

Le libre arbitre comme image de Dieu.

Damien Boquet

▶ **To cite this version:**

Damien Boquet. Le libre arbitre comme image de Dieu. : L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux. Collectanea Cisterciensia, 2003, 65-3, pp.179-192. halshs-00008079

HAL Id: halshs-00008079
https://shs.hal.science/halshs-00008079

Submitted on 20 Jan 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE LIBRE ARBITRE COMME IMAGE DE DIEU :

L'ANTHROPOLOGIE VOLONTARISTE DE BERNARD DE CLAIRVAUX

par DAMIEN BOQUET

Historiquement, la question du libre arbitre (*liberum arbitrium*), de la liberté du choix ou de la volonté, est au fondement même de l'anthropologie chrétienne. D'elle dépend le statut de l'homme dans la création, l'étendue de sa dignité et de sa puissance. Sur le terrain de l'existence, elle pèse sur l'identité psychologique du chrétien, sa construction comme sujet, la confiance ou au contraire l'angoissante incertitude quant à son devenir dans l'éternité. Il ne s'agit donc évidemment pas d'une question strictement doctrinale, dont les subtiles circonlocutions ne concerneraient qu'une minorité de théologiens. En dernier lieu, au niveau de diffusion le plus large, ce sont assurément jusqu'aux sentiments, émotions et affects les plus intimes des chrétiens qui sont, pour partie au moins, façonnés par ces débats. Sans oublier que les élaborations doctrinales elles-mêmes, aussi pointues soient-elles, ne surgissent jamais par génération spontanée, dans un environnement exempt des influences du siècle. Il y a une histoire sociale des concepts chrétiens à écrire, d'autant plus nécessaire que le discours théologique lui-même participe pleinement de la réalité sociale médiévale.

La grâce et le libre arbitre ou la liberté d'être sauvé

On n'est donc pas surpris de voir que le débat tardo-antique et médiéval autour du libre arbitre, de son pouvoir et de ses limites, articulé avec celui de la grâce, est particulièrement actif durant les décennies de consolidation de l'anthropologie occidentale, entre la fin du IV^e^ et le début du V^e^ siècle[1], mais aussi de nouveau à partir de la seconde moitié du XI^e^ siècle, alors qu'on assiste aux prémices d'une refondation théologique[2]. Au XII^e^ siècle, après Anselme de Canterbury, c'est Bernard de Clairvaux, âgé alors d'une trentaine d'années[3], qui reprend la question. Anselme avait attendu le soir de sa vie pour clore sa réflexion sur *L'Accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre arbitre*[4]. Bernard décide quant à lui que cet accord ne doit plus

[1] On doit penser alors principalement aux traités d'Augustin *Le libre arbitre* (composé entre 388 et 395), *La Grâce du Christ et le péché originel* (418) ou encore *La Grâce et le libre arbitre* (426-427). A partir des années 400, les écrits d'Augustin sur la question sont fortement marqués par la querelle antipélagienne. Voir S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 457-486.

[2] Voir O. Lottin, *La Théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929.

[3] La composition du traité date d'avant 1128.

[4] Voir Anselme de Cantorbéry, *L'Accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre arbitre*, s.d. M. Corbin, L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry, tome V, Paris, Cerf, 1988, p. 149-243.

être une conquête ultime de l'anthropologie mais une base de départ. Il reste que dans son traité *La Grâce et le libre arbitre*, Bernard ne laisse aucun doute sur l'objet véritable de son étude du libre arbitre[5]. Son souci n'est pas de construire une théorie psychologique mais de rappeler, dans la droite ligne de l'enseignement d'Augustin, quelles sont les conditions du salut de l'homme et dans quelle mesure celui-ci peut y concourir. Ecrire un traité sur le libre arbitre, c'est, pourrait-on croire, se lancer dans un plaidoyer optimiste sur le pouvoir de l'esprit humain. Or ce n'est pas là l'origine de l'enquête de Bernard. Ce qui le motive, c'est une angoisse, le sentiment douloureux, exprimé en termes pauliniens, que la liberté de l'homme n'est qu'un vain mot et que la réalité vécue est plutôt celle d'une aliénation :

> ...« vouloir est à ma portée, mais je ne trouve pas le moyen de l'accomplir » (Rom. 7, 18). Et je n'ai pas non plus l'assurance d'y parvenir un jour à moins que celui qui m'a donné « de vouloir, ne me donne aussi d'accomplir selon son bienveillant dessein » (Phil. 2, 13)[6].

Le libre arbitre, dans ces premières pages du traité, semble être rabaissé au rang de simple illusion, comme si Bernard voulait commencer par dégriser son lecteur, lui ôter toute assurance et toute confiance en l'autonomie de l'esprit. Or, à quoi sert-il de disserter sur la nature du libre arbitre, s'il n'est qu'un phantasme ? Voilà pourquoi la première interrogation de Bernard concerne le pouvoir du libre arbitre : « Que fait donc le libre arbitre ? dis-tu »[7]. La réponse à cette question conditionne toute la suite du traité : *salvatur*, il est sauvé. Par lui-même, le libre arbitre semble donc dépourvu de toute initiative. Son rôle est entièrement passif. Pourtant, il est la condition du salut de l'homme, la base même de ce vers quoi il doit tendre de toute son énergie. C'est tout le paradoxe de la destinée terrestre qui est exprimé dans ce verbe. Pour être sauvé, l'homme est condamné à vouloir son salut en sachant que, pour réaliser ce désir, sa volonté seule est dépourvue de toute efficacité.

Consentir, c'est vouloir

Certes, on dira que le cistercien ne fait que répéter ici les termes du débat séculaire sur l'articulation grâce / libre arbitre. Seulement, il oriente la réflexion sur un plan qui lui est propre, et qui reflète bien l'esprit de l'anthropologie cistercienne. En plaçant le libre arbitre au centre d'une

[5] Parmi les études récentes sur le traité, il faut signaler le commentaire détaillé de M. Corbin, *La Grâce et la liberté chez saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, coll. Initiations au Moyen Age, 2002. L'auteur s'y livre à une analyse linéaire, revendiquant pleinement la pratique de l'*expositio* médiévale. La démarche peut s'avérer très utile pour celui qui, déjà familier du traité, cherche à approfondir tel passage en particulier. Je ne suis pas sûr qu'elle rende au mieux les lignes de force de l'ensemble, ni qu'elle permette de situer l'œuvre dans l'économie de l'anthropologie bernardine. La meilleure introduction à l'anthropologie de Bernard demeure à mon sens celle de L. van Hecke, *Le Désir dans l'expérience religieuse. L'homme réunifié*, Paris, Cerf, 1990. Sur la liberté et la grâce, voir plus spécialement les pages 96 à 116.

[6] Bernard de Clairvaux, *La Grâce et le libre arbitre*, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, n° 393, 1993, § 1, p. 244-245. Toutes les citations du traité étant issues de l'édition des Sources Chrétiennes, nous n'indiquerons désormais que le paragraphe et la double page correspondant au texte latin et à la traduction française.

[7] § 2, p. 244-245.

dynamique entre volonté et puissance – volonté de la créature et puissance du Créateur – Bernard indique que le nœud dialectique du libre arbitre, c'est la volonté. Or, qu'est-ce qu'un vouloir qui ne possède pas actuellement le pouvoir de posséder la fin qu'il vise ? Une capacité. C'est ce qu'affirme l'abbé :

> Dieu est « l'auteur du salut » (Hébr. 2, 10), le libre arbitre en est seulement le sujet capable : nul ne peut donner le salut sinon Dieu ; nul ne peut le recevoir sinon le libre arbitre.[8]

Ainsi, en employant ce registre spécifique, Bernard fait également du libre arbitre un élément de réflexion sur la nature de l'image, qui correspond à la capacité que l'homme a de Dieu.[9]

A ce stade, la marge de manœuvre du libre arbitre tient dans l'acte du consentement volontaire à l'œuvre de la grâce. Il n'est donc pas entièrement passif mais renvoie plutôt à « une disposition active de soumission confiante »[10] :

> Donc, donné par Dieu seul au libre arbitre, le salut ne peut pas plus exister sans le consentement de celui qui reçoit que sans la grâce de celui qui donne. On dit par conséquent que le libre arbitre coopère à la grâce opérant le salut quand il consent, c'est-à-dire quand il est sauvé. En effet, consentir c'est être sauvé.[11]

Même, on peut dire que le libre arbitre n'est autre que ce consentement volontaire :

> Donc, où il y a consentement, il y a volonté. Par suite, où il y a volonté, il y a liberté. Voilà pourquoi, je pense, on l'appelle libre arbitre.[12]

Bernard définit le consentement comme « l'acquiescement spontané de la volonté » ou « une disposition de l'esprit, libre de soi »[13]. La volonté est quant à elle « un mouvement rationnel qui commande à la fois au sens et à l'appétit »[14]. La volonté est donc le propre de l'homme, l'animal n'étant mu que par le mouvement vital du corps (sens) et la force de ses instincts physiques (appétit naturel). Ce qui distingue le mouvement volontaire des forces animales, c'est qu'il est toujours accompagné par le jugement de la raison :

> Où que la volonté se tourne, elle a toujours bien certainement la raison comme compagne et en quelque sorte comme servante.[15]

C'est ainsi que les deux puissances du libre arbitre se reflètent dans l'acte de la volonté rationnelle : liberté de la volonté et arbitrage de la raison. Mais si ces deux forces sont inséparables dans le consentement volontaire, Bernard centre sa réflexion sur l'articulation liberté / volonté, le

[8] § 1, p. 244-245.
[9] Voir p. 245, note 3.
[10] F. Callerot, « Introduction », *op. cit.*, p. 184.
[11] § 2, p. 244-247.
[12] § 2, p. 248-249.
[13] § 3, p. 248-249.
[14] § 3, p. 248-251.
[15] § 3, p. 250-251.

rôle informatif de la raison allant de soi. Son intervention est certes essentielle, car c'est la raison qui détermine si tel mouvement volontaire est juste ou injuste, néanmoins elle demeure en retrait, à l'image d'un secrétaire discret.

Dans cette logique, la liberté de l'homme et donc le champ d'activité de la volonté rationnelle, c'est l'absence de contrainte : « Car où il y a nécessité, il n'y a plus volonté »[16]. Cette idée est intéressante à plus d'un titre. Tout d'abord, elle assoit définitivement l'idée d'une connaturalité entre les notions de liberté et de volonté, même si Bernard reste attaché au principe de responsabilité de la volonté et conserve une approche restrictive de l'idée de nécessité. Il distingue ainsi deux formes de contrainte de la volonté : une forme passive et une forme active[17]. La volonté de l'homme est contrainte passivement lorsque celui-ci se trouve dans l'incapacité physique d'empêcher un mal de se commettre. L'individu subit alors des événements qu'il n'a pas voulus, par conséquent la faute ne saurait lui en être imputée. En revanche, il n'en va pas de même lorsque l'homme agit ou parle directement sous une pression extérieure. Quoiqu'on le force à agir ou parler, c'est volontairement que l'homme se soumet, en général par crainte pour sa vie. Ce fut par exemple le cas de Pierre reniant le Christ : « le chrétien certes s'en désolait, mais il ne reniait pas sans le vouloir »[18]. Se soumettre volontairement à une pression extérieure est assurément moins grave qu'agir de son propre chef, mais cela demeure une faute, d'où le repentir de Pierre. Bernard applique à la lettre le principe antique de la liberté absolue du sage, conservant la maîtrise totale de sa volonté jusque sous les instruments des bourreaux : « Aux membres, ils infligeront des supplices, mais il ne changeront pas la volonté »[19]. Par la même occasion, il offre une légitimité philosophique au martyre.

Volonté et pouvoir : les séquelles du péché originel

Surtout, on sera attentif au fait que l'abbé de Clairvaux a au départ une approche essentiellement négative de ces différents concepts de volonté, de liberté et de libre arbitre. On se souvient que la première définition du libre arbitre est à la forme passive. Si par le consentement volontaire, Bernard réintroduit un élément actif, il faut bien reconnaître que l'idée même du consentement limite fortement l'efficacité propre de la volonté. Enfin, et c'est le plus remarquable, Bernard est bien en peine de donner une définition positive de la liberté. Qu'est-ce que la liberté ? Une absence d'aliénation. Cette approche négative se vérifie par exemple dans la typologie qu'il dresse des différentes formes de liberté. Il identifie ainsi trois sortes de *liberté libératrice* : une liberté qui affranchit de la nécessité (*libertas a necessitate*), une liberté qui affranchit du péché

[16] § 4, p. 250-251.
[17] Voir § 40, p. 332-333.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

(*libertas a peccato*) et une liberté qui affranchit de la misère (*libertas a miseria*)[20]. La première liberté correspond à proprement parler au libre arbitre, « du fait que nécessaire s'oppose évidemment à volontaire : car ce qui se fait par nécessité ne relève plus de la volonté et inversement »[21]. La seconde liberté, nommée libre conseil (*liberum consilium*), serait la possibilité pour l'homme de choisir comme profitable pour lui ce qui est moralement préférable :

> Ah ! si notre conseil nous éclairait aussi librement que librement s'exerce notre jugement en ce qui nous concerne ! Alors, de même que librement, grâce au jugement, nous distinguons le licite de l'illicite, ainsi, grâce au conseil, nous serions libres de choisir pour nous le licite comme profitable et de rejeter l'illicite comme nuisible. Alors, en effet, nous n'aurions plus seulement le libre arbitre, mais également, à n'en pas douter, le libre conseil, et par lui nous serions affranchis du péché.[22]

Enfin, la troisième liberté, appelée libre bon plaisir (*liberum complacitum*), consiste à désirer ardemment ce qui est profitable en raison :

> Mais que serait-ce, si, en sa totalité et seul, ce qui est avantageux ou du moins permis nous plaisait aussi ? Ne dirait-on pas, à juste titre, que nous aurions également le libre bon plaisir, nous qui nous sentirions à l'avenant affranchis de tout ce qui peut déplaire, c'est-à-dire de toute misère ?[23]

L'enjeu pour Bernard est alors de savoir dans quelle mesure l'homme possède chacune de ces trois libertés. Pour ce faire, parvenu au cœur de son développement, l'abbé considère la question de la présence de cette triple liberté dans le premier homme.

L'abbé part d'un double dilemme. Soit Adam n'avait pas le libre conseil et le libre bon plaisir au paradis, et l'on peut alors se demander ce qu'il a perdu dans son expulsion ? Soit il les possédait, mais comment aurait-il pu en ce cas les perdre car il est clair que l'homme actuel, demeurant en son corps, n'est plus libre à l'égard du péché ni de la misère ? Percevant peut-être ce que cette seconde interrogation a de tautologique (Bernard prend acte de l'état de l'homme pécheur pour rendre compte du péché originel...), il remarque aussitôt que, de toute façon, si Adam avait possédé pleinement ces trois libertés – à savoir la sagesse et le pouvoir en plus de la volonté – il n'aurait jamais commis le péché. Donc, comme Adam a perdu quelque chose par le péché et qu'il ne pouvait posséder pleinement les trois libertés, c'est qu'il possédait les deux dernières dans une certaine mesure seulement.

Bernard distingue alors deux degrés, l'un supérieur et l'autre inférieur, dans les libertés de conseil et de bon plaisir. La hiérarchie se fait entre le « ne pas pouvoir » (*non posse*) et le « pouvoir ne pas » (*posse non*). Adam possédait le degré inférieur du libre conseil, il pouvait ne pas pécher. Cependant il n'eut jamais le pouvoir de ne pas pouvoir pécher. De même, au degré inférieur du

[20] Voir § 6, p. 256-258.
[21] *Ibid.*
[22] § 11, p. 268-271.
[23] § 11, p. 270-271.

libre bon plaisir, il pouvait ne pas être troublé. Là encore, le degré supérieur, ne pas pouvoir être troublé, ne fut jamais en sa possession. Notons que l'absence en Adam du « ne pas pouvoir pécher » (*non posse peccare*) valide en creux la plénitude de son libre arbitre et que, d'autre part, l'impossibilité du « ne pas pouvoir être troublé » (*non posse turbari*) rend illusoire dans l'homme créé l'ataraxie.

Par le péché, Adam perdit donc ce qu'il possédait des deux dernières libertés : le « pouvoir ne pas pécher » (*posse non peccare*) est devenu un « ne pas pouvoir ne pas pécher » (*non posse non peccare*) et le « pouvoir de ne pas être troublé » (*posse non turbari*) un « ne pas pouvoir ne pas être troublé » (*non posse non turbari*). Il serait dès lors irrémédiablement esclave du péché et de la tourmente si le libre arbitre, inamissible, n'était demeuré intact :

> Pour la première liberté, il n'y a plus du tout de problème si nous nous rappelons avec quelle évidence le raisonnement ci-dessus a démontré qu'elle est également présente dans les justes et les pécheurs.[24]

Plus haut, le cistercien avait en effet précisé :

> Quant à la liberté qui affranchit de la nécessité, elle convient également et indifféremment à Dieu et à toute créature raisonnable, la mauvaise comme la bonne. Elle n'est perdue ni par le péché, ni par la misère : elle n'est pas plus grande chez le juste que chez le pécheur, ni plus pleine chez l'ange que chez l'homme.[25]

On peut donc mesurer la peine infligée à Adam s'agissant du pouvoir de sa liberté. Le péché originel constitue une catastrophe, qui annihile pour bonne part la maîtrise de l'homme sur son destin. En commettant librement le péché, Adam s'est lui même enchaîné. Malgré tout, il ne faut pas oublier que, quelle que soit sa faiblesse, la liberté, par le libre arbitre, distingue toujours l'homme du reste de la création. Sa noblesse s'est ternie, mais elle demeure son plus précieux trésor. Certes, Adam n'eut jamais, même avant la chute, la jouissance totale de ce trésor, qu'il ne pouvait espérer qu'avec le concours divin. Par sa convoitise, il n'a réussi qu'à dilapider cette fortune dans sa presque totalité. A tel point que l'homme actuel ne peut espérer faire fructifier le peu de bien qu'il lui reste qu'en s'en remettant entièrement à la bienveillance de son créancier. L'intervention de la grâce était nécessaire pour qu'Adam fût divinisé, elle l'est pour que l'homme actuel ne soit pas damné.

[24] § 21, p. 292-293.
[25] § 9, p. 264-265.

Restaurer le pouvoir de la volonté

Mais, en construisant son exposé autour de la clé de voûte de la figure christique[26], qui restaure la liberté, Bernard redonne à la liberté de l'homme, même amputée, une capacité d'initiative que les premières pages du traité ne laissaient pas soupçonner. De cette façon, inséré dans le processus christologique de la rédemption, le consentement volontaire se voit désormais conférer une force nouvelle qui se manifeste alors dans la dynamique de la restauration de l'image :

> Or, je pense que, dans ces trois libertés, est contenue « l'image et ressemblance du Créateur selon laquelle nous avons été créés » (Gen. I, 26) : l'image est imprimée dans la liberté de l'arbitre ; une certaine ressemblance sur deux points, dans les deux autres libertés. C'est pour cela peut-être que le libre arbitre est le seul à ne souffrir aucune absence ni diminution, parce qu'en lui, par excellence, une certaine image substantielle de l'éternelle et immuable divinité paraît empreinte.[27]

Bernard semble parfois employer indistinctement les expressions libre arbitre, liberté de l'arbitre ou volonté libre pour désigner ce trésor spéculaire qui demeure intact après le péché originel. Malgré tout, une certaine ambiguïté persiste car les deux schémas ternaires qu'il propose sur la liberté ne se superposent pas complètement. En effet, dans le schéma arbitre / conseil / bon plaisir, le concept de liberté intervient sous la forme de l'épithète *liberum*. Dès lors, ces trois éléments sont pensés comme des forces de l'âme distinctes : l'homme déchu peut tout à fait perdre totalement le libre conseil sans que le libre arbitre n'en soit pour autant diminué. En revanche, dans le premier schéma ternaire, en utilisant le substantif *libertas*, Bernard aborde le concept de liberté comme un bloc, à l'image d'un élément qui peut se dilater (dans la libération vis-à-vis du péché puis de la misère) mais qui, même contracté (réduit au seul affranchissement vis-à-vis de la nécessité), n'en conserve pas moins toutes ses propriétés. De cette façon, l'abbé de Clairvaux peut dire que la volonté est entièrement libre de par l'inaltérabilité du libre arbitre et, dans le même temps, qu'elle est captive tant qu'elle n'est pas accompagnée des deux autres libertés. Il peut également insister sur le caractère inamissible du libre arbitre, et affirmer que, à cause de la faute d'Adam, l'homme en a perdu sa forme primitive (*pristinam formam*)[28]. En ce sens, le *liberum arbitrium* exprime la perfection inattaquable de l'image divine, alors que la *libertas a necessitate*, traduit, au cœur même de l'image intacte, le manque lié à la perte de la ressemblance[29]. Cette

[26] F. Callerot a bien montré que le traité était construit selon un schéma en symétrie concentrique. Au centre du traité (paragraphes 26-27), on trouve la figure du Christ, puissance et sagesse de Dieu, qui vient restaurer les libertés de conseil et de bon plaisir. Encadrant ce moment fondateur de la rédemption, sont placées l'analyse de la liberté en Adam (paragraphes 21-25) et celle de la nouvelle dynamique spéculaire de la liberté dans l'homme actuel (paragraphes 28-35) ; voir F. Callerot, « Introduction », *op. cit.*, p. 181.

[27] § 28, p. 304-305.

[28] Voir § 33, p. 314.

[29] Les historiens de la théologie ont sans doute trop accentué les divergences entre la théorie de l'image et de la ressemblance dans *La Grâce et le libre arbitre* et dans les sermons 80 à 82 sur le Cantique des cantiques. Il est vrai que dans ces sermons, Bernard propose une lecture paulinienne de ce thème, l'âme étant formée selon l'image et la

précaution prise, on peut réunir les deux schémas selon la dynamique de l'image et de la ressemblance : la liberté qui affranchit de la nécessité et le libre arbitre relève de l'image alors que les libertés qui affranchissent du péché ou de la misère ainsi que le libre bon plaisir expriment la ressemblance.

Ce que le libre arbitre a perdu, c'est la capacité d'initier l'efficacité de la volonté. Il est comme un prince déchu qui, depuis son exil, continue d'échafauder des projets de reconquête :

> Mais quand nous n'avons pas la force de faire ce que nous voulons, nous sentons, certes, que notre liberté elle-même, d'une certaine manière, est captive du péché ou de la misère, mais qu'elle n'est cependant pas perdue.[30]

Le processus de la ressemblance s'assimile donc à une restauration du pouvoir de la volonté. On rejoint alors la perspective paulinienne exprimée au début du traité. En cette vie, l'espoir du sage est de retrouver, par l'exercice des vertus, cette part du libre conseil dont Adam jouissait, à savoir le « pouvoir ne pas pécher » (*posse non peccare*), la capacité de ne plus connaître le péché[31]. En revanche, même l'homme vertueux qui parvient à toujours vouloir le bien, à contrôler ses sens et à s'extraire de l'esclavage du péché, ne peut atteindre l'état supérieur de paix où il ne ressent plus rien de contraire (*adversum nihil sentiat*). La perte du « pouvoir ne pas être troublé » (*posse non turbari*) est irrémédiable. On perçoit ici tout le poids de l'enseignement d'Augustin : le sage peut espérer au prix d'un effort considérable maîtriser ses passions, il ne peut en revanche s'empêcher d'en ressentir le trouble.

De plus, il est évident qu'à chaque stade de son progrès, l'initiative ne revient pas à l'homme mais à la grâce divine. Si la grâce lui est nécessaire pour consentir à l'œuvre de Dieu, elle lui est tout autant indispensable pour simplement vouloir. La volonté libre est de nous, écrit Bernard, la volonté bonne est de Dieu et la volonté mauvaise du diable. Par là, il faut comprendre que la volonté bonne est de nous et de Dieu. Elle est de nous par la liberté de la volonté, mais elle

---

ressemblance du Verbe, vraie image de Dieu. Dès lors, l'image et la ressemblance de l'âme se mesurent au degré de participation à la *magnitudo* et à la *rectitudo* du Verbe. Par le péché, l'âme a perdu la *rectitudo* mais il lui reste quelque chose de la *magnitudo*. Selon cette lecture, l'image aussi est endommagée et, à l'inverse, la ressemblance, quoique obscurcie, n'est pas totalement perdue. Ainsi, l'homme demeure ressemblant par la *simplicitas*, l'*immortalitas* et le *liberum arbitrium* qui, sans être perdu, est englué dans le péché. Ici, le libre arbitre semble donc participer exclusivement de la ressemblance. Mais, comme nous venons de le voir, dans *La Grâce et le libre arbitre* aussi on peut dire que l'image est en partie obscurcie et que le libre arbitre, par le consentement, penche vers la ressemblance. Les deux présentations s'inscrivent certes dans deux lectures différentes, néanmoins, il y a des éléments de communication. L'explication de ces variations tient évidemment au fait que Bernard met l'accent dans ces réflexions sur la trilogie bien connue *formatio* / *deformatio* / *reformatio*. Son propos ne se fond pas dans une métaphysique abstraite. Comme le souligne B. McGinn, il s'agit de variations sur une même base. Cependant, il fallait rappeler que les deux analyses ne sont pas inconciliables. Sur ce débat, voir B. McGinn, « Freedom, Formation and Reformation : the Anthropological Roots of Saint Bernard's Spiritual Teaching », dans *La Dottrina della vita spirituale nelle opere di san Bernardo di Clairvaux. Atti del Convegno internazionale*, Rome, 11-15 septembre 1990, *Analecta cisterciensia*, 46 (1990), p. 92-96 ; *Idem*, *The Presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, vol. II : *The Growth of Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1993, p. 168-174 (surtout les deux schémas analytiques sur l'image et la ressemblance de Dieu dans *La Grâce et le libre arbitre* et les sermons 80-82 sur le Cantique des cantiques, p. 170-171) ; M. Standaert, « La doctrine de l'image chez saint Bernard », dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 23 (1947), p. 70-129, et M. Casey, *Athirst for God : Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo, Cistercian Publications, Cistercian Studies Series, 1988, p. 161-170 (sur les sermons 80-82).

[30] § 10, p. 266-269.

[31] § 26, p. 302-303.

est aussi de Dieu car son intervention est indispensable pour que nous ayons le pouvoir de vouloir le bien. En revanche, la volonté mauvaise n'est pas une preuve du pouvoir absolu du diable mais la marque d'un asservissement volontaire. Enfin, on doit reconnaître que chaque manifestation de la volonté contient une trace de l'intervention divine, car c'est de Dieu que nous tenons la volonté comme faculté. D'une certaine façon, on pourrait dire qu'une volonté mauvaise est encore de Dieu, non pas en tant qu'elle est volonté *du mal*, ni même en tant que volonté *orientée vers*, mais en tant que *capacité de vouloir*. C'est une manière de montrer qu'au cœur de la volonté pécheresse persiste l'empreinte de l'image. En ce sens, Bernard tient à distinguer deux formes de grâce : une grâce créatrice qui concerne le libre arbitre, et une grâce salvatrice qui s'applique aux libertés de conseil et de bon plaisir. Cette distinction possède en outre l'avantage d'unifier les deux approches ternaires de la liberté. En distinguant une grâce créatrice (*gratia creans*) et une grâce salvatrice (*gratia salvans*), l'abbé confirme l'autonomie et l'inamissibilité du libre arbitre-image par rapport aux autres libertés-ressemblances. Mais, comme la grâce est toujours une et ne peut être divisée, on comprend qu'il existe un lien organique entre ces trois libertés, qui sont des degrés vers la possession de la liberté parfaite. Ainsi la lecture tripartite de la liberté s'accorde pleinement, dans la manifestation de la grâce, à la dynamique de l'image et de la ressemblance.

Le libre arbitre n'est pas simplement une disposition, une aptitude, mais aussi un acte de la volonté. Dès lors, il faut souligner que le libre arbitre spéculaire est une disposition dynamique de l'âme, que l'abbé exprime de deux façons. Dans l'idée de consentement volontaire tout d'abord, discerner le bien et le mal est déjà un mouvement de la volonté. Il est certes impérieux pour Bernard de ne pas identifier l'arbitrage du jugement qui accompagne ce consentement et la capacité de vouloir le bien :

> Donc, vouloir (*velle*), comme aussi craindre, mais aussi aimer, nous l'avons reçu de l'état de nature pour être une certaine créature ; mais vouloir le bien, comme aussi craindre Dieu, comme aussi aimer Dieu, nous le recevons dans la visite de la grâce pour être la création de Dieu.[32]

Le choix du verbe *velle* et non du substantif *voluntas* laisse cependant entendre qu'il s'agit bien de la volonté en acte et non en puissance qui est à l'œuvre dans le libre arbitre. De plus, le fait que le libre arbitre seul puisse vouloir le mal (*velle malum*) montre qu'il conserve en toutes circonstances une aptitude dynamique (contenue dans le *velle*) qui est la marque même de l'image.

La créature ne peut opter pour le bien que sous l'influence de la grâce mais elle peut, d'elle-même, vouloir le bien en tant qu'elle le discerne. La différence est subtile et n'est pas sans prêter à ambiguïté : l'homme possède de lui-même la capacité de vouloir le bien mais il ne peut agir vers le bien que sous l'effet de la grâce. Il faut donc distinguer une volonté de choix (libre arbitre) et une volonté d'action (libre conseil restauré avec l'aide de la grâce) :

[32] § 17, p. 284-285.

> Car celui qui veut avoir une volonté bonne prouve qu'il a la volonté : il ne la veut bonne, en effet, que par la volonté. Et s'il a la volonté, il a aussi la liberté, mais la liberté qui affranchit de la nécessité, non du péché. C'est ainsi que son impuissance à avoir, quoi qu'il le veuille (*cum velit*), une volonté bonne, lui fait sentir, certes, son manque de liberté, mais précisément de la liberté qui affranchit du péché : en tout état de cause, il se plaint de ce que le péché opprime sa volonté, non qu'il la supprime. Pourtant, sans aucun doute, il a déjà, d'une certaine manière (*utcumque*), une volonté bonne dès qu'il veut l'avoir bonne.[33]

Ce passage révèle un certain flottement concernant les limites du libre arbitre. Bernard fait la différence entre vouloir le bien et vouloir vouloir le bien, une distinction qu'il a visiblement du mal à tenir comme le montre l'énigmatique *utcumque*. On a là cependant une valorisation du libre arbitre qui semble dépasser le cadre restreint du consentement volontaire à la grâce.

Une anthropologie du désir

Dans l'exercice de sa liberté, exempte de toute contrainte, l'homme est malgré tout privé d'une certaine liberté : celle de pouvoir ne pas exercer son consentement. La volonté est bien en acte dans le consentement, mais il faut ajouter qu'elle est toujours en acte. Cette permanence est une sorte de mouvement perpétuel, engendré par l'inamissibilité du libre arbitre. L'homme n'a pas en lui la capacité de ne pas pouvoir être libre : on peut imaginer qu'un insensé veuille ne plus être libre, mais là encore il manifesterait dans ce désir la plénitude de sa liberté. En ce sens, si D.N. Bell a raison de souligner que dans la doctrine de l'image la participation de l'homme en Dieu est seulement latente[34], il faut cependant ajouter que la réalité même de cette participation spéculaire latente fait de l'homme un être dynamique. Cela est vrai, nous venons de le voir, dans l'exercice du libre arbitre, mais aussi, à un niveau plus fondamental : du fait que sa liberté est inamissible, l'homme ne peut pas ne pas consentir. E. Gilson l'a bien compris lorsqu'il dit que, pour Bernard, l'homme est incapable de ne pas vouloir. Car en supprimant la volonté, on supprime l'homme lui-même[35]. Cette remarque peut sembler d'évidence, elle est cependant capitale car elle montre que, en tant qu'il est créature de Dieu, l'homme est toujours un être tendu vers, même s'il n'est pas toujours un être tendu vers Dieu. Quoi qu'il pense, quoi qu'il veuille, quoi qu'il fasse, l'homme est constamment en train de consentir et ce déroulement continu, en tant que mouvement, se situe très profondément dans l'âme. S'agissant du palais du libre arbitre, on peut dire que son existence même *implique* les fondations de cet élan primordial de l'image, tout en précisant que ces fondations n'ont de raison d'être que *pour* soutenir l'édifice. L'antériorité du second dynamisme n'est pas chronologique mais logique et existentielle.

---

[33] § 10, p. 266-267. Je souligne.
[34] Voir D.N. Bell, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint Thierry*, Kalamazoo, Cistercian Publications, Cistercian Studies Series, n° 78, 1984, p. 102.
[35] Voir E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 1986 [1ère édition 1934], p. 67.

Cet élan principiel se manifeste à un niveau infra-conscient. On pense alors à la notion moderne de flux de conscience, sauf que le flux de consentir ne renvoie pas à une sorte d'intériorité captive, mais à une projection permanente de l'individu vers l'autre. Il ne saurait être confondu avec un quelconque principe biologique : c'est un mouvement spirituel. C'est aussi un mouvement vital puisqu'il est au fondement même de la vie de l'esprit.

Mettre au jour ce dynamisme est primordial pour comprendre l'anthropologie bernardine. Les commentateurs ont le plus souvent coutume, si ce n'est de l'ignorer, du moins de l'inféoder à la dynamique de la restauration : on reconnaît la spontanéité ontologique de l'être mais celle-ci est aussitôt englobée dans le champ de la responsabilité morale (liberté spéculaire et aliénation pécheresse). Pour autant, l'exercice du libre arbitre ne correspond par à une volonté *a minima*, mais suppose un engagement de tout l'être. Dans le respect de la tradition patristique, Bernard et tous les cisterciens font de la volonté l'organe de la restauration par excellence. C'est par la volonté libre que l'homme participe à son salut, et donc vers elle que convergent la mémoire ou la raison dans leur fonction mystique. L'anthropologie catholique a toujours été volontariste. Augustin peut réduire à l'extrême la marge d'initiative de l'homme dans le processus salvateur, il demeure que c'est par l'activité volontaire que se manifeste le peu de liberté qui lui reste. Mais, au travers de la théorie bernardine du libre arbitre, la théologie cistercienne va plus loin en plaçant la volonté aussi du côté de l'image. Certes, la volonté rationnelle a toujours participé de l'empreinte divine, ne serait-ce que dans la mesure où elle ressort de la pointe de l'âme, la *mens*. Néanmoins, chez les Pères, l'image est surtout visible dans la *memoria* et dans la *ratio*. Avec Bernard, on assiste à une sorte d'intégration de la *mens / imago Dei* par la faculté volontaire. La dynamique de la volonté avait déjà tendance à unifier les trois facultés rationnelles dans le processus de la ressemblance, désormais le même phénomène s'applique à la doctrine de l'image. Plus exactement, la distinction métaphysique image / ressemblance cède le pas à une dynamique unifiée de la restauration. Et cette reconquête s'effectue sous la bannière de la volonté. En outre, le déplacement de perspective théologique se lit également à un niveau existentiel : par la dimension spéculaire du libre arbitre, on comprend que l'homme est, par nature, un être désirant, projeté vers l'extériorité, et cela en dehors de toute considération morale.

Pour une lecture globale de l'anthropologie au XII^{e} siècle

L'homme cistercien est par essence un être de désir : malgré la macule du péché, le dynamisme fondamental qui l'anime reflète l'empreinte divine. Bernard place par priorité cette empreinte dans le libre arbitre et donc la volonté rationnelle. Mais les cisterciens du XII^{e} siècle multiplient les approches afin de cerner les mille visages de cette anthropologie du désir. Que l'on pense à Guillaume de Saint-Thierry dont la théorie de la connaissance finit par se fondre dans la

dynamique de l'amour de Dieu[36] et plus encore à Aelred de Rievaulx pour qui ce n'est pas seulement la volonté libre ou le désir rationnel qui contiennent l'image de Dieu, mais aussi la spontanéité affective (*affectus* ou *affectio*)[37]. Les cisterciens montrent ainsi une confiance nouvelle dans la capacité rédemptrice de la puissance appétitive, depuis les affects jusqu'à la volonté rationnelle. L'anthropologie désirante des cisterciens s'appuie sur ce que la psychologie moderne appelle l'affectivité, sauf qu'il faudrait concevoir cette catégorie dilatée à l'extrême, c'est-à-dire au contact non seulement avec les pulsions élémentaires, et donc avec le corps, mais aussi avec les facultés cognitives de l'esprit.

De la sorte, c'est tout le socle du christianisme historique, et de l'anthropologie paulinienne opposant radicalement la chair et l'esprit, consolidé par Augustin pour le monde latin, qui s'infléchit peu à peu, sans rupture et presque imperceptiblement. L'enjeu n'est autre que la possibilité d'une réconciliation de l'homme intégral, corps et âme, chair et esprit. L'anthropologie qui se dessine dans ces décennies prend la forme d'une ordination de l'être tout entier, depuis la chair définie non plus uniquement comme une charge d'aliénation rivée au corps mais aussi comme l'immédiateté de l'être au monde, jusqu'aux régions supérieures de l'esprit, où culmine le libre arbitre. D'aucuns pourront s'étonner de trouver les cisterciens sur un terrain où l'on s'attend surtout à rencontrer au XII^e^ siècle les maîtres des écoles urbaines, promoteurs d'une théologie naturaliste. C'est qu'il est aisé parfois de se laisser abuser par certains contrastes socio-économiques voire géographiques (l'ancien monde agraire face à l'essor urbain) et de se prendre au jeu des différends doctrinaux qui ont opposé le cloître et l'école[38]. Au-delà cependant, il existe une indéniable cohérence dans les questionnements des contemporains qui convergent vers une mise en ordre pacifiée de l'homme et du monde créés : un processus qui est assurément au cœur de la réalité sociale du XII^e^ siècle en Occident.

DAMIEN BOQUET
Université Paris IV – Sorbonne

[36] Voir Ch. Vuillaume, « La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry », dans *Collectanea Cisterciensia*, 1995 (57), p. 249-270.
[37] Je me permets de renvoyer à ma thèse, *L'Ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de la notion d'*affectus-affectio *dans l'anthropologie cistercienne au XII^e^ siècle*, (s.d.) P. L'Hermite-Leclercq, Paris IV – Sorbonne, 2002, p. 318-334.
[38] Ce qu'a bien montré J. Verger, « Le cloître et les écoles », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, Paris, Cerf, Sources Chrétiennes, n° 380, 1992, p. 459-473.