

Université de Montréal

La liberté chez Anselme : de la chute à la grâce

par Jean-Patrick Pelletier

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en philosophie

Août 2021

© Jean-Patrick Pelletier, 2021

Université de Montréal
Département de philosophie, faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé
La liberté chez Anselme : de la chute à la grâce

Présenté par
Jean-Patrick Pelletier

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Louis-André Dorion
Président-rapporteur

David Piché
Directeur de recherche

Luca Gili
Membre du jury

Abrégé

Le philosophe et théologien saint Anselme de Cantorbéry (1033—1109) offre une pensée riche de la liberté qui a été influente au Moyen Âge. Katherin A. Rogers a récemment jugé bon de mettre Anselme en dialogue avec la philosophie contemporaine par rapport au débat sur le libre arbitre. La présente étude approuve ce projet, mais rejette le rapprochement que Rogers opère entre Anselme et Harry G. Frankfurt (1929—) avec son *Interprétation Hiérarchique*. Cette étude se donne pour tâche, dans un premier temps, de reprendre à zéro une étude historique sur la liberté chez Anselme en l’abordant par différents angles d’approche dans chacun de ses cinq chapitres, et dans un deuxième temps et de manière secondaire, de mener à bien une conversation entre Anselme et la philosophie contemporaine analytique sur le libre arbitre. À travers ces chapitres sur la pensée anselmienne, l’on verra : ce qui constitue le fondement de la morale, de la causalité, de la possibilité, et de la nécessité ; les distinctions et les concepts autour desquels s’articule le problème de la liberté, notamment la distinction entre faire *sponte* et *naturaliter* ; qu’Anselme se classe parmi les penseurs libertariens par rapport au libre arbitre, mais avec d’importantes qualifications ; le concept de la liberté du choix et sa force insurpassable ; les différents sens du mot « volonté », soit la volonté-instrument, la volonté-*usus*, et les affections de la volonté ; ainsi que la solution qu’Anselme apporte au problème de la possibilité du mal. Dans une conclusion, plutôt que de rapprocher Anselme de Frankfurt, on l’associera avec la théorie nommée *agent-causation*, dont Roderick M. Chisholm (1916—1999) est un des plus grands représentants.

Mots clés

Anselme, Philosophie, Histoire de la Philosophie, Liberté, Volonté, Libre Arbitre, Liberté du Choix, Responsabilité Morale, Libertarien, Puissance, Possibilité, Spontanéité.

Abstract

The philosopher and theologian Saint Anselm of Canterbury (1033—1109) offers a rich framework for thinking about freedom that has been influential in the Middle Ages. Katherin A. Rogers has recently judged right to put Anselm in dialogue with contemporary philosophy with regard to the debate on free will. The present study approves this project, but rejects the attempt to link Anselm with Harry G. Frankfurt (1929—) that Rogers operates with her Hierarchical Interpretation. This study gives itself the task, firstly, to rework from scratch a historical study on freedom in Anselm by tackling the subject from different vantage points in each of its five chapters, and secondly as well as secondarily, to establish communication between Anselm and contemporary analytical philosophy on the topic of free will. Throughout these chapters on Anselm's philosophy, the following will be seen: what constitutes the foundation of morality, causality, possibility, and necessity; distinctions and concepts around which the problem of freedom articulates itself, in particular the distinction between doing *sponte* and *naturaliter*; that Anselm can be classified as a libertarian thinker regarding free will, but with important qualifications; the concept of freedom of choice and its unsurpassable strength; the three different senses of the word "will": instrument of the will, *usus* of the will, and the affections of the will; as well as the solution that Anselm gives to the problem of the possibility of evil. In a conclusion, instead of bringing Anselm closer to Frankfurt, it is with the so-called agent-causation theory that he will be associated with, of which Roderick M. Chisholm (1916—1999) is one of the main upholders.

Key words

Anselm, Philosophy, History of Philosophy, Freedom, Will, Free Will, Freedom of Choice, Moral Responsibility, Libertarian, Power, Possibility, Spontaneity.

Tables des matières

<i>Introduction</i>	8
<i>Chapitre I : le De Veritate : charpente métaphysique de la morale anselmienne</i>	13
<i>Chapitre II : possibilité, nécessité et puissance</i>	23
<i>Chapitre III : justice, liberté et liberté du choix : Anselme comme penseur libertarien ?</i>	36
<i>Chapitre IV : la possibilité du mal : persévérer dans la justice ou l'abandonner ?</i>	48
<i>Chapitre V : l'homme historique déchu en mouvement vers la grâce</i>	60
<i>Conclusion</i>	70
<i>Bibliographie</i>	75

Sigles et abréviations

CDH : *Cur Deus Homo*

DC : *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cum Libero Arbitrio*

DCD : *De Casu Diaboli*

DCV : *De Conceptu Virginali et de Originali Peccato*

DLA : *De Libertate Arbitrii*

DV : *De Veritate*

A Aryane

Introduction

La pensée du philosophe et théologien saint Anselme de Cantorbéry (1033—1109) a tout récemment fait son entrée dans le discours contemporain sur la liberté de la volonté. Katherin A. Rogers lui a consacré non seulement une étude historique sur le thème de la liberté sous le nom de *Anselm on Freedom*, mais aussi un livre complet intitulé *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, dans lequel elle tente de rénover et de reformuler la pensée anselmienne sur le sujet afin de la mettre en dialogue avec le discours contemporain sur le libre arbitre et d'en montrer les mérites. Dès l'introduction de ce second livre, Rogers dit :

Anselm of Canterbury is probably the first philosopher on the planet to attempt a well-worked-out theory of libertarian free will. He is motivated to pioneer this position by the thought that if we human beings (and any other created rational and free agents there may be) are to bear any responsibility for what we do and, more importantly, for the kind of people we are, then we must be able to make choices which truly come from ourselves.¹

C'est dans cet esprit que la présente étude se propose d'examiner les réflexions philosophiques d'Anselme sur la liberté. En effet, l'on juge que la pensée d'Anselme offre des possibilités tombées dans l'oubli de l'imaginaire philosophique. Ainsi, avec une telle étude s'ouvrira l'opportunité d'entrer en dialogue avec une conception de la liberté qui pourrait éclairer quelques points dans le dialogue contemporain sur la liberté.

Afin d'éviter de projeter des conceptions contemporaines sur la pensée d'Anselme, il sera nécessaire de séparer l'approche méthodologique de cette étude en deux parties. Dans un premier temps, avant même de se demander comment améliorer, reformuler ou reprendre la philosophie d'Anselme, une étude strictement historique devra précéder et se donner pour tâche d'interpréter Anselme dans ses propres termes. En cela, la présente étude sur Anselme pourra aussi être utilisée par tout historien de la philosophie qui désire comprendre et investiguer les développements du discours philosophique sur la liberté qui ont eu lieu à travers le Moyen Âge. Entre saint Augustin et Duns Scot ou Guillaume d'Ockham, l'histoire du concept de volonté et de la liberté a connu beaucoup de revirements ; Anselme s'insère dans cette histoire à titre de personnage important. Bien que la présente étude n'abordera pas de front de telles

¹ Rogers, A. Katherin. *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, op. cit., p. 1.

considérations, elle en élabore toutefois le prérequis, c'est-à-dire une compréhension de la pensée d'Anselme sur le sujet en question dans ses propres termes.

Deuxièmement, c'est seulement à la suite d'une telle investigation historique, et cela à titre de supplément, que l'on pourra questionner Anselme dans une perspective contemporaine. Une fois que l'on disposera d'une interprétation de la pensée d'Anselme, il sera possible de le classer comme libertarien quant à la liberté de la volonté, mais avec certaines qualifications. Aussi, et c'est ce que l'on tentera dans la conclusion de cette étude, il sera possible de prendre ou de laisser les différents éléments que l'on juge adéquats ou dépassés et d'ériger une *apologia* du libre arbitre dans l'esprit de la philosophie d'Anselme. Le lecteur qui aborde cette étude dans une perspective historique jugera du succès de cette étude s'il y trouve une interprétation originale d'Anselme qu'il juge adéquate. Le lecteur qui l'aborde dans l'optique de réfléchir sur la liberté de la volonté jugera du succès de cette étude s'il y trouve des concepts éclairants qui peuvent être repris pour une défense contemporaine de la thèse libertarienne.

L'étude sera divisée en cinq chapitres. Dans un premier chapitre, il sera question des différentes notions métaphysiques qui sont à la base de la moralité et de la liberté pour Anselme. On y verra que les notions de téléologie, de rectitude (*rectitudo*) et de dette (*debitum*), qui sont centrales à l'intelligibilité de la morale chrétienne d'Anselme, se fondent toutes sur la vérité suréminente, Dieu. Il sera aussi montré que Dieu est le fondement de tout type de causalité, qu'il s'agisse de la cause formelle, de la finalité, de la matière ou de la cause efficiente. C'est aussi dans ce chapitre que sera introduite la notion très importante de *sponte* (que l'on traduit par « spontanément » ou « de plein gré »), un adverbe qui vient qualifier l'action et qui se distingue de *naturaliter* (naturellement). Dans l'action faite *naturaliter*, la substance qui agit reçoit de Dieu la puissance qui sert à actualiser l'action, mais de sorte que l'action est déjà impliquée dans la puissance comme son seul déploiement possible. Au contraire, dans l'action *sponte*, l'agent reçoit de Dieu certes la puissance qui sert à actualiser l'action, mais il ne reçoit pas l'action de cette puissance de manière déterminée. S'il existe plusieurs possibilités d'actualisation pour la puissance, le choix ne peut que dépendre de l'agent en question.

Afin de mieux comprendre les rapports qui existent entre l'action *sponte*, la puissance qui l'actualise et ses différentes possibilités, l'on abordera au chapitre II de cette étude les

concepts de puissance² (*potestas*), de possibilité et de nécessité ainsi que leurs interrelations. Il sera question de montrer que les termes modaux « possibilité » et « nécessité » peuvent être réduits à une analyse de différentes substances dans le monde et de leurs puissances. Dieu, encore une fois, assure le fondement de tout l'édifice de la logique modale.

C'est seulement au chapitre III que l'on abordera finalement la liberté à travers le concept anselmien de la liberté du choix (*libertas arbitrii*). Chez Anselme, ce concept se définit comme le « pouvoir de garder la justice. » En ceci, il s'agit d'une notion très différente du concept de libre arbitre dans la philosophie contemporaine. C'est par ce pouvoir qu'il est garanti à l'homme et à l'ange que lorsqu'ils possèdent la justice, s'ils veulent bien agir, aucune tentation ne sera assez forte pour les empêcher. Cette différence ne viendra pas toutefois empêcher une caractérisation de la pensée anselmienne en vertu de catégories contemporaines. Parmi les penseurs contemporains qui accordent une place à la responsabilité dans l'agir humain, il faut distinguer entre les libertariens et les compatibilistes. Les libertariens maintiennent que la responsabilité morale implique plus d'une possibilité réelle. Cette position maintient l'idée selon laquelle l'on aurait pu agir autrement. Les compatibilistes, au contraire, maintiennent que la responsabilité ne requiert pas cette thèse additionnelle ; en ce sens, le concept de responsabilité des compatibilistes est compatible avec un univers déterministe, c'est-à-dire un univers dans lequel actualité et possibilité couvrent le même terrain. Dans ce chapitre, on montrera que Katherin A. Rogers a raison, dans une certaine mesure, de caractériser Anselme comme un libertarien sur la question du libre arbitre. Pour cela, l'on introduira l'analyse qu'Anselme donne des trois sens différents du mot « volonté » : la volonté comme simple puissance (la volonté-instrument), l'utilisation de la volonté dans les volitions contingentes (la volonté-*usus*) et les affections de la volonté qui seront importantes dans le cadre des chapitres IV et V.

Au chapitre IV, c'est le problème du mal qui fera l'objet d'une étude, en particulier le péché de l'ange. Il sera question de se questionner sur l'intelligibilité de cet acte considérant que le tout de la création fut créé bon. Pour résoudre ce problème, Anselme élabore des notions telles que les « affections de la volonté » qui peuvent aussi être utilisées aujourd'hui contre la charge critique que le philosophe libertarien, quant à la liberté de la volonté, maintient qu'il existe des

² Dans cette étude, les termes suivants sont tous équivalents : puissance, pouvoir, capacité.

actions arbitraires et non motivées. Après une lecture de ce chapitre, il sera clair que pour Anselme, bien que l'agent rationnel dispose souvent de plus d'une option, il ne dispose pas d'un nombre élevé d'options, car il ne peut que choisir à partir de ce qui le motive déjà, et ces différentes « affections » ne sont pas le produit de sa propre créativité ou spontanéité, mais bien un don reçu de Dieu.

Un dernier chapitre se penchera sur les implications des différents éléments étudiés jusqu'ici (la liberté du choix, les affections de la volonté, etc.) pour clarifier la situation de l'homme historique. En effet, l'homme historique, contrairement à Adam avant son péché, vit avec le péché originel qui fait en sorte que même s'il possède la liberté du choix, il ne peut garder la justice qu'il n'a pas. C'est en abordant le thème de la grâce que l'on verra que la justice peut varier selon le plus et le moins. Ainsi, l'on sera en mesure de revenir sur la thèse libertarienne et de préciser dans quelle mesure elle s'applique. Dans une situation où justice et intérêts personnels s'opposent, pour que l'acte juste soit possible, il faut que l'agent soit assez motivé pour l'accomplir. Cette restriction de la thèse libertarienne sera d'un intérêt en vue d'une réappropriation de la pensée d'Anselme pour la compréhension du phénomène de l'addiction.

Pour ce qui est des textes primaires, il n'y a aucun doute que l'édition autoritaire des textes d'Anselme dans la langue française est celle de Michel Corbin³ aux Éditions du Cerf publiée en neuf volumes. Cette édition comporte aussi l'avantage d'être une édition bilingue, celle-ci ayant inclus une copie de l'édition critique latine de Franz Sales Schmitt⁴. L'on se référera donc à cette édition pour citer les œuvres d'Anselme, mais en prenant soin de consulter le texte latin pour identifier les mots clés de la langue anselmienne ou lorsqu'il y a ambiguïté dans la traduction. Une pandémie a cependant rendu le tome IV de l'édition de M. Corbin inaccessible pendant la fermeture des bibliothèques ; l'on s'est donc permis d'utiliser la traduction anglaise des *Fragments Philosophiques* d'Anselme par Jasper Hopkins et Herbert

³ Anselme. *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry* (dir. Michel Corbin). *Tomes 1* (1986), *2* (1986), *3* (1987), *5* (1988). Cerf, Paris.

⁴ Schmitt, Franz Sales. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia* (en Latin), Stuttgart, Friedrich Fromann Verlag, 1968.

Richardson⁵ (disponible en ligne) pour la rédaction du second chapitre de cette étude. Toutes les références aux textes d'Anselme dans les notes de bas de page, exception faite des *Fragments*, se référeront à l'édition critique de Schmitt. Par exemple, *Monologion* 9, S I : 24, 15-16 se réfère aux lignes 15 et 16 de la page 24 du volume I de l'édition critique latine de Schmitt, et au chapitre 9 (c. 9) du *Monologion* d'Anselme.

⁵ Anselme. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (tr. Jasper Hopkins and Herbert Richardson). The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, p. 427-465. URL : <https://jasper-hopkins.info/>

Chapitre I : le De Veritate : charpente métaphysique de la morale anselmienne

Dans son dialogue *De Veritate* (DV), Anselme analyse les différents types de vérité qu'il reconnaît, et ceci dans une perspective métaphysique unificatrice où la vérité se comprend ultimement de manière univoque et où chaque type de vérité prend son fondement dans la *Summa Veritas*, Dieu. Dans ce texte, Anselme élabore la charpente métaphysique qui soutient sa doctrine sur le libre arbitre et la morale. Pour aborder le schème philosophique que le DV présente, il est naturel de commencer par l'investigation de la vérité de la signification. Non seulement Anselme lui-même commence son itinéraire avec celle-ci, mais aussi il rend clair le rôle central qu'a ce type de vérité quand, au c. 9, le maître demande à son disciple de considérer l'étendue de la vérité de la signification. À cet effet, le maître dit :

Car ce n'est pas seulement dans les (lieux) que nous avons coutume de dire signes, mais aussi dans tous les autres que nous avons dits, qu'il est une signification vraie ou fausse. En effet, puisque chacun n'a à faire que ce qu'il doit faire, du fait même que quelqu'un fait quelque chose, il dit et signifie qu'il doit le faire.⁶

C'est donc qu'il pourra y avoir des actions vraies et fausses dans un sens analogue à la vérité d'une proposition tout comme il pourra y avoir une volonté vraie ou fausse. L'on reviendra plus tard sur ce sujet lorsqu'on se penchera sur la vérité de la volonté.

Le c. 2 du DV ouvre la discussion sur la vérité de la signification. Une multitude de concepts essentiels à la doctrine anselmienne y sont introduits, entre autres, la téléologie, la dette (*debitum*), la rectitude (*rectitudo*), la distinction entre nature et accident, etc. Le maître et le disciple s'entendent pour dire qu'une affirmation est faite en vue de (*ad quid*) signifier ce qui est. De ceci, ils déduisent sans argument additionnel qu'une affirmation doit (*debet*) signifier ce qui est. En se référant au c. 7 du DV et à certains textes du *Monologion*, il sera possible de voir subséquemment pourquoi il y a une telle équivalence entre la vérité et le *debitum* anselmien. Une autre équivalence est faite entre signifier ce que doit signifier une affirmation et signifier droitement (*recte*). Ici, Anselme, dans sa recherche sur la vérité, a fait un premier pas. Puisque vérité, *debitum* et *rectitudo* s'impliquent mutuellement, la question de la vérité peut être approfondie par une investigation de la *rectitudo* et du *debitum*.

⁶ DV 9, S I : 189, 2-6.

Aussi la notion de *debitum* implique-t-elle une donation, un élément reçu (*accepit*). Le langage, par sa nature, a reçu de pouvoir signifier ce qui est et ce qui n'est pas ; il a la possibilité de s'adapter selon les circonstances changeantes. Ainsi, l'on pourrait se demander, comme le fait le disciple, si le langage signifie ce qu'il doit lorsqu'il signifie ce qui n'est pas. Le maître introduit une distinction à ce point de vue : le langage a reçu de signifier et donc lorsqu'il signifie, il fait ce qu'il doit en tant qu'il réalise son être. Or, le langage n'a pas reçu de signifier de n'importe quelle manière, mais de seulement signifier ce qui est. Il y a donc une deuxième droiture qui s'ajoute à la première quand le langage signifie ce qui est. La première droiture est de l'ordre de la nature (*naturaliter*) tandis que la deuxième est accidentelle et selon l'usage (*vero accidentaliter et secundum usum*). En ce qui concerne la première, la droiture vient qualifier la nature de l'être en question, le langage, tandis que pour la deuxième forme de droiture il s'agit de qualifier l'usage du langage en prenant en compte ce qui est dit et les circonstances ; tout cela se fait selon une finalité ; il faut en effet que le langage signifie ce qui est.⁷ Il est à noter que la signification naturelle est permanente (*semper*) et immuable (*immutabilis*) tandis que la signification accidentelle est au contraire muable et contingente. Cette distinction aura une importance capitale dans la théorie de la liberté d'Anselme — comme on le verra subséquemment — lorsqu'elle sera appliquée à l'action et à la volonté.

Avec les différentes équivalences établies au c. 2 à propos de la vérité de la signification, Anselme aborde dans les chapitres suivants les autres réalités desquelles la vérité est dite selon l'usage commun. Anselme poursuit sa démarche philosophique en considérant la vérité de l'opinion (c. 3), la vérité de la volonté (c. 4), la vérité de l'action naturelle et non naturelle (c. 5), la vérité des sens (c. 6), la vérité de l'essence des choses (c. 7), la vérité suréminente (c. 10), pour finalement aboutir à une définition de la vérité au c. 11.

Au c. 4, Anselme introduit la vérité de la volonté en se référant à une autorité scripturale qu'il prend comme point de départ pour son cheminement de pensée. Il s'agit ici de Jean 8, 44 où il est dit que le diable « ne s'est pas tenu dans la vérité. » Anselme commente : « Il n'était pas en

⁷ Eduardo Briancesco note à ce sujet que l'*usus* se rattache à la « cause finale » tandis que la signification naturelle se rattache à la « cause efficiente. » Briancesco, Eduardo. *Un triptyque sur la liberté, op. cit.*, p. 32. En effet, au niveau de l'*usus*, Anselme réfère à un *propter quod* tandis que la signification naturelle, dans l'exemple du feu, mène vers un *ab eo accepit a quo habet esse*. Si le feu fait la vérité, c'est qu'il l'a reçue, la vérité, de qui il a d'être. C'est donc dire que, dans la signification naturelle, la source de l'action ou de la causalité est la même que la source de vérité, qui elle-même est aussi la source d'être (*esse*).

effet dans la vérité, et il n'abandonna (*deseruit*) la vérité que dans la volonté.⁸ » Pour progresser dans sa quête d'intelligibilité de la notion de « vérité de la volonté », Anselme opère selon les différentes notions corrélatives à la vérité qui ont été introduites au c. 2, soit la téléologie, la *rectitudo* et le *debitum*. La vérité de la volonté est comprise comme sa droiture. De plus, cette droiture n'est autre chose que « vouloir ce qu'il [le diable, avant de chuter] devait (*debut*). » L'abandonner, par opposition, signifie vouloir ce qu'on ne *doit* pas. Le *debitum* anselmien se caractérise par deux pôles. D'un côté, le *debitum* fait référence à un débiteur, Dieu, qui donne l'être à une substance particulière, et ceci selon la forme propre à chaque substance. Impliquée dans la notion du *debitum*, se trouve donc la causalité divine qui opère. Mais aussi, il y a une double dimension morale. Premièrement, l'action créatrice divine se fait de manière intelligente, dans la mesure où chaque substance a sa place, son but, et ses capacités ordonnées selon une finalité. L'on reviendra sur la création divine sous peu. Deuxièmement, avoir un débiteur implique aussi avoir une dette envers celui-ci, un devoir ; en ceci, la créature est dotée d'une exigence morale qui la persuade de coopérer avec Dieu et d'ordonner ses actes selon la finalité correspondante. En d'autres termes, l'exigence morale, le devoir d'une créature, se fonde directement sur la notion de *debitum*. Le tout de la création, selon Anselme, est ordonné selon un ordre fondamentalement moral.

Or, serait-on porté à se demander : est-ce que le feu, qui a comme action finalisée propre d'échauffer les corps qui sont en contact avec lui, fait la vérité lorsqu'il les échauffe ? Le feu agit-il droitement ? Oui, le feu fait la vérité, car il fait selon ce qu'il a reçu (*accepit*) de faire. Toutefois, cette thèse ne revient pas à dire que le feu pourrait ne pas faire la vérité. À cet effet, Anselme insère ici une distinction fondamentale entre une droiture nécessaire de l'action et une droiture non nécessaire de l'action. C'est par nécessité (*ex necessitate*) que le feu échauffe. Comme on le verra subséquemment lorsqu'on traitera des concepts de possibilité, de nécessité et de puissance (potentialité) ainsi que leurs interrelations au chapitre II de cette étude, chez Anselme, *ex necessitate* signifie une contrainte ; le feu est en quelque sorte contraint d'échauffer le bois puisque son action sur les autres substances avoisinantes ne se fait qu'à partir des puissances internes qui le caractérise, et dans son cas, elles ont été conçues par Dieu le Créateur de sorte que le feu agisse d'une même manière dans de mêmes circonstances. Dans le cas de

⁸ DV 4, S I : 180, 22-23.

l'homme, il en est tout autrement. En effet, Anselme dit expressément que « ce n'est pas par nécessité (*non ex necessitate*) que l'homme fait la droiture et la vérité, quand il fait bien.⁹ » Une bonne partie de la présente investigation historico-philosophique tentera de comprendre ce qui est impliqué dans ce *non ex necessitate*.

Pour l'instant, il suffit d'ajouter que cette distinction entre nécessaire et non nécessaire est étroitement liée à une autre distinction, celle entre faire naturellement (*naturaliter*) et faire spontanément (*sponte*¹⁰). Tout phénomène naturel impersonnel, comme l'action du feu, se fait par nécessité. Chez l'homme et chez l'ange, des substances rationnelles, il en est tout autrement. Que dira-t-on toutefois de l'animal qui ne possède pas la raison, par exemple le cheval ? C'est au c. 12 sur la définition de la justice, qu'Anselme distingue entre l'action du feu qui se fait naturellement et celle de l'humain qui se fait spontanément. Anselme ajoute que lorsqu'on agit spontanément, c'est qu'on veut ce qu'on fait. Or, le cheval, comme le précise Anselme, lorsqu'il fait l'action de paître, c'est en voulant qu'il le fait. Donc, c'est spontanément que le cheval agit. On pourrait suspecter à tort que la distinction entre *sponte* et *naturaliter* réfère à une distinction entre une cause interne (*i. e.* la volonté) et une cause externe qui produit un effet par contrainte de nécessité. Or, lorsqu'on parle de l'action du feu, l'on fait référence aux puissances internes de celui-ci, à son principe d'action, qui lui est responsable de l'effet que le feu a sur les substances qui sont en contact avec lui. Ici, la qualification *naturaliter* sur l'action du feu vient préciser que son action est complètement déterminée d'avance en vertu de la nature de ses puissances internes telles qu'elles sont façonnées par le Créateur. De la même manière, l'action du système digestif humain se fait *naturaliter*. L'action est par nature nécessaire. Par contre, l'action pratique de l'animal et de l'humain ne se fait pas de la même manière ; la nature des puissances internes que l'animal et l'humain ont reçues implique que l'action est contingente plutôt que nécessaire. C'est donc la contingence qui se lie au *non ex necessitate* et qui s'oppose au *ex necessitate*. L'action *sponte* est contingente tandis que l'action *naturaliter* est nécessaire. C'est en décortiquant la doctrine anselmienne de la liberté tout au long de cette étude qu'il sera possible de voir toutes les considérations que le penseur envisage et de confirmer la validité de la susdite interprétation.

⁹ DV 5, S I : 182, 9-10.

¹⁰ M. Corbin traduit *sponte* par « de plein gré » tandis que E. Briancesco traduit par « spontanément ». Les deux termes seront utilisés comme des synonymes dans cette étude.

Anselme utilise les termes *liberum arbitrium* et *libertas* dans une optique très spécifique ; le philosophe s'intéresse, entre autres, à des problèmes théologiques comme on le verra ; si l'on veut placer Anselme en dialogue avec les débats contemporains, il faudra faire appel aux notions de *sponte* et d'*usus*, l'usage de la volonté. La volonté-*usus*, chez Anselme, signifiera alors l'action même de la volonté qui se fait *sponte* et dans la pure contingence.

Il existe une différence fondamentale entre l'être humain et l'animal à ce niveau. Dans le *De Libertate Arbitrii* (DLA), au c. 5, le maître explique à son disciple que la volonté de l'homme est libre (*libertas*) parce que celle-ci ne peut être vaincue par un pouvoir étranger sans son propre assentiment. Le disciple demande alors au maître si la volonté du cheval est tout autant libre « puisqu'elle n'est esclave (*servit*) de l'instinct de la chair (*appetitui carnis*) qu'en voulant.¹¹ » Le maître répond : « dans le cheval, en effet, ce n'est pas la volonté elle-même qui se soumet, mais, étant elle-même naturellement soumise, elle est, toujours et par nécessité, esclave de l'instinct de la chair...¹² » Dans ce passage, premièrement, les termes « naturellement » et « par nécessité » utilisés en référence au cheval ne sont pas en désaccord avec ce qui a été dit plus tôt à propos de l'action spontanée du cheval. Il est à noter que ce qui est nécessaire, ce n'est pas l'action du cheval, mais plutôt le *fait* que sa volonté soit soumise aux instincts de la chair, c'est-à-dire que celle-ci ne peut vouloir qu'en fonction de volitions et de motivations intelligibles au sein de la chair. Chez l'être humain, la volonté est plus complexe : elle peut vouloir selon la chair, mais elle peut aussi vouloir selon des considérations qui transcendent la chair ; il s'agit ici de la volonté de justice, que l'on verra plus en détail subséquentement dans le cadre des chapitres III et IV de cette étude, volonté propre aux êtres rationnels et qui ajoute une deuxième dimension au vouloir. C'est cette deuxième dimension du vouloir qui fait en sorte que l'agent rationnel jouit de multiples possibilités dans son agir. C'est aussi l'absence de cette deuxième dimension qui explique pourquoi l'animal non rationnel ne jouit pas de multiples possibilités malgré que son action soit contingente. En effet, contingence n'est pas synonyme de multiples possibilités. Comme on le verra dans les chapitres subséquents de cette étude, bien que le fait d'agir spontanément soit une condition nécessaire pour jouir de multiples possibilités, il n'en résulte

¹¹ DLA 5, S I : 216, 5.

¹² DLA 5, S I : 216, 6-7.

toutefois pas qu'il s'agit là d'une condition suffisante. Dans le langage des débats contemporains sur le libre arbitre, Anselme n'attribuerait donc pas de « liberté entre contraires » aux animaux.

Après avoir maintenant passé en revue quelques notions fondamentales qui sont introduites dans le DV, il convient de se questionner par rapport au fondement métaphysique de la doctrine anselmienne. On se souviendra qu'au c. 2 du DV Anselme ne donne aucune justification pour l'introduction du *debitum* et de la *rectitudo* ; au contraire, Anselme présuppose un arrière-plan métaphysique qu'il déploie et qu'il applique au cas de la vérité de la signification. Il faudra attendre au c. 7 — intitulé « de la vérité de l'essence des choses » (*de veritate essentiae rerum*) — pour quelques précisions par rapport à cet arrière-plan. Premièrement, le lecteur y apprend que toute chose qui est (*aliquid esse*) est dans la vérité suréminente. Deuxièmement, on apprend aussi que ce qu'une chose est en tant qu'elle est (*quod est inquantum est*), elle le reçoit (*accepit*) de la vérité suréminente. Pour comprendre ce qu'est la vérité de l'essence des choses, il est important de partir du point de vue de la vérité suréminente. Celle-ci, comme le confirme explicitement le c. 10, n'est rien d'autre que droiture. Si les choses qui nous entourent ont une certaine droiture en raison de ce qu'elles sont dans la vérité suréminente, la vérité suréminente, de son côté, « ne doit rien à quiconque ; elle est ce qu'elle est pour aucune (autre) raison que (celle-ci) : elle est.¹³ » (*nec ulla ratione est quod est, nisi quia est*) Tout se fonde ici sur l'être (*esse*) de la vérité suréminente. L'*esse* de Dieu est co-originaire avec sa droiture. De plus, « cette droiture est la cause (*causa*) de toutes les autres vérités et droitures, mais rien n'est sa cause.¹⁴ » Comment faut-il entendre cette introduction du thème de la causalité ? S'agit-il d'une causalité purement formelle qui s'exprimerait dans le langage de l'image ? Pourrait-il s'agir d'une causalité efficiente au sens où la vérité suréminente, Dieu, causerait l'être des créatures à travers son action créatrice ? Finalement, la finalité s'insère-t-elle dans ce schéma causal ? On répondra par l'affirmative à toutes ces questions et il sera désormais possible de parler d'une « cause pleine » en référence à l'action divine. La mention explicite du *Monologion* dans le c. 10 du DV n'est pas sans importance ; en effet, Anselme semble ici poursuivre ses réflexions sur la causalité divine contenues dans le *Monologion*.

¹³ DV 10, S I : 190, 4.

¹⁴ DV 10, S I : 190, 6-7.

Dans le premier tiers du *Monologion*, après avoir considéré l'existence de Dieu, Anselme se donne comme tâche de comprendre l'action créatrice divine qui se fait *ex nihilo*. À cet effet, plusieurs distinctions sont introduites par le penseur. À partir du c. 5 du *Monologion*, il est question d'une opposition entre *per se* et *per aliud* ainsi que d'une distinction entre *ex se* et *ex alio*. La première distinction — *per se, per aliud* — fait référence à l'efficience, c'est-à-dire ce *par* quoi une chose *est*. C'est pourquoi Anselme fait suivre l'expression par le verbe être : *per aliud sunt*. D'un autre côté, la distinction entre *ex se* et *ex alio* est en lien avec la cause matérielle. C'est pourquoi Anselme dit : *ex aliqua materia*. Lorsqu'on analyse une chose en particulier, on peut se demander si, lorsqu'elle a été faite, elle a été faite à partir d'une matière préexistante. S'il en est ainsi, il s'agit d'un cas de *ex alio*. Aussi, il en est ainsi pour chaque substance individuelle de ce monde. Toutefois, lorsqu'on considère le monde en tant que tel, et qu'on se demande comment Dieu l'a créé, c'est d'une manière différente. Il s'agit ici de la doctrine de la création *ex nihilo*. Dieu a créé le monde de lui-même et sans faire appel à aucune matière préexistante. En d'autres termes, il est nécessaire pour Anselme d'éviter toute forme de dualisme dans lequel Dieu devrait conformer son acte créateur à une matière lui étant extérieure ou à un chaos préexistant.

Après avoir exclu plusieurs alternatives par rapport à la droite intellection du *per se* et *ex se* divin telles que l'idée selon laquelle Dieu serait par rien et de rien et l'idée selon laquelle Dieu serait antérieur à lui-même, Anselme compare l'essence suréminente à la lumière, et ce afin d'augmenter le niveau d'intelligibilité de ces notions.

Comment doit-elle être alors entendue par (*per*) et de (*ex*) soi si elle ne s'est pas faite elle-même, si elle ne fut pas pour elle-même sa matière, si elle ne s'est aidée d'aucune façon pour être ce qu'elle n'était pas ? À moins peut-être qu'il ne faille entendre au sens où l'on dit que la lumière luit ou est luisante par et d'elle-même. De même en effet que se rapportent l'un à l'autre la lumière, le luire, et le luisant, de même l'essence, l'être et l'étant — i.e. l'existant ou le subsistant — sont l'un pour l'autre. Bref, l'essence suréminente, l'être suréminemment et le suréminemment étant — i.e. le suréminemment existant ou le suréminemment subsistant — ne se conviendront pas mutuellement de manière dissemblable à la lumière, le luire et le luisant.¹⁵

Dans ce texte, Anselme tente de comprendre la divinité en se référant à la lumière, quelque chose de plus simple et de plus connu. Dans le chapitre II de cette étude, il sera question du concept de

¹⁵ *Monologion* 6, S I : 20, 11-19.

puissance (*potestas*) et de son lien avec la possibilité et la nécessité. L'on verra que pour Anselme, le monde est fait de substances qui, par leur essence, sont équipées de différentes puissances. Ces puissances permettent aux différentes substances d'entrer en interaction et d'agir l'une sur l'autre. Le feu, par son essence, produit de la lumière, il est (un) luisant. Une fois amené à être par une cause extérieure, le feu exhibe son caractère et ses puissances *par* lui-même d'une certaine manière. Il est possible de dire « par lui-même » puisque l'action du feu par ses puissances découle de son essence propre ; or, cette essence et ces puissances, le feu les a reçues du créateur, donc d'un autre sens, le feu n'est pas *per se*. Quant à la divinité, celle-ci ne dépend d'aucun autre qui viendrait lui donner certaines puissances ; la vérité suréminente, pour son action causale efficiente ne dépend que d'elle-même.

Quant à la cause formelle, Anselme soutient que la multiplicité des substances contenues dans le monde, avant d'être créées, préexistaient sous la forme d'une image ou d'un exemple dans la nature suréminente. À cet effet, Anselme dit : « Aussi est-il clair qu'avant d'être fait, l'univers était dans la raison de la nature suréminente selon le quoi (*quid*), le quel (*qualia*) et le comment (*quomodo*) il serait.¹⁶ » Si une certaine essence existe dans le monde, par exemple le cheval, c'est parce qu'elle a préexisté dans l'intellect divin sous la forme d'une image. De manière analogue à la distinction *per se*, *per aliud* qui traite de la causalité efficiente, Anselme introduit aussi une distinction pour résumer son propos sur la causalité formelle ; au c. 9 du *Monologion*, Anselme distingue entre *per quam* (Dieu) et *secundum quam*, cette dernière signifiant selon l'image qui préexiste en Dieu. En ce sens, Dieu est le fondement ultime de la causalité formelle. En conséquence, au c. 7 du DV, quand Anselme dit que tout ce qui est (en tant qu'il est) est droitement, il affirme que chaque chose, en son essence, est droite puisque cette essence provient de l'essence suréminente qui est la droiture elle-même.

Quant à la cause finale, il vaut premièrement de noter que puisque Dieu est déjà le fondement de la cause formelle, et que la finalité d'une chose est en fonction de son essence, l'on devinera que Dieu est aussi intimement lié à la causalité finale. À ce sujet, Anselme distingue déjà dans le c. 70 du *Monologion* entre *propter se* et *propter aliud*, ce qui préfigure l'usage qui en sera fait dans le c. 12 du DV à propos de la justice. Dans ce chapitre du *Monologion*, il est demandé avec quoi Dieu rétribuera-t-il celui qui l'aime. Dieu récompense le fidèle avec rien

¹⁶ *Monologion* 9, S I : 24, 15-16.

d'autre que lui-même (qui est la béatitude suréminente en soi) puisqu'il serait impie de penser qu'il faille désirer Dieu et l'aimer pour autre chose (*propter aliud*) que lui-même. Si Dieu est amour, il est premièrement amour *propter se*. C'est ainsi que Dieu crée de manière à ce que chaque chose soit tournée vers lui. Il y a une cause finale impliquée dans la création divine en ceci que Dieu crée de sorte que les créatures rationnelles puissent jouir de cet amour divin en le recevant. Le tout de l'histoire cosmique est ordonné selon cette finalité et c'est pourquoi il est commun de reprocher une certaine forme d'anthropocentrisme au Christianisme.

Dieu est ainsi non seulement le fondement de la causalité chez Anselme, mais aussi il exhibe toutes les formes de la causalité par son acte créateur, et ce tant au niveau formel, efficient que final. Quant à la matière, il faut se référer à la doctrine de *creatio ex nihilo* qu'Anselme adopte et selon laquelle Dieu aurait créé le monde et la matière à partir de rien et par lui-même. Pour revenir au passage du c. 10 du DV où il est question de la causalité divine, l'on peut donc se permettre de parler de « causalité pleine. » C'est sur cette « cause pleine » (qui est elle-même la rectitude) que se fonde la rectitude des choses de ce monde ainsi que leur *debitum* qui se veut être un corollaire du caractère créé des entités de ce monde.

Anselme conclut son traité sur la vérité, après avoir passé en boucle tous les genres de choses desquels est dite la vérité, avec un chapitre dédié à l'unité de la vérité. Pour Anselme, c'est improprement que l'on parle de la vérité de telle ou telle chose. De même que la formule populaire « le temps de telle ou telle chose » signifie que telle ou telle chose est dans le temps, qui lui est unique, la vérité d'une chose réfère à ce qu'elle est *selon* la vérité unique, qui est Dieu. À proprement parler, il faudrait donc dire qu'il y a une seule vérité et c'est la vérité suréminente. Ainsi, avec Dieu, vérité suréminente, et son action créatrice, Anselme est en mesure de rendre compte des différents niveaux d'ordre téléologique dans l'univers et il introduit en même temps un fondement pour la moralité chez les natures raisonnables appuyé, entre autres, sur la notion de *debitum*. De plus, avec la signification accidentelle et la signification naturelle, Anselme se donne un langage pour distinguer entre ce qui agit spontanément et de manière contingente et ce qui agit nécessairement et en étant contraint par sa propre nature. La conception anselmienne de la liberté et de la moralité requiert ces distinctions afin de concilier l'idée selon laquelle Dieu fait tout avec bonté et sagesse avec celle qui veut que le mal existe bel et bien et que l'on puisse choisir de désertir le bien en agissant mal. Anselme dit à ce sujet : « Mais comment pouvons-nous, selon la vérité de la chose, dire que tout ce qui est doit être, quand il y a de nombreuses

œuvres mauvaises dont il est certain qu'elles ne doivent pas être ?¹⁷ » La moralité anselmienne se fonde certes sur le *debitum* et les autres concepts considérés jusqu'à présent, mais il faudra aborder un autre aspect de la pensée anselmienne avant d'affronter le problème du mal et ses implications quant à la liberté. Au chapitre suivant, il sera question de la notion centrale de puissance (*potestas*) et de son lien avec les concepts de possibilité et de nécessité.

¹⁷ DV 8, S I : 186, 7-9.

Chapitre II : possibilité, nécessité et puissance

Dans ce chapitre, il sera question du traitement de la modalité chez Anselme. On verra plus particulièrement comment les termes « possibilité » et « nécessité » se comprennent pour Anselme en fonction des êtres qui occupent le monde ainsi que de leurs puissances. Ultimement, dans le but de compléter l'étude de la possibilité et d'illustrer sur quoi se fonde la modalité, il sera nécessaire de se tourner vers Dieu, car une compréhension pleine de la possibilité et de la nécessité requiert la puissance divine.

En théologie chrétienne, la question à savoir si Dieu aurait pu agir autrement mène directement à des considérations sur le concept de possibilité. Au début de son dialogue christologique, le *Cur Deus Homo (CDH)*, Anselme laisse savoir quel est l'objet de son écrit : une investigation par rapport aux raisons pour l'incarnation de Dieu. Par la foi, Anselme sait déjà que Dieu s'est fait homme pour la satisfaction, mais il pense qu'il est concevable, du moins avant d'avoir éclairci davantage le sujet, que Dieu eût atteint ses buts d'une autre manière. Sur ce point, M. Corbin note que la formulation de la question posée par l'étudiant d'Anselme (Boson) en I *CDH* 1 (I : 48, 1-5) suggère une opposition entre une infinité de possibilités disponible pour une *voluntas absoluta* et un choix déterminé — un *ceci* — caractéristique d'une *voluntas ordinata*.¹⁸ Il est demandé pourquoi Dieu a agi de la sorte et s'il y a une certaine nécessité à l'incarnation. Anselme prévient son interlocuteur que pour résoudre ces difficultés il sera très utile de premièrement étudier et comprendre les concepts de possibilité, de nécessité et de puissance ainsi que leurs interconnexions.¹⁹ Anselme dit ensuite qu'il va tenter d'en dire juste assez sur ces concepts afin de pouvoir résoudre les difficultés christologiques, mais il reconnaît que ces notions méritent un traité à part entière.

Anselme a écrit un traité qui aborde systématiquement la modalité. Dans la littérature celui-ci est souvent nommé les *Fragments Philosophiques*, car il s'agit d'un traité incomplet. Le titre hérité de la tradition est le suivant : *De Potestate et Impotentia, Possibilitate et Impossibilitate, Necessitate et Libertate*, c'est-à-dire « De la Puissance et de l'impuissance, de la Possibilité et de l'Impossibilité, et de la Nécessité et de la Liberté. » Les *Fragments* sont un lieu

¹⁸ *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbery*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 303.

¹⁹ I *CDH* 1, S II : 49, 7-10.

naturel pour commencer une investigation sur la possibilité, mais puisque l'œuvre est largement incomplète, d'autres écrits seront nécessaires pour compléter.

Environ la moitié de ce qui a été complété du traité est une analyse du verbe faire (*facere*). Les *Fragments* commencent par une série de questions soulevant des apories à propos de la liberté et Anselme répond qu'une réponse satisfaisante à ces questions se doit de commencer par une analyse du verbe *facere*.²⁰ Dans cette section, Anselme se base sur la philosophie du langage et la sémantique qu'il a développées dans le *De Grammatico*, le *Monologion*, et le *De Veritate*. Si le *De Grammatico* contient une théorie de la signification des noms, plus particulièrement des paronymes, les *Fragments* tentent plutôt d'établir une théorie de la signification des verbes et de la prédication en général. Cette théorie, pour Anselme, ne sera pas seulement utilisée dans le cadre de simples phrases sujet-prédicat, mais aussi dans le cadre de la logique modale.

Pour aborder la logique modale d'Anselme, il est important de savoir qu'il adhère à la thèse qui veut que tout ce qui peut (*potest*) peut en vertu d'une puissance (*potestas*). Si je peux marcher, c'est parce que j'ai la puissance-de-marcher, une habileté-à-marcher. Dans la dernière section des *Fragments*, Anselme définit « puissance » de la sorte dans la phrase qui ouvre la dernière section des *Fragments*, intitulée *De Postestate* : *potestas est aptitudo ad faciendum*.²¹ Donc la définition même de la puissance réfère directement à la section sur le verbe *facere*, par la formule *ad faciendum*.²² Dans ce traité, Anselme soutient que tout verbe peut se réduire à un « faire ». Anselme note premièrement que dans le discours usuel (*usus loquendi*), quand on répond à la question *Quid facit ?*, le verbe *facit* dans la question peut être substitué par tout autre verbe dans la réponse. Par exemple, à *Quid facit ?* on pourrait répondre « Socrate marche » ou « il est dans l'église. » Anselme pense que même les verbes négatifs comme « ne pas faire » (*non facere*) peuvent être transformés sous une forme positive. Ne pas faire une action juste peut être équivalent à faire une action injuste puisque dans certaines situations « ne pas faire justement »

²⁰ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 392.

²¹ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 413.

²² À ce sujet, J. Hopkins et H. Richardson, qui ont traduit les *Fragments* en anglais, notent que *facere* signifie tout autant « faire » que « causer ». Anselme dit clairement : « every cause — each in its own way — is said to do, and everything which is said to do is called a cause. » Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 409.

revient à « faire injustement ». Pour l'instant, il suffit d'observer que le cas de base de la prédication est celui où une chose (*res*) produit une action, par exemple un homme qui marche. Mais si tout verbe se réduit à faire, et si faire et causer peuvent être substitués l'un pour l'autre, alors quand un verbe sera prédiqué d'une chose, un certain faire (causer) sera signifié par ce verbe et attribué à la chose, à savoir le faire signifié par le verbe en question.²³ Or, lorsqu'il est question de cas qui s'écartent du cas de base mentionné ci-haut, la thèse d'Anselme devient beaucoup moins évidente. De plus, l'appel au *usus loquendi* ne peut être qu'un guide et non une autorité, car bien souvent Anselme est suspicieux et critique du langage commun.

Il n'est donc pas surprenant qu'Anselme offre un autre argument pour sa thèse sur les verbes. Cette deuxième stratégie consiste à observer que les noms sont antérieurs aux verbes d'une certaine manière. Pour qu'une action se produise, il faut préalablement qu'il y ait une substance capable d'effectuer cette action. Quand on dit « Pierre est », premièrement Pierre est conçu et en deuxième lieu on lui attribue le verbe « est » ; s'il n'y avait pas de Pierre ou s'il n'était pas possible d'imaginer ce que Pierre signifie, le verbe ne référerait à rien ce qui serait une absurdité. Donc, le sujet d'une phrase est une condition pour la possibilité de la prédication. Toutefois, Anselme maintient que ce genre de précondition est une cause, et ici le lecteur peut se demander si Anselme perd de vue une conception univoque de la causalité. D'un côté, quand Pierre lance une balle, c'est Pierre qui fait l'action de lancer et qui cause la balle à être lancée. D'un autre côté, quand une personne déclare « Pierre est », Anselme ne conclurait certainement pas que Pierre cause sa propre existence.²⁴ Donc, il semble que cet argument non plus n'est pas conclusif puisqu'il s'appuie sur une équivoque du mot « cause ».

Pour réellement comprendre ce qu'Anselme réalise dans cette section, il sera nécessaire d'étudier comment le penseur classe les différents verbes. Anselme divise les verbes en quatre modes et chaque mode est sous-divisé en six différents cas. Les quatre modes sont les suivants :

²³ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 393.

²⁴ Maintenir que Pierre cause sa propre existence serait contre la doctrine chrétienne. La créature dépend toujours de Dieu pour exister. C'est pourquoi Anselme dit dans le c. 13 du *Monologion* (S I : 27, 13-15) : « de même que rien ne fut fait sinon par l'essence créatrice présente, de même rien n'a vigueur sinon par cette même présence qui le conserve. »

*facere esse, facere non esse, non facere esse, et finalement non facere non esse.*²⁵ Étant donné un sujet *A*, un état de fait réalisé *s*, ainsi que d'autres états de fait *m, n, o, r* qui sont reliés de manière causale à *s*, pour le premier mode, *facere esse*, *A* produit *s* seulement si une des conditions suivantes (qui correspondent aux six différents cas) s'applique²⁶ :

- (1) *A* produit directement *s* ;
- (2) *A* échoue directement de prévenir que *s* se produise ;
- (3) *A* produit directement *m*, et *m* contribue de manière causale à ce que *s* se produise ;
- (4) *A* échoue de produire *n*, et la non-advenance de *n* contribue de manière causale à ce que *s* se produise ;
- (5) *A* fait en sorte que *o* ne se produise pas, et la non-advenance de *o* contribue de manière causale à ce que *s* se produise ;
- (6) *A* échoue de prévenir que *r* ne se produise pas, et l'advenance de *r* contribue de manière causale à ce que *s* se produise.

Quoique ce schéma dans son ensemble puisse se révéler fort utile dans des considérations d'ordre juridique ou de morale appliquée, la présente étude ne se consacrera pas à analyser chacun des six cas en détail. Ici, la position d'Anselme par rapport au problème de l'imputabilité d'une action est ce qui importe davantage pour la visée de cette étude. L'imputabilité d'une action se différencie en effet de la responsabilité au sens moral. Par exemple, le général d'une armée peut très bien être plus responsable pour une attaque que les soldats individuels qui ont exécuté les commandes de celui-ci, et ce même si le général « cause » l'attaque à travers un intermédiaire (*per aliud*) en donnant des ordres. Il s'agit ici d'une application du troisième cas du premier mode ; le général produit directement les ordres, et ceux-ci contribuent de manière causale à ce que les soldats produisent directement l'attaque. Si l'on s'intéresse à l'imputabilité d'une action au sens strict, il sera nécessaire de voir ce qui constitue une utilisation propre

²⁵ Dans les notes de leur traduction anglaise des Fragments, J. Hopkins et H. Richardson ont inclus des exemples détaillés pour chacun de ces modes dans un appendice. Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 415-418.

²⁶ Ici, la terminologie de Eileen F. Serene telle que développée dans son article Serene, F. Eileen. « Anselm's Modal Conceptions », *op. cit.*, p. 122-123 est utilisée et adaptée au français. S'il était plus tôt question d'actions et de verbes, ici Serene préfère parler d'états de fait (« states of affair »), au sens où un état de fait se veut être le résultat d'une action. Quant à l'analyse des trois autres modes en leurs six cas, elle est superflue pour les besoins de la présente étude.

(*proprie*) ou impropre (*improprie*) de la prédication pour Anselme et comment ceci éclaircit sa thèse que tout verbe est un faire.

Anselme maintient que, parmi les six cas ci-haut mentionnés, seul le premier cas est utilisé proprement.²⁷ Tous les autres cas sont utilisés improprement. S'ils sont impropres, c'est parce que le sujet de l'action ne fait pas l'action littéralement ou la fait à travers un intermédiaire. Anselme n'investigue pas de manière systématique les conditions de vérité. Toutefois, le penseur maintient qu'il est possible de reformuler une phrase avec une prédication impropre et de l'exprimer sous une forme où seulement des cas de prédication propre sont utilisés. Si l'on est connaissant des tous les agents engagés dans une situation ou dans une certaine chaîne causale et que l'on comprend comment leurs actions sont reliées entre elles, alors il sera possible d'effectuer une telle reformulation. Anselme cite l'exemple de prédication impropre qui suit : « Je dois être aimé par toi. » Il s'agit d'un usage impropre puisque l'obligation ou le devoir (*debitum*) ne s'applique pas à « je », mais bien à « toi ». Après avoir reformulé, on lit : « Tu dois m'aimer. » Dans l'exemple militaire précédent, le général cause l'attaque de manière impropre, mais il cause le fait que les ordres soient donnés proprement. Dans des exemples plus difficiles, il sera nécessaire parfois de faire intervenir certains agents qui sont implicites dans la situation. Pour l'exemple « Pierre est » ou « Pierre existe », il faut faire intervenir Dieu pour être en mesure de reformuler en n'utilisant que des cas de prédication propre. En effet, Dieu est directement responsable de l'existence de Pierre et de son maintien dans l'être. Anselme note lui-même que les verbes sont souvent prédiqués improprement lorsque le sujet (de la prédication impropre) est en relation avec le sujet de la prédication propre correspondante. Ces relations incluent, mais ne se limitent pas à la similarité, le genre, l'espèce, la cause, l'effet, le tout, la partie, la forme extérieure, le contenant, et le contenu.²⁸ Donc, quand « Pierre est » est dit, c'est improprement que le verbe « est » est attribué à Pierre ; Dieu est l'agent qui par son action fait exister Pierre ; ici, Dieu et Pierre sont en relation de cause à effet. Pour parler proprement, il faudrait donc attribuer l'existence de Pierre à Dieu : « Dieu cause l'existence de Pierre », ce qui revient à attribuer le « est » dans « Pierre est » à Dieu. Pour donc revenir à l'impasse par rapport à la thèse d'Anselme selon laquelle tout verbe est un faire, si « Pierre est » est un usage impropre

²⁷ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 404.

²⁸ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 403.

de la prédication, et qu'il est possible de reformuler proprement, la difficulté s'évapore. D'autres exemples avec des verbes tels que *habere* et *debere* sont plus complexes, car il faut prendre en compte leur caractère relationnel. Si Pierre a un chapeau, on peut se demander par quel faire celui-ci s'est fait mettre sur sa tête. Mais si par « Pierre a un chapeau » on entend plutôt que Pierre possède un chapeau même quand celui-ci n'est pas sur sa tête, il faudrait alors se demander par quel moyen et par quel agent Pierre est devenu détenteur d'un chapeau. De manière générale, la méthode suivante peut être utilisée en utilisant son jugement dans chaque cas individuel : *i*) considérer ce qui est prédiqué — c'est-à-dire ce qui est « eu » ou « dû » ; *ii*) se demander sous quel mode la prédication est faite (« Pierre n'a pas de chapeau » se place sous le mode *non facere esse*) ; *iii*) se demander ce qui cause le fait, pour la chose considérée en *i*), d'être « eu » ou « dû »²⁹ ; *iv*) reformuler proprement en mettant en scène l'agent trouvé en *iii*).

Si toute prédication peut être reformulée proprement, cela montre que lorsqu'on s'exprime proprement, tout verbe est un « faire ». Ceci aide aussi celui qui interprète Anselme à comprendre le rôle de la causalité dans sa sémantique. Finalement, la prédication peut être comprise chez Anselme en termes d'agents dotés de certaines puissances, des actions de ces agents et de certaines relations comme il en a été question pour les verbes tels que *habere* et *debere*. Toutefois, au niveau de l'ontologie, il suffira de considérer les agents, leurs puissances et leurs actions. Une chemise change de couleur lorsqu'elle est mise en contact avec de l'eau de javel, ainsi, après avoir javellisé une chemise, lorsqu'on dit « la chemise est (maintenant) blanche », il ne faut pas oublier que « l'eau de javel a blanchi la chemise. »

Dans l'exemple précédent, deux points sont à noter. Premièrement, l'eau de javel a une puissance javellisante en vertu de sa nature. Deuxièmement, pour que cette puissance soit effective (sur une chemise par exemple), il est nécessaire que les deux substances soient en contact. Dans ce contexte, Anselme admet une forme de causalité non efficiente qui pourrait être qualifiée comme *circonstancielle* ou *conditionnelle*.³⁰ Ces causes incluent la matière, le temps et la place. Il s'agit d'une causalité en ceci que ces choses agissent comme condition préalable pour l'actualisation de causes efficientes. Ultimement, par contre, la causalité circonstancielle reste un

²⁹ Il s'agit ici de la procédure pour le cas *facere esse*. Pour le cas *facere non esse*, on aurait : se demander ce qui cause le fait, pour la chose considérée en *i*), de ne pas être « eu » ou « dû ». Les cas *non facere esse* et *non facere non esse*, puisque négatifs par nature, ne causent pas de problèmes pour l'ontologie.

³⁰ Anselme. *Philosophical Fragments* (tr. J. Hopkins et H. Richardson), *op. cit.*, p. 409.

usage impropre de la causalité, car la matière, le temps et la place dépendent tous de la création *ex nihilo* de Dieu.

La théorie de la prédication d'Anselme informe directement son traitement de la modalité. Le monde, pour Anselme, est fait de substances équipées de diverses puissances ; avec ces puissances, les différentes substances interagissent l'une avec l'autre ; en dernière analyse, ce qui se produit dans le monde peut être compris en termes de substances, de puissances et de leur positionnement dans les causes circonstanciées.³¹ Par contre, cette vision de l'ordre dans la nature doit être suppléée par le cas du miracle ; en effet, Anselme reconnaît aussi, dans le *De conceptu virginali et de originali peccato* (DCV), que certains événements se produisent seulement par la volonté de Dieu.³² Cette analyse concorde parfaitement avec la définition qu'Anselme donne du terme puissance : *potestas est aptitudo ad faciendum*. Encore une fois, mise dans les circonstances adéquates, l'eau de javel a le pouvoir d'actualiser sa puissance javellisante.

Anselme utilise souvent le substantif *potestas* et le verbe *posse*, mais très rarement le terme *possibilitas*. Un de ces cas se trouve dans le *Prologus* du *Monologion* : Anselme y confie que certains frères ont insisté qu'il complète cette méditation sans considérer les difficultés de la tâche et ses propres capacités. L'expression qu'il utilise est *meam possibilitatem*.³³ L'utilisation du possessif *meam* suggère que ces possibilités dépendent d'Anselme lui-même. En fait, le traitement de la possibilité et de la nécessité chez Anselme, comme on le verra, suit exactement la structure d'action développée ci-haut et donc dépend aussi de la prédication propre et impropre. Anselme maintient que ce qui est possible peut être analysé en termes de puissances et de causes circonstanciées : quelque chose est possible si cette chose peut être amenée à être par une substance munie d'une puissance qui peut passer à l'acte dans les circonstances présentes. Il ne faut pas oublier l'importance des causes circonstanciées ici : pour marcher, l'être humain use de sa puissance pour marcher, mais il n'est toutefois pas possible de marcher n'importe où, par exemple dans le vide.

³¹ À ce sujet, voir Normore, G. Calvin. « Ockham and the Foundations of Modality in the Fourteenth Century », *op. cit.*, p. 133-134.

³² DCV 11, S II : 154, 3-8.

³³ *Monologion*, S I : 7, 6-7.

Anselme refuse d'attribuer la possibilité aux phrases. Le discours commun s'exprime souvent de la sorte : « Il est possible que X », où X est une phrase, et cela signifie que la phrase X est possiblement vraie. Lorsqu'on juge qu'une phrase est possiblement vraie, cela peut être parce que l'on juge que la phrase n'implique pas de contradiction. Avant que Socrate n'existe, c'était possible qu'il existe. Si Anselme désire éliminer le terme « possibilité », dans la mesure où la puissance et les circonstances sont plus fondamentales, doit-on penser qu'avant que Socrate existe, il avait un pouvoir de s'amener lui-même à être ; bref, qu'il avait des puissances avant même d'exister ? Il s'agit ici d'un des problèmes que l'étudiant d'Anselme note dans l'*Exordium des Fragments*.

Quand quelque chose n'existe pas d'aucune manière, elle n'a aucune puissance (*quod nullo modo est, nullam habet potestatem*). Donc, cette chose n'a pas la puissance d'être ni la puissance de ne pas être. En d'autres mots, pour passer du substantif *potestas* au verbe *posse*, la chose ne peut pas exister ni ne peut ne pas exister (*nec potest esse nec potest non esse*). Donc, d'un côté, il s'ensuit selon l'étudiant d'Anselme, qu'il n'est pas possible que la chose soit (*non est possibile est*), qu'il est impossible qu'elle soit (*impossibile est esse*), et qu'il est nécessaire qu'elle ne soit pas (*necesse est non esse*). Ici, les trois expressions sont prises comme étant équivalentes. Mais, de l'autre côté, à savoir *non potest non esse*, il s'ensuit qu'il n'est pas possible que la chose ne soit pas (*non est possibile non esse*), qu'il est impossible qu'elle ne soit pas (*impossibile est non esse*), et qu'il est nécessaire qu'elle soit (*necesse est esse*). Encore une fois, ces expressions sont prises par Anselme comme étant équivalentes. En ce sens, Anselme adhère aux règles aristotéliennes suivantes quant à la logique modale : *i*) il est permis de passer de *necesse est esse* à *non possibile est non esse*, et vice-versa ; *ii*) il est permis de passer de *necesse est non esse* à *non possibile est esse*, et vice versa.³⁴ L'argument de l'étudiant dans l'*Exordium des Fragments* se termine par la constatation des multiples contradictions que les énoncés ci-haut impliquent directement. En réarrangeant les résultats, on trouve que lorsqu'une chose n'est pas, il est à la fois impossible et nécessaire qu'elle soit, et il est à la fois impossible et nécessaire qu'elle ne soit pas.

³⁴ Le lecteur notera que l'expression *non est possibile esse* a été réordonné de la manière suivante : *non possibile est esse*. D. P. Henry est en accord avec ce changement cosmétique dans son Henry, P. Desmond. *The Logic of Saint Anselm, op. cit.*, p. 136-137.

Si Anselme avait terminé le traité incomplet qu'on appelle les *Fragments*, il aurait probablement inclus une solution au problème de l'étudiant. Heureusement, Anselme aborde le même sujet dans un autre de ses écrits quoiqu'assez rapidement. Dans son dialogue *De Casu Diaboli* (DCD), le *magister* (maître) s'exprime ainsi au c. 12 :

Il était à la fois possible et impossible (qu'il fût) avant même d'être. Pour lui, à la vérité, (c') était impossible (*erat impossibile*) puisqu'il n'était en son pouvoir (*potestate*) d'être ; mais pour Dieu (c') était possible (*erat possibile*) puisqu'il était en son pouvoir qu'il se fît. Donc, parce que Dieu a pu faire le monde avant même qu'il fût, le monde est ; pour cette raison et non point parce que le monde lui-même aurait d'abord pu être.³⁵

Premièrement, il est à noter qu'il s'agit ici d'une des rares occasions où Anselme utilise les termes *possibile* et *impossibile*. Dans la citation, l'expression *erat possibile* réfère à une construction du type « Il est possible que X. » Pour Tomas Ekenberg, si Anselme utilise ce type de construction modale dans ce contexte, c'est dans le but de montrer l'ambiguïté radicale de ces phrases, et en fin de compte, de dénier le statut de *possibile* et *impossibile* comme notion modale primitive.³⁶ Si on s'est laissé guidé dans le paradoxe selon lequel avant que le monde existe, il était à la fois nécessaire et impossible qu'il soit, c'est précisément parce qu'on a raisonné à partir de constructions du type « Il est possible que X » et selon un usage impropre du langage. La phrase « Il est possible que X » est fondamentalement ambiguë puisqu'elle ne fait pas référence à un agent, de la puissance duquel dépend la possibilité en question. Voici le passage qui suit directement la première citation :

D. Je ne puis contredire à (cette) raison, mais le langage usuel n'y consent pas.

M. Ce n'est pas étonnant. Beaucoup (d'expressions) du langage ordinaire sont en effet impropres ; mais, comme il (nous) faut rechercher la moelle de la vérité, il (nous) est nécessaire, autant que la chose le demande et qu'il est possible, d'éliminer l'impropriété qui (nous) déconcerte. C'est cette impropriété du langage qui nous fait dire très souvent qu'une chose peut (quelque chose), non qu'elle puisse, elle, mais parce qu'une autre chose peut ; et que la chose qui peut ne peut pas, parce qu'une autre chose ne peut pas.³⁷

³⁵ DCD 12, S I : 253, 13-17. On rappelle ici que « pouvoir » est équivalent à « puissance » ; tous deux traduisent le latin *potestas*.

³⁶ Ekenberg, Tomas. « Power and Activity in Early Medieval Philosophy », *op. cit.*, p. 106.

³⁷ DCD 12, S I : 253, 18-24.

Pour éliminer toute forme d'impropriété dans le langage au niveau de la logique modale, il faut retourner au modèle préalablement extrait des *Fragments* et analyser la situation en termes d'agents, de puissances, d'actions et de circonstances. Par exemple, quand il est dit qu'il était impossible que le monde existe avant son existence, il est signifié que le monde n'est pas capable d'amener à sa propre existence. Quand il est dit qu'il était possible que le monde existe avant son existence, il est signifié qu'il était dans les mains de Dieu de faire exister le monde ou non. Anselme maintient que le terme *possibile* peut être éliminé du langage philosophique technique lorsqu'on fait une telle analyse.

Mais ce n'est pas dire que lorsqu'un agent a la puissance d'amener à être X que X est automatiquement possible. Il faut faire intervenir les causes circonstancielles ou conditionnelles. Pour exercer sa capacité à marcher, l'être humain a besoin d'un sol. Pour blanchir, l'eau de javel doit être en contact avec un vêtement. Donc, quand les circonstances sont propices à l'actualisation de la puissance en question d'un agent, on dit que l'action est possible. Pour la plupart des phénomènes naturels, il n'y aura donc aucune différence entre ce qui est possible et ce qui est actuel. Ici, la distinction étudiée au chapitre I entre une action faite *naturaliter* et *sponte* est très importante. La plupart des phénomènes naturels se font *naturaliter* comme l'action du feu ou la chute d'une pierre. Pour l'animal, l'être humain et l'ange, l'action de se mouvoir, par exemple, se fait *sponte*. C'est ici que s'ouvre l'éventualité d'une non-coïncidence entre l'actuel et le possible. Dans certaines situations, étant doté de puissances déterminées par sa nature, plusieurs possibilités s'offrent à un agent rationnel.

Pour la fin de ce chapitre, il sera question de la définition qu'Anselme donne de la nécessité afin de montrer comment Dieu est le fondement de la modalité au même titre qu'il est le fondement de la causalité comme il a été question au chapitre I. Tout comme dans l'essence divine la justice, la bonté, et Dieu lui-même sont un, la possibilité, la nécessité et Dieu sont co-originaires. Dans l'interprétation ici adoptée, Anselme n'est pas un volontariste quant à la liberté de Dieu, mais bien un essentialiste. C'est-à-dire que quelque chose est possible, impossible ou nécessaire, parce qu'elle se conforme à la volonté éternelle et immuable de Dieu. Cette volonté n'est qu'une expression de la *summa natura*, de la *summa essentiae*. Cette essence est le bien même. De plus, tout ce qui existe découle comme une image de cette essence divine bonne comme il en a été question dans l'étude du *Monologion* au chapitre I de cette étude. Anselme, toutefois, semble en contradiction avec lui-même puisqu'il postule, d'un côté que Dieu est une

summa natura, et d'un autre côté, que l'action créatrice de Dieu se fait *sponte* et non *naturaliter*³⁸. Finalement, le mal se comprend comme une privation, comme un *nihil*, et seule la créature est responsable du mal. Ce thème sera abordé dans le cadre du chapitre IV de cette étude.

La discussion la plus étendue de la nécessité chez Anselme se trouve en II *CDH* 17. Anselme y dit que c'est de manière impropre qu'on dit que Dieu ne peut pas faire quelque chose ou qu'il est contraint à faire quelque chose. En effet, la volonté de Dieu n'est point soumise à aucune force qui lui est extérieure et qui pourrait le contraindre ou l'empêcher d'agir d'une certaine manière. Suite à cela, Anselme donne au lecteur une définition de ce qu'est la nécessité proprement dite. La nécessité dénote une contrainte, tandis que l'impossibilité dénote un empêchement ; ces deux notions forment une paire de contraires puisque ce qui est contraint d'être est empêché de ne pas être, et vice-versa.³⁹ Donc, toujours selon le modèle des *Fragments* en termes d'agents et de puissances, quand il y a nécessité, c'est parce qu'il y a un agent qui, à l'aide de ses puissances, contraint quelque chose à être ou à ne pas être. La nécessité expérimentée dans le cas des lois naturelles n'est pas un fait brut ; au contraire, ces lois sont imposées par la volonté immuable de Dieu. On a vu plus tôt qu'Anselme maintient qu'on peut passer de *necesse est non esse* à *non possibile est esse*, et vice-versa. Donc, si Dieu contraint l'humain à ne pas pouvoir voler dans les airs en créant la nature humaine d'une manière différente de celle des oiseaux, c'est qu'il en découle que, peu importe les circonstances, les puissances de l'homme ne peuvent le faire voler. Or, le passage entre possibilité et nécessité selon la formule citée ci-haut suggère des difficultés quant à l'interprétation de la nécessité. Lorsqu'un être humain A en frappe un autre B, et ce de manière contingente, B est contraint à être frappé, et donc il y a une certaine nécessité. Il s'agit de ce qu'Anselme appelle la nécessité qui suit, une sorte de nécessité analytique. C'est-à-dire que lorsqu'on pose que A a frappé, il s'ensuit nécessairement que B est frappé. En ce sens, cette forme de nécessité respecte la formule de conversion entre possibilité et nécessité puisqu'il n'est pas possible qu'une fois la frappe de A posée, B ne soit pas frappé. Donc, bien qu'il y ait une nécessité qui suit dans cette situation,

³⁸ Il serait intéressant d'étudier, dans le cadre d'une autre étude, comment et si Anselme propose une solution au dilemme d'Euthyphron.

³⁹ II *CDH* 17, S II : 123, 23-26.

l'énoncé « A a nécessairement frappé B » est faux puisque c'est de manière contingente que A a frappé B.

Les choses deviennent toutefois légèrement plus compliquées quand il est question de la thèse selon laquelle quand Dieu ne peut pas faire ceci ou cela (par exemple, mentir), aucun pouvoir ne lui nié ; au contraire, en ceci est affirmé son pouvoir insurpassable.⁴⁰ Cette thèse fusionne les analyses d'Anselme sur la nécessité avec sa philosophie de la liberté telle que développée dans le *DV*, le *DLA* et le *DCD*. Pour devancer des considérations qui auront lieu dans les deux chapitres subséquents, lorsqu'un être rationnel tenant la *rectitudo* est conquis par la force du péché, c'est parce qu'il abandonne volontairement cette rectitude pour des biens qu'il ne possède pas. Or, c'est sur la base d'une promesse illusoire que se fonde cet acte d'abandon de la justice. En ce sens, tout ce qui est contraire à Dieu est fondé sur une illusion et est prédestiné à périr. C'est ainsi que le mal est une impuissance ; une puissance plus grande et un intellect qui y voit clair pourraient réduire le mal à ce qu'il est vraiment : un *nihil*. Ce thème sera davantage développé dans les deux prochains chapitres. Pour revenir à la nécessité et conclure, quand on dit que Dieu ne peut pas mentir, aucune nécessité n'est affirmée. C'est donc qu'il ne faut pas confondre la nécessité (qui est une contrainte) et l'immutabilité dans le bien de la nature divine.

Bien qu'Anselme ne soit pas explicite par rapport à la thèse essentialiste de la liberté de Dieu, sa compréhension de Dieu comme une essence qui est identique au bien en soi et le labour que le penseur met à montrer qu'en affirmant que Dieu ne peut pas mentir, sa puissance insurpassable est signifiée, témoignent qu'il accepte cette thèse implicitement. C'est avec Abélard, seulement quelques années plus tard, que la thèse essentialiste deviendra explicite. En effet, de manière claire et précise Abélard affirme que Dieu peut seulement faire ce qu'il fait.⁴¹ C'est dire que le possible et l'actuel se confondent tout autant pour Dieu que pour la pierre qui chute. Cette doctrine a été subséquentement bannie au Concile de Sens entre 1140 et 1141.⁴² Étant bannie par l'autorité cléricale, la négation de cette proposition est alors devenue un axiome de théologie. Et c'est ainsi que la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata* a vu le jour

⁴⁰ II *CDH* 17, S II : 123, 11-13.

⁴¹ *Theologia Christiana* 5 (CCL 12 : 358-372, nn. 29-58) ; *Theologia Scholarium* 3 (PL 178 : 1093D — 1101A, n. 5) cités dans Maurer, Arnaud. *The philosophy of William of Ockham : In Light of its Principles, op. cit.*, p. 254.

⁴² *Ibid.*

dans les années qui ont suivi et que certaines propositions telles que « Dieu aurait pu ne pas créer le monde ou le créer différemment » ont été adoptées par des penseurs comme Guillaume d'Ockham au XIV^e siècle.

Pour résumer, la puissance (*potestas*) est la notion capitale dans la logique modale d'Anselme. Toute puissance se comprend comme une *aptitudo ad faciendum*, et puisque pour Anselme tout verbe est un « faire », lorsqu'on analyse une proposition modale ou non modale X correctement en faisant ressortir tous les agents qui y sont impliqués et qu'on reformule en utilisant seulement le mode propre de la prédication, alors tout peut être analysé en termes de substances, de leurs puissances, de leurs actions et de leurs interrelations dans le monde en faisant intervenir des verbes tels que *habere* et *debere* et des causes circonstanciellelles telles que le temps et l'espace. Seuls ces ingrédients sont nécessaires à l'ontologie. C'est ainsi que la vérité de « l'eau de javel blanchit la chemise est possible » dépend de ce que l'eau de javel et la chemise soient en contact. Mais ici, puisqu'il s'agit d'une action *naturaliter*, ce qui est actuel et ce qui est possible occupent le même terrain. C'est seulement dans les êtres rationnels que le possible dépasse l'actuel. Les chapitres suivants de cette étude seront une investigation de ce dépassement.

Chapitre III : justice, liberté et liberté du choix : Anselme comme penseur libertarien ?

Anselme définit la liberté du choix (*libertas arbitrii*) dans le DLA comme le « pouvoir de garder la droiture de volonté pour la droiture elle-même » (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Or, au c. 12 du DV intitulé « De la définition de la justice » (*De iustitiae definitione*), Anselme définit la justice comme étant « la droiture de la volonté gardée pour elle-même. » Donc, la définition de la liberté du choix peut se présenter sous la forme compacte suivante : le pouvoir de garder la justice. Il semble juste de tenter d’y voir plus clair par rapport à ce qu’est la justice pour Anselme avant même d’aborder le concept de liberté du choix. Ainsi sera-t-il possible de voir en quoi l’action anselmienne se définit en fonction de son motif. Ensuite, il sera question de ce qu’est la liberté du choix et en quoi Anselme peut être qualifié de penseur « libertarien » quant à la liberté de la volonté.

Afin de mieux discerner de quel type d’êtres la justice peut être prédiquée, Anselme élabore une série de distinctions. Si l’homme peut être juste, mais que la pierre ne le peut pas, c’est parce que « faire » chez l’homme et « faire » chez la pierre diffèrent. Il a déjà été question de cette distinction au chapitre I ; il s’agit de la distinction entre faire de plein gré (*sponte*) et faire naturellement (*naturaliter*).

Aussi l’agent anselmien mérite-t-il louange quand il garde la justice comme il se doit et blâme quand il abandonne celle-ci. Ici se dresse une différence entre le cheval et l’être humain : le cheval, par son intellect, n’est pas en mesure de reconnaître (*agnoscit*) la droiture, ce qui implique qu’il ne serait pas juste de le blâmer pour ne pas juger correctement concernant la justice et pour la garder. De plus, le cheval n’a pas été fait par Dieu pour vouloir la justice. Au sujet de ce manque de connaissance, Anselme déclare : « En effet, tout ce qui ne veut pas la droiture, même s’il la tient (*tenet*), ne mérite pas d’être loué parce qu’il la tient. Car il n’est pas capable de la vouloir, celui qui l’ignore (*nescit*).⁴³ » La conclusion est que la louange concernant la droiture de volonté ne peut appartenir qu’à la nature raisonnable, car seule elle est en mesure de reconnaître avec son intellect ladite droiture.

Suite à cela, Anselme s’interroge sur le lieu de cette justice au sein de l’homme : est-elle dans la volonté, dans la science ou dans l’œuvre (*in opere*) ? Or, il est tout à fait possible de bien

⁴³ DV 12, S I : 192, 31-33.

agir ou de connaître droitement sans toutefois vouloir droitement. Si Pierre agit droitement, mais pour des motifs répréhensibles, il ne sera pas loué pour son action. Donc, il semblerait, à première vue, que la justice se trouve dans la volonté et qu'elle consiste en vouloir ce que l'on doit. Mais une subtilité échapperait à celui qui en viendrait à une telle conclusion. En effet, Anselme dit : « Si quelqu'un, sans le savoir, veut ce qu'il doit (...) qu'il ait ou non quelque droiture de volonté, il n'a pas celle que nous cherchons.⁴⁴ » C'est donc qu'une certaine connaissance est exigée comme condition pour la justice. Supposons maintenant que Pierre sache ce qu'il doit faire et qu'il le veuille. Encore une fois, il s'agit de conditions nécessaires, mais non suffisantes. Il est important de considérer non seulement ce que la volonté veut, mais aussi pour quelle chose (*propter aliquid*) elle veut. Autrement dit, il est nécessaire de considérer ce que la volonté veut tout autant que pourquoi (*cur*) elle le veut. À cet effet, Anselme dit : « Elle [la volonté] ne doit pas assurément être plus droite en voulant ce qu'elle doit qu'en voulant ce pour quoi (*propter quod*) elle doit. C'est pourquoi toute volonté a le *ce que* et le *ce pour quoi*. De fait, nous ne voulons absolument rien s'il n'y a (rien) pour quoi nous le voulons.⁴⁵ » Avec cette dernière phrase, Anselme rend clair au lecteur qu'il soutient la thèse selon laquelle toute volition est motivée ; l'agent anselmien ne peut agir sans être motivé par une certaine source de motivation.⁴⁶

À ce point, la discussion sur les conditions pour la justice se tourne vers la question suivante : « pourquoi (*cur*) chacun doit-il vouloir ce qu'il veut, en sorte que (sa) volonté puisse être louée ?⁴⁷ » S'il est clair que Pierre doit vouloir ce qu'il doit vouloir, on se demande maintenant pour quoi, pour quelle raison, il doit le vouloir pour être sujet à recevoir les louanges normalement attribuées à la justice. Quelles sont ses sources de motivation ? C'est ici qu'Anselme semble se rapprocher de la morale kantienne, c'est-à-dire d'une morale fondée sur le devoir pour lui-même, sur le respect de la loi. En effet, Anselme rapproche le juste de celui qui

⁴⁴ DV 12, S I : 193, 19-22.

⁴⁵ DV 12, S I : 194, 2-4.

⁴⁶ Calvin G. Normore maintient clairement qu'il n'y a pas d'actes non motivés pour l'agent anselmien : « Anselmian agents are motivated agents. I argued above that the Anselmian agent has reasons for whatever is chosen; had the other option been chosen there would have been different reasons in play. » Normore, G. Calvin. « Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice », *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ DV 12, S I : 194, 6-7.

veut « ce qu'il doit parce qu'il doit.⁴⁸ » Or, comme il en est question juste après dans le texte, Anselme dépasse ce point de vue : le *debitum* se consume et se dépasse lui-même dans la relation d'amour entre Dieu et sa créature ; dans cet amour, la créature *s'approprie* ce qu'il doit vouloir et ne fait pas seulement acte d'un respect kantien face à la loi.⁴⁹ Provisoirement, la volonté doit vouloir ce qu'elle doit et pour cette raison (*ideo*) qu'elle doit, mais il reste quelques subtilités à démêler. Si Pierre veut ce qu'il doit et qu'il le veut parce qu'il le doit, mais qu'il est contraint par le fait qu'il doit vouloir ce qu'il doit, il ne veut pas de la même manière que le juste. Pierre obéit peut-être aux commandements de Dieu tel que de ne pas tuer, mais on peut s'imaginer qu'il le fait à contrecœur, par exemple par peur du jugement des autres, ou pire du jugement de Dieu lui-même, de sorte que si Dieu n'avait pas inclus ce commandement dans la liste des commandements, Pierre agirait d'une manière tout autre. On a beau dire que Pierre veut ce qu'il doit parce qu'il le doit, en réalité la source de motivation de Pierre est extérieure à la justice en elle-même : peut-être Pierre a-t-il peur du jugement disait-on, peut-être cherche-t-il une récompense (*extranea mercede conductus vult quod debet*) dans la vie éternelle par exemple, ou encore peut-être est-il bafoué par le respect que lui inspire la figure de Dieu. Quand il est dit du juste qu'il veut ce qu'il doit parce qu'il le doit, c'est que celui-ci garde la droiture de volonté pour elle-même (*propter ipsam*) et non pour autre chose (*propter aliud*). Dire que le juste aime la droiture de volonté pour elle-même c'est aussi affirmer que ce qui cadre avec la droiture de volonté — volitions, actions, etc. — est source de motivation pour le juste. Le juste ne fait pas que suivre la loi, il la renouvelle en son cœur. Contrairement au juste, celui qui aurait abandonné toute forme de justice ne saurait être motivé pour accomplir de bonnes actions que pour des raisons extérieures à la justice, c'est-à-dire *propter aliud*.

Avec cet aperçu global de ce qu'est la justice, il sera maintenant plus facile d'aborder le concept de la liberté du choix qu'Anselme définit comme étant le pouvoir de garder la justice, c'est-à-dire le pouvoir de garder la droiture de volonté pour elle-même. Plus concrètement, Anselme parle aussi du libre choix comme « le choix (*arbitrium*) capable de garder la droiture de

⁴⁸ DV 12, S I : 194, 15.

⁴⁹ Eduardo Briancesco est en accord lorsqu'il déclare : « Dans la mesure où il est ici possible de répondre, il faut pencher pour une aliénation et ajouter que la formule positive *propter ipsam rectitudinem (seu) propter se* indique le caractère spontané du mouvement de la volonté, l'auto-causalité dans l'ordre de la finalité morale, en d'autres termes la totale adhésion ou consentement à la réalité : le *bonum quia est, non quia debitum*. » Briancesco, Eduardo. *Un triptyque sur la liberté, op. cit.*, p. 40.

volonté pour la droiture elle-même.⁵⁰ » Au début du DLA, le disciple du maître énonce explicitement ce qu'il désire que le maître lui enseigne : premièrement, ce qu'est la liberté du choix (*libertas arbitrii*) et deuxièmement, s'il s'agit d'un pouvoir qui est inamissible. Dès le début du dialogue, le lecteur prend conscience des préoccupations théologiques qui animent la recherche sur la liberté du choix.

La liberté du choix ne peut être le pouvoir de pécher et de ne pas pécher, c'est-à-dire une liberté d'indifférence qui se situerait dans un lieu neutre quant au péché, puisque s'il en était ainsi et si l'on tient pour acquis que ce pouvoir est inamissible, la grâce ne serait plus nécessaire pour se parfaire et être capable de ne plus pécher après la chute. D'un autre côté, si on suppose maintenant qu'après la chute ce pouvoir n'appartient plus à l'homme ou à l'ange, il serait difficile de voir en quoi le péché pourrait lui être imputé. De surcroît, une telle définition n'est pas convenable parce qu'elle impliquerait que Dieu et les anges confirmés dans le bien ont le pouvoir de pécher, ce qui est inadmissible pour Anselme.

Bien que le « pouvoir de pécher » ne puisse entrer dans la définition de la liberté du choix, Anselme reconnaît toutefois ce pouvoir chez la nature raisonnable avant qu'elle soit confirmée dans le bien. Anselme ne nie pas que l'homme ait un pouvoir de pécher ; ce qu'il nie, au contraire, c'est que ce pouvoir entre dans la définition de la liberté du choix. C'est donc qu'il s'agit ici de deux pouvoirs différents. Le pouvoir de pécher, lui, n'est point inamissible puisque l'ange confirmé dans le bien et Dieu lui-même ne l'ont pas. Toutefois, comme on le verra plus tard, ce pouvoir a une place dans le développement de la créature : il rend possible que celle-ci abandonne la justice et donc que si celle-ci ne l'abandonne pas, mais la garde par libre choix, elle se donne la justice, en quelque façon, à elle-même, ce qui fonde son mérite.

Aussi, si Anselme veut soigneusement distinguer le pouvoir de pécher de la liberté du choix, c'est parce qu'il conçoit la liberté à la façon d'une force ou d'une puissance qui rend capable de se maintenir dans la justice. Anselme énonce dans le DLA que « toute liberté est pouvoir.⁵¹ » Quand la liberté est parfaite, son pouvoir est tel que le mal ne peut plus trouver de point d'insertion. Être libre, c'est donc être libéré du mal. Le péché est en soi malséant et la liberté est un bien. On peut comprendre l'argument d'Anselme en le transposant au niveau du

⁵⁰ DLA 3, S I : 212, 22-23.

⁵¹ DLA 3, S I : 212, 19.

corps : dirait-on du corps humain qu'il serait moins libre s'il était tellement fort que rien ne pourrait le blesser ? Au contraire, un tel corps serait beaucoup plus libre. C'est cette idée qu'Anselme a en tête quant à la liberté, et il l'applique à la volonté dans sa nature morale. À cet effet, Anselme dit :

Quelle volonté te semble la plus libre ? Celle qui veut et peut ne pas pécher au point d'être capable de ne se laisser nullement fléchir dans sa droite résolution de ne pas pécher, ou celle qui peut de quelque façon se laisser fléchir pour pécher ? (...) Ne vois-tu donc pas que celui qui possède ce qui convient, et qui est avantageux, de façon à ne pas pouvoir l'abandonner, est plus libre (*liberior*) que celui qui possède ce bien même, mais de façon à pouvoir le perdre et à être susceptible d'être amené à ce qui est malséant, et qui n'est pas avantageux ?⁵²

Cette droite résolution qui va de pair avec la rectitude de volonté n'est pas un choix personnel fait par un agent autonome à partir d'une volonté d'indifférence. Comme il en a été question au chapitre I de cette étude, la créature est faite en fonction du Créateur. C'est donc que la volonté, dans son essence, est orientée vers la justice parce qu'elle a été créée de la sorte par Dieu. « Mais nous croyons, dit Anselme, que la liberté du choix est ordonnée à la justice.⁵³ » Lorsqu'elle se corrompt en cédant à la force de la tentation, elle se dénature en abandonnant le bien qui lui est propre en faveur d'un « bien » illusoire que la tentation lui avait promis par le mensonge. Suite à cela, elle devient esclave du mal, dans la mesure où elle n'est plus capable de ne pas pécher : *non posse non peccare*. Ne pouvant plus ne pas pécher, la volonté voit ainsi son pouvoir diminué : elle devient moins libre, devient « incapable d'user (*uti*) de cette [celle de la liberté du choix] liberté.⁵⁴ » Ce qui donc, ajouté à la liberté du choix, rend capable de diminuer sa liberté ne doit pas être contenu dans la définition de la liberté. Il y a donc une séparation nette entre le pouvoir de pécher et la liberté du choix, qui est le pouvoir de garder la justice.

Le pouvoir de péché trouve sa finalité non pas dans la liberté, mais dans le fait que la créature puisse se donner la justice par elle-même, d'une certaine manière, en coopérant avec la grâce de Dieu. Si les anges et les hommes n'avaient pas eu le pouvoir de pécher, il aurait été impossible pour eux de pécher ; ils n'auraient donc pas de mérite ou de démérite dans le fait de garder ou d'abandonner la justice puisqu'ils la garderaient ou l'abandonneraient nécessairement.

⁵² DLA 1, S I : 208, 14-21.

⁵³ DLA 3, S I : 212, 15-16.

⁵⁴ DLA 3, S I : 210, 30.

Mais si la créature avait péché nécessairement, le mal serait attribué à Dieu, ce qui est inadmissible. Ici, Anselme encore une fois réaffirme l'opposition qu'il y a entre faire par nécessité et faire de plein gré ou spontanément (*sponte*). De plus, c'est aussi par le libre choix, en tant que puissance, que le choix par lequel le mal a été introduit dans le monde a été fait. C'est dire que ce choix (*arbitrium*) était libre de toute contrainte par la tentation. À cet effet, il vaut de citer extensivement Anselme :

C'est par libre choix qu'ils ont péché (*per liberum arbitrium peccavit*) l'ange apostat ou le premier homme, parce qu'ils ont péché de leur propre choix (*per suum arbitrium peccavit*), qui était à tel point libre que rien d'autre ne pouvait le contraindre à pécher. Et c'est pour cela qu'ils sont justement blâmés : ayant cette liberté du propre choix, sans aucune contrainte, c'est sans aucune nécessité, mais de plein gré (*sponte*) qu'ils ont péché. Or ils ont péché par leur propre choix qui était libre, mais non par cela d'où il était libre (*sed non per hoc unde liberum erat*), c'est-à-dire (non) par le pouvoir qu'il avait de ne pas pécher et de ne pas s'asservir au péché, mais par le pouvoir qu'il avait de pécher, lequel ni ne favorisait la liberté de ne pas pécher, ni ne contraignait à l'esclavage du péché.⁵⁵

Quand Anselme déclare que l'homme a péché par libre choix, il faut comprendre que c'est cette puissance qui fait en sorte que l'ange ne puisse être vaincu par la force de la tentation. Certes, la tentation le place dans une situation qui peut être désagréable et difficile, mais il en reste que le choix de l'homme (avant la chute) dans un contexte où il doit choisir entre garder la justice ou échapper à une situation désagréable dépend strictement de lui et ne peut être contre son gré. Donc, affirmer *per liberum arbitrium peccavit*, c'est dire que la *possibilité* du mérite et du démérite se fonde sur la liberté du choix. Si la tentation était irrésistible, il ne pourrait y avoir place au démérite dans le péché. Mais quand Anselme dit *sed non per hoc unde liberum erat*, il vient préciser que ce n'est pas par l'utilisation du pouvoir de garder la justice qu'on pèche ; au contraire, c'est par le pouvoir de pécher et c'est une action qui se fait *sponte*. D'ailleurs, ce certain « pouvoir de pécher » reste très obscur tout au long du DLA. Il faudra attendre le *De Casu Diaboli* (DCD) pour comprendre la possibilité du mal et comment le mal s'est introduit concrètement dans le monde. Ces questions seront attaquées dans le chapitre IV de la présente étude lorsqu'il sera question non pas de la volonté en tant que puissance, mais en tant qu'acte contingent sous le nom de volonté-*usus*.

⁵⁵ DLA 2, S I : 210, 2-10.

En affirmant non seulement le libre choix, mais aussi le pouvoir de pécher pour l'ange non confirmé ainsi que l'homme avant la chute, Anselme montre au lecteur qu'il adhère à la thèse libertarienne dans les débats sur la nature de la volonté — tout au moins pour l'homme ou l'ange avant la chute⁵⁶. Pour adhérer à cette thèse, deux conditions doivent être en place. La première concerne le mérite et le démérite — la responsabilité morale en général — et va comme suit : le penseur libertarien affirme que pour qu'il y ait responsabilité morale chez un agent quelconque, cet agent doit être pourvu de plus d'une possibilité réelle. On parle ici de possibilités réelles, car il n'est pas suffisant que l'agent considère de multiples possibilités dans ses pensées, il est aussi nécessaire que celles-ci soient possibles au niveau ontologique. C'est ce qui rend compte de l'intuition du sens commun qui affirme « il aurait pu faire autrement. » Le futur est ouvert. Pour résumer, la première condition s'énonce comme suit : la responsabilité morale requiert plus d'une possibilité réelle. La deuxième condition est d'affirmer la réalité de la responsabilité morale.

Dans l'ensemble de ses écrits, Anselme montre clairement qu'il prend la responsabilité morale comme un *datum* et donc qu'il adhère à la deuxième condition pour être classé parmi les penseurs libertariens. Anselme ne tente pas d'établir ou de fonder la responsabilité morale à travers différents stratégies ; bien au contraire, il part de celle-ci dans l'esprit de l'adage du *Proslogion*, *fides quaerens intellectum*, et tente ensuite d'éclaircir la situation morale de l'homme et de l'ange.

Quant à la première condition pour être classé comme un penseur libertarien, ayant maintenant établi que la responsabilité morale est bel et bien affirmée par Anselme, il suffira de

⁵⁶ Le chapitre V de la présente étude s'intéressera à l'étude de la liberté humaine après la chute. Dans ce contexte, le cadre libertarien sera toujours présent, mais il sera qualifié par le degré de volonté droite qui habite chaque individu. Toutefois, dans le contexte de l'ange confirmé dans le bien, le cadre libertarien ne s'applique plus quant aux actions morales puisque dans ce cas l'ange est tellement libre que le pouvoir de pécher ne lui appartient plus ; la liberté du choix — orientée vers la justice — toutefois reste. On se souvient que pour Anselme la liberté ne nécessite pas, dans son essence, de possibilités contraires. Ici, le mérite de l'ange se réfère à sa confirmation passée. C'est la « science de l'ange » dans le c. 25 du DCD qui rend compte de l'impossibilité de pécher ; ce thème pourrait faire l'objet d'un autre chapitre à part.

confirmer que son traitement du péché implique des possibilités réelles⁵⁷. À cet effet, il sera utile de premièrement rappeler quelques idées clefs du long passage du c. 2 du DLA cité plus haut : c'est sans contrainte et sans aucune nécessité que l'on pêche (avant la chute) ; au contraire, c'est par libre choix et spontanément (*sponte*). Comme il en a été question au chapitre I de cette étude, le *sponte* anselmien joue le rôle conceptuel de ce qui se fait de manière contingente et non nécessaire. De plus, comme il en a été question au chapitre II, Anselme maintient que le concept de possibilité se fonde sur celui de puissance (*potestas*). Quand il est dit que l'homme est muni d'un pouvoir de pécher et d'un pouvoir de garder la justice, on peut se représenter, dans une situation concrète, deux actions contraires possibles, une seule desquelles sera actualisée tout dépendant de quel pouvoir l'agent en question utilisera — et ce de manière *sponte*.

Dans le cadre d'une discussion de l'impuissance de la tentation à contraindre à pécher malgré soi, Anselme formule un exemple concret qui montre qu'il admet des possibilités réelles, c'est-à-dire une « liberté entre contraires ». Il est important de se référer à un tel exemple pour confirmer la pensée d'Anselme puisque la seule alternative entre pécher et ne pas pécher ne garantit pas nécessairement une telle liberté se référant à plusieurs options possibles. En effet, considérant que le libre choix est le pouvoir de garder la justice et que la justice ne concerne pas seulement une action, mais aussi son motif (son *propter quod*), il est possible d'imaginer une situation où la différence entre pécher et ne pas pécher ne réside pas dans l'action, mais dans le *propter quod*. Dans l'exemple en question, un homme est placé dans une situation où il doit nécessairement choisir entre mourir ou sauver sa vie en mentant (c'est-à-dire en péchant). Certes, l'homme a été placé dans cette situation contre son gré, mais le choix qu'il prendra ne dépend que de lui. Anselme conclut : « Ni l'une ni l'autre (de ces éventualités) n'est déterminée par la nécessité, parce que l'une et l'autre sont en son pouvoir.⁵⁸ » Avec cet exemple, Anselme montre

⁵⁷ Katherin A. Rogers classe aussi Anselme parmi les penseurs libertariens. À cet effet, elle dit : « Anselm's version holds that for the created agent to be free and morally responsible, he must be able, at some point in his history, to choose between genuinely open, morally significant, options. There must be some moral choice of which it is true to say, in an absolute sense, that the agent could have done otherwise. » Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom, op. cit.*, p. 74.

⁵⁸ DLA 5, S I : 215, 17-18. Plusieurs passages dans le *De Concordia* attestent un même point de vue : « avant qu'elles [les choses faites par volonté libre] soient, il peut se faire qu'elles ne soient jamais... » DC I [3], S II : 252, 3-4. « Dans beaucoup (de cas), nous parlons de liberté et de choix (*arbitrium*) ; quand nous disons, par exemple, que quelqu'un a la liberté de parler ou de se taire, qu'il tombe sous son choix de vouloir l'un ou l'autre. » DC I [6], S II : 256, 2-4.

clairement qu'il maintient que dans certaines circonstances, il existe une indétermination entre plusieurs actions et que cette indétermination est levée seulement par le choix contingent de l'agent. Il est à conclure que la première condition pour être libertarien est respectée par Anselme.

Anselme se classe donc parmi les penseurs qu'on nomme aujourd'hui « libertarien » par rapport à la liberté de la volonté. Anselme montre donc une sensibilité envers le problème du libre arbitre et du déterminisme comme envisagé par la philosophie moderne. En ce sens, un dialogue entre Anselme et la philosophie moderne sur ce sujet en particulier est possible. Par exemple, certains seront en désaccord avec Anselme lorsqu'il affirme que le mérite (ou en général la responsabilité morale) n'est possible que si l'agent dispose de plusieurs possibilités réelles.⁵⁹ Un autre débat possible est le suivant : si l'on admet la thèse libertarienne, quelle doit être la structure de la volonté qui lui est correspondante ? Dans ce débat, la philosophie d'Anselme peut être utilisée par le philosophe contemporain à titre d'interlocuteur afin de stimuler son imagination et pour pousser sa réflexion.

Anselme analyse les différents sens du mot « volonté » en se référant à l'exemple de la vue et de l'œil. Le mot « volonté » serait ainsi ambigu et il référerait à trois choses différentes qui sont connectées. Au début du c. 7 du DLA, le disciple du maître ne manque pas d'énoncer un contre-argument à tendance déterministe. Celui-ci éprouve de la difficulté à concevoir que la volonté ait une force plus grande que la tentation même lorsque celle-ci triomphe de celle-là. Selon l'objection du disciple, le seul moyen de savoir si la volonté ou plus ou moins forte que la tentation, c'est de l'observer dans ses actes. Ainsi, lorsque la volonté serait vaincue par la tentation, cette victoire de la tentation ne serait que la manifestation de la force supérieure de la tentation. C'est en répondant à cette objection que le maître introduit son analyse des différents sens du mot « volonté. »

En pensant au mot « volonté », on peut faire référence à la volonté comme « instrument du vouloir », c'est-à-dire ce qui est dans l'âme et que l'agent volitif oriente à vouloir ceci ou cela. Il s'agit ici de la volonté en tant que pouvoir. Tout comme la capacité de voir ne déserte pas l'homme lorsqu'il dort ou qu'il est dans l'obscurité, de même cette puissance est toujours dans l'âme même quand elle ne veut rien. Le mot « volonté » réfère aussi pour Anselme à l'usage

⁵⁹ Il s'agit des soi-disant « compatibilistes » dans la littérature contemporaine sur le libre arbitre.

(*usus*) de l'instrument du vouloir, c'est-à-dire à l'œuvre (*opus*) ou à l'action (*actio*) de cette puissance. Finalement, la volonté se réfère aussi aux aptitudes (*aptitudines*) ou aux affections (*affectiones*) de la volonté comme il en est question au c. 11 de *De Concordia* (DC) III. Dans le DCD, ces affections de la volonté sont au nombre de deux et elles correspondent à la volonté de bonheur (*voluntas beatitudinis*) et à la volonté de droiture (*voluntas rectitudinis*). Il sera question de ces affections au chapitre IV de cette étude.

Avec la distinction entre la volonté en tant que puissance et son utilisation, Anselme est en mesure de rendre compte de la contingence des actions et d'affirmer la thèse libertarienne. En effet, l'action est comprise comme l'usage d'une puissance volitive, dans la mesure où un agent dans une situation concrète choisit une des possibilités qui sont données à sa puissance volitive. Comme il en sera question au chapitre IV de cette étude, la volonté, bien qu'elle possède plusieurs possibilités, ne peut toutefois vouloir n'importe quoi. En d'autres mots, elles possèdent dans bien des cas plusieurs possibilités qui dépendent des affections de la volonté, mais le nombre de possibilités reste toujours fini. La distinction entre l'instrument et l'œuvre sera aussi très importante lorsqu'on abordera les rapports entre liberté et grâce au chapitre V de cette étude.

Avec ces distinctions, Anselme est aussi en mesure de donner une réponse à l'objection du disciple considérée ci-haut. La force véritable se trouve dans la volonté en tant que puissance. Celle-ci possède une force telle qu'elle ne puisse être vaincue de l'extérieur par la tentation. Or, dans ses actes contingents, la volonté peut user de sa force selon le plus et le moins. Par exemple, un homme fort qui est en mesure de tenir en place un taureau indompté peut très bien ne pas utiliser sa force et laisser s'échapper un bélier à un autre moment. Toutefois, il s'agit ici du même homme et sa force ne diffère point. Dans toute situation où un homme est « vaincu » par la tentation, l'homme aurait pu vaincre la tentation en utilisant plus de la force naturelle de sa volonté, mais il ne l'a pas fait. À cet effet, Anselme dit :

Ainsi dois-tu entendre que la volonté que j'appelle instrument du vouloir possède une force qui ne peut en être séparée, ni être surpassée par aucune autre force, mais qu'elle en use tantôt plus ou tantôt moins dans son vouloir. Il s'ensuit que ce qu'elle veut avec plus de force, elle ne l'abandonne absolument pas quand se présente ce qu'elle veut avec moins de force ; et, quand s'offre ce qu'elle veut avec plus de force, qu'elle repousse aussitôt ce qu'elle ne veut pas également ; alors la volonté — que nous pouvons appeler action de cet instrument puisqu'elle agit (en faisant) son œuvre quand elle veut quelque

chose — alors, dis-je, la volonté est dite action plus ou moins forte, puisqu'elle se fait avec plus ou moins de force.⁶⁰

Dans l'expression « ce qu'elle veut avec plus de force », le déterministe voit une qualification de l'instrument de la volonté ; pour lui, l'action n'est que la manifestation de cette volonté latente. Pour Anselme, au contraire, « vouloir avec de la force » fait référence à l'usage de la volonté et non à l'instrument du vouloir. Au niveau de l'usage de la volonté, il peut y avoir une variation de l'utilisation de la force. Au niveau de la volonté comme puissance, ce qu'Anselme nomme la volonté-instrument, la force ne varie pas et elle est, par nature, plus forte que toute tentation. Ce que la volonté veut donc « avec plus de force » n'est pas prédéterminé ; ce qu'elle veut se détermine dans le moment où la volonté *agit* de manière contingente. Dénier cette activité contingente de la volonté, ce serait la transformer en un mécanisme passif où celle-ci n'est que la résultante de l'addition et de la soustraction de divers motifs extérieurs. C'est pourquoi cette distinction entre la volonté en tant que puissance et son utilisation (volonté-instrument et volonté-*usus*) est si importante chez un penseur libertarien comme Anselme.

Dans les deux chapitres suivants de cette étude, il sera question de la volonté-affection, ce qui complexifiera légèrement le modèle ici présenté. Ces considérations ne sont pas nécessaires dans le contexte présent puisqu'il s'agit ici d'étudier la nature rationnelle dans son état précédant la chute. Après la chute, des variations selon le plus et le moins au niveau de la volonté-affection deviennent possibles pour différents individus et ceci vient introduire des limitations au niveau de la volonté-*usus* : celle-ci ne dispose plus d'une force insurpassable comme elle possédait originellement.

Pour résumer, la liberté pour Anselme est définie comme le pouvoir de se maintenir dans la justice. Avoir la liberté du choix c'est être en mesure de garder la justice lors d'un choix moral concret, peu importe la force de la tentation maléfique qui se manifeste. La liberté chez Anselme ne nécessite pas de multiples possibilités ; c'est ainsi que Dieu et les anges confirmés sont libres malgré l'absence d'un pouvoir de pécher chez eux. Le pouvoir de pécher est toutefois présent chez les anges et les hommes non confirmés afin qu'ils aient la possibilité de se faire justes en persévérant dans la justice ou de l'abandonner. Sans ce pouvoir, la créature rationnelle serait juste nécessairement, ce qui semble anéantir toute forme de mérite. De plus, il est à noter que le

⁶⁰ *DLA* 7, S I : 219-220, 32-5.

choix moral par lequel la créature se confirme ou non dans la justice se fait de manière *sponte* et non *naturaliter*, ce qui évite encore une fois la nécessité et la destruction du mérite. Les analyses de cette position ont aussi révélé que le Docteur Magnifique se classe parmi les penseurs dits « libertariens » dans la littérature contemporaine sur la liberté. Finalement, la volonté chez Anselme se dit de trois manières différentes : il y a l'instrument du vouloir, c'est-à-dire la volonté en tant que pouvoir, ses différentes affections qui rendent compte des sources de motivation de la volonté, ainsi que l'*usus*. Ce dernier sens de la volonté fait référence à l'action, au choix, et il fera l'objet d'une étude plus approfondie dans le prochain chapitre de cette étude, et ce dans le cadre du péché de l'ange.

Chapitre IV : la possibilité du mal : persévérer dans la justice ou l'abandonner ?

Dans le chapitre précédent de cette étude, il a été question principalement de la volonté-instrument ainsi que de la liberté du choix, c'est-à-dire du pouvoir de garder la justice. Dans son traitement de la liberté, Anselme prend soin de s'éloigner d'une liberté d'indifférence qui se situerait dans un lieu neutre par rapport au bien et au mal, car cette doctrine de la liberté permet à l'agent rationnel de garder la justice sans la grâce de Dieu. D'un autre côté, Anselme prend soin de ne pas accorder tout le pouvoir à la grâce afin d'éviter une autre doctrine tout autant dangereuse pour la foi, celle selon laquelle Dieu serait l'auteur du mal. C'est pourquoi il a été précisé au chapitre III de cette étude que c'est par le pouvoir de pécher et par un acte *sponte* que l'on abandonne la justice. Cependant, à la suite d'une lecture du *De Libertate Arbitrii*, c'est maintenant la possibilité même de la chute et du mal qui pose problème. Comment une créature créée bonne par un Créateur qui est le Bien en soi dans un monde où le mal n'existe pas encore peut-elle aboutir à abandonner la justice ? La difficulté est d'autant plus grande si l'on considère qu'Anselme dénie toute compréhension de la liberté comme liberté d'indifférence. Comment une créature peut-elle passer de la justice à l'injustice ? C'est ce questionnement que le *De Casu Diaboli* (DCD) abordera de front en s'interrogeant sur le comment (*quomodo*) du péché, sur le pourquoi (*cur*) et sur le quoi (*quid*) du péché, c'est-à-dire ce en quoi a consisté le péché de l'ange.

Le présent chapitre s'intéressera donc à la volonté dans son usage (*usus*) et dans ses différentes affections, lesquelles sont thématiques dans le DCD et dans le *De Concordia* (DC). Une compréhension enrichie de la liberté et de la volonté ressortira de l'étude du problème du mal. Ici seront aussi développées les bases requises pour aborder le problème de l'homme historique après la chute, qui sera traité au chapitre V de cette étude. En effet, la justice, qui dans la nature rationnelle se trouve dans la volonté, plus précisément dans la volonté au sens d'affection en tant que volonté de rectitude, sera sujet à une restitution graduelle par la grâce de Dieu et par la coopération de l'homme avec cette grâce.

L'ouverture du DCD est marquée par ces mots de l'apôtre Paul : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?⁶¹ » (*quid habes quod non accepisti*) Quelques considérations ressortiront de la réflexion

⁶¹ Co 4, 7 : « Qui donc en effet te distingue ? Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et, si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ? »

philosophique qu'Anselme opère sur cet élément de foi. Premièrement, tout ce qui est dit, à proprement parler⁶², être quelque chose (*aliquid*) provient de Dieu. D'un autre côté, tout ce qui provient de Dieu est quelque chose. À cela s'ajoute que toute essence provient de l'essence suréminente et que tout bien provient du bien suréminent. C'est dire que toute essence et tout bien provient de Dieu. La contrepartie de cette thèse est que tout ce qui est quelque chose (à proprement parler) ne peut pas être produit par la créature d'elle-même (*a se*). D'un autre côté, comme on disait tout à l'heure, le mal se doit de provenir uniquement de la créature. Pour résoudre la difficulté, Anselme maintiendra que le mal, d'un point de vue ontologique, n'est pas quelque chose, qu'il est sans essence, qu'il est néant (*nihil*). En ce sens, Anselme sera en mesure de concilier le fait que la créature soit bel et bien l'auteur du mal avec l'autorité de la foi qui demande rhétoriquement : *quid habes quod non accepisti ?*

Affirmer la nécessité de la grâce tout en maintenant que la créature est responsable du mal requiert toutefois de dénier un certain parallélisme qui pourrait être établi entre le cas de l'ange confirmé et celui de l'ange déchu. L'ange confirmé, pour s'être tenu (*stetit*) dans la vérité, pour avoir gardé la justice, a dû recevoir (*accepit*) la persévérance ; étant un bien et quelque chose, la persévérance a été donnée par Dieu. Donc, Dieu a donné (*dedit*), l'ange a reçu et il a ainsi gardé la justice. Or, il semble que s'il en est ainsi, alors dans le cas de l'ange déchu, on peut conclure que si celui-ci n'a pas reçu la persévérance, c'est parce que Dieu ne la lui a pas donnée. C'est ce que l'on nommera le parallélisme entre l'ange confirmé et l'ange déchu. Il ne peut toutefois en être ainsi pour Anselme, puisque le parallélisme implique évidemment que Dieu soit l'auteur du mal.

⁶² Quand, dans les Saintes Écritures, il est dit que Dieu fait quelque chose de mal, par exemple quand dans l'Exode il enduret le cœur du Pharaon, *cela est dit de manière impropre*. Dieu permet que le mal se produise, il soutient l'être de la substance qui l'exécute et même les actions (en tant qu'actions seulement), mais il ne produit directement jamais le mal. D'ailleurs, le titre du c. 8 du DLA atteste à lui seul cette position : « Que Dieu non plus ne peut enlever la droiture de volonté » ; cela contredirait son essence suréminente.

Anselme tente de désamorcer le parallélisme en soulignant le sens actif que peut avoir le verbe « recevoir.⁶³ » L'exemple familier du cadeau qu'une personne offre à une autre lui sert ici de guide. Comme dans le cas de l'ange confirmé, quand une personne reçoit un cadeau, « la donation est cause de la réception.⁶⁴ » (*datio causa acceptionis*) Mais qu'arrive-t-il si la personne refuse le cadeau, si la personne « ne reçoit pas » pour employer la terminologie d'Anselme ? Anselme demande, à travers le personnage du maître : « Est-ce que lui ne reçoit pas pour la raison que moi, je ne donne pas ?⁶⁵ » Et le disciple répond : « Il semble plutôt que toi, tu ne donnes pas pour la raison que lui, ne reçoit pas.⁶⁶ » Dans cet exemple, ne-pas-donner n'est pas la cause de ne-pas-recevoir comme le voudrait le parallélisme. Certes, si l'on suppose le ne-pas-donner, il s'ensuit nécessairement le ne-pas-recevoir. Mais il n'en est pas ainsi dans cette situation puisque la personne tente de donner. D'ailleurs, afin d'éviter toute confusion à cet égard, Anselme prend soin de distinguer entre « qu'une chose soit la cause d'une autre » et « que la position (*positionem*) d'une chose soit la cause d'une autre chose.⁶⁷ » Avec cet exemple, Anselme est en mesure d'affirmer qu'il est possible logiquement que « Dieu n'a pas donné à celui qui n'a pas tenu (*non stanti*) pour cette raison que lui n'a pas reçu.⁶⁸ »

Mais comment défendre l'intelligibilité de cette non-réception active considérant que l'ange a reçu préalablement la volonté (et le pouvoir) de recevoir la persévérance ? Il semble, à

⁶³ Dans ce contexte, l'historien de la philosophie qui s'intéresse aux rapports entre Augustin et Anselme verra une certaine continuité et quelques révisions. Anselme, contrairement à Augustin, pense la chute du diable dans un cadre narratif où l'élément du temps est essentiel. Pour Augustin, dès sa création, le diable s'est rebellé spontanément tandis que pour Anselme une période de temps est nécessaire pour rendre compte de la chute. À cet effet, l'extrait suivant du *De Genesi ad litteram* (11, XXIII) d'Augustin est à noter : « Une fois créé, le diable se détourna aussitôt de la lumière de la vérité, enflé d'orgueil et corrompu pour s'être complu en son propre pouvoir. Voilà pourquoi il n'a pas goûté la félicité et la douceur de la vie angélique : *non qu'il s'en soit lassée après l'avoir reçue*, mais il l'a abandonnée en refusant de la recevoir et il l'a perdue. Il n'a donc pu prévoir sa propre chute, car la sagesse est le fruit de la piété. En conséquence, impie dès le début et esprit aveugle, il n'est pas déchu d'un état qu'il avait reçu, mais d'un état qu'il aurait reçu, s'il avait consenti à se soumettre à Dieu. » Cité dans Anselme. *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry* (dir. Michel Corbin). Tome 2, *op. cit.*, p. 296-297.

⁶⁴ DCD 3, S I : 236, 19.

⁶⁵ DCD 3, S I : 236, 21-22.

⁶⁶ DCD 3, S I : 236, 23.

⁶⁷ DCD 3, S I : 236, 26-27.

⁶⁸ DCD 3, S I : 237, 9-10.

première vue, que ces deux conditions soient suffisantes pour que l'ange reçoive la persévérance étant donné que Dieu la donne. Or, le maître précise à son disciple qu'il n'en est pas ainsi. À ce moment, le maître attire l'attention du disciple sur le préfixe *per-* du mot *perseverantia* en comparant avec les termes parfaire (*perficere*) et parvouloir (*pervelle*) et en introduisant la dimension temporelle qui est impliquée dans ces termes. Cette idée de durée suggère qu'il faille vouloir jusqu'à la fin. Conformément à la foi, le diable a été créé avec une volonté bonne, Dieu lui a donné la volonté et le pouvoir de persévérer dans cette volonté, mais il n'a pas parvoulu, c'est-à-dire qu'à un moment subséquent il a délaissé cette volonté. Bien que l'on avance ici dans la compréhension du péché de l'ange, la même question s'applique encore : pourquoi n'a-t-il pas parvoulu ?

Il semble inintelligible qu'une volonté de persévérance se nie elle-même dans son propre exercice. Aussi Anselme veut-il montrer que ce n'est pas de cette manière que l'ange a abandonné sa bonne volonté. L'ange n'a pas voulu premièrement ne-pas-tenir sa volonté de persévérance (dans le langage du chapitre III de cette étude, sa volonté de justice) ; ce qui précède ici, c'est vouloir-abandonner. Si ne-pas-vouloir-tenir avait préséance sur vouloir-abandonner, cela signifierait que la volonté de persévérance se nierait elle-même, ce qui est inintelligible dans le cadre métaphysique où Anselme opère puisque tout est créé avec une orientation originaire vers le bien. L'argument d'Anselme est assez subtil ici et c'est à la lumière de la distinction entre les deux affections ou inclinations de la volonté que celui-ci prendra tout son sens. C'est l'existence de deux sources de motivation incommensurables l'une à l'autre qui rendra intelligible le ne-pas-vouloir-tenir. Pour l'instant, Anselme donne un exemple de la vie quotidienne qui illustre cette dynamique :

L'avare, en effet, quand il veut tenir une pièce et préfère un pain, qu'il ne peut avoir qu'en donnant la pièce, veut d'abord donner, c'est-à-dire abandonner la pièce, (avant) de ne-pas-vouloir-tenir (*non velle tenere*). S'il veut donner, ce n'est point qu'il ne veut pas tenir, mais, s'il ne veut pas tenir, c'est qu'il lui faut nécessairement donner pour avoir le pain. Car, avant même d'avoir, il veut avoir et tenir, et quand il a, il ne veut absolument pas ne pas tenir, aussi longtemps qu'il ne lui est pas nécessaire d'abandonner.⁶⁹

Anselme illustre ici que le diable, avant de chuter, voulait garder la justice. C'est seulement lorsqu'il lui a fallu rendre la justice pour obtenir un autre bien qu'il a abandonné la justice afin de saisir celui-ci. Avec cet exemple, Anselme est en mesure de rendre plus intelligible la chute du

⁶⁹ DCD 3, S I : 239-240, 30-2.

diable dans un univers où tout ce qui existe est bon : c'est qu'il y a un conflit entre deux biens dans une situation contingente dans laquelle l'ange se doit de choisir.

C'est en introduisant les deux affections (*affectiones*) de la volonté dont il a été question brièvement au chapitre précédent de cette étude qu'Anselme formalise cette idée. En partant du fait que le diable a péché — un article de foi — le c. 4 du DCD s'interroge sur le « comment » (*quomodo*) du péché : ce serait « en voulant quelque chose qu'il ne devait (*non deberat*) alors (*tunc*) vouloir, qu'il a abandonné la justice, et ainsi péché.⁷⁰ » Au chapitre précédent de cette étude, il a été question de la structure de l'action à travers l'analyse de la justice ; on y voyait une structure téléologique où l'action se définit non seulement par le « quoi », mais aussi par le « pour quoi » (*propter*), c'est-à-dire la fin visée. Anselme estime aussi qu'en dernière analyse, toute chaîne de moyens-fins peut se résoudre en deux fins incommensurables : la droiture et la commodité (*commodum*). « Nous pouvons le découvrir en nous, qui ne voulons rien que nous n'estimions juste ou commode.⁷¹ » Le texte du *De Concordia* (DC) est tout autant clair à cet effet : « De fait, la volonté qui est instrument ne veut rien (d'autre) que la commodité ou la droiture. Tout ce qu'elle veut d'autre, elle (le) veut ou bien en raison de (*propter*) la commodité ou bien en raison de la droiture⁷² ; et — même si elle se trompe — elle compte (*putat*) que s'y réfère ce qu'elle veut.⁷³ » Mais puisque l'ange devait garder la justice pour toujours et qu'il ne peut pécher en voulant quelque chose de juste, c'est en voulant quelque commodité qu'il ne devait pas vouloir à ce moment-là qu'il a péché. Quant au « quoi » (*quid*) du péché, il n'est pas important de savoir de quoi il s'agit précisément tant que l'on sait minimalement qu'il s'agit d'une commodité.

Anselme introduit les affections de la volonté au c. 12 du DCD. Dans ce chapitre, le maître demande à son disciple d'imaginer une volonté créée, mais qui ne veut rien encore, c'est-

⁷⁰ DCD 4, S I : 241, 4-5. Il est à noter que la référence au temps renvoie à ce que le bien que l'ange a saisi injustement lui aurait été destiné par Dieu, mais plus tard s'il avait gardé la justice.

⁷¹ DCD 4, S I : 241, 15-16.

⁷² On se souvient que lorsque la droiture est visée pour elle-même comme fin, c'est qu'il y a justice.

⁷³ DC III [11], S II : 281, 7-10.

à-dire qui n'est pas en mouvement.⁷⁴ Le maître demande ensuite : « Penses-tu que l'ange, lui, puisse vouloir par soi (*per se*) quelque chose ?⁷⁵ » La question du maître présuppose une distinction entre la volonté comme instrument ou pouvoir naturel et ce qui rend compte de son mouvement orienté vers certaines fins. La réponse à la question du maître se doit d'être « non » puisque ce mouvement est quelque chose et que tout ce qui est quelque chose (à proprement parler) provient de Dieu. Les fins qui motivent la volonté proviennent donc de Dieu lui-même ; Dieu les a données à la créature en la créant. Pour Anselme, la volonté ne peut se donner elle-même ses propres fins. « Nul n'est contraint par la peur ou l'impression de quelque incommodité, ni attiré par l'amour de quelque commodité, à vouloir quelque chose, s'il n'a d'abord la volonté naturelle d'éviter une incommodité ou d'avoir une commodité, (volonté) par laquelle il se meut vers d'autres volontés.⁷⁶ » Dieu a donc implanté en la volonté deux affections, ce qui vient rendre possible les différents usages que l'on fait de la volonté. Il y a deux valeurs (deux biens) dans la théorie d'Anselme : la droiture et la commodité. De plus, le bonheur se constitue par les commodités. « Ce sont en effet les commodités qui constituent le bonheur (*beatitudo*) que veut toute nature raisonnable.⁷⁷ » À ces deux valeurs correspondent respectivement une volonté de droiture et une volonté de bonheur, lesquelles tombent dans la catégorie « volonté-affection ». La volonté de bonheur, pour sa part, est naturelle en ceci qu'elle ne peut être perdue. C'est cette volonté qui anime exclusivement la volonté des animaux non rationnels. La volonté de droiture, au contraire, peut être perdue et elle se retire précisément quand elle est abandonnée pour quelque chose qui favorise injustement la volonté de bonheur.

⁷⁴ Dans le *De Concordia*, Anselme reprend de manière concise ses analyses des affections de la volonté. En annonçant que « L'affection de l'instrument est (ce) par quoi l'instrument en question est affecté pour vouloir quelque chose — même quand il ne pense pas ce qu'il veut... », Anselme vient confirmer que l'action — qui est toujours orientée vers un « pour quoi » — n'est possible qu'à travers les affections de la volonté, celles-ci rendant possible le fait de valoriser et d'agir en fonction de certaines fins données d'avance par Dieu. *DC III* [11], S II : 279, 17-19.

⁷⁵ *DCD 12*, S I : 252, 12.

⁷⁶ *DCD 12*, S I : 254, 23-26.

⁷⁷ *DCD 4*, S I : 241, 13-14. Pour une analyse du concept de bonheur comme résultant des commodités, voir Trego, Kristell. « Commodum », le bonheur selon saint Anselme, *op. cit.*, p. 104-123. Dans cet article, elle montre à quel point Anselme rompt avec la conception du bonheur qui se trouve dans la philosophie grecque ancienne de Platon jusqu'aux Stoïciens ; en effet, Anselme sépare radicalement le bonheur et la justice tandis que chez les grecs, la justice se place sous le bonheur et contribue à celui-ci. Voir aussi *DC III* [13], S II : 285, 19-22.

D'autre part, si la créature rationnelle avait été créée avec seulement l'une de ces deux affections de la volonté, elle ne pourrait avoir de mérite et ne serait ni juste ni injuste. En effet, si elle avait seulement la volonté de bonheur, elle serait comme les animaux irrationnels et ne pourrait faire autrement que de vouloir en fonction de son propre bonheur et de ses besoins. Et si elle avait seulement la volonté de rectitude, elle ne pourrait faire autrement que de vouloir droitement. Dans les deux cas, il n'y aurait pas de mérite ou de démérite. Dieu a donc créé l'ange et l'homme avec deux affections de la volonté pour assurer la possibilité du mérite. Dieu a aussi fait en sorte que la créature n'ait pas immédiatement toutes les commodités. Ainsi, à travers la patience, la coopération avec Dieu, la persévérance dans la justice et la confiance en la bonté du Créateur, la créature a pu « d'une certaine façon, se donner la justice.⁷⁸ » C'est aussi là l'aspect paradoxal de la morale anselmienne : la créature doit être prête à abandonner son propre bonheur par amour pour la justice afin de recevoir justement ce bonheur.

En résumé, l'ange et l'homme avant la chute sont motivés par deux valeurs, la droiture et le bonheur, et ils ont reçu de Dieu deux affections de la volonté correspondantes, la volonté de droiture et la volonté de bonheur. Ces deux affections de la volonté sont les seules sources de motivation dont la volonté dispose pour vouloir. La motivation chez Anselme est donc bidimensionnelle : une dimension horizontale reliée aux commodités et au bonheur et une dimension verticale dans laquelle la volonté est motivée à agir par des considérations relevant de la droiture. Dans une situation concrète où plusieurs alternatives sont possibles, il se peut qu'une contradiction soit perçue entre ces deux sources de motivation ; alors, un choix *sponte* et contingent doit être fait entre ces deux valeurs par la volonté-*usus*. Vers la fin du DCD, Anselme met l'accent sur cette contingence radicale lorsqu'il dit : « mais [la volonté] fut elle-même, si l'on peut dire, cause efficiente et effet.⁷⁹ » Quand le disciple demande au maître pourquoi le diable a voulu, le maître lui répond tout simplement : « parce qu'il a voulu.⁸⁰ » Et le dialogue se termine avec la phrase suivante : « Vouloir n'est pas en effet autre chose qu'user du pouvoir de vouloir, de même que parler est identique à user du pouvoir de parler.⁸¹ » Avec tout ce parcours,

⁷⁸ DCD 18, S I : 263, 14.

⁷⁹ DCD 27, S I : 275, 32-33.

⁸⁰ DCD 27, S I : 275, 31.

⁸¹ DCD 28, S I : 276, 14-15.

Anselme croit avoir montré comment (*quomodo*) et pourquoi (*cur*) le diable a péché. Le comment s'explique par la dynamique des deux affections de la volonté et le pourquoi est une pure contingence, un choix de l'ange qui est possible parce qu'il veut spontanément par lui-même et qu'il possède la liberté du choix qui garantie sa force pour garder la justice comme il en a été question au chapitre précédent de cette étude.

Dans l'interprétation ici présentée, la volonté de rectitude et la volonté de bonheur sont toutes les deux sources de désirs de premier ordre. « Pierre veut manger » annonce un désir de premier ordre au même titre que « Pierre veut aider son prochain. » Ces désirs sont tout simplement de nature différente, dans la mesure où ils sont issus de motivations incommensurables ; en ceci, ils peuvent entrer en conflit. Par exemple, il se peut qu'au moment même où se présente pour Pierre l'opportunité d'aider son prochain, celui-ci soit pris d'une terrible faim. Pierre, dans cette situation, devra faire un choix : ou bien aider son prochain et supporter momentanément sa faim inconfortable, ou bien ne pas lui venir en aide et aller manger. Dans la littérature secondaire se trouve une interprétation des affections de la volonté que l'on nomme *hiérarchique*, et selon laquelle la volonté de rectitude serait à l'origine de désirs de deuxième ordre en fonction de désirs de premier ordre constitués par la volonté de bonheur. Notamment, cette interprétation est défendue par Katherin A. Rogers. Elle énonce sa thèse comme suit :

Rightness of will consists in the desire for benefits in conformity with God's plan for the creature, as in the examples of the horse that wants to graze and the dog that loves of puppies. The desire for justice is a desire for 'rightness of will preserved for its own sake'. It is therefore a second order desire that one's first order desires for benefits should be properly ordered, should be as they ought to be.⁸²

Quelques problèmes se présentent à une telle interprétation. Le concept de désir de deuxième ordre est en soi problématique. Si l'on admet de tels désirs, peut-on aussi admettre des désirs de troisième ordre, et poursuivre ainsi *ad infinitum* ? Cette démarche serait absurde.

Si Katherin A. Rogers et Stan R. Tyvoll adoptent ce langage, c'est aussi qu'ils le retrouvent dans des auteurs contemporains comme Harry G. Frankfurt et Eleonore Stump qu'ils

⁸² Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom, op. cit.*, p. 67.

citent tous les deux⁸³. Rogers dit : « The hierarchical account supposes that we can have desires about what desires we have. For example, Stump invites us to imagine a smoker who longs to smoke, but who also dearly wishes he did not have the desire to smoke.⁸⁴ » Certes, pour Anselme un des rôles de la justice est de tempérer les désirs relatifs aux commodités quand ils excèdent ce qui est dû. C'est ainsi qu'il dit : « Dans la mesure où la justice (ainsi) ajoutée tempère si bien la volonté de bonheur qu'à la fois elle retranche l'excès de la volonté et n'ampute pas le pouvoir d'excéder.⁸⁵ » Mais comme dans l'exemple cité ci-haut, lorsque Pierre veut aider son prochain, son désir d'aider son prochain ne fait pas référence à une tempérance de commodités ; bien au contraire, il s'agit d'un désir de premier ordre d'une autre nature. Anselme donne l'exemple que voici : « Et c'est en raison de la droiture qu'il veut, par exemple, se donner de la peine pour apprendre afin de savoir droitement, c'est-à-dire vivre justement. » La personne motivée par la droiture pour elle-même, qui par conséquent veut s'éduquer, la veut positivement en vue de son honneur (*ad honorem suum*)⁸⁶. Même dans un exemple simple comme l'alternative entre mentir (c'est-à-dire pécher) et dire la vérité et perdre la vie cité au c. 5 du DLA, si le poids de la tentation pour mentir se voyait diminué par une diminution de l'attachement à la vie, il n'en résulterait pas automatiquement la vérité parce qu'il est nécessaire d'être motivé positivement par la vérité pour ne jamais mentir.

L'interprétation hiérarchique emprisonne donc l'agent moral dans sa propre personne : les désirs de commodités visent soi-même, et la volonté de rectitude, comprise comme une affection de la volonté, vise ces désirs, donc elle vise aussi soi-même. Le théologien Douglas Farrow est en accord avec les résultats de cette étude et contre l'interprétation hiérarchique lorsqu'il résume ainsi la position d'Anselme : « It is in the latter [la volonté de rectitude], however, that freedom appears, for the latter takes the human creature outside itself in a way that the former does not. The will-to-justice disposes man to that which is not simply for his own benefit but is somehow

⁸³ Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom*, *op. cit.*, p. 10 ; 40 ; 60-2 ; 79. Aussi, voir Tyvoll, R. Stan. « Anselm's Definition of Free Will: A Hierarchical Interpretation », *op. cit.*, p. 156. Pour la position de Frankfurt, voir Frankfurt, G. Harry. « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *op. cit.*, p. 5-20.

⁸⁴ Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom*, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁵ *DCD* 14, S I : 258, 21-24.

⁸⁶ *DC* III [13], S II : 286, 13-14.

greater than that.⁸⁷ » Aussi, pour les historiens de la philosophie qui s'intéressent aux rapports entre Anselme et Duns Scot, l'interprétation des affections de la volonté de ce dernier est aussi en accord, sur ce point spécifique du moins, avec l'interprétation défendue dans cette étude. Par rapport à l'affection pour la rectitude, Duns Scot dit qu'elle « ...is able to will some good not oriented to self. According to the affection for what is advantageous, however, nothing can be willed save with reference to self.⁸⁸ »

Avant de clore le présent chapitre de cette étude, il serait pertinent d'approfondir le problème du néant en relation avec la solution qu'Anselme donne au problème de la chute du diable. Puisque tout ce qui est quelque chose provient de Dieu, le mal, l'injustice, se doit de n'être pas quelque chose, d'être néant. Lorsque le diable a abandonné la justice en voulant (au sens de volonté-*usus*) plus de commodités qu'il ne devait, la justice s'est retirée pour la raison que le diable ne méritait plus sa présence, lui qui l'a rejetée activement. La justice était auparavant dans la volonté, plus précisément elle constituait l'affection de la volonté pour la droiture ; cette dernière diffère de celle pour les commodités en ceci que « [l'affection pour la droiture] est la droiture.⁸⁹ » Le c. 10 du DV sur la vérité suréminente confirme que Dieu et la droiture sont à identifier l'un avec l'autre. Le mal ou l'injustice est « l'absence de justice, là où doit être la justice.⁹⁰ » L'injustice n'a pas d'essence.

Il est compréhensible que suite à l'abandon de la justice, l'injustice soit pensée en fonction de la privation. Ce qui semble poser problème, toutefois, c'est l'acte même par lequel le mal s'introduit dans le monde. Cet acte spontané fait par l'usage de la volonté est bien quelque chose en tant qu'acte. De plus, la conversion de la volonté vers le mal est aussi quelque chose. Anselme reconnaît tout cela. Anselme soutient même que Dieu fasse en quelque sorte les actions injustes en tant qu'elles sont des actions. De la même manière, Dieu soutient et fait l'être de toute nature et de toute volonté qui est dite injuste comme il en a été question au chapitre I de

⁸⁷ Farrow, Douglas. *Theological Negotiations*, *op. cit.*, p. 198.

⁸⁸ *Ordinatio* III, suppl. dist. 26 (tr. Allan B. Wolter) cité dans Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom*, *op. cit.*, p. 66.

⁸⁹ *DC* III [12], S II : 284, 15-16.

⁹⁰ *DCD* 16, S I : 262, 5-6.

cette étude. C'est en ce sens, Anselme dit, que Dieu permet plusieurs choses qu'il ne recommande pas.

En effet, en tant que la volonté et sa conversion — ou (son) mouvement — sont quelque chose, elles sont (un) bien et appartiennent à Dieu. Mais, en tant qu'elles sont privées de la justice sans laquelle elles ne doivent pas être, elles ne sont pas simplement (le) mal mais quelque chose (de) mal ; et ce qui est mal n'appartient pas à Dieu mais à celui qui veut ou meut la volonté.⁹¹

Le mal est difficile à comprendre puisqu'il fait référence à un devoir-être issu de Dieu. L'action par laquelle le diable a péché, si elle est divorcée de son contexte et de ses motivations, n'est pas mal. Ce qui explique que l'action soit péché, c'est que le diable ne devait pas *user* de sa volonté au-delà d'une certaine mesure à ce moment même, qu'il y avait conflit entre ses deux volontés, mais qu'il a tout de même péché. La commodité qu'il a tenté de posséder injustement, il l'aurait eu plus tard justement s'il avait persévéré dans la justice. C'est dire que le mal ne fait de sens qu'à travers l'histoire et qu'à travers le rapport de la créature au Créateur exprimé par le *debitum*.

Quand Anselme dit que l'injustice est néant, il ne faut pas y voir une tentative de dénier le mal comme mal. Anselme maintient seulement que le mal est néant, non pas que les actions mauvaises le soient aussi ; celles-ci sont quelque chose à titre d'actions, mais ne peuvent être comprises qu'à travers l'analyse du mal comme néant. De plus, Anselme distingue entre l'incommodité et l'injustice. L'incommodité inclut la cécité (qui est privation), mais aussi un nombre de choses qui sont quelque chose, à proprement parler, comme la tristesse (*tristitia*) et la douleur (*dolor*). Finalement, quand une personne injuste commet un vol ou qu'un aveugle tombe dans une fosse, ce n'est pas que l'injustice ou la cécité fassent quelque chose, mais bien que « si la justice était dans la volonté, et la vision dans l'œil, il ne se ferait ni vol ni chute dans la fosse.⁹²»

Dans ce chapitre, il a été question de l'intelligibilité de la chute à travers l'analyse des affections de la volonté. On a vu qu'il y a deux affections de la volonté, une pour la droiture l'autre pour le bonheur. S'il n'en était pas ainsi, non seulement la créature rationnelle ne pourrait assurer son propre mérite, mais aussi le mal serait inintelligible, considérant que chacune des affections de la volonté est orientée vers une finalité qui est bonne : justice ou bonheur. Le mal

⁹¹ DCD 20, S I : 265, 25-28.

⁹² DCD 26, S I : 274, 16-19.

est rendu possible, comme on l'a vu, par le fait que la créature est temporelle et qu'elle ne doit saisir certaines commodités qu'en temps et lieu. Ce devoir provenant de Dieu est attesté par la volonté de rectitude ; il s'ensuit un conflit entre les deux volontés. Ainsi, la créature est en mesure de choisir entre persévérer dans la justice ou l'abandonner pour un bien qu'elle saisira alors injustement. Cette décision est la sienne, elle se fait *sponte* et sans contrainte. Il a aussi été question de l'interprétation hiérarchique des affections de la volonté qu'on a tenté de désamorcer. En effet, bien que la présente étude encourage l'interaction entre la pensée d'Anselme et la philosophie contemporaine, la première étape reste toujours la compréhension des textes d'un point de vue historique. En ceci, on maintient ici que l'interprétation d'Anselme à travers les catégories de Harry G. Frankfurt fait violence aux textes. En dernier lieu, la problématique du mal comme néant a été approfondie. Il a résulté de cette analyse que la position d'Anselme se comprend par le fait que le mal est introduit par une action contingente de la volonté-*usus* dans un contexte et une histoire où l'agent est relié à Dieu selon un devoir-être qui précise laquelle de ses affections de la volonté doit être favorisée lorsqu'il y a un conflit.

Chapitre V : l'homme historique déchu en mouvement vers la grâce

Au chapitre précédent de cette étude, il a été question du péché de l'ange ainsi que des affections de la volonté ; au chapitre III, il a été question de la liberté du choix et de la justice dans leur orientation originaire. Dans les deux cas, les résultats obtenus sont idéalisés par rapport à l'homme après la chute, ne relèvent pas exactement de sa situation historique ; il n'est donc pas évident à quel point il y a une continuité entre, par exemple, l'action qui a entraîné l'ange à chuter et l'action morale de l'homme historique. Ainsi, le présent chapitre de cette étude se donne pour tâche de voir dans quelle mesure les résultats obtenus précédemment peuvent être appliqués à l'homme historique. En d'autres mots, la question est la suivante : compte tenu de son analyse du péché de l'ange et de la liberté du choix, mais aussi compte tenu des rapports entre liberté et grâce (que l'on développera dans le présent chapitre), comment Anselme considère-t-il sa propre condition en tant qu'homme historique ?

Si Adam et Ève avaient gardé la justice et l'avaient transmise à l'homme historique, il n'y aurait pas de distinction entre l'action de l'homme et l'acte par lequel l'ange chute ou se confirme dans la justice. Mais il n'en est pas ainsi. Selon le dogme du péché originel, puisqu'Adam a abandonné la justice, celui-ci ainsi que toute sa descendance sont dans un état où ne pas pécher est impossible : *non posse non peccare*.

Dans le *De conceptu virginali et de originali peccato* (DCV), Anselme traite de multiples questions relevant du péché originel, de la nécessité du baptême pour les petits enfants, de la transmission du péché originel et de la conception virginale du Christ. Dans ce texte, Anselme introduit une distinction capitale pour son argumentaire, celle entre nature et personne. Le péché d'Adam, quand celui-ci abandonna la justice, fut personnel, mais en raison de ce péché, la nature humaine, qui était entièrement contenue en lui, « fut tout entière affaiblie et corrompue.⁹³ » L'on se souviendra ici que l'injustice est l'absence de la justice là où elle due. Le descendant d'Adam, l'homme historique, par la corruption de sa nature n'est plus en mesure de tenir la justice, donc quand son âme raisonnable se développe et qu'il est censé vouloir et tenir la justice, il est nécessairement injuste⁹⁴. En distinguant entre nature et personne, Anselme est en mesure

⁹³ DCV 2, S II : 141, 16.

⁹⁴ DCV 7, S II : 149, 3-5.

d'affirmer qu'au même titre qu'une personne qui pêche personnellement doit se racheter, une nature corrompue par le péché doit acquitter sa dette. Lorsque cette dette n'est pas acquittée, elle est transmise aux générations futures. « Chaque fils d'Adam est homme par création (*per creationem*), Adam par propagation (*per propagationem*), personne par l'individualité (*per individuitatem*) qui le distingue des autres.⁹⁵ » Cette théorie de la propagation qu'Anselme commence à développer au c. 10 du DCV pourrait faire l'objet d'une étude subséquente ; elle a toutefois été écartée de la présente étude puisqu'elle contribue davantage à solidifier le dogme du péché originel qu'à la compréhension des rapports entre liberté et grâce.

Dès lors, si l'homme est pour être sauvé, cela ne peut se faire que par la grâce divine qui vient gratuitement rénover la nature de l'homme en son état original et lui donner la justice. La pierre de touche de la doctrine anselmienne de la grâce réside en ceci que la justice et l'injustice varient selon le plus et le moins. Ainsi, la conversion de l'homme historique déchu vers la justice ne se fait pas dans un moment d'extase, mais bien à travers un long processus graduel où la grâce divine est active sans cesse. Chez les petits enfants baptisés, seule la grâce agit pour les sauver et c'est pourquoi leur cas ne fera pas partie de la présente étude. L'homme historique ayant atteint l'âge de raison est bien plus intéressant puisque, bien que son salut ne puisse se faire sans grâce, il requiert aussi le libre choix « sans lequel personne ne mérite le salut, une fois atteint l'âge de raison...⁹⁶ » Il conviendra d'étudier les différents modes d'action de la grâce proposés par Anselme afin d'élucider la thèse selon laquelle la justice varie selon le plus et le moins et aussi pour éclaircir l'accord entre liberté et grâce.

Pour Anselme, la grâce ne se limite pas à la grâce créatrice qui crée et soutient l'être de l'homme ; elle ne se limite pas non plus à la grâce qui restaure graduellement la justice en augmentant l'affection de la volonté d'une personne pour la rectitude. « Enfin, puisque toutes choses sont soumises à la disposition de Dieu, tout ce qui arrive à l'homme pour aider le libre choix à recevoir ou garder cette droiture dont je parle, doit être, en totalité, imputé à la grâce.⁹⁷ » Hormis les moments de pure contingence où l'homme peut garder la justice qu'il tient déjà ou l'abandonner, toute l'histoire du monde est régie selon un plan divin, et à ce titre, les événements

⁹⁵ DCV 10, S II : 151, 6-8.

⁹⁶ DC III [2], S II : 264, 15-17.

⁹⁷ DC III [4], S II : 268, 10-12.

que l'on attribue parfois (et faussement) à la chance trouvent leur place respective dans ce plan⁹⁸. À l'intérieur de l'histoire se présentent donc diverses grâces qui aident l'humain pour son salut. Aussi est-il nécessaire de préciser que la grâce n'est pas méritée par l'homme : Dieu donne à qui il veut et il n'est pas injuste en cela. Le lecteur critique d'Anselme pourrait rétorquer : « Certes, l'homme ne mérite pas la grâce, mais par souci d'égalité et de justice, Dieu devrait être égal avec tous : ou bien il donne la grâce à tous, ou bien à personne. » Par exemple, il semble injuste qu'un enfant qui n'est pas baptisé et qui meurt avant de l'être se dirige ensuite en enfer pour être tourmenté éternellement. À cela, Anselme répondrait probablement qu'il faut adhérer fermement au dogme du péché originel et que les voies de Dieu sont incompréhensibles.

Parmi les diverses manières utilisées par la divinité pour restituer l'homme dans la justice, Anselme prend l'exemple des Saintes Écritures pour illustrer la dynamique de la grâce dans le monde. Avant d'aborder la structure de cet exemple, il convient de rappeler la définition du miracle donnée par Anselme dans le *De Conceptu* que l'on a déjà citée dans le chapitre II de cette étude. Un miracle est un événement directement causé par la volonté de Dieu. Dans le monde, pratiquement tout ce qui se fait est causé par Dieu exception faite des actions *sponte*. Dans le cas de l'action du feu, à l'encontre du miracle, celle-ci se fait naturellement et à partir des puissances constitutives du feu qui sont créées et maintenues dans l'être par Dieu. La restitution de la justice dans la volonté de l'homme ne peut se faire de cette manière indirecte : Anselme va jusqu'à dire dans le DLA qu'il s'agit là d'un miracle plus grand que la résurrection des morts.⁹⁹ Si la grâce qui sauve l'homme doit toujours inclure le miraculeux, la conversion de la volonté s'échelonne toujours sur une durée pour Anselme, et à l'intérieur de ce temps, plusieurs éléments immanents au monde apportent leur contribution respective.

L'audition de la parole des Saintes Écritures est en soi une grâce, car celles-ci contribuent au mouvement de la grâce. Il s'agit ici d'une condition nécessaire pour la droiture. « Or vouloir croire ce qu'il faut croire, (c') est vouloir droitement. Personne ne peut donc le vouloir, s'il ne

⁹⁸ Cette idée peut être mieux comprise si l'on imagine un réseau souterrain de racines dans lequel chaque embranchement correspond aux possibilités de la volonté dans son *usus* ; ainsi, Dieu a déjà préordonné un plan où sa grâce se déploie historiquement, et ce en fonction de chaque choix contingent.

⁹⁹ DLA 10, S I : 222, 13-14. « Tout bien pesé, je trouve le miracle où Dieu rend à la volonté la droiture qu'elle a abandonnée, plus grand que celui où il rend à un mort la vie qu'il a perdue. »

sait ce qu'il faut croire.¹⁰⁰ » Une multitude de grâces immanentes au monde se mobilisent, ainsi : « la prédication est-elle grâce, puisqu'est grâce ce qui descend de la grâce ; et l'audition est grâce, et grâce, l'intelligence (qui vient) de l'audition...¹⁰¹ » Aucune d'elles n'est suffisante pour créer la droiture de volonté qu'est la foi, mais elles sont toutes des conditions nécessaires. Une fois que ces conditions sont toutes présentes, Dieu peut agir directement, c'est-à-dire miraculeusement, et créer la foi chez l'individu. Mais comme il en a été question précédemment, les voies de Dieu sont insondables et ce n'est pas parce que tous les ingrédients nécessaires sont assemblés que Dieu donne la foi automatiquement. Non, il donne à qui il veut.

L'utilisation de l'expression « condition nécessaire » dans le paragraphe précédent doit toutefois être qualifiée si l'on ne veut pas déformer la pensée d'Anselme. Car il existe quelques exceptions comme les prophètes et les apôtres. Chez eux, Dieu opère différemment et donne directement la connaissance et la droiture sans un processus médié par des grâces immanentes au monde.

Exception faite des prophètes et des apôtres, quand Anselme se penche sur le cas de l'homme historique, il conçoit les différentes grâces immanentes au monde sur la métaphore de la semence : Dieu place différentes semences dans le monde à la manière d'un jardinier, et ce pour préparer l'homme à recevoir la grâce ultime, la rectitude de volonté. De cette manière, Anselme est aussi en mesure de justifier l'évangélisation : « Nous avons montré, je pense, comment il n'est pas superflu d'inviter les hommes à la foi chrétienne et à ce qu'exige cette foi, bien que tous n'accueillent pas cette invitation.¹⁰² » C'est qu'il faut comprendre l'évangélisation et les rapports intersubjectifs comme faisant partie de ces grâces immanentes par lesquelles Dieu sème dans la terre du cœur humain.

La grâce de la foi, et de manière générale la restitution de la justice, ne se font pourtant pas d'un seul coup. Pour la même raison que l'ange devait persévérer dans la justice (au chapitre IV de cette étude) pour se donner en quelque sorte la justice à lui-même et ainsi fonder son propre mérite, la grâce divine restaure la justice lentement à travers le temps. La grâce n'est pas méritée, mais il y a un mérite dans le fait de persévérer dans celle-ci quand elle est déjà donnée.

¹⁰⁰ DC III [6], S II : 270, 28-29.

¹⁰¹ DC III [6], S II : 271, 11-13.

¹⁰² DC III [6], S II : 273, 4-6.

Bien que notre propos n'ait pas été d'en traiter maintenant, je dis pourtant brièvement : si, dans le baptême ou le martyre, les fidèles étaient aussitôt changés en (l'état d') incorruption, le mérite périrait et les hommes, hormis ceux qui, les premiers, croiraient sans exemple, ne seraient sauvés par aucun mérite. Feraient défaut la foi et l'espérance sans lesquelles nul homme, ayant l'âge de raison, ne peut mériter le Royaume de Dieu. (...) En conséquence, pour atteindre plus glorieusement (*gloriosius*), par le mérite de la foi et de l'espérance, à la béatitude que nous désirons, nous demeurons, tant que nous sommes en cette vie, dans cet (état) qui ne nous est plus imputé à péché, bien qu'il soit arrivé en raison du péché.¹⁰³

Puisque dans ce processus, l'homme peut garder la justice qui lui a été remise miraculeusement par son pouvoir de liberté du choix qu'il conserve toujours (voir le chapitre III de cette étude), en ceci il peut être digne de mérite¹⁰⁴. Ce sont ici les vertus théologiques qu'Anselme a en vue : la foi, l'espérance et la charité.

Pour rendre possible cette forme de mérite, il convient que la restitution de la justice se fasse par étapes. Anselme adopte ici la doctrine bénédictine de la grâce, selon laquelle la conversion de la volonté se fait progressivement tout au long de la vie. À la seule lecture du DCD, il semble qu'Anselme conçoive la justice comme étant présente entièrement ou totalement absente. Si le lecteur en vient à cette impression, c'est parce qu'Anselme traite alors du péché de l'ange et que le cas de l'ange diffère de celui de l'homme. Comme Anselme le mentionne dans le *Cur Deus Homo* (CDH), puisque l'ange a chuté par lui-même, il convient aussi qu'il doive se relever par soi-même¹⁰⁵. Or, cela est impossible et c'est pourquoi il n'y a pas de pardon possible pour l'ange. L'homme, au contraire a chuté en étant tenté par un autre, le diable, et donc il convient qu'il soit aidé par un autre, Dieu, pour se relever.

¹⁰³ DC III [9], S II : 276, 8-18.

¹⁰⁴ La présente étude est en accord avec Katherin A. Rogers sur ce point lorsqu'elle dit dans son chapitre dédié aux rapports entre grâce et liberté : « It is up to human free will to keep the justice which grace has restored to it. Grace imbues the agent with the desire for rightness, but, just as in the original condition, the human being can 'expel' the desire by willing something else more. » Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom, op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁵ CDH II [21], S II : 132, 19-21. Dans ce c. 21 du livre deuxième du CDH se trouve aussi un deuxième argument : de même qu'un Dieu-homme fut nécessaire pour restaurer le genre humain, de même un Dieu-ange serait nécessaire pour la possibilité du salut de l'ange. Or, chaque ange est l'unique individu de son espèce, donc cela est impossible.

Dans la doctrine de la grâce anselmienne, l'homme ivrogne peut recevoir par grâce « la droiture de vouloir la sobriété¹⁰⁶ », qu'il peut ensuite garder toute sa vie en vertu de la liberté du choix. Par contre, s'il la rejette ensuite en « voulant le plaisir immodéré de boire¹⁰⁷ », il ne sera plus en mesure de ne plus boire jusqu'à ce qu'il reçoive de nouveau la grâce de la sobriété. La pensée anselmienne de la grâce propose ici un modèle intéressant qui, lorsque divorcé de son contexte théologique, peut donner à penser par rapport aux différentes questions actuelles quant à la problématique de l'addiction. La grâce peut être redéfinie comme étant la somme des éléments qui contribuent à annihiler la consommation et qui dépassent le simple intellect de l'individu. Cette définition large inclut l'influence positive d'un proche, un élan de créativité conceptuelle, une soudaine détermination à vouloir mener une meilleure vie, etc. Elle peut aussi inclure la résolution d'un conflit émotionnel intérieur, la résolution duquel demeure un mystère opaque aux yeux de l'intellect de l'individu en question. L'idée de grâce vient aussi rendre compte de l'expérience souvent attestée par ceux qui sont délivrés de la dépendance : après plusieurs tentatives d'arrêt de consommation et de multiples échecs, quand l'individu finalement réussit à vaincre l'addiction, il ne comprend pas comment il y est arrivé et n'est pas en mesure de donner une méthode à suivre aux autres. C'est pourquoi il est aussi possible qu'un fumeur¹⁰⁸ arrête de fumer pendant plus d'un an et que suite à la consommation d'une seule cigarette, celui-ci rechute dans ses vieilles habitudes pour le reste de ses jours. De plus, cette perspective ne place pas l'individu dans une attente passive de la grâce : jamais il ne sait si la grâce est déjà en train d'agir sur lui et c'est seulement par après, une fois l'addiction vaincue, qu'il sera en mesure d'attester sa présence.

La grâce de la sobriété, tout autant que la grâce de la foi, se rangent sous le concept de l'affection de la volonté pour la droiture. Anselme conçoit le mouvement de la grâce à la façon d'une échelle sur laquelle on grimpe. Chaque étape, chaque épreuve, vient conférer une nouvelle grâce à l'individu qui accueille la justice donnée et agit en fonction d'elle. Pierre peut très bien avoir la grâce de la sobriété et celle de la foi tandis qu'il manque celle qui produirait le courage

¹⁰⁶ DC III [4], S II : 268, 5.

¹⁰⁷ DC III [4], S II : 268, 6.

¹⁰⁸ Pour une analyse du cas de la cigarette, voir Tyvoll, R. Stan. « Anselm's Definition of Free Will: A Hierarchical Interpretation », *op. cit.*, p. 164-165.

chez lui au sens des grecs. Un autre individu peut avoir ce courage, mais ne pas avoir la grâce de la sobriété. À tout moment, l'homme historique qui a atteint l'âge de raison se place toujours dans une zone grise entre l'injustice totale et la justice parfaite. À tout moment, il est déjà aidé par la grâce et, même s'il ne le réalise pas, son affection pour la droiture est partiellement restituée. C'est de cette manière qu'il faut entendre qu'Anselme maintient une théorie de la grâce selon laquelle la justice chez l'homme peut varier selon le plus et le moins. Cependant, le moment où une nouvelle grâce vient l'aider et l'ordre dans lequel son cheminement se fait vers la justice parfaite n'est pas en son pouvoir : tout ce qu'il peut faire, c'est travailler à l'intérieur du plan tracé par Dieu ou abandonner la justice.

À présent il convient de se demander quelles répercussions cette théorie engendre pour la thèse libertarienne, selon laquelle l'agent non confirmé totalement dans la grâce serait doté d'une liberté entre contraires lorsqu'un dilemme moral se présente. Dans le cas d'Adam et du diable, les analyses du chapitre III de cette étude ont montré qu'Anselme maintient la thèse libertarienne. La discussion des affections de la volonté au chapitre IV de cette étude a toutefois montré que l'agent anselmien n'est pas l'auteur de ses sources de motivation. Donc, si la grâce n'a pas restitué de manière suffisante l'affection de la volonté pour la droiture associée à la sobriété, face à un dilemme contingent où consommer ou ne pas consommer s'opposent, l'agent en question semble ne pas avoir la possibilité réelle de ne pas consommer. On verra plus tard qu'il n'en est pas tout à fait ainsi. Quoi qu'il en soit, en vertu du péché originel, même si la possibilité réelle de ne pas pécher dans une circonstance précise est inexistante, la personne reste responsable tout de même. De plus, il est concevable que la grâce de la sobriété ait été donnée, mais que le receveur l'ait ensuite abandonnée. Aussi est-il impossible de savoir avec exactitude quand la grâce opère ou non, de sorte que personne ne puisse fuir sa responsabilité en ripostant qu'il n'avait pas la possibilité réelle de bien faire. Il se pourrait toujours que la grâce fût bien là, l'accompagnait, mais que celui-ci n'ait pas voulu tenir la justice donnée gratuitement jusqu'au bout en voulant *sponte* autre chose par sa volonté-*usus*.

Les rapports qu'entretiennent la raison et la volonté sont aussi en mesure d'élargir l'étendue de la liberté entre contraires de l'individu au niveau de la volonté-*usus*, comme on le

verra sous peu¹⁰⁹. Pour qu'une volonté-instrument use de ses différentes affections, il faut préalablement que la raison discerne ce qui est juste et injuste sous une forme propositionnelle et qu'elle reconnaisse dans les situations concrètes du monde les actes qui sont appelés à être. Au c. 68 du *Monologion*, Anselme s'exprime ainsi : « Enfin, être doué de raison n'est autre, pour la nature raisonnable, que pouvoir discerner le juste du non-juste, le vrai du non-vrai, le bon du non-bon, le meilleur du moins bon.¹¹⁰ » Sandra Visser et Thomas Williams lisent dans ce passage une confiance qu'Anselme aurait par rapport à la capacité de l'humain pour identifier ce qui est juste et injuste¹¹¹. Cette capacité rendrait compte du fait que tous reconnaissent que tromper les autres, tuer ou voler est injuste. Mais Anselme, non plus, n'est pas contre toute morale de l'ambiguïté. Dans le *Monologion*, Anselme décrit l'essence de la raison dans sa destination originelle. Or, le péché originel n'a pas seulement atteint la volonté de l'homme ; l'homme, après la chute, se trouve dans une position où il ne peut user totalement de sa raison dans sa finalité originelle. Tout le corps, toute l'âme, et en général toute la nature humaine devient partiellement affectée par le retrait de la justice. « Et, parce que toute la nature humaine était en eux, et qu'il n'y avait rien de celle-ci en dehors d'eux, elle fut tout entière affaiblie et corrompue.¹¹² » La volonté, lorsqu'elle s'écarte de la justice, peut très bien avoir un impact négatif sur le pouvoir qu'a la raison pour reconnaître la droiture¹¹³. L'usage de la raison est en effet lié en quelque sorte avec la volonté. Même si la capacité naturelle de la raison est affaiblie

¹⁰⁹ Si ces rapports ont été tenus dans le silence jusqu'à présent, c'est que l'on a jugé bon de rassembler le tout de cette discussion à un même endroit et aussi parce que ces rapports, bien qu'ils interviennent implicitement aux chapitres III et IV de la présente étude, demeurent toutefois en périphérie par rapport aux enjeux étudiés dans ces chapitres.

¹¹⁰ *Monologion* 68, S I : 78, 21-23. Aussi, dans le c. 4 du DCV, Anselme dit : « Car la justice qu'ordonne la Loi, [l'Apôtre la] dit à la fois "loi de Dieu", parce qu'elle vient de Dieu, et "loi de la raison", parce qu'elle est reconnue par la [raison]... » DCV 4, S II : 144, 18-19. Pour un passage connexe qui réitère l'idée de *Mon.* 68, voir aussi CDH II [1], S II : 97, 4-7.

¹¹¹ Visser, Sandra et Williams, Thomas. *Anselm, op. cit.*, p. 204 « By and large, Anselm seems confident that we just know — or, at least, that someone who is in general seeking to submit to God will have no trouble discerning what God wants. »

¹¹² DCV 2, S II : 141, 15-16.

¹¹³ DCV 23, S II : 165, 2-3. Visser, Sandra et Williams, Thomas. *Anselm, op. cit.*, p. 207. « What he lost was not the power of discernment but the correct exercise of that power. And since the exercise of that power is always under the control of the will, what we have here is a failure of will and not of intellect. »

chez l'homme historique dans son usage, elle est au final toujours présente et l'homme est responsable de cette défaillance en vertu du péché originel.

Une discussion du rôle de la raison est importante chez Anselme, car bien que toute motivation se résolve dans la justice ou le bonheur, c'est préalablement la raison qui juge et qui évalue si une action contribue ou non à une fin donnée. L'exemple de l'alcoolisme est particulièrement instructif à cet égard. Contrairement à manger pour alimenter son propre corps, la consommation excessive d'alcool ne vient pas combler un certain besoin inné dont la satisfaction serait nécessaire en vue du bonheur. Si ce comportement excessif est possible, c'est parce que la raison fait défaut et qu'elle voit à tort dans l'alcool un moyen pour en arriver au but du bonheur.

L'action chez Anselme se caractérise par le « quoi » ainsi que le « pour quoi » comme il en a été question au chapitre III de cette étude. La finalité qui motive l'action définit celle-ci partiellement. Deux personnes peuvent agir de la même manière (dans le sens commun du mot « action »), et ce dans un même contexte ; s'ils sont motivés par une fin différente, il ne s'agit pas de la même action au sens anselmien. Plus tôt dans ce chapitre, on en était venu à la conclusion que si la justice n'était pas suffisamment restaurée dans un individu, il lui était impossible d'avoir le choix entre pécher et ne pas pécher. Mais l'opposition entre mentir et dire la vérité ne capture pas la différence entre pécher et ne pas pécher. La première opposition fait référence à l'action selon le sens commun tandis que la deuxième renvoie à l'action au sens anselmien. Il est tout à fait possible de pécher en disant la vérité si la motivation qui anime l'action est autre que la droiture. Par exemple, Pierre dit la vérité par égoïsme parce qu'il craint que son mensonge soit découvert comme tel à un moment subséquent et que cela lui occasionne certains maux. Ainsi, appliqué à cet exemple, quand Anselme dit qu'il est parfois impossible de ne pas pécher, il ne maintient pas qu'il est impossible de dire la vérité, mais seulement qu'il est impossible de la dire pour la bonne raison. Appliqué à l'exemple de l'alcoolisme, même si la rectitude de volonté n'est pas suffisamment restaurée, il n'en résulte pas automatiquement que « ne pas consommer » est impossible. Il en résulte toutefois qu'il est impossible de « ne pas consommer » pour les bonnes raisons. On peut s'imaginer, par exemple, un homme qui se garde de consommer parce qu'il ne veut pas que sa femme l'abandonne. L'étendue de la thèse libertarienne est ainsi amplifiée : la crainte de Dieu, la peur des conséquences des lois écrites et non écrites des sociétés humaines, la recherche d'un autre bien qui entre en compétition, tout

cela vient motiver un bon nombre d'actions approuvées par le juste, mais qui sont accomplies en vue du bonheur de l'individu au lieu de l'être pour la justice elle-même.

En conclusion, malgré l'ambiguïté qui caractérise la situation de l'homme historique, la doctrine du péché originel soutient qu'il est tout autant responsable de sa nature défaillante et affaiblie que de ses actions injustes. L'homme historique est toujours déjà à l'intérieur du processus dans lequel la grâce de Dieu opère et restaure lentement sa nature. Au fur et à mesure que l'affection de la volonté pour la droiture de l'homme se restaure, l'homme devient de plus en plus apte à vouloir justement. Par le pouvoir inamissible qu'il détient, celui de la liberté du choix, il est en mesure de garder toute justice qui lui a été donnée. En ceci, l'homme peut gagner en mérite en coopérant avec Dieu dans son propre salut. Pour ce qui est de la thèse libertarienne, l'on savait déjà qu'elle était affirmée par Anselme pour le cas du premier péché et qu'elle était déniée de l'ange confirmé dans la justice ou de l'homme au paradis. Pour qu'une action soit possible, il faut en effet qu'une motivation corrélative existe chez l'individu et que la raison de l'individu identifie l'action comme contribuant à cette motivation. Si dans un contexte contingent précis, Pierre est tellement injuste qu'il n'est aucunement motivé à aider son prochain par amour pour lui et par justice et, de surcroît, qu'il ne voit aucune raison pourquoi cette action viendrait contribuer à son propre bien, il faut affirmer que pour Anselme, Pierre ne peut pas choisir entre « aider » ou « ne pas aider », ce qui vient limiter la thèse libertarienne. Chez l'homme historique, lui qui est dans un état de *non posse non peccare*, la thèse libertarienne s'applique donc dans une bonne quantité de cas, mais elle est toutefois limitée. Il n'est pas possible de déterminer quand exactement la thèse libertarienne s'applique dans le concret, car cela demanderait une compréhension de la grâce de Dieu et de ses voies ineffables. C'est cette situation complexe et ambiguë qui caractérise le séjour de l'homme sur la terre.

Conclusion

Voilà maintenant le terme de cette étude historique sur la liberté chez Anselme. Puisque chacun des chapitres comporte déjà une conclusion qui résume ce qu'ils contiennent respectivement, il s'avèrerait redondant de se répéter encore une fois. En guise de conclusion, l'on optera plutôt pour une reprise des concepts fondamentaux autour desquels Anselme articule sa position libertarienne sur la liberté de la volonté, et ceci dans l'optique de s'engager dans des réflexions philosophiques sur la possibilité du libre arbitre libertarien.

Premièrement, il convient de souligner que la position d'Anselme s'élabore à partir de l'adage qui englobe tout son parcours philosophique et qu'il énonce au début du *Proslogion* : *fides quaerens intellectum*. Anselme commence avec les données de la foi et ensuite, à travers une série de réflexions philosophiques, tente d'augmenter sa compréhension de ces données et d'élaborer un système de concepts pour en rendre compte. Une de ces données, c'est l'idée de la moralité chrétienne et de la responsabilité morale. Pour rendre cette moralité possible, l'agent moral se doit d'être muni de plus d'une possibilité réelle. Donc, la thèse libertarienne se veut être une condition de possibilité de la moralité chrétienne.

Si le penseur contemporain n'est pas obligé de faire acte de foi envers une morale qui requiert de multiples possibilités réelles, l'on juge toutefois que la première étape dans une investigation sur la thèse libertarienne est une réflexion sur la morale. Certainement, si l'on en vient à la conclusion que la morale peut dispenser de l'intuition selon laquelle l'on aurait pu agir autrement, alors il n'y a aucune raison de soutenir une thèse libertarienne. Cependant, et c'est la position de l'auteur de cette étude, il se peut très bien qu'une compréhension authentique de la morale telle qu'elle est vécue dans le monde doive nécessairement présupposer la liberté. C'est ce que l'on pourrait défendre dans une autre étude en analysant les actes, les sentiments et leurs significations ainsi que les jugements et les prescriptions de tout un chacun.

Supposant maintenant une telle conception de la morale, c'est maintenant la dualité potentielle entre la théorie et la pratique qui se présente à soi : peut-être en est-il ainsi que le monde pratique de l'humain est régi par cette forme de morale, mais qu'en même temps, au niveau cosmologique et théorique, c'est la nécessité brute qui opère sans relâche. Avant les avancées en mécanique quantique du XXe siècle, il était commun pour l'homme de se sentir pris entre la pratique et une théorie cosmologique newtonienne. Non seulement cette cosmologie est-

elle rendue inadéquate, mais l'on peut maintenant apprécier qu'elle est pleine de présuppositions métaphysiques. Par exemple, selon la théorie newtonienne, tout ce qui se produit peut être ramené sous l'effet de lois mécaniques déterministes. Ce sont les développements en physique moderne au XXe siècle qui ont inspiré Alfred North Whitehead à développer une nouvelle cosmologie qui saurait rendre compte non seulement des avancées en physique, mais aussi de l'expérience morale de l'humanité. Sans trop entrer dans les détails, pour Whitehead, les « lois » de la physique sont des formes d'ordre stables, mais il n'y a pas de raison de penser que celles-ci ne pourraient pas évoluer dans un futur lointain. Chez Whitehead, c'est le concept de créativité (*creativity*) qui occupe le rang du principe ultime : dans tout processus de *concrecence*, dans chaque *actual entity* qui devient, il y a de multiples possibilités pour la *satisfaction* et c'est par la créativité qu'il y a une sélection parmi les possibles¹¹⁴. En ceci, il y a une certaine concordance entre la créativité whiteheadienne et la spontanéité anselmienne.

La discussion de la philosophie de Whitehead dans cette conclusion n'a pas pour but de défendre sa cosmologie dans les détails, mais seulement de montrer qu'elle offre de possibilités nouvelles à l'imagination, et qu'au même titre qu'une cosmologie physicaliste et réductionniste, elle dépend de plusieurs présuppositions de nature métaphysique ; à ce niveau, pour le penseur, elles se présentent toutes deux comme des possibilités dont on ne peut confirmer la réalité. Lorsque la morale est placée face à la cosmologie physicaliste et réductionniste, il ne peut s'agir d'un combat entre la morale et la science, mais bien d'un combat entre deux métaphysiques. La science, en elle-même, n'a pas besoin d'une métaphysique pour fonctionner et l'on ferait bien de distinguer entre la science et les conceptions métaphysiques tenues par certains scientifiques.

Dénuée de métaphysique, la science se présente comme plusieurs *sciences*. Les diverses sciences telles que la biologie, la psychologie, la physique et la sociologie possèdent des méthodes et un objet qui leurs sont propres. De plus, chacune de ces sciences travaille avec des définitions opérationnelles. C'est ainsi qu'en psychologie ou en neurosciences, une étude sur la liberté de la volonté doit commencer par former certains concepts qui se prêtent à l'expérimentation. Aussi les sciences font-elles abstraction de certaines relations dans l'univers dans le but de mieux étudier leur objet propre. Bien que la mécanique de Newton n'ait pas une vérité universelle ; si celle-ci garde toutefois son utilité, c'est parce que dans certaines conditions

¹¹⁴ Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*, *op. cit.*, p. 47-48.

spécifiques, lorsqu'on fait abstraction de maintes complexités et que l'on considère les objets étudiés à l'intérieur d'une modélisation, elle est en mesure de donner des prédictions fiables qui peuvent ensuite être utilisées dans le cadre d'applications techniques. On demande maintenant s'il existe une seule donnée scientifique qui est en contradiction avec l'idée que l'être humain puisse avoir un libre arbitre libertarien. Cette tâche sera laissée au lecteur à titre de réflexion. Si une telle donnée n'existe pas, l'on peut affirmer qu'il y a compatibilité entre les sciences et la thèse libertarienne.

À présent, ayant mentionné certaines des objections concernant la possibilité du libre arbitre, ayant aussi essayé d'ouvrir une piste potentielle pour y répondre, c'est l'intelligibilité même de la position du libre arbitre qu'il faudra aborder. C'est ici que certaines des notions élaborées par Anselme seront utiles dans l'effort de réfléchir la condition de la morale, c'est-à-dire la liberté. Pour être clair, la liberté recherchée n'est pas une liberté radicale ; l'on requiert seulement l'existence d'une seule action morale où plusieurs possibilités réelles s'offrent à un agent qui les considère au niveau de son intellect. Dans l'esprit du *fides quaerens intellectum*, il s'agit ici d'un effort de rendre compréhensibles ces actions libertariennes en créant un modèle pour celles-ci à l'aide de concepts. Bien entendu, ce modèle restera ouvert à la critique et à l'amélioration.

Le concept de l'action anselmien est premièrement à conserver. Selon celui-ci, toute action est caractérisée par un « quoi » et un « pour quoi », ce qui signifie que toute action est motivée. Les affections de la volonté, pour leur part, rendent possible qu'un agent agisse en étant motivé par des finalités précises. Contrairement à Anselme, on laisse ici le nombre de ces affections indéterminé, car cette question concerne davantage la morale que la théorie du libre arbitre. Il faut aussi reprendre les deux autres sens du mot « volonté » : la volonté-instrument, qui tombe sous le genre de la puissance, et la volonté-*usus*, qui fait référence à l'acte contingent de la volonté.

L'interprétation des différents êtres de ce monde en fonction du concept de puissance est particulièrement intéressante puisqu'elle s'applique à l'organisme en son tout et spécifie ses différentes propriétés, ses manières caractéristiques d'être actif ou passif à l'intérieur du monde. Par exemple, lorsque l'eau se synthétise à partir d'hydrogène, d'oxygène et d'une quantité d'énergie extérieure qui initie la transformation chimique, de nouvelles propriétés, de nouvelles puissances émergent ; celles-ci ne sont possibles qu'avec l'eau. De même, il semble que les

humains et les animaux avec un système nerveux développé ont une puissance volitive propre à eux qui leur permet de se déterminer eux-mêmes à agir spontanément (*sponte*). C'est ici que la pensée d'Anselme se rapproche le plus de la théorie du libre arbitre libertarien de Roderick M. Chisholm, dont la thèse centrale se résume sous le nom de *agency-causation*. Selon Chisholm, lorsqu'il s'agit de choisir parmi de multiples possibilités, c'est l'agent en son tout qui cause l'événement qu'il tente d'accomplir (par exemple, saisir un bâton), mais il est aussi la cause, quoique sans s'en rendre compte, du processus cérébral requis pour effectuer la saisie du bâton¹¹⁵. En s'engageant spontanément dans l'acte de saisir le bâton (par un acte contingent de la volonté-*usus* dans la terminologie d'Anselme), l'agent est la cause immanente de l'initiation du processus cérébral qui mène jusqu'à un mouvement musculaire pour finalement saisir le bâton. L'acte de la volonté-*usus* ne se ramène pas à un événement (autrement il n'y aurait pas de différence entre la causalité par un agent et la causalité par un événement) : il ne s'agit pas non plus d'un acte qui se déploierait dans le temps, mais au contraire du commencement absolu et spontané d'une chaîne d'événements. Aussi cet acte n'est-il pas arbitraire ou aléatoire, car il se fait consciemment et spontanément à partir des possibilités qui s'offrent à l'agent ; le cas de l'indétermination quantique, lui, peut être qualifié d'aléatoire puisqu'il ne semble pas y avoir de rationalité qui plane au-dessus des différentes possibilités.

Cette puissance spontanée à agir ne choisit pas toutefois à partir de possibilités infinies ; ses options sont doublement limitées. Premièrement, par les affections de la volonté, en ceci qu'un agent ne peut agir qu'en fonction de ce qui le motive. Si l'agent n'a qu'une seule motivation, par exemple la satisfaction de sa faim, il pourrait très bien être doté d'une seule option. Cela semble être le cas des animaux irrationnels dans la pensée d'Anselme ; bien qu'ils agissent spontanément, il ne s'offre pas de possibilités multiples à eux. Deuxièmement, par le rôle que l'intellect ou la raison joue : la volonté ne choisit qu'à partir de ce qui se présente à l'intellect. Même si l'agent en question est motivé par la justice, s'il ne reconnaît pas

¹¹⁵ À cet effet, Chisholm distingue entre *immanent causation* et *transeunt causation* dans le but d'élaborer une *media via* entre le déterminisme et l'indéterminisme (selon lequel l'acte n'est pas causé, est purement aléatoire). La première forme de causalité est dite causalité par un agent, tandis que la deuxième est dite causalité par un événement. La seconde forme s'exemplifie par l'exemple d'une boule de billard qui en frappe une autre. La première s'exemplifie par les actes spontanés d'un homme. Anselme n'a certes jamais évoqué ces distinctions, mais la manière dont il utilise les termes *sponte* et volonté-*usus* est en accord avec la pensée de Chisholm. La réflexion d'Anselme est davantage centrée sur des problèmes théologiques et moraux. Chisholm, M. Roderick. « Human Freedom and the Self », *op. cit.*, p. 7-11.

intellectuellement la justice là où elle est, l'action juste qu'il devrait accomplir ne lui est pas possible.

Finalement, une reprise des affections de la volonté de la théorie de la grâce anselmienne dans ses grandes lignes permet de rendre compte du phénomène de l'addiction tout autant que des habitudes et des chemins de résistance moindre qui forment le quotidien de tout un chacun. Il faut ici dire avec Anselme que ce n'est pas parce que vouloir quelque chose est difficile qu'il y a là une impossibilité. Le concept de liberté du choix (*libertas arbitrii*) pourrait être conservé à ce niveau, dans la mesure où il dicte, dans le même esprit que Kant, qu'il n'y a pas de liaison logique nécessaire entre désirer et faire.

Avec cet abrégé d'une *apologia* du libre arbitre dans l'esprit de la philosophie d'Anselme, on retient qu'on doit compter Anselme comme un personnage important dans l'histoire du libre arbitre libertarien. Bien qu'Anselme adopte définitivement cette position en érigeant les concepts appropriés, son argumentation se centre davantage sur des considérations théologiques et morales comme la possibilité du mal dans une Création bonne. Jamais Anselme ne justifie-t-il l'introduction du concept de *sponte* et des trois acceptions du mot « volonté » : il ne fait que les énoncer pour ensuite les utiliser. C'est là ce qui distingue le plus Anselme des promoteurs de la thèse libertarienne dans la philosophie analytique contemporaine : ceux-ci s'intéressent presque exclusivement à l'acte spontané de la volonté-*usus*. Avec cette conclusion, le lecteur qui s'intéresse davantage à l'aspect qui tente de lier la pensée d'Anselme à la philosophie contemporaine trouvera son dû tandis que le lecteur qui était venu pour une interprétation originale d'Anselme dans une perspective historique se référera aux différents chapitres de cette étude selon ses intérêts.

Bibliographie

Sources primaires

Anselme. *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (tr. Jasper Hopkins and Herbert Richardson). The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000, p. 390-418; p. 427-465. URL : <https://jasper-hopkins.info/>

Anselme. *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry* (dir. Michel Corbin). *Tomes 1* (1986), 2 (1986), 3 (1987), 5 (1988). Cerf, Paris.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality*. The Free Press, New York, 1978, 413 p.

Littérature secondaire

Briancesco, Eduardo. *Un triptyque sur la liberté : la doctrine morale de saint Anselme : De veritate, De libertate arbitrii, De casu Diaboli*. Desclée De Brouwer, Paris, 1982, 248 p.

Chisholm, M. Roderick. « Human Freedom and the Self », Department of Philosophy of University of Kansas, 1964, 16 p. URL : <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12380/Human%20Freedom%20and%20the%20Self-1964.pdf?sequence=1>

Davies, Brian *et al.* *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 323 p.

Ekenberg, Tomas. « Free Will and Free Action in Anselm of Canterbury », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 22, no 4 (octobre 2005), p. 301-318.

Ekenberg, Tomas. « Power and Activity in Early Medieval Philosophy », in *The World as Active Power*, (ed. J. Pietarinen & Valtteri Viljanen), Brill's Studies in Intellectual History, Vol. 180, Brill, Leiden, 2009, p. 89-112.

Ekenberg, Tomas. « Voluntarism, Intellectualism, and Anselm on Motivation », *Philosophical Topics*, vol. 44, no 1 (2006), p. 59-74.

Ekenberg, Tomas. « Voluntary Action and Rational Sin in Anselm of Canterbury », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, no 2 (2016), p. 215-230.

Evans, R. Gillian. « The "Secure Technician": Varieties of Paradox in the Writings of St. Anselm », *Vivarium*, vol. 13, no 1 (1975), p. 1-21.

Farrow, Douglas. *Theological Negotiations : Proposals in Soteriology and Anthropology*. Baker Academic, Michigan, 2018, 272 p.

Frankfurt, G. Harry. « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, vol. 68, no 1 (1971), p. 5-20.

Frede, Michael et Osmolska, Halszka. *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. University of California Press, Berkeley, 2011, 206 p.

Henry, P. Desmond. *The Logic of Saint Anselm*. Clarendon Press, Oxford, 1967, 258 p.

Kane, G. Stanley. *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*. Edwin Mellen Press, New York, 1981, 233 p.

Maurer, Arnaud. *The Philosophy of William of Ockham: In the Light of its Principles*. Pontifical Institute for Medieval Studies, Toronto, 2000, 601 p.

Normore, G. Calvin. « Goodness and Rational Choice in the Early Middle Ages », in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes* (New York, Springer, 2002), p. 29-47.

Normore, G. Calvin. « Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice », *Vivarium*, vol. 36, no 1 (1998), p. 23-39.

Rogers, A. Katherin. *Anselm on Freedom*. Oxford University Press, New York, 2008, 217 p.

Rogers, A. Katherin. « Anselm on the Ontological Status of Choice », *International Philosophical Quarterly*, vol. 52, no 2, issue 206 (juin 2012), p. 183-197.

Rogers, A. Katherin. *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*. Oxford University Press, New York, 2015, 272 p.

Serene, F. Eileen. « Anselm's Modal Conceptions », in *Reforging the Great Chain of Being* (ed. S. Knuuttila), Synthese Historical Library, Vol. 20, Springer, 1981, p. 117-162.

Trego, Kristell. « Commodum », le bonheur selon saint Anselme. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 102, no 1, (2004). p. 104-123.

Trego, Kristell. « 'EN PERSONNE' La tradition latine de la morale et l'émergence d'une interrogation éthique dans l'œuvre de s. Anselme de Cantorbéry », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 94 (2010), p. 421-450.

Tyvoll, R. Stan. « Anselm's Definition of Free Will: A Hierarchical Interpretation », *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 80, no 2 (2006), p. 155-171.

Visser, Sandra et Williams, Thomas. *Anselm*. Oxford University Press, New York, 2009, 303 p.

Williams, Thomas. « Anselm's Quiet Radicalism », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, no 1 (2016), p. 3-22.