

# LE "TESTAMENT SPIRITUEL" DE NICOLE OU LE MALENTENDU DÉVOILÉ

(Grâce, volonté et liberté, trente ans après)

par Jean-Luc SOLÈRE

Il y a quelque chose de tragique dans la dispute qui a opposé Nicole à Arnauld vers la fin de leur vie : c'est qu'ils s'aperçoivent, après plus de trente ans de collaboration assidue, de polémiques soutenues en commun, qu'ils n'ont pas la même compréhension de la doctrine de la grâce.

Dans les années 1688-1689, il s'avère en effet que Nicole, l'éternel second du grand docteur de Port-Royal, a « un corps et une âme à part » (1). À cette époque, Arnauld prend connaissance des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> *Instructions théologiques sur le Symbole* de son ami, et y découvre qu'il a introduit le concept de « grâce générale », c'est-à-dire d'une aide surnaturelle effective et inconditionnelle donnée à *tous* les hommes, quand bien même ils n'en savent rien. Arnauld ne minimise pas l'affaire : bien au contraire cette idée lui paraît « renverser la théologie de l'Église dans des points très importants, et engager en de très grandes erreurs » (2). Nicole, déjà suspect à la communauté janséniste depuis son refus de le suivre en exil en 1679, paraît près de trahir et de se rallier à l'ennemi, aux molinistes (3), ou tout au moins de chercher la paix par des accommodements.

Arnauld engage donc une offensive selon deux directions. L'une est ce qu'il appelle la « proposition de fait » : il conteste qu'une grâce effective, éclairant leur entendement et guidant leur volonté, soit donnée à tous les hommes, sans condition. Il rédige donc un *Écrit géométrique sur la grâce générale* (1688-89) (4), suivi, après que Nicole y a répondu par le *Traité de la grâce générale*, 2<sup>e</sup> partie (1690), d'une *Défense de l'Écrit géométrique* (1690). Ensuite, la controverse portant sur ce point s'étend encore par les attaques d'Ar-

nauld contre Huygens et Lamy, soutiens de Nicole. J'ai étudié ailleurs cet aspect du problème, plus épistémologique, qui met en cause les notions de « pensées imperceptibles », de connaissance de soi et des vérités éternelles, d'illumination des esprits par Dieu (5).

L'autre direction de l'offensive arnaldienne, que nous suivrons ici et qui porte davantage sur les notions morales de liberté et de volonté, vise ce qu'il appelle la « proposition métaphysique » qui est le point de départ du système de Nicole : si les hommes étaient laissés à eux-mêmes sans aucune grâce intérieure surnaturelle, ils n'auraient pas le pouvoir physique d'observer les commandements divins. Cette thèse, qu'Arnauld n'avait d'abord pas aperçue être au fondement de la théorie de Nicole, est mise en pleine lumière dans le *Traité de la grâce générale* (surtout les 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> parties). Arnauld lui consacre donc spécialement un *Écrit du pouvoir physique* (février 1691), auquel Nicole a implicitement répondu dans la seconde version du *Traité de la grâce générale* (6). Cet aspect de la querelle a paru suffisamment significatif et important pour qu'un abrégé de ce traité, d'abord paru en 1699 (7), soit réimprimé en 1703 sous le titre de *Testament spirituel de M. Nicole* (8), pour être clairement placé, comme le souligne l'avis de libraire, en regard du fameux « testament spirituel » d'Arnauld. Ainsi a-t-on voulu que l'autre grand homme de Port-Royal laisse aussi à la postérité un monument qui témoigne de leur ultime dissension.

Dans cette dispute, Nicole, parce qu'il est accusé d'avoir renié ses convictions premières pour négocier une paix séparée, insiste au contraire sur l'ancienneté de son idée d'une grâce générale, même s'il ne l'avait pas formulée jusqu'alors en ces termes. Il place le point de départ de sa réflexion dans la certitude que l'immense querelle du « jansénisme » repose, en grande partie, sur des malentendus. Son projet s'inscrit, affirme-t-il, dans la suite de celui de Pascal, qui avait souhaité, non pas adoucir les thèses de l'*Augustinus*, mais les présenter en un langage peut-être moins rude et plus accessible à chacun (9). Surtout, Nicole mentionne une conversation avec Girard, à Paris, en 1660 (10) où se profile déjà la notion de grâce générale, qui lui paraît également une suite nécessaire des thèses qu'il a défendues dans le dialogue de « Wendrock » ajouté à la 18<sup>e</sup> *Provinciale* (11) et dans les *Disquisitiones* de « Paul Irénée ». Enfin l'écrit fait pour M. de Troisville (12), qui date de la période de « la paix de l'Église » (1674), atteste que dès cette époque sont formulées ces idées maîtresses : Dieu offre sa grâce à tous les hommes, et, selon Augustin, l'homme (même innocent) ne peut connaître la vérité ou la justice si elles ne se manifestent à lui.

C'est d'après cette dernière affirmation que Nicole croit déceler une contradiction chez Jansénius, et devoir la corriger. Jansénius lui-même a prouvé que « l'homme a été créé dans une *impuissance naturelle* de faire le bien sans un secours et une grâce de Dieu », à tel point que « si ce secours et cette grâce avait manqué à l'homme, il n'aurait pas été coupable dans sa chute » (13). Il ne fait en cela que suivre S. Augustin (14) et le 2<sup>e</sup> concile d'Orange, qui en son canon 19 décrète : « *natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo se ipsam, creatore non adjuvante, servaret* ». Cette idée est selon Arnauld lui-même un des fondements de la théologie catholique: l'homme, en n'importe quel statut, ne saurait être bon et heureux qu'à l'aide d'une grâce, c'est-à-dire moyennant un secours qui dépasse infiniment les principes naturels (15). C'est par grâce déjà, et non par nature, qu'Adam a été avant son péché juste, saint, exempt de souffrances, etc. : grâce du Créateur, distincte de la future grâce du Rédempteur.

Mais par ailleurs, Jansénius affirme qu'Adam par le péché a été définitivement privé de cette grâce, et ses descendants avec lui. Cela signifierait alors que l'homme est tombé dans l'impuissance à faire le bien: non seulement volontaire, mais aussi physique (16), ce que l'Église refuse (17). Quelques définitions s'imposent ici. Nicole appelle « *impuissance physique* » la « *privation de quelque une de ces causes naturellement nécessaires pour produire l'effet* » ; par exemple « *quiconque n'a point de lumière est dans l'impuissance physique de voir* » (18). Il s'agit donc d'une « *impuissance antécédente, c'est-à-dire, qui précède la volonté* » (19). En revanche, l'impuissance volontaire « *est une détermination de la volonté à un parti avec une inclination si forte et si arrêtée, que l'on ne se porte jamais à ce qui y est opposé et qui nous en priverait, quoiqu'on ait le pouvoir physique de s'y porter* » (20). Or il est universellement admis que si l'homme est responsable de ses actes, c'est qu'il ne subit aucune impuissance antécédente de sa volonté, c'est-à-dire n'est pas dans l'impuissance physique de faire le bien. Mais si Adam dans l'état d'innocence avait besoin d'une grâce pour posséder le pouvoir physique, *a fortiori* il en va de même après sa chute, pour lui et sa postérité. Il faut donc admettre en l'homme la perpétuation de la « *grâce du Créateur* », sous l'espèce d'une « *grâce générale* », (qui n'en est bien sûr qu'une image affaiblie, un vestige), donnée sans condition par Dieu à tous les hommes sans exception, par laquelle chacun est mis en situation de pouvoir faire le bien s'il le veut, et de ne choisir le mal que par sa volonté propre (21). C'est contre ses

propres principes que Jansénius a rejeté la persistance de cette grâce initiale (22).

À cette correction près, Nicole ne croit pas être infidèle au “jansénisme” : la seule grâce universelle qu’on doit rejeter, la grâce des molinistes, est celle qui permettrait de surmonter l’impuissance *volontaire*. Or Nicole nie explicitement que sa « grâce générale » suffise à cela : il faut de plus la grâce « médicinale » « de Jésus-Christ », qui n’est donnée qu’à quelques-uns, les prédestinés, et qui est seule « efficace » pour triompher de la concupiscence. Sans la grâce générale, la volonté ne pourrait même pas se décider pour ou contre Dieu ; mais même avec la grâce générale, la lourde hérédité d’Adam fait qu’elle choisit inéluctablement l’amour de soi et s’y englue définitivement, se réduisant elle-même à l’impuissance (23). La grâce générale n’assure donc qu’un simple pouvoir du bien, qui existe en tout homme même en l’absence de la grâce efficace. Toutefois ce pouvoir ne se concrétise jamais sans cette dernière (24).

C’est là, selon Nicole, le premier avantage de sa théorie : elle montre bien que l’homme n’est pécheur que du fait de sa seule volonté. Il n’y a pas d’autre *non potest* que celui que la concupiscence produit : « Si la concupiscence était guérie, l’homme, selon S. Augustin, n’aurait aucune impuissance » (25). Dès lors, l’homme peut être tenu pour entièrement responsable de son égarement, ce qui ne serait pas le cas si le pouvoir du bien ne dépendait que de la grâce efficace, puisqu’elle est un secours qui n’est pas accordé à tous. On peut certes blâmer quelqu’un de s’être par sa faute cassé une jambe, mais on ne peut guère ensuite lui reprocher de ne pas courir et sauter. Or « il s’agit ici de justifier les reproches que Dieu fait aux pécheurs, et de repousser ceux que les pécheurs voudraient lui faire (...). Car cela supposé, un pécheur ne peut répondre autre chose à Dieu, sinon qu’il ne peut faire ses commandements, parce qu’il a une volonté opiniâtre à désobéir, et qu’il ne le veut point faire » (26).

Mais il est clair que pour Nicole, il y a, au-delà, un autre enjeu. Il s’agit de l’interprétation des fameuses formules : « Dieu veut sauver tous les hommes » ou « Jésus-Christ est mort pour tous les pécheurs » (27). Ces expressions peuvent être légitimement restreintes à ceux que Dieu sauvera effectivement, et Nicole sait bien que S. Augustin les a souvent prises dans ce sens étroit : « ces explications sont légitimes et orthodoxes, parce qu’il est, très vrai qu’en parlant d’une volonté absolue et efficace du salut des hommes, ni Dieu ne veut que tous les hommes soient sauvés, ni Jésus-Christ n’a prétendu absolument et efficacement sauver tous les hommes » (28).

« Mais ce que je prétends, poursuit-il, c'est que ces explications de S. Augustin n'obligent point à rejeter le sens général de ces expressions ». Nicole relève même qu'« il y a dix fois plus d'auteurs pour le sens général que pour le sens restreint » (29). Le poids de cette grande majorité doit incliner à penser que ces formules sont susceptibles d'une interprétation pleinement extensive, dont il s'agit de rendre compte. Et, à ses yeux, seule la théorie de la grâce générale le permet, car seule elle garantit que Dieu, ayant voulu sauver tous les hommes *quantum in ipso est*, ne les a pas laissés dans une impuissance physique d'être sauvés (30). Autrement dit, si Dieu « ne donnait pas aux hommes cette grâce dont nous parlons, il commanderait à l'homme après sa chute ce qu'il n'aurait pu faire même avant sa chute » (31), et il ne pourrait être dit littéralement vouloir sauver tous les hommes.

Nicole semble donc s'éloigner considérablement de la réduction du « tous » à « plusieurs » qui a fait les grands jours de la lutte antimoliniste. Davantage : tenant visiblement compte de l'ensemble de l'arsenal des textes patristiques qui ont été exhumés lors des polémiques passées, ce qui le préoccupe fondamentalement est de pouvoir concilier S. Augustin avec les Pères grecs, en dédouanant ceux-ci de tout semi-pélagianisme lorsqu'ils disent que la volonté *peut* faire de bonnes actions et attirer la grâce de Dieu (32). Tout tient à l'interprétation de ce *peut*, et Nicole croit être en mesure de l'expliquer par sa grâce générale qui donne en toute occasion le pouvoir physique du bien, nonobstant la nécessité de la grâce efficace. Telle est sans doute la dernière volonté de Nicole en son testament spirituel : il désire une entente générale, en laquelle il ne pense pourtant rien concéder au pélagianisme.

Ce n'est certes pas l'avis d'Arnauld, qui voit dans la théorie de son ami une dangereuse compromission. *L'Écrit du pouvoir physique* l'en accuse nettement. Le raisonnement de Nicole repose sur le même principe que ceux des molinistes : toutes les fois qu'un secours est nécessaire pour faire le bien, on est excusable lorsque ce secours fait défaut (33). Mais, rétorque Arnauld, l'homme est précisément coupable de sa propre impuissance : « c'est en punition de ses fautes précédentes qu'il n'a pas la lumière dont il a besoin pour ne pas pécher » (34). Il n'y a donc pas de milieu, selon Arnauld, entre la grâce médicinale et la grâce suffisante des molinistes (35). Ou l'on s'en tient à la première, ou l'on défend la seconde. Arnauld va s'employer à montrer qu'en aucun cas la volonté n'est réduite à une

impuissance physique et n'a besoin d'une grâce pour être ce qu'elle est, puissance de choix (mais puissance qui, depuis la Chute, se décide toujours pour le mal et s'enferme dans le péché, en étant entièrement responsable de sa condition).

Pour les besoins de sa démonstration, Arnauld réexamine les définitions liminaires de Nicole. Celui-ci appelle « pouvoir physique » la réunion de *toutes* les causes nécessaires et suffisantes pour produire un effet (par exemple, pour voir, il faut non seulement la faculté de vision, mais aussi la présence, à bonne distance, d'un objet, et de la lumière). Mais Arnauld le renvoie à l'*Art de penser* (I, ch. III), où il est rappelé que selon Aristote, la catégorie de qualité a quatre espèces, dont la *potentia naturalis* est la deuxième (36). Cette référence n'est pas de pure érudition, car c'est bel et bien à partir de la définition aristotélicienne de la puissance que le rouleau compresseur arnaldien va se mettre en marche pour écraser Nicole.

La simple puissance, dit-il, se distingue des choses qui peuvent être nécessaires pour qu'elle passe à l'acte, c'est-à-dire des conditions extrinsèques de l'actuation : « On ne doit point faire entrer dans la définition de la puissance naturelle, ou pouvoir physique, ce qui, hors d'elle, lui est nécessaire pour produire un effet » (37). La puissance se définit en effet selon Aristote comme la capacité d'opération qui se trouve en un sujet (38). Il ne lui est pas nécessaire de produire son effet pour être une puissance, mais seulement de *pouvoir* le produire, puisque justement l'être-en-puissance est l'état latent, non-manifesté, de l'effet. Sinon, on tombe dans les difficultés soulevées par les Mégariques, pour qui il n'y a de puissance que lorsqu'il y a acte : dès lors, dit Aristote, « aucun être n'aura même la faculté de sentir s'il n'est en train de sentir, s'il n'a la sensation en acte. Si donc est aveugle l'être qui ne voit pas, alors qu'il est dans sa nature de voir, au moment où il est dans sa nature de voir, et quand il existe encore, les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour » (39). On n'appelle pas impuissant, écrit de son côté Arnauld, celui qui n'a pas de commerce sexuel tout en ayant la faculté d'engendrer (40). Par conséquent, quand il manque une des conditions extrinsèques nécessaires, « on ne doit point dire que la puissance n'est plus, mais seulement qu'elle est liée et empêchée » (41).

Soit, dira-t-on, mais une puissance par hypothèse sans cesse entravée n'offre pas une *possibilité* réelle d'action: si je suis ligoté, je n'ai pas la faculté d'aller et venir.

Justement, rétorque Arnauld, il faut distinguer impuissance et impossibilité (42). On peut énumérer cinq sortes d'impossibilité :

- 1°/ l'impossibilité absolue, la contradiction
- 2°/ l'impossibilité naturelle (i.e. ce qui est impossible à des causes naturelles, et non à l'action miraculeuse de Dieu)
- 3°/ l'impossibilité venant de l'absence de puissance
- 4°/ l'impossibilité résultant de l'absence des conditions extrin-sèques nécessaires pour l'actualisation de la puissance (43)
- 5°/ l'impossibilité résultant de l'absence de volonté ou de la nolonté.

Or "impuissance" a un sens plus restreint que "impossibilité", et ne s'applique qu'au troisième cas. Si l'on dit de quelqu'un qui a les yeux bandés (quatrième cas d'impossibilité) qu'il est dans l'impuissance de voir, c'est par extension et en un sens impropre: en fait il lui est *impossible* de voir parce que sa puissance naturelle de vision, qui existe pourtant (il n'est donc pas dans l'impuissance de voir), est empêchée. De même, l'expression "on ne peut" ne signifie pas forcément l'impuissance (44), et surtout pas dans le cas de la volonté. Si un homme ne peut se résoudre à vouloir le bien qui est contraire à sa passion dominante, il lui est peut-être *impossible* de le vouloir (faute par exemple de la grâce médicinale), mais il n'est pas dans l'*impuissance* de le vouloir: « Car ce n'est pas par défaut de puissance qu'il ne le peut pas, mais par défaut de volonté; puisqu'il le pourrait s'il le voulait » (45). Dès lors, pourquoi n'en serait-il pas de même pour Adam dans l'état d'innocence ? Sans doute, conformément à S. Augustin et au concile d'Orange, lui était-il *impossible* de persévérer dans sa justice originelle sans la grâce du Créateur. Mais cela ne prouve pas qu'il était dans l'*impuissance* physique de le faire.

Le raisonnement de Nicole est même incohérent à cet égard. Si, comme le veut ce dernier, le pouvoir physique est l'union de toutes les conditions nécessaires pour produire un certain effet (et non la simple capacité opérative dans le sujet), Adam était certes dans l'impuissance de persévérer sans la grâce du Créateur, mais il faut alors avouer que le pécheur, même avec la « grâce générale », est dans l'impuissance *physique* de vouloir le bien en l'absence de la grâce du Rédempteur, car l'inspiration efficace de la charité est une des choses qui lui sont nécessaires pour se convertir. Si au contraire, comme le veut l'Église, le pécheur a le *pouvoir* de faire le bien, parce qu'il garde son libre arbitre, bien qu'il n'en ait pas la *possibilité*, faute de la grâce médicinale, alors il faut dire de même qu'Adam, parce qu'il avait le libre arbitre, était dans la *puissance physique* de persévérer. Certes il était dans l'*impossibilité* effective de persév-

rer sans la grâce du Créateur, qui venait au secours de son libre arbitre ; mais, chez le pécheur, c'est la grâce du Rédempteur, et nulle autre, qui joue ce rôle.

Autrement dit, la grâce générale est une hypothèse inutile. Ou l'on accorde à Adam le pouvoir physique, en vertu de son seul libre arbitre, indépendamment de la grâce du Créateur, et on doit l'accorder aussi à sa postérité, qui a gardé son libre arbitre, indépendamment de la grâce générale. Ou on le lui refuse (en raison de la définition par Nicole du pouvoir physique), mais dans ce cas la grâce générale ne résout rien : elle ne procure pas davantage au pécheur de pouvoir physique, puisqu'il lui manque la condition nécessaire de la grâce médicinale. Le plus simple est donc de reconnaître dans le libre arbitre une *puissance* de choisir naturelle et indestructible, abstraction faite de toutes les éventuelles conditions d'exercice ou entraves extrinsèques. « Ubi voluntas, ibi libertas », selon le mot de S. Bernard de Clairvaux, dont Arnauld se plaît à citer un long extrait (46).

C'est ce qu'Arnauld s'emploie par la suite à confirmer, dans l'article V du *Pouvoir physique*, qu'il désigne comme « l'endroit le plus important de cet écrit ». Le pouvoir physique de choisir, affirme-t-il, est consubstantiel à la volonté. Autrement dit, il n'y a jamais d'impuissance naturelle de la volonté au sens où l'entend Nicole. Arnauld s'appuie sur les propres paroles de ce dernier. La liberté, a-t-il écrit, « est une chose de sentiment et d'expérience dont on ne saurait douter; et on regarde ces actions qu'on ne fait pas en croyant les pouvoir faire, comme étant d'un genre tout différent de celles auxquelles on est déterminé par la nature » (47). Arnauld l'approuve hautement: il ne faut pas aller chercher ailleurs qu'en nous-mêmes, dans l'expérience intérieure immédiate, la notion de liberté (48). En particulier, on ne peut l'éclaircir par des comparaisons empruntées au monde matériel, car elle est une propriété des natures spirituelles (49). Tous les exemples d'impuissance naturelle (yeux bandés, jambes ligotées, etc.) pris dans le monde des agents non-libres ne servent à rien (50).

Il est également certain, a aussi précisé Nicole, que la volonté ne prend jamais que le parti « le plus conforme à l'amas des passions et des mouvements qui sont les plus forts dans l'âme » ; toutefois « elle s'y porte d'elle-même librement et volontairement. Elle sent qu'elle pourrait ne pas s'y porter. Mais elle veut s'y porter et choisit infailliblement ce parti » (51). Là encore Arnauld souscrit, et, se référant de nouveau à Wendrock, il invoque S. Thomas : « libertas est facultas ad opposita » (52), ce qu'il traduit par : « nous ne

nous déterminons à rien, que nous ne connaissions par un sentiment intérieur que nous avons le pouvoir de nous déterminer au contraire » (53). Cela ne signifie nullement que nous soyons dans un état d'équilibre neutre ou indifférent à l'égard de deux termes dont aucun ne nous attire plus que l'autre ; un motif peut nous entraîner d'un côté, cependant que nous gardons la capacité d'y résister ou de pencher de l'autre (si nous le voulions — mais encore faudrait-il que la volonté le voulût) (54). Par exemple nous sentons et expérimentons que nous pourrions nous crever les yeux *si nous le voulions* (ne serait-ce que pour démontrer notre liberté), mais il n'est personne qui *veuille le vouloir*. Une détermination même invincible (comme celle de conserver ses yeux) s'exerçant sur la volonté ne détruit pas pour autant la liberté (55). De même, si un avaro reçoit une riche succession, il dira : "je pourrais la refuser, mais je n'en aurai garde car cela accommode trop mes affaires" (56). Il est donc déterminé infailliblement à l'accepter. Il sent pourtant que s'il le voulait il la refuserait ; seulement, il ne veut pas la refuser. Ce n'est pas une impuissance physique à refuser l'argent, car il a la conviction intérieure, tout à fait justifiée, qu'il le pourrait s'il le voulait. C'est une impuissance *volontaire*, une incapacité à laquelle la volonté s'est elle-même réduite. Inversement, quand nous sommes déterminés par la nature, nous sentons bien que nous n'avons pas le pouvoir de nous porter au contraire (57).

Par conséquent, « une impuissance physique de la volonté à l'égard d'une bonne œuvre, est une aussi grande chimère qu'une montagne sans vallée » (58). De même que l'idée de montagne contient celle de vallée, « l'idée d'une volonté libre enferme celle de puissance naturelle à vouloir cette bonne œuvre, lors même qu'elle est le plus déterminée à ne la pas vouloir » (59). Même après le péché d'Adam, puisque les hommes demeurent libres, il n'est donc pas besoin d'une grâce générale pour que la volonté soit puissance des contraires (60).

Pour Arnauld, donc, influencé sans doute par Descartes et S. Thomas non moins que par Jansénius, la volonté est par essence libre, dans n'importe quelle condition : elle demeure *facultas ad opposita* même si elle n'est pas éclairée (61). C'est là que, jusques alors irrésistiblement emporté par son implacable dialectique, par sa critique du vocabulaire et des exemples de Nicole, on éprouve soudain quelque difficulté à le suivre. Une liberté qui se porte *infailliblement* vers un certain choix est-elle encore une liberté ? Est-elle vraiment libre si elle est prévisible au point qu'on puisse toujours dire ce qu'elle

va faire ? D'après Arnauld, oui, car c'est librement que la volonté s'enchaîne à la concupiscence de façon à toujours pencher dans le même sens: sa servitude est volontaire (62). Mais, malgré l'exactitude de son exégèse de la notion aristotélicienne de puissance, on ne peut s'empêcher de songer aux railleries de Luther à l'adresse de ce libre-arbitre qui serait un pouvoir des contraires et ne s'exercerait pourtant jamais en faveur du bien : « Quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis ? » (63). En dépit de la subtile distinction entre impossibilité et impuissance, lorsqu'Arnauld explique que l'homme, ayant choisi d'aimer la créature, se trouve dans l'impossibilité (mais non l'impuissance physique) d'aimer Dieu (64), on se pose la même question: qu'est-ce qu'une puissance qui *ne peut* passer à l'acte, sinon une impuissance ? Certes cette impossibilité n'excuse pas l'homme puisqu'elle est volontaire, et une volonté immuablement fixée dans son choix n'abdique pas pour autant sa liberté mais la confirme. Cependant Arnauld va jusqu'au paradoxe quand il écrit : « Ce n'est donc pas pour avoir la puissance naturelle d'aimer Dieu que nous avons besoin de la grâce du Sauveur, mais c'est pour lever les empêchements qui mettent cette puissance *hors d'état d'aimer son vrai bien, qu'elle aimerait, si elle voulait*, mais qu'elle n'aimera jamais tant qu'elle sera abandonnée à elle-même » (65). Est-elle « hors d'état » d'aimer Dieu, ou l'aimerait-elle « si elle le voulait » ? Dans le premier cas, comme le relevait Nicole, « ce que l'on dit qu'elle pourrait faire le bien si elle le voulait, n'est plus qu'un jeu de paroles qui a très peu de sens » (66). Ce n'est qu'une proposition hypothétique, qui revient à exhorter à courir un homme qui n'a plus de jambes.

Par ailleurs, Nicole répond à Arnauld, dans la seconde version du *Traité de la grâce générale*, que le pouvoir physique ne se réduit pas au libre arbitre, puisque la grâce d'Adam, qui conférerait le pouvoir physique, n'était pas le libre-arbitre, donné par nature, mais « une lumière et une impression sur la volonté surajoutée au libre-arbitre » (67) : « Le libre arbitre peut être sans lumière, donc la lumière n'est point le libre arbitre » (68). Cette lumière en est un perfectionnement indispensable, car une volonté qui n'est pas éclairée n'est pas effectivement libre, ne pouvant choisir en connaissance de cause. Cela est déjà vrai de l'état adamique ; mais surtout, la conséquence principale du péché et de la concupiscence, c'est l'ignorance de soi, de ses sentiments. Nicole, on le sait, y a particulièrement insisté dans ses *Essais de morale* : « le monde n'est presque composé que d'aveugles volontaires qui haïssent et fuient la lumière, et qui ne travaillent à rien davantage qu'à se tromper eux-mêmes et

à s'entretenir dans l'illusion » (69). Quand bien même nous désirerions nous connaître, nous serions dans l'impuissance « de réussir dans cette recherche sans le secours de la lumière de Dieu ; car il n'y a que cette lumière qui puisse dissiper les nuages dont notre cœur est couvert (...) » (70). Et même alors, on ne peut parvenir à une connaissance totale de soi : « Il y a toujours dans le cœur de l'homme, tant qu'il est en cette vie, des abîmes impénétrables à ses recherches (...). Car on ne connaît jamais avec certitude ce qu'on appelle le fond du cœur, ou cette première pente de l'âme qui fait qu'elle est à Dieu ou à la créature (...) » (71). L'amour-propre se fait passer pour la charité, on se dupe soi-même. La raison essentielle pour laquelle « nous ne saurions distinguer si c'est par charité ou par amour-propre que nous agissons », est que nos intentions égoïstes « ne sont pas toujours accompagnées de réflexions formelles et expresses » : « les mouvement qu'elles produisent nous sont encore souvent plus imperceptibles », ce sont des « pensées passagères », « confuses », « sans connaissance distincte » (72). L'homme est donc la victime de ces pensées subtiles, et il ne pourrait guère être accusé de succomber aux pièges du péché, s'il ne recevait en même temps par l'illumination divine la connaissance des vérités morales, qu'il ne tient qu'à lui de rendre claire et explicite. Le passage de la puissance à l'acte, du pouvoir de choisir au choix libre effectif, suppose des conditions objectives, extrinsèques à la simple faculté. Aveuglé, l'homme n'a plus le pouvoir physique de faire le bien, car s'il a encore une faculté de vision, il ne peut plus s'en servir, il lui manque l'objet de cette faculté.

Certes, on pourrait rétorquer, comme Arnauld, que les principes de la loi naturelle sont gravés, et ineffaçables, dans la raison humaine, dont ils constituent le fonds (73). Comment se peut-il alors, puisque de ces règles fondamentales toutes les vérités morales peuvent être déduites, que celles-ci ne soient pas entièrement connues par tous les hommes ? Arnauld répond avec S. Thomas que les passions et les mauvaises habitudes empêchent de tirer les conséquences des principes et d'en faire l'application aux situations particulières (74). L'homme ne veut plus regarder la vérité, il ferme les yeux, ou plutôt n'a plus d'yeux que pour ce qui flatte ses sens et son imagination (75). Mais s'il le voulait, il pourrait redécouvrir en lui ces vérités morales. Du moins selon Arnauld. Car pour Nicole il semble au contraire que même s'il le voulait, l'homme en serait incapable, victime qu'il est des illusions de l'amour-propre ; à moins que l'illumination de la grâce générale ne vienne à son secours. Comme

on peut le remarquer dans l'autre volet de la dispute, Arnauld, en bon cartésien, postule une totale transparence de la pensée à elle-même: il n'est rien en elle dont elle ne soit consciente (76). Nicole au contraire nous reconnaît des « pensées sourdes et clandestines », des « sentiments secrets qu'on a dans le cœur et que l'âme ne distingue pas » (77). C'est vraisemblablement cette expérience de moraliste qui l'a engagé à supposer une grâce générale pourvoyant continuellement les vérités premières, qui ne peuvent être confiées à la garde de la simple nature mais sont indispensables à l'actualisation de la puissance de choisir. Elle est selon lui une hypothèse indispensable pour rendre compte du pouvoir physique (non seulement le libre arbitre, mais encore les conditions objectives d'exercice de celui-ci), qui n'appartient pas à la seule nature originelle et encore moins à la nature déçue.

En conclusion, il apparaît que les points de vue des deux compagnons divergent considérablement vers la fin de leur vie. Peut-être le malentendu était-il déjà chez Wendrock, puisque ces additions aux *Provinciales* sont invoquées tant par Nicole pour montrer qu'il n'a pas changé, que par Arnauld pour prouver le contraire (78). Toujours est-il qu'à l'époque de cette dispute, Arnauld, comme on peut le remarquer également dans la partie gnoséologique de l'affaire (79), campe sur les positions jansénistes les plus intransigeantes. Il reste notamment attaché à ces deux thèses : aucune grâce n'est donnée avant celle de la foi explicite en Jésus-Christ, condition *sine qua non* de tout autre don (80) ; et, par conséquent, les œuvres des infidèles ne peuvent être en aucun cas vertueuses puisqu'elles n'ont pas pour principe l'amour de Dieu. Nicole, pour sa part, est bien moins précis et solide sur l'aspect philosophique du problème (81), mais réfléchit davantage en moraliste. Sur le plan théologique, rêvant visiblement à une conciliation (non point une trahison (82), mais du moins une explication qui mette tout le monde d'accord), il admet le sens extensif de la volonté salvifique de Dieu, une grâce universelle indépendante de la foi, et corrélativement — cela est très significatif — cherche à dédouaner S. Augustin de l'affirmation selon laquelle toutes les œuvres des infidèles sont des péchés (83). Par là, force est de reconnaître qu'il se démarque assez nettement de Jansénius.

(1) *Lettres de M. Nicole*, 1718, t. III, p. 352.

(2) Voir les lettres citées dans l'avertissement des *Écrits sur le système de la grâce générale*, au t. X des *Œuvres de Messire Antoine Arnauld...* (éd. G. Du Pac de Bellegarde et J. Hauteffage), Paris-Lausanne, 1775-1783 [désormais = OA, suivi du numéro du tome], p. 455 note a.

(3) Cf. la *Défense de l'Écrit géométrique*, OA X p. 539 (la « grâce générale » est la « grâce suffisante » des molinistes), *Écrit du pouvoir physique*. [= désormais EPP], *id.*, p. 519, 522, et *infra* p. 121. Nicole, au contraire, considère que sa théorie est celle même des thomistes, mise à part la prémotion physique (*Traité de la Grâce générale*, s.l., 1715, 2 t. en 2 vol. [désormais = TGG, suivi du numéro du tome], t. I p. 234).

(4) *Premier Écrit de la grâce générale, selon la méthode des géomètres*, in OA X p. 465-480.

(5) "Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles", in *La Controverse religieuse et ses formes* (éd. A. Le Boulluec), Paris, Cerf, coll. "Patrimoines. Religions du Livre", 1995, p. 319-372.

(6) Qui est le t. II de l'édition de 1715.

(7) Sous le titre de *Système de M. Nicole...*, Cologne, Egmont.

(8) *Testament spirituel de M. Nicole ou Système touchant la grâce universelle. Ouvrage posthume*, Amsterdam, J. Louis de Lorme. La préface prétend que Nicole a lui-même rédigé ce compendium, alors que l'édition de 1699 laisse entendre le contraire.

(9) TGG I, p. 2-3.

(10) « Rue des Vieilles Étuves », d'après la « lettre à M.\* », TGG I, p. 488. Girard aurait affirmé qu'on conçoit mal « la plaie que le péché originel avait faite à la nature : que ce péché n'était point un coup d'épée qui eût retranché une partie du pouvoir de l'âme ; mais une mauvaise volonté ajoutée à la nature : que cette mauvaise volonté forme une impuissance volontaire, mais qu'elle n'empêche pas que la volonté n'eût la même puissance qu'elle avait et par la nature et par la grâce d'innocence. Elle faisait seulement qu'elle n'en voulait pas user, et qu'elle le voulait infailliblement » (TGG I, p. 24).

(11) *Ludovici Montaltii Litterae provinciales.... a Wilhelmo Wendrockio.... translatae*, Helmstaedt, 1664, p. 527-541.

(12) Donné au début du TGG I, pp. 27-52.

(13) TGG I, p. 154.

(14) Voir *Lettre 106* et *De corrept. et gr.*, c. 11 : « *Si autem hoc adiutorium vel angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent. Adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset* » ; « *Posset ergo permanere [Adam] si vellet, quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere si vellet* » ; c. 12 : « *sine quo non posset perseverare si vellet* ».

(15) OA XVII p. 146-147 et 167-168. Cité par J. Laporte in *La Doctrine de la Grâce chez Arnauld*, Paris, P.U.F., 1922, p. 47. Du même : *Saint-Cyran*, Paris, PUF, 1922, p. 47 : la distinction entre la grâce d'Adam et la grâce de Jésus-Christ, correspondant aux deux états de la nature humaine, avant et après la chute, est la clef de la doctrine de S. Augustin, l'âme même de l'augustinisme, découverte par Jansénius et Saint-Cyran.

(16) TGG I, p. 155. « Physique » veut dire ici « naturel » (*physis = natura*), comme le remarquera Arnauld (EPP, OA X, p.485), sans doute pour distinguer cet emploi du terme de celui qui en est fait dans l'expression « prémotion physique ».

(17) D'après le Concile de Trente, le libre arbitre donne son consentement toujours en pouvant le refuser s'il le voulait.

(18) TGG I, p. 134. Cf. *Testament spirituel*, p. 15 : « On appelle un pouvoir physique l'union de toutes les causes naturellement nécessaires pour produire un certain effet ».

(19) TGG I, p. 137.

(20) *Id.*, p. 135.

(21) *Id.*, p. 161. Cf. *id.*, p. 39 : « On peut conclure de là, qu'il reste à l'homme, même après son péché, des secours de même nature que ceux qu'il avait dans l'état d'innocence ; puisqu'il lui reste, et cette lumière dont Dieu l'éclaire toujours en quelque degré, et cette préparation de Dieu à concourir avec sa volonté dans toutes les bonnes actions, auxquelles cette volonté commencerait par elle-même à se porter ».

(22) *Id.*, p. 164, 168, 178. Cf. p. 300-301 : Jansénius a pris « un parti que je crois contradictoire » : « C'est d'admettre dans Adam le besoin d'une grâce qui donnait le pouvoir physique (...) et de vouloir néanmoins que l'homme déchu et privé de toute grâce, ne soit que dans une impuissance volontaire : ce qui est dire en effet, que l'homme déchu est plus fort après sa chute, qu'il n'était avant sa chute ».

(23) C'est en effet le propre de la volonté de ne pas être une simple inclination versatile, mais d'être réflexive au point de pouvoir se lier elle-même en un nœud définitif. Depuis la chute, bien qu'elle puisse encore se porter au bien, elle ne le veut pas, et ne veut même pas le vouloir : « tout amour dominant enferme la volonté d'y persévérer, et celle d'exclure tout amour contraire » (TGG I, p. 42). « Car il y a une espèce de cercle dans les actions de la volonté, qui vient de ce que l'amour dominant ne se porte pas seulement vers son objet, mais qu'il se porte en quelque sorte vers soi-même. C'est-à-dire, que nous n'aimons pas seulement cet objet, mais que nous voulons l'aimer: ainsi nous ne saurions ne l'aimer pas, parce que nous le voulons aimer. Pour changer d'amour, il faut vouloir en changer » (*id.*, p. 46).

(24) TGG I, p. 16 : « (...) on peut toujours résister à toutes les passions dominantes, sans qu'on y résiste jamais ».

(25) Lettre III à Quesnel, TGG I, p. 498.

(26) *Testament* p. 27-28. Cf. TGG I, p. 188 : « Le dessein de Dieu a été de rendre l'homme inexcusable à ses propres yeux, et de le convaincre qu'il n'y a que la corruption de son cœur qui l'empêche de lui obéir. C'est la raison de la loi écrite et de tous les autres secours de Dieu ».

(27) Cf. la cinquième des propositions attribuées à Jansénius : « *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse* ».

(28) TGG I, p. 181.

(29) *Id.*, p. 182.

(30) « S'il ne les a pas guéris des maux particuliers qu'ils ont contractés par le péché, au moins ne les a-t-il pas privés des secours nécessaires à toutes les créatures intelligentes, et dont le besoin n'est pas une suite du péché, mais une propriété de la nature » (TGG I, p. 182). Si cette volonté de Dieu est « sincère », elle est néanmoins « conditionnelle », c'est-à-dire que Dieu veut que tous les êtres spirituels parviennent à la béatitude « *modo ipsi velint* » (*Testament* p. 7). De plus, Dieu a résolu de donner à certains seulement des grâces infailliblement victorieuses, par une volonté particulière, « qui n'est pas conditionnelle comme l'autre, mais absolue et efficace, sans détruire néanmoins leur liberté » (*id.*, p. 8).

(31) TGG I, p. 185.

(32) Voir TGG I, p. 240, 244-245, *Testament* p. 12-14, 52, 58.

(33) EPP, OA X, p. 522 ; cf. p. 503, 519. Voir aussi l'*Écrit géométrique*, *id.*, p. 473. La théorie de la grâce générale, conclut Arnauld, repose, non sur une expérience, mais sur un argument théologique a priori, déjà donné par les Jésuites: le péché ne peut être imputé avec justice à celui qui ne pouvait, par ignorance, accomplir le précepte. Arnauld renvoie à la *Dissertation théologique*, 3<sup>e</sup> p., ch. 17, contre le pélagianisme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que « Dieu donnerait [sa grâce] à tous les hommes, s'ils n'y mettaient empêchement par leur mauvaise volonté ». C'est un conditionnel, très différent de la thèse de Nicole. La grâce est *offerte*, mais non *donnée* à tous. C'est bien ce que Nicole reproche en fait à Jansénius: de se satisfaire de la grâce offerte pour rendre l'homme responsable ; pour Nicole, si elle n'est pas donnée, l'homme reste dans l'impuissance physique.

(34) *Écrit géométrique*, p. 472 (cf. p. 469). EPP, p. 513 : c'est une illusion de s'imaginer que si le pécheur a besoin de la grâce pour se convertir à Dieu, il en a besoin aussi pour que Dieu puisse lui imputer son péché, car la nécessité qui l'incline inéluctablement vers le mal, il l'a librement choisie.

(35) *Défense de l'Écrit géométrique*, p. 539.

(36) EPP, p. 485.

(37) *Id.*, p. 486.

(38) *Métaphysique* V.12.1019a 15-16.

(39) *Id.*, X.3.1047a 7-10 (trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, nouv. éd., 1970, t. II, p. 491) ; cité implicitement par Arnauld dans l'EPP, p. 492.

(40) EPP, p. 487.

(41) *Ibid.*, Nicole lui-même a remarqué que : « toute la vie humaine est pleine de puissances sans effet. Car toutes les passions dominées et inférieures n'ont jamais d'effet ; et cependant tous les hommes connaissent par un sentiment intérieur qu'ils ont le pouvoir de suivre le contraire en suivant leur passion » (TGG I p. 15 — cité in EPP p. 496). De même, alors que Nicole invoque le dialogue de Wendrock sur la 18<sup>e</sup> Provinciale pour prouver qu'il n'a pas varié, Arnauld lui rappelle qu'il a établi là la réalité du pouvoir de résister à la grâce efficace, encore que ce pouvoir ne soit jamais suivi d'effet : c'est un exemple d'une puissance qui reste privée de son acte par suite de quelque empêchement extérieur et qui n'est pas pour autant une impuissance.

(42) *Id.*, p. 491-492.

(43) Pour ces quatre premiers sens, cf. S. Thomas d'Aquin, *De potentia*, q.1 a.3 resp. Cf. supra n. 39 : l'analyse d'Arnauld est appuyée sur un fonds philosophique aristotélico-thomiste. Sur cette culture scolastique d'Arnauld, voir nos études "Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles", art. cit., p. 327-332, 339 et n. 46, 344-346, 368, et "Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle", in *Chroniques de Port-Royal*, 44, 1995 (Antoine Arnauld (1612-1694), philosophe, écrivain, théologien), p. 363-364.

(44) « Car le mot d'*impossible* signifiant plus absolument et plus fortement qu'une chose n'a pu être, ou n'a pu arriver, il y a bien des rencontres, où je puis dire : *je n'ai pu faire cela*, alors que je ne pourrais dire sans une espèce d'exagération: *il m'a été impossible de faire cela* » (EPP, p. 493).

(45) EPP, p. 492.

(46) *Sermon 81 sur le Cantique des Cantiques*, in EPP p. 510-511.

(47) TGG I, p. 15.

(48) Cf. Descartes, *Méditations, objectiones tertiae* (n<sup>o</sup> XII, resp.), (éd. Adam-Tannery [désormais = AT, suivi du numéro du tome] VII, p. 191 l.5-13), *quintae responsiones* (AT VII, p. 377 l.22-28), et *Principia* I.39 (AT VIII, p. 19 l.25-29),

ainsi que Suarez, *Metaphysicae disputationes*, XIX, sec. 2 a.13 (cité par É. Gilson, in *Index scolastico-cartésien*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1979, p. 157, n° 249. Cf. *La Liberté chez Descartes...*, op. cit., p. 286-289).

(49) Arnauld (EPP, p.490) renvoie au ch. IV de son *Des vraies et des fausses idées*, où il montre que la théorie de Malebranche est empreinte des préjugés de l'enfance, et où il met en garde contre l'utilisation d'images corporelles pour rendre compte de processus mentaux (la vision sensible ne peut servir de modèle à l'intellection des idées).

(50) EPP, p.496. Les molinistes les employaient déjà, et Arnauld reproche en fait à Nicole de les reprendre.

(51) *Id.*, p. 14.

(52) Cf. *Sum. theol.* Ia p. q.83 a.1. Ce qui est conforme à la notion aristotélicienne de puissance, facteur d'indétermination et capacité des contraires dans les facultés rationnelles : cf. *Métaphysique* IX.3.1046b 4-5, S. Thomas, *De veritate* q.22 a.6 resp.

(53) EPP, p. 497.

(54) Pour les adversaires de la moliniste « liberté d'indifférence », la liberté est l'absence de contrainte, mais non l'absence de détermination, ni même, selon Jansénius, l'absence de nécessité, si cette nécessité est interne (cf. la troisième des "cinq propositions" : « *Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione* ». Voir É. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris, F. Alcan, 1913, p. 360-362). Le choix volontaire (i.e. libre) est toujours suscité par une délectation (*Augustinus*, Louvain, 1640, t. III, col. 721). Cf. infra note suivante.

(55) Cf. OA X, p. 616. Cf. Descartes, *Méditations*, IV, AT IX p. 46 : « Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi de l'intérieur ma pensée, d'autant plus librement j'en fais le choix et je l'embrasse » ; *secondes réponses*, AT IX p. 128 (n° VII) : « La volonté se porte volontairement et librement (car cela est de son essence), mais néanmoins infailliblement, au bien qui lui est clairement connu ». Cf. S. Thomas, *De veritate* q.22 a.5 resp. : « *duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere postest; et necessitas naturalis inclinationis (...) et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. (...) Ipsa voluntas quaedam natura [est] (...) et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni (...). Quamvis autem quaedam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas; nullo modo tamen concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio (...). Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit, et inclinatio ejus non sit in illud (...)* ».

(56) EPP, p. 497. L'exemple est emprunté à Nicole. Cf. l'exemple inverse donné par Jansénius : un saint, détestant l'ivrognerie, répondra toujours qu'il pourrait s'enivrer s'il le voulait, mais rien, ni menaces ni tentations, ne le décidera à le vouloir (*Augustinus*, t. III, col. 721).

(57) Il existe un seul cas où la volonté n'est pas libre de ne pas vouloir : le désir d'être heureux (EPP, p. 497). Nul ne peut vouloir être malheureux, affirme Arnauld à la suite de S. Augustin et S. Thomas (cf. *De veritate*, q.22 a.5 resp. : « *Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi* »). Envers tout autre objet (c'est-à-dire, en fin de compte, envers tout ce qui est moyen à l'égard du bonheur), il y a disposition non nécessitante.

(58) EPP, p. 499. Comparaison sans doute empruntée à Descartes, *Méditations*, V (AT IX, p. 52). Donc, de même qu'il est inconcevable que Dieu n'ait pas la perfection d'existence, il est inconcevable que la volonté n'ait pas la puissance physique. Cf. *Augustinus*, t. III, col. 622 : « Implicat enim contradictionem, ut voluntas non sit libera, sicut implicat ut volendo non velimus, aut non faciamus quod volumus ; hoc est, ut voluntas non sit voluntas ».

(59) EPP, p. 499. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.* la p. q.83 a.4 : le libre arbitre n'est pas une puissance autre que la volonté elle-même, il s'identifie à elle. Cf. Descartes, *Méditations*, IV, AT VII, p. 57 l.12 : « voluntas, sive arbitrii libertas » — *id.*, p. 56, l.14-15 et 28 ; *Troisièmes objections* (n° 12), AT IX, p. 148 (rép.) : « il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre ». De même Jansénius, *Augustinus*, t. III, col. 718-719.

(60) Arnauld se prémunit à son tour contre l'accusation de pélagianisme en écrivant : « Mais la puissance naturelle d'aimer Dieu peut être en notre âme, comme elle y est effectivement, et être tellement blessée, affaiblie et appesantie, par un amour contraire qui l'abaisse vers la créature (...) qu'elle ne se délivrera jamais de ce poids, non naturel mais volontaire (...) si Dieu, par une miséricorde toute gratuite, ne lui inspire son amour pour la dégager de cet autre amour » (EPP p.516). Il s'en réfère à S. Augustin, *De la prédestination*, c.5 : « quoiqu'il soit de la nature de pouvoir avoir la foi, sera-t-il aussi de la nature de l'avoir effectivement ? ».

(61) Cf. Descartes, *Méditations*, IV, AT VII p. 56 l.26 - p. 57 l.70, p. 58 l.20-25, p. 59 l.5-23. Cela n'est en rien céder à la thèse moliniste de la liberté d'indifférence (voir É. Gilson, *La Liberté chez Descartes ...*, op. cit., p. 310 sq., 343-344, 360-361).

(62) Suivant l'expression empruntée encore à S. Bernard, cité in EPP p. 510-511. *Id.* : « la volonté le rend inexcusable, et la nécessité incorrigible ».

(63) « *Itaque dicere liberum arbitrium esse, et habere vim quidem, sed inefficacem, est id quod Sophistae vocant oppositum in adjecto, ac si dicens: liberum arbitrium est quod liberum non est* » (*De servo arbitrio*, éd. de Weimar, t. 18, p. 636 ; cf. p. 644-645).

(64) EPP, p. 493-494, 513.

(65) EPP, p. 517.

(66) TGG I, p. 192-193.

(67) TGG II, p. 436. Le passage visé est l'article XI de l'*Écrit sur le pouvoir physique*. La seconde version du TGG est donc postérieure à février 1691.

(68) *Id.* p. 438. De même la « grâce excitante » des thomistes, est « une lumière et une pente surajoutée au libre arbitre ».

(69) *De la connaissance de soi-même*, in *Œuvres philosophiques et morales de Nicole*, éd. C. Jourdain, Paris, Hachette, 1845, p. 24.

(70) *Id.*, p. 39.

(71) *Id.*, p. 67.

(72) *De la charité et de l'amour-propre*, *id.*, p. 201. Sur ces « pensées imperceptibles », voir notre étude "Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles", art. cit., p. 325-327 et 350-351.

(73) Cf. OA XVII, p. 299, et S. Augustin, *Conf.* VII.4. Arnauld conteste dans l'*Écrit géométrique* que la « conscience », la connaissance plus ou moins implicite de certaines vérités ou certaines valeurs, soit une aide gracieuse de Dieu ; pour lui elle n'est qu'un vestige de la connaissance de la loi naturelle inscrite dans les cœurs : « La loi écrite dans le cœur que les méchants ne veulent point lire, n'est point du tout une grâce, selon S. Augustin, mais une connaissance habituelle qui est restée à l'homme depuis sa chute, des principes généraux de la Loi naturelle

(...). Or il n'y a rien en cela que de naturel. Et jamais les Pères n'ont dit que ce fût une grâce de Jésus-Christ; car cela n'aurait pu servir, au plus, aux hommes qu'à leur faire faire quelque bonnes actions, *secundum officium* ». Ce débat pose le problème, très intéressant, du statut de la loi naturelle. Cf. "Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles", art. cit., p. 365-367. Cf. *Sum. theol.* p. Iallae q.90 a.1 ad 2m, q.91 a.2 ad 2m et ad 3m, q.94 a.2 resp., a.4 resp.

(74) Cf. OA XXXI, p. 281, et *Sum. theol.* p. Iallae q.94 a.6.

(75) Cf. OA XXXI, p. 103.

(76) Voir "Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles", art. cit., p. 347-353.

(77) TGG I, p. 122.

(78) Sur un point cependant, Nicole admet honnêtement s'être avisé : après avoir, en tant que Wendrock, critiqué la notion de « pensées imperceptibles », déjà introduite par les casuistes (note 2 de la 4<sup>e</sup> lettre : Pascal dénonçait la thèse moliniste selon laquelle un crime effectué sans penser à Dieu n'est pas un péché, Nicole commentait en citant Bellarmin, *De gratia et libero arbitrio*, I.II, c.6, contre la notion d'impulsions divines inaperçues de l'âme), il la reprend à son compte pour son système de la grâce générale, et reconnaît sa palinodie (« il est vrai, au contraire, que la plus grande partie de nos pensées nous sont inconnues, et qu'elles ne laissent pas d'être dans notre esprit, de s'y faire sentir, de nous conduire (...) », TGG I p. 93).

(79) Voir notre art. cité, p. 367-368.

(80) Voir Laporte *La Doctrine de la Grâce*, *op. cit.*, p. 47.

(81) Voir TGG I, p. 199 : Nicole est seulement certain qu'il doit y avoir une grâce intérieure pour que l'homme puisse faire le bien. Mais en quoi consiste cette grâce ? Un concours concomittant et surnaturel ? Un don habituel ? Il sera désormais moins affirmatif et ne proposera qu'une explication parmi d'autres possibles (p. 273, il distingue le dogme théologique et l'explication philosophique de ce dogme). Il estime suffisamment fondée dans la tradition celle selon laquelle cette grâce consiste en « une impression surnaturelle de Dieu, par laquelle Dieu connu comme loi, comme vérité, comme lumière, comme justice, se manifeste à l'esprit de l'homme » (p. 201).

(82) Nicole reste ennemi de la liberté d'indifférence : « Car quoique tout retentisse des mots de *liberté* et d'*indifférence*, et que l'on publie partout, qu'elle consiste dans le pouvoir d'agir et de ne pas agir, toutes les conditions nécessaires pour agir étant supposées; on ne saurait pourtant faire tant soit peu de réflexion sur la conduite ordinaire des hommes, sans reconnaître qu'ils sont déterminés, et invariables dans une infinité d'actions, sur lesquelles ils ne laissent pas d'être persuadés qu'ils peuvent faire le contraire (...) » (TGG I, p. 6). « (...) on peut toujours résister à toutes les passions dominantes, sans qu'on y résiste jamais » : et de même pour la grâce (*id.*, p. 16).

(83) Voir TGG II, III<sup>e</sup> p., IV<sup>e</sup> dissertation, ch. II-VII. Cette thèse est la huitième proposition condamnée dans le décret d'Alexandre VIII.