et la prédestination positive ; mais ils rappellent que ce n'est pas l'homme qui choisit sa réprobation, qui reste un choix de Dieu seul.

Dans les divers écrits qu'il oppose à la grâce générale et au pouvoir physique de P. Nicole (23), après avoir rappelé la définition augustinienne de la grâce efficace, A. Arnauld dénonce la grâce générale en se plaçant à deux points de vue distincts :

- sur le plan théologique, il réduit la grâce générale à une revendication molinienne, voire pélagienne ;
- sur le plan philosophique, il tente de ruiner la théorie des pensées imperceptibles.

Le rappel de la définition de la grâce augustinienne

La réponse d'A. Arnauld à P. Nicole n'est que le rappel de la doctrine augustinienne telle que l'entendent les Amis de la Vérité (24). Il n'est qu'une grâce qui justifie, c'est la grâce de J.-C. En raison du péché d'Adam, tous les hommes font partie de la *massa perditionis* ; ils sont justement punis lorsqu'ils ne reçoivent pas la grâce ; en conséquence, le principe même d'une grâce générale est exclu. Pour être sauvé, l'homme a besoin de la grâce obtenue par J.-C., qui est donnée par un choix de Dieu (qui n'est pas obtenue par l'homme — question de *initium fidei* et de la grâce de la persévérance finale) à ceux que Dieu veut sauver (et qui n'est pas générale), qui a son effet infaillible (et qui n'est pas sou-

mise à un possible refus de l'homme), et qui est donnée *ad singulos actus* (et non en général à tous les hommes).

En face de cette grâce efficace, A. Arnauld résume ainsi la théorie de la grâce générale :

Cette grâce universelle est une grâce actuelle, intérieure et surnaturelle qui éclaire l'entendement et qui échauffe la volonté [...] ; elle rend la volonté de ceux à qui elle est donnée proportionnée à l'accomplissement des préceptes, leur donnant le pouvoir physique de les accomplir, qu'elle n'aurait pas sans cette grâce [...] ; elle peut être appelée suffisante au sens des thomistes [...] ; elle n'est pas seulement offerte mais actuellement donnée à tous les hommes.

Tout l'effort des augustiniens stricts que sont A. Arnauld, Duguet, D. Hilarion Le Monnier, consistera à souligner les écarts entre les deux grâces, sans jamais envisager positivement la grâce générale. Au point de départ de cette attitude réductrice, il y a une affirmation qui clôt le débat avant même qu'il ne soit ouvert :

Il s'agit de savoir si votre système de la grâce universelle est *conforme à la doctrine de saint Augustin*, qui est celle de l'Église en cette matière (25).

Comme tous les augustiniens stricts — on retrouve la même attitude chez Duguet ou chez Bossuet dans la *Défense de la Tradition et des saints Pères* —, A. Arnauld ne connaît d'autre opposition que celle des augustiniens et celle des molinistes tenus pour des semi-pélagiens, parfois même pour des pélagiens ; il affecte de ne rien dire des positions thomistes ou néothomistes auxquelles P. Nicole rattache sa grâce générale (26).

Les augustiniens soulignent d'abord l'incompatibilité de la grâce générale avec la grâce efficace ; ils analysent ensuite les modalités de la grâce molinienne en en dénonçant les implications moliniennes.

Contre les degrés et le « milieu » : Le rappel de l'entière corruption de l'homme et l'opposition des deux amours

Le point fondamental du conflit concerne la gravité absolue du péché et l'entière corruption de l'homme. Au départ de l'analyse de P. Nicole, il y a l'idée que la nature n'est pas entièrement corrompue et qu'il subsiste des « restes » de la bonté initiale, des survivances de la révélation première, tant dans l'entendement que par les *igniculi* de la volonté. A. Arnauld rappelle sans concession l'absolue corruption de l'homme, aussi bien dans « l'aveuglement de l'esprit » que dans « la dépravation

de la volonté » ; au premier la Loi a répondu, et la seconde exige la grâce chrétienne, celle même de J.-C. Le manichéisme de l'interprétation que le XVII^e siècle donne de la doctrine augustinienne est ici porté à son comble : il interdit en effet d'envisager toute doctrine appuyée sur les degrés, les condescendances et les médiations, perspective qui est au cœur de toutes les doctrines d'une grâce universelle. Avec saint Augustin, Duguet rappelle que

entre la grâce proprement dite et la nature il n'y a point de milieu,

et la nature n'est pas la grâce. L'homme est depuis le péché dans une *massa perditionis* qui le soumet à la seule concupiscence, qui le conduit en toute justice à la damnation, et dont seule peut le tirer la grâce efficace de J.-C. L'atténuation de l'opposition des deux concupiscences et l'affirmation d'un « milieu » dans lequel amour dominant et amour dominé se côtoieraient en l'homme sont ainsi éliminées.

Le rappel de la distinction des deux grâces. Contre le don de la charité par la grâce générale. Nécessité de la grâce efficace dans l'« initium fidei »

En conséquence, les adversaires de P. Nicole soulignent l'ambiguïté de fond qui, sans le dire et en dépit des affirmations contraires du moraliste, fait de la grâce générale un début de grâce de salut. Contre la naissance obscure de la grâce dans ce « milieu » obscur, contre cette chaîne de grâces allant ensuite jusqu'à la béatitude et à laquelle il semble que l'homme puisse coopérer, A. Arnauld réaffirme la nécessité de la grâce efficace même dans les « plus petits commencements de la foi [*initium fidei*], parce qu'ils enferment toujours [...] de petits commencements d'amour de Dieu ». Et cette grâce est nécessaire « jusqu'au moindre désir du bien » (27). Ainsi sans la grâce de J.-C. toute action est péché, et on comprend pourquoi et comment ce simple rappel ruine le système d'une grâce générale d'où pourraient naître des « mouvements » vers la béatitude, si légers et « faibles » qu'ils fussent.

Duguet refuse lui aussi cette obscurité des commencements de la grâce, qui semblent naître de la grâce générale même ; mais il le fait avec plus de brutalité. Certes à aucun moment il ne parle à propos de la grâce générale salvatrice ni n'accuse formellement P. Nicole de présenter sa grâce comme une grâce de salut. Mais il s'indigne de ce que le système de la grâce générale accorde aux païens « une foi commencée » qui serait au principe de « quelques bons désirs et même de quelques actions justes et qui sont par conséquent en eux un commencement et une ébauche

d'une vraie justice » (28), et il pose clairement la question : cette grâce générale, dans ses manifestations les plus faibles, donne-t-elle ou non la charité, l'amour de Dieu ?

Mais, dira-t-on [*diront P. Nicole et ses partisans*], il n'est pas question d'un amour qui justifie [...]. On se contente d'un faible commencement d'amour, on se contentera même d'une simple pente, d'une simple chaleur, d'un mouvement inefficace, de très peu de chose [...]. Mais si une grâce générale donne le moindre commencement de bonne volonté, elle donne certainement le commencement de la charité, selon saint Augustin [*et selon P. Nicole par la concaténation des grâces*]. Et il est impossible de ne pas renverser toute la doctrine de ce Père, qui est aussi celle de l'Église, si l'on admet une vraie charité dans les infidèles, quelque petite qu'on la suppose (29).

C'est que traditionnellement la vraie justice ou le vrai amour ne peuvent « en aucune manière précéder la foi », *initium corrigendi cor est fides*. P. Nicole n'explique point

comment une grâce qui donne le commencement de l'amour n'est pas efficace par rapport à cet amour, ou comment elle n'est pas cette vraie grâce de J.-C. (30).

Première conséquence : La grâce générale ne peut être une grâce surnaturelle

A. Arnauld refuse que la grâce générale soit une grâce intérieure et surnaturelle. Comment une grâce générale, commune à tous les hommes, pourrait-elle être la grâce gratuite et surnaturelle de J.-C. ? Les lumières et les pensées que P. Nicole considère comme des secours surnaturels que fournit l'entendement restent en réalité de l'ordre de la nature ; ils ne sont pas don de la grâce. En termes beaucoup plus sévères (31), Duguet est explicite sur ce point. P. Nicole

prétend que ces lumières [*présentes en tout homme après le péché, et présentes même chez les Caraïbes, les Iroquois et les « Américains »*] sont surnaturelles et qu'elles sont par conséquent une véritable grâce.

Ces lumières sont seulement naturelles ; elles « sont aussi naturelles à l'homme que sa raison et sa destination à vivre en société avec ses égaux », et ce sont les pélagiens qui les considèrent comme une grâce ; dans la grâce générale qui repose sur elles, « elles ne sont en rien différentes de la grâce pélagienne » (32).

Deuxième conséquence : Les péchés ne sont pas imputés aux réprouvés sans justice. Contre l'idée d'une nécessité de la grâce pour être exempt de péché

Après et comme tous les partisans d'une grâce universelle, P. Nicole fondait son hypothèse sur le fait que, s'ils n'ont pas disposé d'une grâce générale semblable à celle d'Adam innocent et s'ils se sont trouvés dans une ignorance « invincible », les païens n'étaient et ne sont pas coupables. Cette analyse indigna A. Arnauld lorsqu'il dénonce

cette pensée des molinistes, inconnue à tous les Saints défenseurs de la grâce, que si la grâce de J.-C. est nécessaire pour observer les commandements de Dieu, il faut qu'elle soit nécessaire aussi afin qu'on soit coupable en manquant de les observer ; d'où il s'ensuit, disent-ils, ou que la grâce est donnée à tous les hommes, ou que ceux à qui elle ne serait point donnée ne soient point coupables en manquant d'obéir à Dieu (33).

La culpabilité de l'homme n'est pas seulement dans les péchés qu'il commet lui-même, mais elle se situe profondément dans sa participation au péché d'Adam, qui fait que ce n'est pas l'absence de la grâce qui le fait coupable, mais le don de la grâce qui le sauve (34). Dès lors l'ignorance même « invincible », c'est-à-dire impossible à vaincre faute de moyens surnaturels, n'excuse pas de péché l'homme privé de tous secours surnaturels. Ainsi apparaît comme injustifiée la raison d'être de l'hypothèse de P. Nicole, le principe d'une grâce générale qui éviterait l'apparente injustice de la damnation générale d'hommes qui ne pouvaient connaître, ni extérieurement ni intérieurement, la loi de Dieu et son amour.

En conséquence, l'ignorance involontaire (dite « invincible ») de ceux qui violent sans le savoir la loi naturelle — cas des païens, des infidèles, des réprouvés — n'est pas elle-même péché ; mais elle n'excuse pas de péché parce qu'elle est la peine, la punition, la *coulpe* même du péché originel. Il n'y a donc pas de fondement au principe selon lequel l'homme ne peut être sauvé s'il n'a pas eu la grâce d'Adam sans laquelle, même physiquement, il ne peut être sauvé ; et d'autre part, contrairement à ce que déplorent les partisans de la grâce universelle ou générale, le païen et le réprouvé ne sont pas punis du fait de leur ignorance invincible mais en raison de leur participation à la culpabilité humaine, et sur le plan plus personnel, en raison de « la pente effroyable qu'ils avaient à suivre leurs passions » (35).

En conséquence, la théorie de la grâce générale est inutile et impertinente. Il ne peut y avoir d'injustice de la part de Dieu dans la damnation de l'homme : « *Ergo in utrisque non est justa excusatio, sed justa*

damnatio » (S. Augustin) (36). Il est donc inutile d'imaginer une grâce générale qui rendrait compte d'une damnation juste par elle-même.

Troisième conséquence : Toute action des païens est péché et il n'est pas de vertu seulement morale

L'homme étant pris dans la nasse du mal, tout ce qu'il fait et qui n'est pas don de Dieu non seulement n'est pas bon mais est positivement péché ; il ne peut y avoir chez les païens ou chez les barbares d'action moralement bonne, comme l'affirme une conception plus nuancée du péché d'origine. Contre les affirmations de tous les partisans d'une grâce universelle et générale (et bien sûr contre les libertins comme La Mothe Le Vayer et contre ceux qui affirment l'existence de vertus morales indépendantes de la religion), A. Arnauld affirme après saint Augustin que ces actions ne sont que péché ; non seulement elles ne peuvent être méritoires et ne peuvent mener au salut, mais même elles ne sont pas bonnes par elles-mêmes en dépit des apparences :

Toute action est péché par le seul défaut de la bonne fin [*qui est d'agir pour Dieu et par son amour, sa charité*], quelque excellente qu'elle paraisse à n'y considérer que le seul devoir [*ce qui fonderait des vertus seulement morales*].

C'est contre la grâce générale de P. Nicole qu'A. Arnauld rappelle clairement ces données :

D/ Cette corruption de la volonté met-elle ceux en qui elle règne dans l'impuissance de faire aucun bien ?

R/ Elle ne les met pas dans l'impuissance de faire des actions bonnes en soi, comme d'assister des misérables [...] et autres semblables devoirs de la vie humaine qui, étant considérés dans eux-mêmes, *sans pénétrer l'esprit de celui qui les accomplit*, sont dignes d'approbation et de louange. Mais [...] il est indubitable que quoi qu'ils fassent [...], quelque résolution même de bien vivre qu'ils puissent prendre, ils demeurent toujours dans cette dépravation générale qui les attache à eux-mêmes (37),

et à leur amour-propre. C'est pourquoi les enseignements des sages païens sont viciés par eux-mêmes et ne sauraient conduire au salut.

A. Arnauld maintient ainsi une vision qu'on peut dire théocentrique et religieuse de la situation des païens et des pécheurs, et il refuse toute pertinence au surgissement d'une morale séparée de la religion, d'une morale laïque selon laquelle il est des vertus morales naturelles même chez ceux qui n'ont pas connu ou qui ne connaissent pas J.-C. — hors de cette vision religieuse, point de salut (38).

La réduction de la grâce générale de Nicole à une grâce molinienne et même pélagienne

Après avoir souligné l'incompatibilité de la grâce générale avec les exigences augustinienne de la grâce efficace, A. Arnauld et Duguet ruinent les modalités mêmes de la grâce générale telles que les définit P. Nicole en montrant les implications moliniennes.

Dans l'« Avertissement » aux écrits sur le système de la grâce générale, l'éditeur peut écrire :

Aussi je veux bien reconnaître ici que c'est beaucoup moins pour donner une réfutation du système de M. Nicole touchant la grâce générale que l'on publie ces écrits de M. Arnauld, que pour fournir au public une nouvelle conviction de l'absurdité et de la fausseté de la théologie molinienne (39)

à laquelle finalement se réduit à ses yeux la doctrine de la grâce générale. On voit où en arrive la critique de ce « langage si peu digne » de P. Nicole.

Le refus de la grâce générale entendue comme les lumières dans l'entendement

On se souvient que P. Nicole retrouve la grâce générale dans les lumières en tout homme, ces lumières constituées par l'aspiration à la justice, à la vérité, par les principes de morale définissant un « pouvoir physique » mis à la disposition de tout homme ; la connaissance de Dieu comme Dieu étant en revanche le fait de la foi que donne la grâce efficace.

Les augustinien stricts comme Duguet refusent la distinction nicolienne entre Dieu conçu comme justice et comme vérité, et Dieu conçu comme Seigneur et créateur. Duguet reproche ainsi à P. Nicole d'avoir repris à Huygens et au P. Havermans cette distinction qu'il juge sans fondement. Contrairement à ce que dit le moraliste,

ces connaissances de Dieu comme justice, comme vérité [...] sont des commencements de foi, car la foi regarde seulement J.-C. comme homme mais aussi comme Vérité et comme sagesse ; et ces commencements imparfaits de foi peuvent disposer à une foi plus parfaite (40),

ce qui prive la grâce générale de ses supports dans l'intellect. En effet, si ces premiers commencements en l'intellect donnent une foi même imparfaite, c'est qu'ils sont donnés par une grâce déjà efficace et non par une grâce générale. En conséquence, « il n'y a point de bonne action sans

quelque commencement de foi », pas de bonne action chez les païens, et pas de fondement à la grâce générale.

Les augustiniens refusent ensuite cette conception de la grâce générale parce qu'ils l'estiment proche de celle de Pélage, pour qui la grâce qu'a tout homme consiste ou dans la nature et le libre-arbitre, ou dans la Loi, « l'instruction et la doctrine » (41) connues par la prédication. Si elle ne s'y résume pas, c'est à des positions similaires que, selon A. Arnauld, renvoient les « lumières » de l'entendement qui fondent la grâce générale de P. Nicole. De même, Duguet rappelle que c'est chez les pélagiens que le début de la charité est attribué non au seul Esprit, mais « à l'instruction et à la lumière » (42). On ne peut tout de même s'empêcher de se demander si ce rapprochement n'est pas forcé, car pour Pélage ces connaissances et lumières de l'entendement sont les fruits de l'instruction et de la prédication, tandis que P. Nicole entend par ces lumières plutôt l'entendement lui-même et les principes de la raison.

Le refus d'une grâce générale qui échaufferait la volonté

P. Nicole a d'autre part affirmé l'existence de « degrés » dans le don de la grâce, et comme un « milieu » obscur entre les passions dominante et dominée, entre l'amour de Dieu et l'amour du monde, milieu où se situeraient des *igniculi*, étincelles et germes qui, modestes et faibles au départ, allument comme une chaîne de grâces pouvant conduire à la béatitude.

Posée par A. Arnauld en des termes d'un strict augustinisme, cette théorie ne peut même pas s'envisager. Les mouvements que la grâce générale de P. Nicole prétend faire naître en l'homme ne peuvent être que les mouvements d'une grâce efficace, et les faibles mouvements de la volonté, ces faibles « commencements de la foi », *initium fidei*, ne peuvent être que l'effet de vraies grâces efficaces. Le docteur rappelle que, selon saint Augustin, il faut reconnaître cette grâce efficace « jusqu'au moindre désir du bien » (43). Un des points forts de la doctrine augustiniennne est en effet que l'*initium fidei* (comme la grâce de la persévérance finale) est due à la grâce divine et ne saurait être le fait de la nature et de l'homme ; d'autre part, cet *initium fidei* n'est pas laissé au choix de l'homme.

A. Arnauld et Duguet élèveront une même protestation. Pour Duguet les *igniculi*, les étincelles dont parle P. Nicole, ne sont rien moins que surnaturelles, comme le dit déjà saint Augustin (44). Si tout échauffement de la volonté est, comme le veut P. Nicole, don de l'Esprit, de deux choses l'une : ou bien il faut une deuxième grâce efficace, mais à

quoi sert alors la grâce générale (45) ? Ou bien les grâces les plus faibles sont des grâces de J.-C., mais alors que devient la gratuité d'une grâce donnée à tous les hommes ? N'est-ce pas là une grâce molinienne ?

Sur le plan philosophique : La dénonciation des pensées imperceptibles

Après cette longue et complète dénonciation des modalités de la grâce générale sur le plan théologique, c'est d'un point de vue philosophique qu'A. Arnauld dénonce les « pensées imperceptibles », qu'il tient pour une « absurdité », d'abord dans la *Défense abrégée de l'Écrit géométrique*, puis, plus longuement et en réponse à Huygens et à D.F. Lamy, OSB, dans les *Règles du bon sens...* (46).

Dans son *De Veritate aeterna, sapientia et justicia aeterna* (1692), Huygens s'appuie sur saint Augustin et Jansénius pour affirmer que c'est en Dieu, vérité incréée, que nous voyons les vérités nécessaires et immuables ; et que quand nous aimons quelque vertu, nous aimons la forme éternelle de cette vertu, qui est en Dieu et qui est Dieu même. Huygens fonde là-dessus sa défense des païens qui, quand ils aiment quelque vertu, en aiment la forme éternelle qui est Dieu et par conséquent peuvent faire des actions qui, sans être méritoires et salutaires, n'en sont pas moins exemptes de péché (47). Sans recourir expressément à la théorie de la vision des vérités éternelles en Dieu, P. Nicole reprend dans sa *Réponse à l'Écrit géométrique* le principe des connaissances, des lumières et des pensées imperceptibles présentes en tout homme et en tout païen ; le *De Veritate aeterna* de Huygens ne fait que corroborer P. Nicole dans sa théorie des pensées imperceptibles.

La réponse d'A. Arnauld est très claire. Après avoir réfuté la vision en Dieu (« c'est une imagination sans fondement qu'on ne puisse rien voir de ce qui est nécessairement vrai que dans cette première vérité, *comme dans un objet connu* » (48)), A. Arnauld n'a que railleries pour l'hypothèse des pensées imperceptibles. Qu'est-ce que ces connaissances dont les païens n'ont pas conscience, surtout s'agissant de principes subtils qui semblent inaccessibles à des « sauvages » ? Ce ne sont d'ailleurs que des lumières naturelles, non dues à la grâce, selon une analyse quasi-pélagienne puisque Pélage fonde la grâce dans la connaissance de la loi et dans l'instruction — et P. Nicole rappellera à ce propos que se pose ici la question de la définition de la nature et de la grâce. Tout cela est au moins d'esprit moliniste. De façon détaillée, dans la *Défense abrégée de l'Écrit géométrique* A. Arnauld rappelle les 4^e et 5^e lemmes de son écrit antérieur :

On ne dit de Dieu qu'il éclaire une âme que quand il lui donne la connaissance de quelque vérité ; et qu'il l'échauffe, que quand il lui donne quelque amour du bien ou quelque inclination vers un bien.

Conformément au cartésianisme de *l'Art de penser* (49), il explique dans le 5^e lemme ce qu'il faut entendre par « éclairer » et « échauffer » :

... Une âme n'a point été éclairée à l'égard de quelque objet *quand elle ne l'a point connu* et qu'elle n'a eu aucune pensée de cet objet ; et elle n'a point été échauffée à l'égard d'un bien quand elle n'a eu aucun amour, ni aucun désir qui l'ait portée vers ce bien (50).

Pour A. Arnauld, il n'est de pensée que consciente : « Dire que je pense à une chose et que cette chose est présente à mon esprit, ce sont des termes entièrement synonymes » (51) ; à ses yeux P. Nicole « convient qu'on ne peut être éclairé de Dieu à l'égard d'une vérité qu'on n'en ait quelque pensée » ; et il ramène tout à ce point qu'il juge inexpugnable, que la notion de pensée imperceptible est absurde puisqu'il n'y a pas de lumière « quand on n'a eu aucune pensée de cette vérité » (52). En conséquence, et concernant les affirmations de P. Nicole sur la grâce générale agissant dans l'entendement de tous les païens,

on n'est point actuellement éclairé de Dieu touchant une certaine vérité quand on n'a aucune connaissance ni aucune pensée de cette vérité.

Il est ainsi contre le bon sens d'affirmer que dans la grâce générale Dieu a éclairé tous les hommes par des pensées bonnes qui seraient restées « imperceptibles ». « Ignore-t-on moins son devoir quand on n'en a que des pensées imperceptibles, que quand on n'en a point du tout ? » (53). Bref il ne peut y avoir de grâce générale puisque les prétendues connaissances ou lumières communes à tous que suppose la grâce générale ne peuvent se concevoir sans des pensées claires et distinctes ; l'hypothèse des pensées imperceptibles est « absurde ».

A. Arnauld détaille sa critique des pensées imperceptibles : pensées « distinctes » et « confuses », pensées « immédiates » (qui feraient « connaître Dieu à un Iroquois afin que sa volonté eût le pouvoir physique de l'aimer et de l'adorer qu'elle n'aurait pas sans cela ») et « médiates » (« qui pourraient nous mener par degrés » jusqu'à cette vérité), pensées « qui font connaître une vérité en elle-même », et pensées « qui ne la font connaître que dans son principe ». A P. Nicole qui défendait ses pensées imperceptibles contre le 5^e lemme, A. Arnauld fait remarquer que s'il existe des pensées imperceptibles, les pensées que suppose la grâce générale ne peuvent être de cet ordre : ce peuvent n'être que des pensées

« machinales », qui sont en fait des pensées sans pensée, ou des pensées que l'on a « ensuite d'une longue habitude ». A. Arnauld avance alors cet argument très fort selon lequel en morale les pensées imperceptibles ou machinales peuvent suffire pour suivre la passion dominante, mais que pour s'y opposer il faut des pensées perceptibles : on n'agit machinalement « qu'en suivant nos inclinations naturelles ou des habitudes formées [...] ; au lieu que nous avons besoin de pensées dont nous nous apercevons pour nous porter à agir contre nos obligations et contre nos habitudes », ce qui est le but et la fin de toute grâce (54). Les pensées imperceptibles ne sauraient faire passer de la passion dominante corrompue à l'amour de Dieu.

La grâce n'est pas due à l'homme, qui ne peut la refuser, et le refus par A. Arnauld du transfert à l'homme du choix de la grâce

Finalement, ce qui oppose A. Arnauld et P. Nicole est bien résumé dans la question du refus ou de l'acceptation de la grâce par l'homme. Ce qu'accorde P. Nicole aux molinistes, ce n'est pas (semble-t-il, car son expression est parfois bien ambiguë) que l'homme coopère à son salut et puisse mériter et obtenir la grâce, ce qui serait fondamentalement opposé à l'augustinisme ; c'est qu'il puisse refuser la grâce générale donnée à tous les hommes. Mais c'est là ce qui scandalise les augustiniens, car pour être une concession apparemment limitée ce n'en est pas moins un mode de transfert de Dieu à l'homme de l'acceptation ou du refus du salut.

Dans la théologie de la grâce efficace, Dieu élit dans la *massa perditionis* ceux à qui il donne sa grâce — et chez certains théologiens, ce choix va jusqu'à la réprobation positive. La théologie de la grâce générale, en revanche, veut ouvrir autant qu'il est possible au sein de l'augustinisme les choix libres de l'homme ; c'est l'homme à qui la grâce est non seulement offerte mais donnée qui, par le choix de sa volonté mauvaise, refuse cette grâce.

A. Arnauld refuse expressément cette analyse :

Ce sont aussi deux choses très différentes, de dire : Dieu aurait éclairé l'entendement de Caius et échauffé sa volonté, s'il ne s'était point auparavant rendu indigne que Dieu l'éclairât et l'échauffât [*affirmation augustinienne laissant à Dieu le choix éventuel ultérieur d'accorder ou non sa grâce*] ; et de dire [*en langage nicolien de la grâce générale*] : Dieu a éclairé l'entendement de Caius et échauffé sa volonté de telle manière que sa volonté a été, par cette grâce, proportionnée à l'accomplissement du précepte d'aimer Dieu, quoique son attachement à la créature ait été cause qu'il ne l'a point accompli.

Ce que A. Arnauld explique ainsi :

Car la première façon de parler ne suppose point que Dieu ait rien fait par sa grâce dans l'âme de Caius [*qui n'est donc pas en situation de la refuser*] ; au lieu que, dans la seconde, on suppose qu'il [Dieu] y a agi et qu'il y a agi suffisamment pour que Caius eût pu accomplir le précepte, s'il avait bien voulu user de cette grâce (55).

A. Arnauld refuse que la grâce, qu'il s'agisse de la grâce efficace ou d'une éventuelle générale, puisse être refusée par l'homme.

Au fond de l'attitude d'A. Arnauld, il y a l'ancien théocentrisme que tend à récuser l'humanisme de P. Nicole. Ce théocentrisme place Dieu au centre, alors que l'humanisme du pouvoir physique accorde à la responsabilité de l'homme tout ce qui peut l'être à l'égard de son salut — tout en préservant, aux yeux de P. Nicole, l'extrême gravité du péché puisque la volonté dépravée de l'homme lui interdit de choisir la voie de l'obéissance aux préceptes, de l'amour de Dieu et du salut. L'incompréhension entre les deux analyses s'exprime très clairement à propos du sens que prend la doctrine de la grâce générale chez les hommes. Pour P. Nicole, il s'agit de décharger Dieu du reproche d'injustice à l'égard des païens plongés dans une ignorance invincible ; mais selon A. Arnauld (et avec lui D. Hilarion Le Monnier ou Duguet),

un autre effet de la grâce générale est de rendre inexcusables ceux à qui Dieu la donne, et qui, sans cela seraient excusables [*non dans l'analyse augustinienne mais dans celle de P. Nicole*] (56),

et finalement la grâce générale ne sert, selon les théologiens augustiniens stricts, qu'à rendre plus coupables les infidèles et les endurcis.

Mais le but du moraliste n'est-il pas précisément de rendre l'homme responsable de son salut, dans la mesure où c'est possible au sein d'une pensée qu'il ne veut pas couper de l'augustinisme ? Mais cela même est-il possible sans sortir de l'augustinisme, ou sans recourir à des analyses qui finissent par devenir contradictoires avec elles-mêmes ? Quoi qu'il en soit, cette autre « absurdité » est certainement un des points les plus importants de cette querelle, dans la mesure où elle révèle les tendances profondément divergentes du théologien Arnauld et du moraliste Nicole, de l'homme de cabinet et de réflexion qu'est le docteur et du moraliste soucieux de la réalité du monde extérieur et des évolutions contemporaines qu'est Nicole (57).

Les réponses de P. Nicole : vers les sentiments imperceptibles, et l'attitude de repli

Pour soustraire sa grâce générale à ces critiques, dans la quatrième dissertation contre le P. Hilarion P. Nicole répond en insistant sur la perceptibilité et l'imperceptibilité plus que sur les pensées, auxquelles il substitue des sentiments.

Chaque livre imprime dans l'esprit deux sortes d'idées. Il y imprime des pensées formelles, exprimées et connues distinctement, et outre cela il y en imprime d'autres indistinctes que l'on SENT et que l'on aurait peine à exprimer [...] ; l'esprit se rend [...] à une pensée en vertu d'une maxime qu'il ne fait QUE SENTIR.

On n'a donc jamais nié que l'esprit ne sentît les pensées que l'on a appelées imperceptibles ; et comme ce qu'on appelle *sensiment* n'est qu'une moindre perceptibilité, on n'a jamais nié cette moindre perceptibilité (58).

P. Nicole peut alors affirmer que

ces pensées qu'on appelle imperceptibles ne sont autres que celles qui sont connues par sentiment,

comme chez Pascal « les choses qu'on ne connaît que par *sensiment* ». On ne peut dire qu'on ne les *sent* point, mais elles sont « d'abord peu perceptibles, et ensuite purement imperceptibles ». Par cette fusion des pensées et des sentiments, P. Nicole apporte une nouvelle et riche approche de sa dévotion spirituelle et du rôle des « pensées » dans l'oraison.

Il semble pourtant que P. Nicole opère dans ses derniers écrits une retraite en bon ordre, et Duguet ne manque pas de le relever (59). Au départ la grâce générale était « générale, intérieure et surnaturelle », donnée à tous les hommes. Mais finalement P. Nicole affirme que s'il estime toujours que « la mort de J.-C. pour tous les hommes » et « la volonté générale que Dieu a de les sauver » conservent un « effet général », il lui est « fort indifférent » si cet effet est « extérieur ou intérieur », puisque dans les deux cas l'effet « aura ces deux qualités, de ne pas détruire la nécessité d'une grâce discernante [*efficace*], et de ne sauver actuellement personne » (60).

Tardivement, P. Nicole écrira ces lignes désabusées :

Je ne sais s'il y a de telles grâces générales ; je ne sais si saint Augustin les a admises ; je n'ai aucun sentiment ni pour ni contre... Laissons

donc, s'il vous plaît, tous ces différends spéculatifs. Je me puis tromper, vous pouvez aussi vous y tromper ; ce sont des procès à laisser au jugement de Dieu (61).

Conclusion

Le conflit de la grâce générale est ainsi extrêmement riche en raison des problèmes soulevés.

Ce conflit consiste dans une tentative de P. Nicole pour élargir, autant que faire se peut à l'intérieur de l'augustinisme, le champ de la responsabilité propre de l'homme ; mais les adversaires n'ont pas de peine à démontrer que, par ses implications, c'est en fait une machine de guerre qui ruine des pans entiers de la doctrine augustinienne. On découvre alors que le système de la grâce générale n'est qu'une des nombreuses tentatives qui, au XVII^e siècle mais selon des perspectives plus franchement molinistes, s'efforcent de répondre aux graves questions que posent la découverte des peuples nouveaux, des païens, et en général la doctrine augustinienne des « réproprés ». Si on remplace ce conflit, comme il doit l'être, dans l'histoire des conflits de la grâce universelle au XVII^e siècle, en songeant bien qu'il est né au cœur même de Port-Royal, et de Port-Royal à son apogée, on prend une claire conscience des inquiétudes et des angoisses qu'il révèle et qui ne vont à rien de moins qu'à opposer à l'augustinisme une autre anthropologie, qui le ruine.

La question de la bonté de Dieu à l'égard des réproprés comme experimentum crucis des anthropologies au long du XVII^e siècle. Théocentrisme et humanisme à Port-Royal : la théologie du « sauvage »

La querelle de la grâce générale permet de définir, au sein même de Port-Royal, deux approches distinctes, l'une plus théocentrique, l'autre plus humaniste (62).

Au service d'une doctrine augustinienne désormais archaïque parce qu'elle peut difficilement se penser au sein d'un univers qui n'est plus majoritairement chrétien, A. Arnauld met une approche théorique cartésienne apparemment plus « moderne » ; mais c'est une réponse de théologien, d'homme de cabinet. P. Nicole en revanche propose une approche plus moderne sur bien des points, plus concrète par son souci de reconnaître à l'homme la plus grande responsabilité sur le problème des fins dernières et par son recours aux pensées imperceptibles. L'opposition des deux hommes, du théologien et du moraliste, est très sensible dans la définition de ce païen extrême qu'est le « sauvage ».

Jusqu'au XVI^e siècle, on ne connaît en fait que des chrétiens, des juifs et des *infidèles*, les musulmans ; ceux qu'on appelle les « païens » sont des personnages quasi-fictifs, qui restent, repoussés dans l'Antiquité, une catégorie spéculative. Avec les grandes découvertes apparaissent de nouvelles catégories de « païens » : les Chinois, les « Caraïbes », les Iroquois ou les « Américains », par exemple. On ne dira rien des Chinois, qui ne semblent jamais être classés parmi les sauvages et qui, plus que tout autre peuple, ont soulevé la question des vertus des païens, vertus seulement morales. Mais les Iroquois ou les Caraïbes, par exemple, semblent avoir un statut différent pour les augustiniens et pour les partisans d'une grâce universelle. Pour les augustiniens comme A. Arnauld, ce sont des *sauvages*, terme qui renvoie d'abord aux animaux et que ces peuples méritent parce que ce sont des êtres privés de toute connaissance de Dieu et laissés à une nature exclusivement mauvaise. Pour tous les partisans d'une grâce universelle, en revanche, ces peuples jouissent de la présence d'une grâce universelle et, chez P. Nicole, de lumières surnaturelles ; pour ces théologiens volontiers dits molinistes, qui sont des moralistes, des psychologues, des hommes de terrain à l'écoute des missionnaires, il n'y a pas de sauvages mais des hommes, moins favorisés que le chrétien mais qui ne lui sont pas ontologiquement inférieurs. C'est peut-être dans ces perspectives théologiques qu'il faut situer le renouvellement de la conception du sauvage et du « bon sauvage » dans les décennies suivantes.

Quoi qu'il en soit, on saisit à quel point la position du théologien Arnauld apparaît comme archaïsante et difficile à soutenir en face des revendications d'autres théologiens plus soucieux des réalités du monde contemporain, théologiens qui ne sont pas forcément des molinistes et dont P. Nicole est, au cœur même de Port-Royal, le porte-parole.

De la morale à la religion : vertus des païens, vertus morales, vertus laïques

On peut encore se demander dans quelle mesure la morale telle qu'elle s'affirme et se développe au cours du XVII^e siècle n'est pas due autant aux interrogations que posent molinistes et libertins, et avec eux des penseurs comme P. Nicole, qu'aux constructions théologiques des augustiniens.

C'est en effet à la lumière des textes sur la grâce générale qu'il faut relire les *Essais de Morale*. La théologie de la grâce générale suppose le recours à ce que P. Nicole appelle les « moyens humains », qui sont à la base d'une analyse qui, au sein même de Port-Royal, fait la part

belle à l'apport propre de l'homme et à sa coopération à l'œuvre divine. D'autre part et surtout, la réflexion menée sur la question du salut des païens et la bonté de Dieu à l'égard des réprouvés fait naître, parfois contre le vœu même des auteurs lorsqu'il s'agit de religieux, mais très consciemment lorsqu'il s'agit de libertins comme La Mothe Le Vayer et, à terme, les auteurs classiques, la notion de vertus séparées de la religion et de la grâce, et seulement morales. On est alors en marche vers la morale laïque.

Comme on le voit, le conflit de la grâce générale s'inscrit parmi les nombreuses tentatives qui, au XVII^e siècle, ont, par la reconnaissance d'une grâce universelle, voulu répondre aux questions que posent au christianisme le monde païen et le monde profane. Dans un esprit profondément moderne, P. Nicole a essayé de surmonter l'obstacle que constitue l'augustinisme qui, pensé dans un univers ecclésial défini et clos, ne peut penser les barbares et les païens et se révèle profondément archaïque ; comme tous les autres théologiens, il a échoué. L'échec de ces tentatives a eu d'immenses conséquences pour la naissance d'une anthropologie et d'une morale laïques.

NOTES

(1) A. Arnauld répondra précisément à ce point dans l'*Instruction par demandes et par réponses touchant l'accord de la grâce avec la liberté*, OC, X, pp. 435-441 (texte destiné à remplacer un chapitre litigieux dans l'*Abrégé de théologie* de P. Nicole, ou *Instruction sur le Symbole*). La liberté n'exclut pas une nécessité et une détermination : « La détermination de Dieu, quelque efficace qu'elle puisse être, ne détruit point notre liberté » (p. 439).

(2) *Éclaircissement sur diverses propositions condamnées par l'Inquisition de Rome dans le décret d'Alexandre VIII*, dans le *Traité de la Grâce générale* (indiqué ci-après GG), II, p. 565. C'est dans ce texte très important (GG II, pp. 521-576) que P. Nicole va le plus loin dans ses affirmations doctrinales.

(3) GG I, p. 28.

(4) GG II, *Éclaircissement*, p. 546.

(5) GG II, *Éclaircissement*, p. 552. « Tous les théologiens ont été depuis 500 ans dans un sentiment contraire », GG II, *Éclaircissement*, p. 554 ; voir aussi pp. 557 et 561. « Je n'en sache aucun [théologien] qui soutienne que les infidèles ne reçoivent aucune influence de la grâce de J.-C. [expression surprenante puisqu'elle s'entend généralement de la grâce efficace] », GG II, *Éclaircissement*, p. 564. Nous soulignons.

(6) GG I, p. 39.

(7) GG I, p. 41.

(8) GG I, p. 50.

(9) GG II, *Éclaircissement*, pp. 556, 569.

(10) P. Nicole a toujours refusé le rapprochement de sa grâce générale avec celle des semi-pélagiens, des moliniens, et *a fortiori* avec celle de Pélage. Voir *GG I*, pp. 27, 102, 143-146, 171 ; 3^e *Dissertation... contre le P. Hilarion [Le Monnier]*, *GG II*, p. 392.

(11) *GG II*, *Éclaircissement*, p. 576. Page essentielle pour la définition du conflit.

(12) *GG I*, pp. 1-2. Il ajoute qu'il a repris ainsi un projet de Pascal.

(13) *Petite Perpétuité*, p. 294.

(14) La question des enfants morts sans baptême et la teneur des prières catholiques sont les deux arguments principaux de la défense de l'augustinisme par Bossuet dans *Défense de la Tradition et des saints Pères*.

(15) *GG I*, p. 63.

(16) *GG I*, pp. 32-33. Nous soulignons.

(17) L. Thomassin, *Dogmata theologica*, 1668 et 1682. Arnauld rédige des « Remarques » en 1684, (Arnauld, *OC*, X, préf. hist. et crit., pp. xviii-xix et pp. 442-452).

(18) Arnauld, *OC*, X, préf. hist. et crit.

(19) C'est ainsi que le Général des Chartreux écrivant au P. de La Chaise le 4 février 1703 (à une époque où la grâce générale n'est connue que par le livre du P. Souâtre) l'appelle déjà « ce méchant petit livre » (BN ffr 15796, f^o 296 r^o-297 v^o). Voir D. Innocent Le Masson, *Observations sur le Système de la grâce universelle de M. Nicole*, BN [D. 46339].

(20) En particulier dans sa « Lettre [de M. l'abbé Duguet à M. Gillot, docteur de la Faculté de Théologie de Paris] sur la grâce générale », dans « Appendice aux écrits de M. Arnauld sur la grâce générale », *OC X*, pp. 551-608 (long et proluxe, mais qui aborde les divers aspects du problème ; très violent et parfois insultant).

(21) Sans Arnauld, *OC*, X, préf. hist. et crit., p. xxiv.

(22) Beaubrun, *Vie de Nicole*, BN ms ffr 13898, f^o 111 r^o-117 r^o, et Goujet, *Vie de Nicole*, II, pp. 194-195. Voir encore une réduction similaire dans Arnauld, *Vie*, *OC XLIII*, p. 297 : « Tout l'effet de sa grâce générale est de donner à l'homme un pouvoir que personne ne lui refuse, mais que les autres théologiens tirent d'ailleurs en l'attribuant à la nature telle que Dieu l'a créée, et que le péché n'a pas détruite ».

(23) Ces textes sont réunis dans les *OC*, t. X, pp. 453-550.

(24) Par exemple dans l'*Instruction sur la grâce, selon l'Écriture et les Pères*, 1700, Cologne, repris dans *OC X*, pp. 399-434 ; à ne pas confondre avec l'*Instruction par demandes et par réponses touchant l'accord de la grâce avec la liberté*, qui est le texte par lequel A. Arnauld corrige le passage litigieux de P. Nicole dans le *Symbole*, sect. V, ch. 10 (Bruxelles, éd. Foppens, 1698).

(25) Arnauld, *OC*, X, p. 528. Nous soulignons.

(26) Ce que P. Nicole déplorera explicitement puisqu'il rattache ses analyses à celles des thomistes (quitte à s'en distinguer sur des points, il faut le reconnaître, de première importance). P. Nicole craint que les « Démonstrations » d'A. Arnauld dans l'*Écrit géométrique* (ou *Démonstrations contre la grâce générale*, ces « prétendues démonstrations ») et les affirmations selon lesquelles la doctrine de la grâce suffisante est « fautive et insoutenable » n'apparaissent comme « un dessein d'attaquer le grand corps des théologiens thomistes qui y était intéressé » (*GG II*, pp. 477-478). Les *Provinciales* et leur traduction par G. Wendrock semblent bien oubliées.

(27) Arnauld, *OC*, t. X, p. 427. A. Arnauld reconnaît toutefois que dans ces « premiers mouvements qui se passent dans le fond de l'âme » il est difficile de reconnaître « ce qui est de la nature ou de la grâce », ce qui est de l'amour-propre ou de l'amour de Dieu ; c'est sur ce fond trouble et incertain que P. Nicole fonde le jeu de sa grâce générale.

(28) *OC X*, *Lettre à Gillot*, p. 572.

(29) *OC X*, *Lettre à Gillot*, p. 570.

(30) *OC X*, *Lettre à Gillot*, p. 557.

(31) Mais A. Arnauld est toujours soucieux de ménager son ami P. Nicole, alors très malade.

(32) *OC X, Lettre à Gillot*, p. 559. Duguet n'en reconnaît pas moins, comme P. Nicole dans ses *Essais de Morale*, que cet état est « jusqu'à un certain degré nécessaire à la vie civile et politique », ce qui induit des conséquences importantes dans le domaine juridique.

(33) Arnauld, *OC, X, Écrit du pouvoir physique*, p. 519.

(34) A. Arnauld rapproche souvent sur ce point l'argumentation de P. Nicole et celle des molinistes (confondus de façon polémique avec les pélagiens condamnés) : « On ne saurait trop combattre cette fausse imagination des pélagiens et des molinistes, que toutes les fois qu'un secours est nécessaire pour faire le bien selon Dieu ou, comme parlent les conciles, *sicut oportet*, on est excusable de ne le pas faire lorsque ce secours nous manque » (*Du pouvoir physique, OC, X*, p. 522). A. Arnauld renvoie à *Jn 6*, 44 et 66 et *Jn 15*, où rien n'implique une grâce intérieure mais seulement la grâce extérieure « d'être venu parmi eux [*les juifs*] selon les oracles des prophètes » et avec des miracles.

(35) Arnauld, *OC X, Sentiment de S. Augustin sur les péchés d'ignorance*, p. 644 sqq.

(36) *OC X, Lettre à Gillot*, p. 660. Duguet rappelle aussi que selon saint Augustin la grâce, refusée en toute justice, est donnée par miséricorde ; elle « n'a jamais été une dette » (*Lettre à Gillot*, dans Arnauld, *OC X*, pp. 554-555).

(37) Arnauld, *OC, X*, p. 405. Nous soulignons.

(38) Cependant Dieu « a répandu sa grâce par une anticipation de miséricorde sur les patriarches et les prophètes et quelque petit nombre de justes », qui étaient chrétiens en effet, « *nondum nomine sed re ipsa christiani* » (*op. cit.*, p. 408), affirmation traditionnelle et concession obligée sur laquelle s'appuient souvent les partisans d'une grâce générale pour élargir cette perspective à l'ensemble des hommes.

(39) Arnauld, *OC, X*, p. 458.

(40) *OC, X, Lettre à Gillot*, p. 536. Cela dit, Duguet tronque la citation de P. Nicole lorsqu'il écrit que selon le moraliste les infidèles ont un commencement de foi pouvant produire quelque bonne action « non seulement quant à l'office, mais même quant à la fin » et en le commentant ainsi : « Ils sont donc fidèles » (*OC, X, Lettre à Gillot*, p. 571). P. Nicole en fait ajoute que ces sentiments pour la justice n'étaient pas péché, mais « ils n'étaient point actuellement méritoires dans les païens parce que leur volonté était dominée par l'amour régnant dans la créature [*conformément à sa théorie de la présence de l'amour dominant et de l'amour dominé*], et que sans la foi non seulement en Dieu mais en J.-C. distinctement connu [*précision capitale qui rattache P. Nicole aux augustiniens*], on ne peut avoir aucune rémission de ses péchés ni rien mériter de ce qui regarde la vie éternelle » (*GG II*, p. 536). On saisit sur le vif la partialité de cette lecture donnée des textes sur la grâce générale.

(41) S. Augustin, *De Gratia Christi*, ch. 3.

(42) *OC, X, Lettre à Gillot*, p. 570.

(43) Arnauld, *OC, X*, p. 427.

(44) « *Imago Dei [...] quam non penitus impietas aboleverat, nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest* », *De Spiritu et littera*, ch. 28.

(45) Arnauld, *OC, X*, p. 539.

(46) Voir *Défense abrégée de l'Écrit géométrique, OC X*, pp. 531-548, et surtout *Règles du bon sens*.

(47) Huygens est réfuté par A. Arnauld en 1693 dans une *Dissertation sur la vue des vérités éternelles en Dieu* (voir Arnauld, *OC XXXVIII*, préf. hist. et crit., p. xxxviii), *Dissertatio bipartita, an veritas propositionum quae necessario et immutabiliter verae sunt, videatur a nobis in prima et increata veritate, quae Deus est ? Et, an qui amat castitatem vel quamlibet aliam virtutem moralem, eo ipso amet aeternam, quae in Deo est, rationem castitatis ?* (*Recueil des écrits sur la grâce générale*, I, p. 261 et *OC, XL*,

pp. 117-152). Le seul titre exprime l'inquiétude qui est au fond de ce conflit, et qui est le salut des païens. P. Nicole affirme ne pas savoir répondre à cet écrit (*Nouvelles Lettres*, lettre 47) et il engage D.F. Lami à le réfuter. C'est à cette défense de Huygens par D. Lami que répond A. Arnauld dans les *Règles du bon sens pour bien juger des écrits polémiques dans des matières de science, appliquées à une dispute entre deux théologiens touchant cette question métaphysique : Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires et immuables que dans la vérité souveraine et incréée*, dans *Recueil des écrits sur la grâce générale*, II, p. 1 sqq., et *OC XL*, pp. 153-260 (article 5, pp. 170-190 et article 14, pp. 241-248).

(48) *Règles du bon sens*, *OC XL*, p. 171. Nous soulignons.

(49) *La Logique*, 1^{re} partie, chapitres 8 et 9.

(50) *Défense abrégée de l'Écrit géométrique*, *OC X*, pp. 531-548. Les citations se trouvent pp. 467 et 468. Nous soulignons.

(51) *Règles du bon sens*, *OC XL*, p. 170. Et encore : « *Conscientia meae operationis* » est « ou la même chose que la pensée, ou une propriété inséparable de la pensée », car « chacun connaît ce qu'il pense » ; ce sont là des « évidences » (pp. 171, 173).

(52) *Défense abrégée de l'Écrit géométrique*, *OC X*, p. 537.

(53) *Règles du bon sens...*, *OC XL*, p. 176 (avec un refus de l'argument appuyé sur l'usage des enthymèmes, où une des propositions n'est pas examinée) et 182.

(54) *Règles du bon sens...*, *OC XL*, p. 185.

(55) *Règles du bon sens...*, *OC XL*, p. 179. Nous soulignons l'important *auparavant*.

(56) *Règles du bon sens...*, *OC XL*, p. 182.

(57) A. Arnauld sera relayé par d'autres auteurs comme Duguet et surtout Bossuet. Mais la publication en 1701 par Louis Ellies Du Pin de *De la Nécessité de la foi en J.-C. pour être sauvé*, qui est un ouvrage rédigé par A. Arnauld en 1641 contre La Mothe Le Vayer et contre des auteurs jésuites, semble avoir été faite pour répondre au *Système de la grâce générale* de P. Nicole (1699, p.p. le P. Souastre, S.J.) ; l'ouvrage contient des paragraphes et peut-être un chapitre qui semblent répondre à la doctrine de la grâce générale et qui, s'il en est ainsi, auraient été rattachés à l'ouvrage initial. De son côté, Bossuet, à la même époque, rédige la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, qui ne sera publié qu'en 1741.

(58) *GG II*, p. 463 sqq. Souligné dans le texte. Voir encore p. 472 sqq.

(59) *OC X*, *Lettre* à Gillot, p. 602.

(60) *GG*, II, p. 351.

(61) *Bibl. Arsenal*, ms 5346, f° 51 r°.

(62) On note qu'A. Arnauld ne prend jamais en considération l'argument sur lequel P. Nicole feint de fonder sa théorie de la grâce générale, qui est sa volonté d'atténuer la dureté de la doctrine augustinienne, qui paraît destiner injustement à la damnation des païens condamnés par une ignorance pourtant invincible. D'autre part, pour A. Arnauld (comme pour Bossuet), la question ne se pose pas de savoir si pour les réprouvés il y a une bonté de Dieu salvatrice, une « disposition de miséricorde » ; il ne peut y avoir là matière à étonnement puisqu'il n'y a que justice dans la damnation d'une *massa perditionis*. Pourtant Duguet est plus nuancé. Certes, parlant dans sa *Lettre à Gillot* de ceux qui n'ont pu recevoir le message, de ceux pour qui il n'a pu y avoir de *fides ex auditu* faute de prédication et qui sont dans une ignorance invincible du droit divin positif, il n'hésite pas à les considérer comme justement condamnés : « *Dei tamen justum iudicium non illis parciit qui non audierunt* ». Leur ignorance, même invincible, est « une peine de leur péché et non une excuse légitime ». On ne saurait être plus clair. Il ajoute pourtant, comme en réponse à l'angoisse si bien exprimée dans la tentative de P. Nicole mais en grave contradiction logique avec lui-même : « Cette sévérité paraît étonnante quand on la regarde fixement ; mais les principes sur lesquels elle est fondée sont si certains qu'on est obligé, si l'on est chrétien, de les regarder comme faisant partie de la

foi catholique » ; car « rien n'est plus clair dans les Écritures [et l'on attendrait ici : que les éléments de cette doctrine impitoyable, alors qu'on lit] : que le silence que Dieu impose à l'homme dès qu'il veut s'excuser et se plaindre ». Profondément troublé lui-même par ce qu'il a jusque-là développé en toute logique, il conclut par ces termes certes traditionnels mais qui, chez lui, sonnent comme une défaite : « *Il faut avouer* que, tant que nous serons pécheurs, nous aurons beaucoup de peine à comprendre comment nous le sommes » (*Lettre à Gillot* dans Arnauld, *OC X* ; citations pp. 598 et 599). Et encore : « En cette vie on ne comprendra jamais ces vérités parfaitement ».