

La modernité de Bossuet

Autor(en): **Staquet, Anne**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381753>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UB 3107: 140-141 (2008-2009)

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 140 (2008), P. 1-12

LA MODERNITÉ DE BOSSUET

ANNE STAQUET

Résumé

*Il s'agit dans cet article d'analyser le *Traité du libre arbitre* de Bossuet en le replaçant dans son contexte, c'est-à-dire en le positionnant par rapport aux principales positions théologiques et philosophiques sur la question. L'analyse porte non seulement sur le contenu même – les positions critiquées ou défendues – mais également sur la forme : type d'argumentation, vocabulaire et style en général. Le complément de ces deux approches permet de défendre l'idée de la proximité du texte de Bossuet avec la pensée cartésienne. On peut voir alors comment les fortunes et infortunes du cartésianisme permettent d'expliquer tant la rédaction du traité que sa non-publication.*

Pourquoi Bossuet passe-t-il son temps à rédiger un *Traité du libre arbitre*, alors qu'il est précepteur du Dauphin ? Pourquoi surtout, après l'avoir rédigé, néglige-t-il de le publier ?

Contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer, ce n'est pas la mort qui a empêché Bossuet de publier son texte. Il rédige ce traité en 1677 et ne meurt qu'en 1704. Or, pendant près de trente ans, il laissera ce manuscrit dans son tiroir. Quelle peut en être la raison ? Aurait-il été mécontent de son texte ? On peut toujours le soupçonner, mais rien ne semble corroborer cette hypothèse, d'autant plus facile à défendre qu'elle est quasiment invérifiable. De toute façon, vérifiable ou pas, cette explication d'ordre psychologique reste faible et il serait plus intéressant d'en émettre d'autres.

Commençons par le début. Quelles raisons Bossuet peut-il avoir d'écrire sur le libre arbitre ? Lorsqu'il commence la rédaction de ce texte, il est déjà connu pour ses sermons et oraisons et occupe une position en vue, puisqu'il a été nommé précepteur du Dauphin quelques années plus tôt.

Pour préparer sa candidature à ce poste, il a rédigé *De Institutione Delphini*, dans lequel il présente sa méthode pédagogique et les principaux ouvrages qu'il compte écrire pour instruire le dauphin. Or, le traité du libre arbitre n'y est nullement mentionné, contrairement aux autres ouvrages qu'il rédigera au cours de cette période. Comment comprendre cette absence ?

Aurélien Hupé, qui vient d'éditionner le *Traité du libre arbitre* de Bossuet, semble convaincu de l'étroitesse des liens entre ce texte et les autres publiés à la même période :

Si le *De Institutione Delphini* ne cite pas explicitement le *Traité du libre arbitre*, il est néanmoins nécessaire de replacer l'ouvrage dans cette vaste perspective pédagogique. Non seulement sa date de rédaction coïncide avec celle de la majorité des autres ouvrages éducatifs de Bossuet, mais en outre le sujet même du traité entretient un lien étroit avec celui du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, comme si, au sein de cet enseignement métaphysique placé sous la figure tutélaire de Descartes, le *Traité du libre arbitre* devait en constituer le complément.¹

Cette hypothèse est tentante et le caractère plus pédagogique que polémique de ce texte la corrobore, par contre elle n'explique nullement pourquoi l'ouvrage en question n'a pas été publié par son auteur.

Commençons par clarifier le contexte et, avant de voir pourquoi ce traité est resté inédit jusqu'en 1731, tentons d'abord de comprendre pourquoi il a été rédigé.

Petit historique des principales positions sur le libre arbitre

La question du libre arbitre est particulièrement vive au XVII^e siècle, mais elle est évidemment bien plus ancienne. Au IV^e siècle déjà, Augustin s'opposait au moine Pélage sur cette question. Ce dernier, niant en quelque sorte tant la grâce que le péché originel, défendait l'idée que la créature pouvait par ses propres forces, grâce au libre arbitre, atteindre à la sainteté. Augustin rétorque à cette mise en évidence de la liberté humaine en défendant une conception beaucoup plus providentialiste, dans laquelle la dépendance de la créature face à son créateur est posée comme essentielle. Les conciles de Carthage [416], puis d'Orange [529] ont tranché la question en faveur du Père de l'Église.

En fait, la position d'Augustin d'Hippone est nuancée, ce qui explique que tant les réformateurs que les catholiques pourront s'en réclamer. Dans son dialogue, par la voix d'Evodius, qui assume la position manichéenne, il se demande si Dieu pourrait être le responsable du mal, puisqu'il est le créateur de toute chose². On sait comment Augustin en disculpe Dieu en transférant la responsabilité à l'homme, à qui Dieu a offert la liberté morale du choix. Par contre, contre les pélagiens, il minimise le rôle du libre arbitre dans la question du salut. L'homme, par le péché originel, a perdu la liberté; aussi c'est seulement par la grâce de Dieu que l'homme peut se sauver: la créature seule, même par un comportement irréprochable, ne peut parvenir au salut. De la sorte, Dieu n'est pas responsable du mal, mais est bien l'auteur du salut de l'homme.

Thomas d'Aquin disculpera Dieu du mal par une voie différente, puisque c'est la théorie aristotélicienne des diverses causes qui le lui permettra: l'homme

¹ AURÉLIEN HUPÉ, «Introduction», in: BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, Paris, Éditions Manucius, 2006, p. 10-11.

² AUGUSTIN, *De gratia et libero arbitrio* (388-395), tr. fr. *Le libre arbitre*, publié dans le premier volume de ses *Œuvres* dans la collection de la Pléiade.



est cause de ses actions à un niveau, ce qui n'empêche que Dieu en est la cause supérieure. Par contre, seul l'homme est cause du mal, ce qui implique sa liberté – s'il n'était pas libre il ne pourrait être responsable moralement de ses actes –, Dieu lui n'est cause que du bien. Sa conception sera reprise par les jésuites à la Renaissance, car elle leur permet de tempérer les effets de l'augustinisme, ce qui vaudra à Thomas d'Aquin son admission parmi les Pères de l'Église en 1567.

La question prend en effet des accents particulièrement vifs à la Renaissance, puisqu'elle constitue une des oppositions entre catholiques et protestants. On sait qu'un des points centraux de la controverse protestante consiste justement en la négation du libre arbitre. Luther a publié en 1525 *De servo arbitrio*³, notion qui caractérise pour lui la dépendance de la volonté humaine face à la volonté de Dieu. Il insiste de la sorte sur le fait que c'est Dieu qui sauvera l'homme et que celui-ci, s'il ne doit pas pour autant s'abstenir d'obéir aux commandements divins, ne peut par sa bonne conduite forcer Dieu à le sauver. Pour le Père de la Réforme, la liberté est davantage chez Dieu que chez l'homme, puisque ce dernier reste soumis à la Providence et à la volonté divine. On le voit, Luther porte à l'extrême l'idée augustinienne de la grâce divine, accordant un rôle majeur à la détermination, ce qui l'amènera, contre Augustin, à nier quasiment le libre arbitre : « tout ce qui est fait par nous ne se produit pas par le moyen du libre arbitre, mais par pure nécessité »⁴.

Comme on peut s'en douter, les réactions de la Contre-Réforme seront vives sur ce point. Le débat se déplace d'ailleurs également dans le camp catholique. Un jésuite espagnol, Luis de Molina, va particulièrement attaquer Luther sur cette question de la détermination. Il publie en 1588 *De l'accord du libre arbitre avec le don de la grâce*⁵, où, sans nier la providence divine, il insiste sur la liberté humaine, par le biais de l'idée de grâce suffisante. Selon Molina, l'omniscience divine permet à Dieu de savoir comment l'homme usera de son libre arbitre et de l'influencer par le biais des circonstances.

Mais le temps fort de la controverse au XVII^e siècle se cristallise autour de la publication posthume en 1640 de l'ouvrage d'un fervent disciple d'Augustin nommé Cornélius Jansen : *Augustinus*⁶. L'auteur, évêque d'Ypres, entendait s'opposer violemment à l'ouvrage de Molina en retournant aux sources augustinienne. Il y revendique l'idée d'une volonté non contrainte, sauvant

³ MARTIN LUTHER, *Du serf arbitre*, Paris, Gallimard, 2001.

⁴ *Ibidem*, p. 124 ; cité par AURÉLIEN HUPÉ, *op. cit.*, p. 16.

⁵ LUIS DE MOLINA, *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia* [Lisbonne, 1588, 4 volumes] ; tr. anglaise de la 4^e partie de *L'accord du libre arbitre avec le don de la grâce* par Alfred Freddoso sous le titre *On Divine Foreknowledge*, Londres, Cornell University Press, 1988. L'intention première de Molina est en fait de concilier les doctrines augustinienne de prédestination et de grâce avec les enseignements de Michel de Bay [dit Baius], condamné par Rome pour sa mise en cause du libre arbitre.

⁶ CORNÉLIUS JANSEN, *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, Louvain, J. Zegeri, 1640.

ainsi le libre arbitre et le conciliant avec la providence divine, qui joue un rôle déterminant quant au salut, puisque l'homme est, suite au péché originel, tout à fait déchu et tend donc vers le mal. Seule la grâce peut donc pousser l'homme vers le bien et le sauver. On connaît le succès du jansénisme durant tout le XVII^e siècle, lequel, appuyé par des miracles, deviendra de plus en plus populaire et se prolongera même au-delà de la révolution. Les seuls noms de ses plus fervents défenseurs – Arnaud, Nicole et Pascal – suffisent à rappeler la séduction de cette position au cours du Grand Siècle.

Pourtant, tous n'en sont pas partisans. Loin s'en faut et les jésuites ne renoncent nullement. Ils mènent combat et parviennent, en 1642, à faire interdire à Rome l'ouvrage de Jansenius en rapprochant les thèses de celui-ci de celles de Luther.

On comprend mieux dans ces conditions l'enjeu du traité de Bossuet. Politiquement, il s'engage contre le jansénisme : il va lutter pour obtenir la soumission des religieuses de Port-Royal. Mais, si son engagement politique est clairement contre le jansénisme, sa position théorique est plus complexe et ne correspond nullement à rejoindre le camp adverse : celui des jésuites. Au contraire, il semble plutôt renvoyer dos à dos jésuites et jansénistes.

Le libre arbitre selon Bossuet

Bossuet commence son traité en présentant une définition de la liberté humaine, qui montre immédiatement sa position non janséniste, puisqu'il distingue l'acte libre de l'acte volontaire : la liberté ne constitue nullement une volonté dégagée de toute contrainte. Comme il le dit de manière si imagée : «En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade.»⁷

Il le poursuit (chapitre 2) en affirmant l'existence en l'homme du libre arbitre. Il le fait à nouveau en commençant par utiliser une image : celle de la main que l'on mène de droite à gauche en parlant, sans être en rien déterminé pour cela. Les images choisies montrent clairement le caractère pédagogique de l'ouvrage. Seule la grâce divine peut limiter le libre arbitre, qui, en dehors du cas où Dieu donne à l'homme un penchant vers le bien, est absolu.

Une fois affirmée la liberté absolue de choix chez l'homme, Bossuet réaffirme l'omniscience et l'omnipotence divine ainsi que la dépendance de la créature à l'égard de son créateur.

Le quatrième chapitre met ainsi en évidence le problème de la conciliation de la liberté de l'homme et de sa dépendance envers un Dieu omniscient, omnipotent et fondamentalement bon. Bossuet reconnaît la contradiction entre ces deux vérités, mais il affirme que la difficulté, voire l'impossibilité, de la

⁷ BOSSUET, *op. cit.*, p. 31.

conciliation ne doit en aucune manière faire abandonner une des deux vérités, puisque celles-ci ont été prouvées par la raison :

Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. [...] et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité.⁸

Bossuet ne propose aucun nouveau moyen de conciliation. Il se contente ici d'ouvrir la voie à l'examen de ceux qui ont été précédemment élaborées.

Il commence par examiner la thèse janséniste, mais sans la nommer et surtout sans mettre en évidence le lien avec Augustin⁹ :

Quelques-uns croient que, pour accorder notre liberté avec ces décrets éternels, il n'y a point d'autre expédient, que de mettre dans le volontaire l'essence de la liberté; et ensuite de soutenir que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ils ne nous ôtent pas non plus la liberté, qui consiste dans le vouloir même.¹⁰

Mais il la critique aussitôt, parce qu'elle ne parvient à concilier liberté et providence qu'en séparant deux périodes et, dans chacune, en affaiblissant un des éléments. Au paradis, la liberté humaine est absolue, mais la providence n'intervient que très faiblement et, sur terre, c'est le contraire qui se produit. Il n'y a donc, en fin de compte, aucune réelle conciliation dans la perspective janséniste.

Dans le chapitre suivant, c'est à la doctrine de Luis de Molina que Bossuet s'en prend, exposant sa conception de la science moyenne, qui regroupe les événements susceptibles de se produire. Dieu connaissant ceux-ci peut jouer sur les événements de telle manière que, librement, l'homme incline à faire le bien. Mais Bossuet montre que cette conception contredit le dogme selon lequel les décrets de la providence sont établis de toute éternité et il rejette donc cette conception, qui parvenait pourtant à concilier l'absolue liberté de l'homme avec les décrets de la providence.

Au septième chapitre, Bossuet expose la tentative de conciliation augustinienne, du moins selon une interprétation anti-janséniste. Par la «déléction victorieuse», le Père de l'Eglise propose une solution dans laquelle Dieu conduit l'homme au bien par une inclination qui contrecarre la tentation du péché, l'amenant à se sentir attiré par le bien. Cette inclination n'empêche cependant pas l'homme de se rebeller contre celle-ci et de préférer le mal. Bossuet ne s'oppose pas à cette conception. Cependant, elle lui semble insuffisante pour expliquer le rôle joué par Dieu dans les actions humaines.

⁸ *Ibidem*, p. 54-55.

⁹ Une des difficultés rencontrées par les jésuites lors de leurs premières tentatives de condamnation du jansénisme était de le faire prohiber sans pour autant porter atteinte à la doctrine augustinienne, fondatrice du christianisme, sur laquelle il s'appuie pourtant.

¹⁰ *Traité du libre arbitre*, p. 75.

C'est pourquoi il expose au chapitre suivant la position de Thomas d'Aquin, qu'il présente comme la seule pouvant réellement concilier les deux opposés. La solution proposée par Thomas, on l'a vu, passe par Aristote et sa théorie des différentes causes. Le fait que l'homme soit cause de son action n'empêche nullement que Dieu en soit également cause à un degré supérieur. Ainsi, le libre arbitre de l'homme n'est pas contradictoire avec la toute puissance divine, sans que l'on doive pour autant attribuer les erreurs de l'homme et le mal qui en résulte à Dieu. Bossuet adopte entièrement la solution proposée par Thomas d'Aquin: «Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre, dès là que Dieu veut qu'il soit libre.»¹¹ C'est donc l'action de Dieu même qui rend les actions de l'homme libres. Sans pour autant renier la conception augustinienne, Bossuet affirme la supériorité de la position thomiste.

Il poursuit alors son exposé en reprenant la manière utilisée par Descartes dans ses *Méditations*: par des objections et réponses. La thèse qu'il réfute ainsi est celle de Malebranche, qui a ôté toute efficacité à la cause seconde, rendant finalement Dieu le seul auteur de tout. Selon Malebranche, lorsque un corps en cogne un autre, c'est Dieu qui est cause du déplacement du second corps et non le premier, qui n'en est que l'occasion. Comme il en est de même de la volonté humaine, qui n'est plus que l'occasion de la volonté divine, la liberté humaine se trouve en quelque sorte niée. Bossuet peut admettre l'occasionalisme dans le domaine de la physique, mais il le rejette en morale. La cause seconde retrouve pour Bossuet toute son efficacité par l'exercice de la volonté de l'homme.

Les deux derniers chapitres traitent alors respectivement de l'innocence et de la corruption humaines, puis de la question du mal. C'est l'occasion pour Bossuet de réfuter une fois encore la conception janséniste, tout en donnant son accord à la conception augustinienne du mal comme manque. Le mal apparaît alors comme la conséquence inévitable de la liberté de l'homme. Non seulement la conciliation entre la liberté absolue de l'homme et sa dépendance face à son créateur est réalisée – grâce à Thomas d'Aquin – mais encore, grâce à Augustin, le mal est expliqué sans que Dieu en soit en aucune manière la cause.

On le voit, le traité de Bossuet sur le libre arbitre n'est nullement destiné à offrir une nouvelle solution à la conciliation des dogmes catholiques. Il constitue bien plutôt une œuvre pédagogique réaffirmant la supériorité de la conception thomiste, sans pour autant attaquer la perspective augustinienne.

L'influence cartésienne

La situation historique explique donc aisément les raisons qui ont poussé Bossuet à rédiger un *Traité du libre arbitre*. La question revêt en effet une importance et une actualité particulière à son époque. Le contexte justifie aussi

¹¹ *Ibidem*, p. 90.

la référence à la solution thomiste. Mais il faut alors s'interroger sur les raisons qui l'ont amené à ne pas publier son texte.

Ce n'est pas dans la position ou dans la solution proposée pour la conciliation qu'il faut chercher l'originalité du traité de Bossuet. Elle se situe bien plutôt dans la manière dont il s'y prend et dans le ton de ses explications.

Il est en effet remarquable de constater combien Descartes est présent dans l'ouvrage et combien, parallèlement aux grands théologiens, il est une référence implicite mais constante de Bossuet. L'éditeur du texte n'a pas manqué de le constater :

À l'image d'un Descartes dans ses *Principes de la philosophie* (I, 41), qui constitue ici l'un des modèles de Bossuet, l'auteur veut tenir les «deux bouts de la chaîne» (p. 74), c'est-à-dire qu'il veut sauvegarder l'existence d'une absolue liberté de la créature au sein même d'une conception pleinement providentialiste [...].¹²

Si Aurélien Hupé a bien mis en évidence l'enjeu contextuel et a signalé l'influence cartésienne, il n'a pas, me semble-t-il, tiré toutes les conséquences de celle-ci. Tenir compte du caractère cartésien de l'ouvrage de Bossuet permet d'expliquer pourquoi celui-ci n'a pas été publié.

La position cartésienne sur la question du libre arbitre est relativement semblable à la solution thomiste, même s'il parvient à laisser de côté Aristote et ses diverses causes. Il s'en explique dans une lettre à la princesse Élisabeth :

C'est pourquoi je passe à la difficulté que Votre Altesse propose touchant le libre arbitre, duquel je tâcherai d'expliquer la dépendance et la liberté par une comparaison. Si un roi qui a défendu les duels, et qui sait très assurément que deux gentilshommes de son royaume, demeurant en diverses villes, sont en querelle, et tellement animés l'un contre l'autre, que rien ne les saurait empêcher de se battre s'ils se rencontrent; si, dis-je, ce roi donne à l'un d'eux quelque commission pour aller à certain jour vers la ville où est l'autre, et qu'il donne aussi commission à cet autre pour aller au même jour vers le lieu où est le premier, il sait bien assurément qu'ils ne manqueront pas de se rencontrer, et de se battre, et ainsi de contrevenir à sa défense, mais il ne les y contraint point pour cela; et sa connaissance, et même la volonté qu'il a eue de les y déterminer en cette façon, n'empêche pas que ce ne soit aussi volontairement et aussi librement qu'ils se battent, lorsqu'ils viennent à se rencontrer, comme ils auraient fait s'il n'en avait rien su, et que ce fût par quelque autre occasion qu'ils se fussent rencontrés, et ils peuvent aussi justement être punis, pour ce qu'ils ont contrevenu à sa défense. Or, ce qu'un roi peut faire en cela, touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu, qui a une préséance et une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes celles des hommes.¹³

Les causes premières et efficientes sont absentes de l'explication cartésienne, mais la position de Descartes est pourtant bien celle de Thomas d'Aquin, qui sera reprise après par Bossuet. Elle consiste en effet à déterminer diverses causes, de sorte que Dieu peut être la cause fondamentale de tout ce qui est,

¹² AURÉLIEN HUPÉ, *op. cit.*, p. 23.

¹³ DESCARTES, *Lettre à Élisabeth de janvier 1646*. Dans l'édition d'Adam et Tannery, l'extrait se trouve au quatrième volume, p. 352-353.

sans que l'homme cesse pour autant d'être responsable de ses actions. Cela permet entre autre d'attribuer exclusivement le mal à l'homme.

L'influence de Descartes est très sensible dans l'ensemble du traité de Bossuet. On pourrait même montrer que, excepté lorsqu'il présente et critique les précédentes tentatives de conciliation entre la liberté humaine et la providence divine, Descartes est partout présent dans ce texte, quoique, pas une seule fois, il ne soit cité.

D'abord, on vient de le voir, la solution pour éviter à la fois l'orgueil démesuré de la solution libertaire et l'irresponsabilité du déterminisme est identique, mais comme tous deux font appel à la solution thomiste, ce pourrait n'être là qu'une pure coïncidence.

Ce n'est cependant pas là le seul point en commun entre le prédicateur et le philosophe qui refuse de se mêler de théologie. Loin s'en faut. Tous deux rejettent en effet «la forme sclérosée du traité scolastique»¹⁴, ce que la référence à Thomas ne justifie nullement. Plus marquante encore est la manière dont ils font usage des images pour amener les lecteurs à saisir leurs conceptions. On a vu celle du roi et des deux gentilshommes qu'utilise Descartes. Bossuet fera quant à lui appel aux représentations de la lame d'un couteau ou de la roue d'un moulin à eau pour exposer ses vues :

Nous voyons qu'un certain corps étant mû selon les lois de la nature, il faut qu'un autre corps le soit aussi. Nous voyons, dans un corps, que d'avoir une certaine figure, par exemple, d'être aigu, le dispose à communiquer à un autre corps une certaine espèce de mouvement, par exemple, d'être divisé. Nous ne nous trompons point en cela ; et pour exprimer cette vérité, nous disons que d'être aigu dans un couteau, est la cause de ce qu'il coupe, et qu'être continuellement agité dans l'eau, est la cause de ce que la roue d'un moulin tourne sans cesse ; et que c'est à cause des trous qui sont dans un crible, que certains grains peuvent passer à travers. Tout cela est très véritable, et ne veut dire autre chose, sinon que le corps est tellement disposé ou par sa figure ou par son mouvement, que de son mouvement ou de sa figure il s'ensuit qu'un tel corps, et non un autre, est mû de telle manière, plutôt que d'une autre.¹⁵

On voit bien ici l'utilisation des images pour expliquer des notions très abstraites, telles que les diverses causes des corps. Or, cette manière de faire est typique de Descartes, comme l'a très justement montré Pierre-Alain Cahné¹⁶. Mais la référence à Descartes saute aussi aux yeux dans ce passage par la référence aux notions de mouvement et de figure, qui, avec l'étendue, sont les seules notions simples que le philosophe reconnaît aux corps.

Apparemment, excepté l'utilisation des images, qui peut s'expliquer par le caractère pédagogique de l'ouvrage, la méthode de Bossuet est tout ce qu'il y a de plus académique. Néanmoins, la manière dont ses démonstrations procèdent

¹⁴ La formule est utilisée par Aurélien Hupé mais uniquement appliquée au *Traité du libre arbitre* de Bossuet.

¹⁵ BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, op. cit., p. 106-107.

¹⁶ Cf. à ce propos la remarquable analyse de P.-A. CAHNÉ, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980.

est, à y bien regarder, davantage surprenante. S'il s'appuie bien sur Thomas d'Aquin et Aristote, il s'appuie autant sur Descartes et on pourrait même le soupçonner de tenter de concilier, du moins sur ce point, Descartes et Aristote.

Pas de doute que Descartes constitue une véritable référence pour Bossuet. En voici encore une preuve tirée du début de son ouvrage :

C'est sur cela que je fonde l'évidence du raisonnement qui nous démontre notre liberté. Car nous avons une idée *très claire*, et une notion *très distincte* de la liberté dont nous parlons : d'où il suit que cette notion est très véritable, et par conséquent que la chose qu'elle représente est très certaine.¹⁷

La référence aux idées «claires et distinctes» ne permet guère le doute. En fait, si, contrairement aux Pères de l'Église ou aux autorités théologiques, Descartes n'est pas cité par Bossuet¹⁸, il n'empêche qu'il est partout présent dans son texte et qu'il sert de point d'appui à la plupart des démonstrations.

Or, cette utilisation des théories de Descartes ne va pas de soi, puisqu'il est loin de constituer alors une autorité inattaquable. En 1677, alors qu'il rédige son traité, il semble logique à Bossuet de s'appuyer sur le penseur du *cogito*. On peut pourtant supputer que c'est cet usage de la méthode cartésienne qui l'amènera à renoncer à publier son texte. Il faut dire que le «philosophe au masque» n'a pas toujours eu, dans sa mère patrie, la fortune qu'on lui connaît aujourd'hui. Si, dès cette époque, plusieurs penseurs s'emploient à montrer qu'on peut très bien être cartésien et bon catholique, d'autres, au moins aussi nombreux, le soupçonnent d'être athée et de déforcer fortement la religion romaine.

À la mort de Descartes, sa pensée est d'ailleurs associée au jansénisme par ses adversaires. L'association n'est pas très difficile à créer dans la mesure où Descartes insiste bien davantage sur la rigueur de la pensée que sur l'exaltation du sentiment religieux, correspondant pourtant à l'attitude de la Contre-réforme¹⁹. Mais cette association menace sérieusement sa postérité, puisque non seulement les jésuites risquent de le considérer comme un ennemi, mais plus encore la chute du jansénisme risque de l'entraîner vers l'oubli. Pourtant, ses ennemis ne s'en tiennent pas là et, aux environs de 1680, ils l'associent même au protestantisme. Puisque les jésuites avaient réussi à faire condamner le jansénisme en montrant ses similitudes avec le protestantisme, il n'y a pas de raison pour que la stratégie ne fonctionne pas à nouveau et que, si l'association peut être faite, le protestantisme n'entraîne le cartésianisme dans la disgrâce²⁰.

¹⁷ BOSSUET, *op. cit.*, p. 36. C'est moi qui souligne.

¹⁸ On peut d'ailleurs remarquer qu'Aristote ne l'est pas davantage et que, parmi les théologiens, seuls Augustin et Thomas d'Aquin le sont, ses adversaires n'étant non plus jamais nommés.

¹⁹ «En nous autorisant d'un anachronisme, nous pourrions ainsi conclure au «jansénisme» de Descartes.» L. DEVILLAIRS, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin, 2004, p. 287-288.

²⁰ Remarquons que la stratégie avait déjà été utilisée au début du siècle par le père Garasse, qui avait réussi à réveiller l'animosité à l'égard des libertins en les associant au protestantisme. Cf. à cet égard l'article de F. Tinguely, «D'un usage pervers de

Autrement dit, au moment de la révocation de l'Édit de Nantes, mais aussi quasiment lorsque Bossuet vient de terminer la rédaction de son *Traité sur le libre arbitre*, le cartésianisme devient encore plus sulfureux. On peut imaginer que Bossuet, qui admet la méthode cartésienne au point de l'utiliser dans ses réflexions théologiques, a vu le danger. Il était en effet risqué de s'appuyer sur un penseur dont la fortune varie autant et qui se retrouve rapidement sous le feu des critiques religieuses.

Notons bien que le cartésianisme représente un enjeu non seulement philosophique et religieux, mais aussi politique. Il est d'ailleurs paradoxal que Descartes, qui a pris tant de soin à éviter de se mêler de théologie et de politique, à peine enterré et n'ayant pas encore trouvé sa dernière sépulture, se retrouve au cœur de questions politiques et théologiques.

Le fait que ses adversaires aient associé le cartésianisme au jansénisme d'abord, au calvinisme ensuite, n'est pas anodin. En effet, d'un point de vue politique, Descartes se trouve associé à des mouvements qui ne se contentent pas de disputer sur des questions théologiques ; c'est à des sectes, quasiment à des «partis d'opposition» qu'il va se trouver associé. Impossible donc que Louis XIV voie d'un bon œil le cartésianisme ; et on comprend que Bossuet évite soigneusement le risque de tomber en disgrâce ou de donner des prétextes contre lui à ses adversaires par l'importance qu'il accorde à la méthode cartésienne.

On comprend moins cependant ce qui a pu l'amener à utiliser cette méthode et à considérer Descartes comme «politiquement correct», dirions-nous aujourd'hui. C'est encore en se plongeant dans la réception de l'auteur du *Discours de la méthode* qu'on pourra comprendre l'intérêt stratégique du cartésianisme pour Bossuet.

Descartes a bien failli devenir, dès le règne du roi soleil, le penseur français par excellence. Ses défenseurs l'ont en effet présenté sous un jour qui ne pouvait que plaire à une monarchie de droit divin à la française. «En brochant de Descartes un portrait en «bon Français» et «bon catholique», les cartésiens savent ce qu'ils font. Contre les jésuites, toujours suspects d'incarner le parti de l'étranger, ils suggèrent que Descartes répond à l'exigence gallicane qui est au cœur de la politique de Louis XIV et qui a fait l'Etat français en le mettant à l'abri des pressions romaines.»²¹ Ce caractère national donné à Descartes par ses défenseurs dès sa mort explique sans doute pourquoi Bossuet a rédigé son traité en se basant sur la méthode cartésienne, mais également pourquoi la méthode même qu'il a utilisée explique qu'il n'ait pas publié son texte. Bref, une fois de plus, c'est la faute à Descartes !

l'analogie : libertins et protestants dans la Doctrine curieuse du Père Garasse», in: A. MCKENNA, P.-F. MOREAU, *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle – 8 – Protestants, hérétiques, libertins*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2004, p. 31-46.

²¹ F. AZOUVI, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 36.

Malgré les références scolastiques, malgré la solution pour concilier la liberté humaine, d'une part, et l'omniscience et l'omnipotence divine d'autre part, sur base d'une théorie aristotélicienne via Thomas d'Aquin, le *Traité du libre arbitre* de Bossuet est un texte fondamentalement moderne, dans la mesure où il représente sans doute une des toutes premières utilisations d'une méthode à la base de notre modernité, appliquée à la théologie catholique. C'est un texte fondamentalement de son époque aussi, puisqu'il a tenté de concilier deux pensées que tout oppose non seulement dans leur thème – la défense du libre arbitre consiste à tenter d'accorder deux dogmes inconciliables par la seule raison –, mais aussi par leur méthode, en alliant pour cette défense Aristote et Descartes. Il se peut que Bossuet ait pressenti l'influence que Descartes aurait et qu'il ait tenté dans ce texte de l'associer à Aristote pour la défense de la religion catholique, renouvelant et actualisant l'entreprise de Thomas d'Aquin. Mais là, on entre en pures conjectures...

