

NOTES PHILOSOPHIQUES

LEIBNIZ, LECTEUR DE L'*AUGUSTINUS* DE JANSENIUS

ARNAUD LALANNE

Abstract. The aim of this article is to clarify the context of the reading of Jansenius' *Augustinus* by Leibniz in 1707. With 72 remarks concerning 55 passages spread over 216 columns of texts, his reading, far from being anecdotal, reveals a special attention to the distinction of the Augustinian theses compared to those of Jansenius, perhaps with the intention of verifying the presence of "5 propositions", but these all refer to the last books of *De Gratia Christi Salvatoris* (tom. III) precisely where the note stops. The most discussed point concerns the Augustinian conception of the "necessity" of sin permitted by God, which does not mean an *absolute* necessity to sin, but a *moral* necessity which he calls "blessed necessity" (*beata necessitas*), the fruit of an act of charity and of the gift of grace which always allows the sinner to find sufficient help for his redemption. The explanation of necessity or coercion by determination makes possible the resolution of the "*nodus*" of predestination and grace.

Keywords: Jansenism, grace, necessity, predestination and *theodicy*.

Dans une lettre datée du 21 juillet 1707 et adressée au jésuite Barthélemy Des Bosses (1668–1738), Leibniz déclare :

« J'ai étudié un jour, non sans soin, l'*Augustinus* de Jansénius : j'ai trouvé là un ouvrage remarquable, et c'est un grand mal qu'on fait à la doctrine théologique en l'arrachant des mains des érudits, bien que je n'approuve pas plusieurs de ses opinions. (...) »¹.

Arnaud Lalanne ✉

Université de Bordeaux, Unité de recherche EA 4574 "Sciences, Philosophie, Humanités",
associated researcher

e-mail: lalanne.arnaud@gmail.com

¹ *Lettre du 21 juillet 1707 au P. Des Bosses*, trad. Ch. Frémont in *L'être et la relation*, Paris, Vrin, 1981, p. 109 : « Jansenii *Augustinum* aliquando non sine cura inspexi : egregium opus esse deprehendi, et magno doctrinae Theologicae malo eruditorum manibus excussum, etsi sententias ejus plurimas non probem. » (Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Berlin, 1875–1890, reprint Georg Olms, 7 volumes, textes établis par C.I. Gerhardt, 1960, abrégé en « GP », suivi du numéro du volume, ici GP II, 337)

Leibniz résume ici l'essentiel de son jugement : outre le fait qu'on est assuré du « soin » (*cura*) qu'il a mis à ce moment-là (*aliquando*) à étudier l'*Augustinus*, nous apprenons qu'il l'a apprécié, en particulier dans l'optique d'une lecture « érudite » de l'œuvre d'Augustin. Mais les mérites de l'œuvre érudite ne justifient pas pour autant toutes les positions théologico-philosophiques prises par les « disciples de saint Augustin ». Il y a donc un enjeu spécial à déterminer les réserves précises de Leibniz envers ces « opinions ».

1. LE CONTEXTE DE RELECTURE DES ŒUVRES JANSÉNISTES (1694–1707)

La lettre au Père Des Bosses nous permet, tout d'abord, de situer la période où Leibniz a relu l'*Augustinus* de Jansénius. En effet, le Ritter-Katalog et Gaston Grua² estiment que le papier sur lequel se trouvent ses notes de lecture est postérieur à 1694 et a été utilisé principalement durant l'année 1707.

Or, le relevé des passages où Leibniz évoque l'*Augustinus* et les traités débattant du jansénisme avec le Père Des Bosses se situent tous autour de la fin de l'année 1706 jusqu'en 1708, avec une analyse approfondie en 1707 après la lecture du premier volume des *Lettres sur le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin* (3 vol., Bruxelles, 1705–1706) du Père jésuite Jacques-Philippe Lallemant (1660–1748).

A la même période³, en vue d'éditer un extrait de sa correspondance avec Antoine Arnauld (1612–1694) et de favoriser la parution d'un recueil qu'Arnauld voulait intituler « *Bibliothèque de la grâce* »⁴, Leibniz entre en relation avec le Père oratorien Pasquier Quesnel (1634–1719), qui a pris la tête du parti Janséniste après le décès d'Arnauld.

² Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publiés et annotés par Gaston Grua, Paris, PUF, 1948, vol. 1, N° 16. LE JANSENISME. Fin 1707 ? (p. 255 et sq.), en particulier, p. 257 pour la mention du manuscrit "Theol I, 4, 29–40" qui correspond au LH 1, 1, 4 Bl. 29–40, daté « 1707 » par le Ritter-Katalog [*Auszüge aus C. Jansenii Augustinus*, Paris 1641].

³ Voir la lettre de Leibniz à Quesnel datée du 12 mars 1707.

⁴ Voir la lettre de Leibniz à Malebranche datée du 27 décembre 1694 : « Mons. Arnaud étant mort enfin, on peut dire avec raison ce qu'un de mes amis m'écrivait agréablement, que les RR. PP. Jésuites y ont plus perdu, qu'ils ne croient peut-être avoir gagné : un tel surveillant était utile, ἀγαθὴ δ' Ἐπίς ἥδε βροτοῖσιν [« Cette rivalité est bonne pour les mortels », Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 24]. Je crois, que le Père Général, ayant les sentiments qu'on connaît, n'était pas fâché des soins que M. Arnaud prenait pour le soulager. Pour vous, mon R. P., je crois que vous n'y avez ni gagné ni perdu. J'avoue que j'étais fâché de voir la querelle renouvelée dernièrement sur un sujet de peu d'importance, puisqu'il ne s'agissait que du sentiment de S. Augustin sur une matière de philosophie. Je ne sais si la *Bibliothèque de la grâce* paraîtra encore, nonobstant la mort de ce grand homme, et nonobstant la bulle et le bref du pape qui ont défendu depuis peu de renouveler les contestations sur les cinq propositions. Pour moi, je ne serais point fâché de voir quantité de petits livres faits par d'habiles gens sur des matières considérables, ramassés ensemble ; car j'ai fort médité sur cette même matière de la liberté depuis bien d'années, jusqu'à avoir composé là-dessus un dialogue latin à Paris [la *Confessio philosophi* fin 1672-début 1673], que je fis voir à Mons. Arnaud, qui ne le méprisa point, et depuis j'ai plus approfondi les choses. » (GP I, 353).

Or – est-ce le fruit du hasard ? – Leibniz apprend que le P. Des Bosses a ou a eu entre les mains les papiers de Quesnel. Il lui en demande donc la communication et la publication partielle, comme le montre cet extrait de la lettre du 20 septembre 1706 :

« On m'a écrit de Hollande que Quesnel, de la Congrégation de l'Oratoire, vivait là [à Amsterdam], évadé de la prison où l'avait fait jeter l'Evêque de Malines⁵ ; il multiplie dans ses écrits les efforts pour soutenir la réputation d'Arnauld et la sienne propre, qui porte le poids du jugement de l'Archevêque. On dit que la plus grande partie de ce qu'il a écrit, toutes les lettres qu'ont échangées Arnauld et Quesnel lui-même avec d'autres depuis plusieurs années se trouvent entre vos mains : je souhaiterais qu'on en publie un choix, de préférence celles qui offrent un intérêt général plutôt que celles qui ont servi à s'attirer des adversaires » (*op. cit.* p. 96).

La demande n'est peut-être pas si désintéressée qu'il n'y paraît, Leibniz ayant lui-même écrit et à Arnauld et à Quesnel : il a ainsi l'occasion de récupérer ses propres lettres.

Une variante de cette lettre mentionne d'ailleurs la « résurrection de la doctrine de Jansénius »⁶, ce qui confirme le contexte d'une relecture des textes « des disciples de saint Augustin » et particulièrement de l'*Augustinus*, au cœur de la pensée janséniste de la grâce.

2. L'ÉTAT DU MANUSCRIT DES NOTES DE LECTURE DE L'*AUGUSTINUS* PAR LEIBNIZ

L'étude du manuscrit des notes de lecture de l'*Augustinus* retrouvées confirme que Leibniz a lu l'ouvrage avec « soin » (*cura*) et de façon relativement suivie comme le montrent les sept séries d'extrait (*scheda*) qui nous sont parvenues :

⁵ En 1703, Humbert de Precipiano, archevêque de Malines, obtint de Philippe V un ordre d'arrestation contre Quesnel et le fait incarcérer dans les prisons de l'Officialité à Bruxelles. Après son évasion, Quesnel erra un certain temps, avant de rejoindre définitivement Amsterdam en 1704, à l'invitation du janséniste Godde, évêque de Sébaste et vicaire apostolique en Hollande.

⁶ Le brouillon de la lettre donne une variante importante : « On dit que Quesnel (...) se livre à bien des entreprises en vue de ressusciter la doctrine de Jansénius et d'Arnauld ; je le pense irrité par la dureté avec laquelle on l'a traité. Puisse-t-on persuader les érudits qui se combattent d'user de modération ! A dire vrai, je ne vois nullement la nécessité de la grâce efficace en elle-même, mais je ne vois pas non plus, de l'autre côté, ce que les Vôtres réprouvent si fort dans la doctrine d'Arnauld, en sorte qu'à mon avis, les auteurs de part et d'autre, se jouent une vaine tragédie. On dit que tous les papiers de Quesnel et d'Arnauld rassemblés depuis plusieurs années sont venus en vos mains, textes parmi lesquels je suppose qu'il s'en trouve beaucoup qui pourraient illustrer l'*Histoire religieuse* et l'*Histoire des lettres* de notre temps, pour peu qu'un homme aimant la mesure et le bien général choisisse ceux qui tendent plus à faire avancer le lecteur qu'à accabler les adversaires. » (*Op. cit.* édition Frémont, pp. 96–97)

Sched. 1	LH 1, 1, 4 Folio 35r ^o -36v ^o	Jansénius, <i>Augustinus</i> , tome 1, pp. 80–547 ; tome 2, pp. 81–173. Tome 1, <i>Historia de Haeresi Pelagiana</i> , Livre I, p. 80 – jusqu’au Livre VIII, chapitre 23, p. 547. Tome 2, Liber singularis <i>De statu naturae innocentis seu de gratia primi hominis et angelorum</i> , chapitre 3, p. 81 – jusqu’au chapitre 19, p. 173.
Sched. 2	f ^o 29 r ^o , puis folio 30v ^o , puis folio 30 r ^o	Tome 2, pp. 181–306. Livre I, <i>De gratia primi hominis et angelorum</i> , chapitre 20, p. 181 – jusqu’au Livre II, <i>De statu naturae lapsae</i> , chapitre 5, p. 306.
Sched. 3	Folio 31 r ^o - folio 32 v ^o	Tome 2, pp. 329–585. Livre II, <i>De statu naturae lapsae</i> , chapitre 9, p. 329 – jusqu’au Livre IV, <i>De statu naturae lapsae. Prosequitur argumentum de viribus liberi arbitrii post peccatum</i> , chapitre 8, p. 585.
Sched. 4	fol. 33 r ^o - 33v ^o -34r ^o	Tome 2, pp. 436–673. Livre III, <i>De statu naturae lapsae (de viribus liberi arbitrii post peccatum)</i> , chapitre 2, p. 436 – jusqu’au Livre IV, <i>De statu naturae lapsae. Prosequitur argumentum de viribus liberi arbitrii post peccatum</i> , chapitre 27, p. 673.
Sched. 5	fol 37 r ^o	Tome 2, pp. 740–975. Livre I, <i>De statu purae naturae</i> , chapitre 13, p.740 – jusqu’au Livre III, <i>De statu purae naturae</i> , chapitre 22, p. 975.
Sched. 6	Fol 38 r ^o	Tome 2, pp. 694–731 ; Tome 3, pp. 4–80. Tome 2, Livre I, <i>De statu purae naturae</i> , chapitre 4, p. 694 – jusqu’au Livre I, <i>De statu purae naturae</i> , chapitre 11, p. 731. Tome 3, préface, p.4 – jusqu’au Livre II, <i>De gratia Christi Salvatoris (quid est de vera voluntatis gratia, quantum ad operandi modum)</i> , chapitre 1, p. 80.
Sched. 7	fol. 40 r ^o	Tome 3, pp. 92–214 (la suite manque). Livre II, <i>De gratia Christi Salvatoris</i> , chapitre 2, p. 92 – jusqu’au Livre II, <i>De gratia Christi Salvatoris</i> , chapitre 28, p. 214.

Nous ne savons pas si Leibniz a rédigé d’autres extraits après la page 214 du tome III, mais nous pouvons affirmer qu’il a lu en détail tout ce qui précède (soit plus de 1500 colonnes ou 750 pages).

Sur les 12 folios (ou 24 pages recto/verso) conservés à la GWLB, la Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek de Hanovre, sous la cote LH 1, 1, 4 Bl. 29–40 et qui sont encore inédits à ce jour, nous relevons 12 pages entièrement annotées de la main de Leibniz, auxquelles il faut encore ajouter 3 pages très peu annotées, comme « en attente » d’être complétées. Les 9 pages restantes n’ont aucune annotation – ce qui confirmerait l’hypothèse selon laquelle Leibniz pensait ajouter des extraits ou des commentaires supplémentaires. La pagination des extraits faits par Leibniz correspond exactement aux numéros des colonnes de l’édition originale de Louvain parue en 1640 chez Zeger ; mais nous n’avons malheureusement pas encore retrouvé l’exemplaire que Leibniz a eu entre les mains.

Concernant la structure d'ensemble du manuscrit, Gaston Grua exprimait son sentiment général : « Longue analyse avec peu de remarques » (*Textes inédits*, vol. 1, p. 257) – nous dirions plutôt : « Longue analyse, mais incomplète⁷, avec de nombreuses remarques, mais souvent très courtes ».

Pour être plus précis encore, nous relevons au total 72 remarques de Leibniz concernant 55 passages parmi les 216 colonnes de textes auxquelles il renvoie, dont 4 avec la mention marginale « NB » (nota bene), et 4 autres dont les mots sont soulignés. Près du quart des passages extraits par Leibniz de l'*Augustinus* ont ainsi reçu un commentaire de sa part – ce qui nous autorise à dégager, à grands traits, son « jugement » sur l'œuvre.

3. « LES CINQ PROPOSITIONS NE ME PARAISSENT QUE COMME DES CHOSES INCIDENTES PAR RAPPORT [AU] SYSTÈME »⁸

Au tournant du 17^{ème} et du 18^{ème} s., la crise de la condamnation des « cinq propositions » censées se trouver dans l'*Augustinus* de Jansénius, n'est toujours pas réglée. La censure des ouvrages d'Arnauld, puis celle de ceux de Quesnel, semble ressusciter les querelles antiques sur la grâce et le libre arbitre qui divisaient déjà Augustiniens et Pélagiens. Leibniz insiste sur l'intérêt qu'il porte, « depuis sa jeunesse »⁹, à cette question du *labyrinthe de la prédestination*, et de la possibilité de la grâce. La lecture du 1^{er} tome des *Lettres* du P. Lallemand, s.j., sur « *Le Véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin* » semble avoir donné l'occasion à Leibniz de se replonger dans la polémique et de relire l'*Augustinus* :

« [Extrait de la 3e lettre] ... J'ai de la peine à croire que M. de Meaux [Bossuet] ait pu dire ou du moins qu'il ait pu dire sincèrement que si l'on mettait le livre de Jansénius à l'alambic, il n'en sortirait que les cinq propositions. Pour moi, j'y ai trouvé bien d'autres choses, et les cinq propositions ne me paraissent que comme des choses incidentes par rapport à son système, au moins dans le sens de l'Ecole. [...] »¹⁰

La réponse de Leibniz à Bossuet laisse entendre qu'il a effectué le pénible travail de lecture intégrale de l'*Augustinus* ; mais il précise immédiatement qu'il y a trouvé « bien d'autres choses » que les cinq propositions incriminées. Cela ne signifie point que Leibniz soit d'accord avec les propositions condamnées ; ils les

⁷ Il manque les notes du tome III de l'*Augustinus* après la page 214.

⁸ Grua, *op. cit.*, vol. I, 16, A. p. 255sq. « Extrait des *Lettres sur le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin* du P. Lallemand ».

⁹ Comme il le rappelle dans la préface des *Essais de Théodicée* rédigés en 1707 ou dans les *Annotations sur le commentaire de Burnet* sur l'article 17 de *praedestinatione* (voir la transcription en ligne : <https://www.theses.fr/2013PA040174>).

¹⁰ Grua, *op. cit.* vol. I, n° 16, p. 255sq.

rejetent comme les font les Jansénistes qui les condamnent « de droit », mais sans reconnaître leur présence « de fait » dans le texte. Il est frappant de voir que Leibniz adopte exactement la même stratégie qu'eux en niant qu'elles soient véritablement dans le texte, comme le montre cette lettre à Des Bosses :

« Il advint par je ne sais quel hasard que furent repris comme jansénistes des propos qu'à vrai dire Jansénius ne me semble pas avoir enseignés. [...] Les moyens de défense allégués par les Amis de Jansénius sont tout à fait justes, à savoir que celui-ci a eu en l'esprit tout autre chose que le sens évident des Censeurs de Rome [...] »¹¹

Mais qu'en est-il vraiment de la présence de ces propositions dans le texte ? Si nous nous référons à l'article « Jansénisme » de l'abbé Jean Carreyre dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*¹², les cinq propositions ne sont pas littéralement dans l'*Augustinus*, mais on pourrait toutes les déduire du « système »¹³ de Jansénius et de passages précis de l'œuvre.

La proposition I. (« Quelques commandements de Dieu, pour des hommes justes le voulant bien et s'y efforçant, sont impossibles à accomplir étant données les forces qu'ils ont actuellement ; il leur manque aussi la grâce qui rend ces préceptes possibles. »¹⁴) se trouve presque dans les mêmes termes au tome III de l'*Augustinus (De Gratia Christi Salvatoris, l. III. chap. XII)* - chez ce juste, dans la nature déchue après le péché originel, la concupiscence l'emporte sur la délectation céleste et empêche l'accomplissement du commandement sans la grâce.

La proposition II. (« Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure. »¹⁵) n'est pas explicitement dans l'*Augustinus*, mais découle du principe d'une grâce efficace par elle-même (tome III, *De Gratia Christi Salvatoris, l. II, ch. XXV, XXVII ; l. III, ch. IV*).

¹¹ Op. cit. à Des Bosses, 21.7.1707, in Frémont, *L'être et la relation*, p. 109.

¹² Tome 8, 1^{ère} partie, Paris, Letouzey, 1924, colonnes 474 à 495 (analyse des cinq propositions).

¹³ Col.476 : « Dans le livre *De la grâce du premier homme et des anges* et dans les livres *De la grâce du Christ Sauveur*, Jansénius indique la distinction essentielle qu'il établit entre l'état d'innocence et l'état de nature déchue : dans l'état d'innocence, l'homme, par sa nature, était placé dans un certain équilibre entre le bien et le mal qu'il pouvait choisir à son gré, car il était parfaitement libre ou de persévérer dans le bien ou de faire le mal ; actuellement, après le péché, l'homme a perdu complètement cette indifférence, cet équilibre parfait entre le bien et le mal, et il a contracté l'inéluctable nécessité ou de faire le mal, tant qu'il reste sous l'empire de la concupiscence, ou de faire le bien, quand il a reçu la grâce.

Dans les deux états, la grâce est nécessaire; mais, dans l'état d'innocence, la grâce était soumise à l'empire de la volonté qui était parfaitement libre; *l'adjutorium sine quo non*, la grâce suffisante des molinistes. Dans l'état de nature déchue, la grâce est maîtresse de la volonté; c'est *l'adjutorium quo*, la grâce efficace des thomistes ».

¹⁴ I. *Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia ; deest quoque illis gratia qua possibilia fiunt.*

¹⁵ II. *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.*

La proposition III. (« Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, la liberté qui exclut la nécessité n'est pas requise en l'homme ; la liberté qui exclut la coaction suffit. »¹⁶) n'y est pas contenue explicitement non plus, même si elle se déduit de sa doctrine de l'empire de la délectation victorieuse ou prévalente (voir Tome III, *De gratia*, l. IV, chap. IX).

La proposition IV. (« Les Semi-pélagiens admettent la nécessité de la grâce antérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi, et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté pût lui résister ou lui obéir. »¹⁷) n'est pas littéralement dans l'*Augustinus*, mais suit de l'idée qu'il n'y a pas de grâce suffisante pour Jansénius (voir Tome III, *De gratia*, l. II, chap. IV, V, IX et XI).

Et la proposition V. (« Il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes. »¹⁸) s'y trouve explicitement formulée (tome III, *De Gratia Christi Salvatoris*, l. III, ch. XXI).

Ces éléments factuels et doctrinaux relevés par l'abbé Carreyre renvoient tous au tome III de l'*Augustinus* dans les livres du *De Gratia Christi Salvatoris*, précisément là où s'arrête la prise de notes de Leibniz, à l'exception des renvois des propositions II et IV qui concernent les passages pris en note par Leibniz – mais ce dernier ne les identifie pas ou ne déclare pas explicitement qu'il serait possible d'en déduire ces deux propositions.

Les remarques de Leibniz sur les *Cinq propositions* restent générales et s'attachent surtout aux termes de la proposition III, comme nous pouvons le voir dans le commentaire qu'il fait de la colonne 636 du tome II¹⁹ :

« A partir de ces passages, je pense que par liberté Augustin entend la volonté ; par nécessité, la coaction (ou contrainte) ; au sujet de la nécessité philosophique qu'on oppose à la contingence ou à l'indifférence et qui, aujourd'hui, n'est pas mal en débat, et je pense que ni Augustin ni Jansénius n'ont pensé l'avoir exclue – ils ont seulement jugé qu'on ne devait pas s'en occuper. Et c'est en ce sens que toutes les Cinq propositions peuvent être comprises selon lui, en sorte que ces mêmes propositions parmi plusieurs

¹⁶ III. Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

¹⁷ IV. Semi-pelagiani admittebant praeventis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei et in hoc erant haeretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.

¹⁸ V. Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

¹⁹ [folio 33 v°] *Augustinus*, tome II, *De statu naturae lapsae* (de l'état de la nature déchue), livre IV. *Des forces du libre arbitre après le péché*, chapitre 20. Où l'on déclare comment il serait libre de s'abstenir du péché selon la pensée des Scholastiques, bien qu'Augustin semble nier cela (declaratur quomodo nunc sit liberum a peccato abstinere juxta mentem Scholasticorum, etsi hoc negare videatur Augustinus).

n'excluent pas la contingence, comme Jansénius le déclare au chapitre suivant... »²⁰

Le principal point d'accord entre les positions de Leibniz et de Jansénius se trouve dans le sens d'une prédétermination qui se distingue de la nécessité absolue et qui s'accorde avec la contingence. C'est le même vocabulaire que nous retrouvons dans la lettre de 1707 à Des Bosses :

« [...] Tout ce qu'on dit pour accuser les jansénistes qu'ils rendent les bonnes et les mauvaises actions nécessaires et qu'ils détruisent le libre arbitre, me paraît chicane toute pure depuis longtemps, qui n'est fondée que sur les différents sens des termes nécessaire, possible, impossible. Ceux qui ont soutenu ces phrases ont entendu par nécessaire ce que les thomistes entendent par certain, déterminé, infaillible... »²¹

Ce rapprochement que Leibniz fait systématiquement en disant qu'il est « du sentiment de S. Augustin et de S. Thomas »²² peut donc se prolonger avec celui de Jansénius qui ne dirait ainsi que le fonds de la pensée des Augustiniens et des Thomistes. Mais il s'accorde aussi avec Leibniz en faisant de la liberté autre chose que la pure indifférence de Molina ou de certains scholastiques, quoique Leibniz n'aille pas pour autant jusqu'à accorder « l'efficace par soi » de la grâce, un certain libre arbitre demeurant même après le péché ou dans l'état de la nature déchue.

La source principale de cet accord provient de la conception augustinienne de la *nécessité du péché* permis par Dieu. L'erreur serait d'en faire une nécessité « absolue » de pécher, ce qui contredirait la nature infiniment bonne et parfaite de Dieu. Or, de même qu'il a fallu une « *felix culpa* »²³, une « faute heureuse », pour

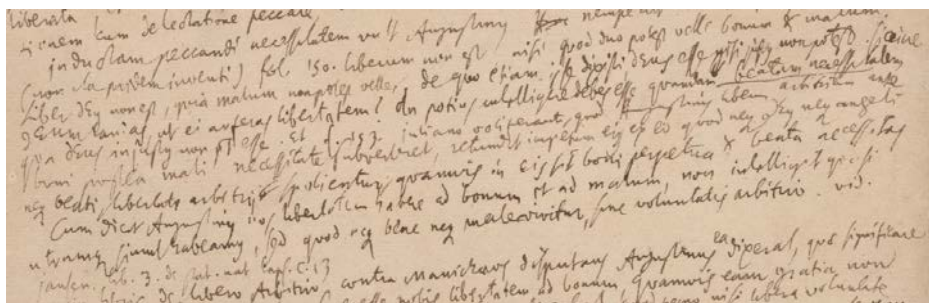
²⁰ Le texte du manuscrit donne : « (+ex his puto per libertatem ab Augustino intelligi voluntatem, per necessitatem intelligi coactionem, de necessitate philosophica quae contingentiae seu indifferentiae opponitur, et quae hodie non prorsus male urgetur, non cogitasse nec Jansenium eam exclusisse, tantum putasse non curandam. Et hoc sensu omnes quinque propositiones secundum ipsum accipi posse, ut ~~Scholasticam libertatem~~ contingentiam non excludant eadem pluribus, declarat Jansenius capite sequenti...+) »

²¹ Grua, op. cit., vol. 1, N° 16, p. 255.

²² « Cependant j'avoue qu'il y a certaines choses dans la Théologie de Mons. Arnaud que je ne saurais goûter. Il est vrai que *je suis du sentiment de S. Augustin, de S. Thomas, et de leurs sectateurs à l'égard de la prédétermination* sauf la liberté et la contingence, sur quoi j'ai des pensées qui nous semblent mener à la source de ces choses. J'ai été longtemps en doute s'il y avait moyen de sauver la contingence, et d'éviter la nécessité des événements ; puisque en effet *tout événement est déterminé par des raisons à priori*. Mais enfin j'ai été satisfait un peu et j'ai vu comment ces raisons inclinent sans nécessiter et que la contingence est quelque chose en métaphysique qui répond aux incommensurables en Géométrie. Car ceux qui ne sont point Géomètres ont sujet de douter s'il y en peut avoir. Mais à l'égard de la grâce, et de quelques autres matières Mons. Arnaud et ses amis ont quelques sentiments un peu durs, dont je ne vois pas assez de preuves, et les opinions des Jésuites ne sont pas toujours aussi blâmables que ces Messieurs le disent. » (Lettre à Pellisson du 27 juillet/6 août 1692, *G.W. Leibniz Sämtliche Werke*, Ed. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie-Verlag, à partir de 1923... Abrégé : A, suivi du numéro de série, tome et page, ici A II, 2, p. 554).

²³ Chant de l'Exultet : *O heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand Rédempteur.* » (cf. Bénédiction du cierge pascal) : « *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.* ».

permettre la venue d'un Rédempteur, « nouvel Adam », de même c'est une « beata necessitas », une « bienheureuse et sainte nécessité » (Augustin) qui permet le péché, selon la nécessité du meilleur en Dieu. Leibniz relève les deux occurrences de cette formule dans l'*Opus imperfectum* contre Julien citées par Jansénius au tome II, pp. 477–478²⁴ et souligne l'expression « *beata necessitas* » [voir extrait manuscrit reproduit ci-dessous] dans le contexte spécial du texte d'Augustin disant de façon paradoxale que « Dieu n'est pas libre », c'est-à-dire qu'il n'est pas libre au sens où il pourrait vouloir autant le mal que le bien ; or, Dieu allant, par sa nature, toujours au plus grand bien et ne voulant jamais le mal, il suit toujours la « *perpetua et beata necessitas boni* », « la perpétuelle et bienheureuse nécessité du bien », et cela par une volonté parfaite²⁵.



GWLB [Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek] cote LH 1, 1, 4 Bl. 29–40

Cette nécessité toujours bonne nous apprend ainsi comment Dieu peut « surabonder » en grâce et en miséricorde, là même où la faute et le péché abondent, selon la formule de l'Apôtre Paul²⁶. Mais Augustin va plus loin en appelant en quelque sorte cette « abondance » de la faute ou du péché ; ainsi Leibniz relève au tome II, col. 497 : « *Lex subintravit, ut abundaret delictum* » [ref. *Epist. 89 Ad*

²⁴ *Augustinus*, tome II, *De l'état de la nature déchue*, livre III. *Des forces du libre arbitre après le péché*, chapitre 11. *Au lieu d'une liberté de s'abstenir du péché est introduite la nécessité de pécher* (cap. 11. *Loco libertatis abstinendi a peccato inducta est peccandi necessitas*) : « [p. 477] *Inductam peccandi necessitatem vult Augustinus. Hinc nempe ait lib. I. Operis imperfecti (non ita pridem inventi) fol. 150 [:] Liberum non est nisi quod duo potest velle bonum et malum ? Liber Deus non est, quia malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti Deus esse nisi justus non potest. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem ? An potius intelligere debet esse quandam beatam necessitatem qua Deus injustus non potest esse.*

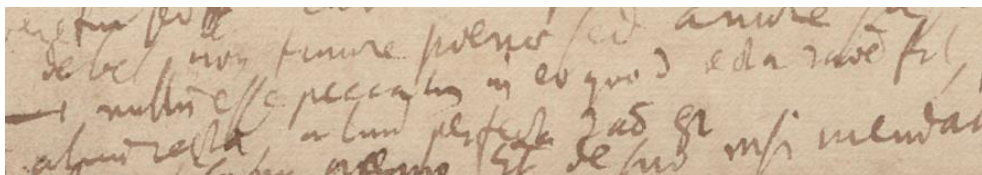
[p. 478] Et fol. 153 [:] *Juliano vociferante, quod Augustinus liberum arbitrium ante boni, postea mali necessitate subverteret, retundit impetum ejus ex eo, quod neque Deus, neque Angeli neque beati, libertate arbitrii spoliuntur, quamvis in eis sit boni perpetua et beata necessitas.* »

²⁵ « Cette nécessité est appelée morale, parce que chez le sage, nécessaire et dû sont des choses équivalentes ; et quand elle a toujours son effet, comme elle l'a véritablement dans le sage parfait, c'est-à-dire en Dieu, on peut dire que c'est une nécessité heureuse. Plus les créatures en approchent, plus elles approchent de la félicité parfaite. » (*Abrégé de la controverse des Essais de théodicée*, GP VI, 387).

²⁶ Jansénius donne comme référence (p. 499) : « *littera occidit* » (II. *Corinthiens*, III, 6). Mais le passage principal est en *Romains* 5, 20 : *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.*

Hilarium] et col. 500 : « *Lex subintravit non ut caveretur, sed ut abundaret peccatum.* » Jansénius commente ce passage en disant qu'une « bonne action ne doit pas se faire par peur de la punition, mais par amour de la justice »²⁷ et Leibniz ajoute aussitôt ce commentaire :

« Par conséquent, je pense qu'il n'y a aucun péché dans ce qui se fait par la droite raison, mais seulement dans ce qui se fait contre la raison. Mais une chose est la droite raison, une autre la raison parfaite »²⁸.



GWLB [Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek] cote LH 1, 1, 4 Bl. 29–40

Ce passage est caractéristique de la méthode de lecture leibnizienne. Il ne s'agit pas seulement de recopier Augustin ou Jansénius, mais de s'approprier ce qui peut être le meilleur dans leurs pensées respectives. Ainsi, dans le prolongement de cette réflexion sur la perfection, Leibniz souligne la définition augustinienne de la charité au tome II col. 354 :

« La charité est le mouvement de l'esprit pour jouir de Dieu auprès de soi et pour jouir du prochain et de soi auprès de Dieu » [Charitas est motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum.²⁹ »]

Or, cette transitivity de l'amour éprouvée dans le partage du plaisir dans l'acte charitable, conduit à repenser le principe d'obéissance au commandement d'amour divin³⁰. En effet, loin de donner un sens « rigide » à cette formule augustinienne et janséniste, Leibniz la reformule à partir d'une morale de l'intention et même de la volupté (*voluptas*) :

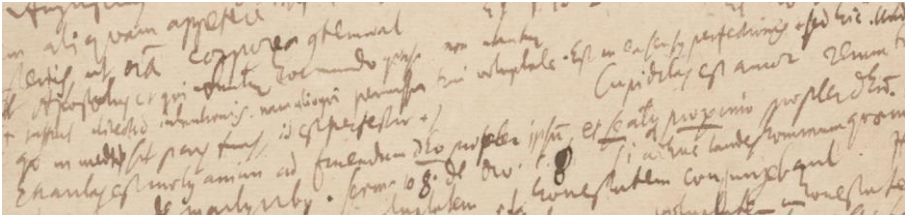
« La direction de l'intention suffit, à condition de jouir d'un plaisir licite. Dans ce plaisir, se trouve le sens de la perfection. Mais, ici, s'applique mon principe selon lequel il y a dans les moyens une partie de la fin, c'est-à-dire de la perfection » [+Sufficit directio intentionis. Nam alioqui permissa frui voluptate. Est in ea sensus perfectionis. + Sed hic illud meum principium valet et ~~quod~~ in mediis sit pars finis, id est perfectio.+ » [Voir ce court extrait manuscrit reproduit ci-dessous].

²⁷ « Opus bonum fieri debet non timore poenae, sed amore justitiae. »

²⁸ Le texte du manuscrit donne : « +Ergo puto ~~semper~~ nullum esse peccatum in eo quod recta ratione fit, sed in eo quod fit praeter rationem. Caeterum aliud recta, aliud perfecta ra[tio] est + » [Voir ce passage manuscrit reproduit ci-dessus].

²⁹ « Aug. lib.3 *De doctrina christiana* c.10 »

³⁰ « [p.352] Et lib. *De moribus Eccles.* c.20 [:] *Amandus solus Deus.* »



GWLB [Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek] cote LH 1, 1, 4 Bl. 29–40

Cette définition de la *voluptas* comme « sens de l’harmonie ou de la perfection » se retrouve dès les premiers écrits de Leibniz³¹ jusqu’aux derniers³². Mais elle prend un sens spécial dans ce contexte d’une étude de la nature déchue de l’homme : la charité donne au pécheur la possibilité d’une participation à la perfection divine, malgré sa chute, malgré le mal et les moyens limités et imparfaits. Mais tout le problème est de savoir si le pécheur aura la volonté de saisir ce secours gratuit et s’il ne se laissera pas tromper par de « fausses » délectations ou ce que Platon nommait les « appâts » du mal, comme on le lit dans la troisième partie des *Essais de Théodicée* :

« §.278. ...le plaisir qu’il trouve au mal, est l’hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l’a déjà dit, et Cicéron le répète : *Plato voluptatem dicebat escam malorum* [Platon disait que le plaisir est l’appât des maux]. La Grâce y oppose un plaisir plus grand, comme S. Augustin l’a remarqué. Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection : l’on aime un objet, à mesure qu’on en sent les perfections : rien ne surpasse les perfections Divines : d’où il suit que la charité et l’amour de Dieu donnent le plus grand plaisir qui se puisse concevoir, à mesure qu’on est pénétré de ces sentiments, qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu’ils sont occupés et remplis des objets qui se rapportent à leurs passions. » (GP VI, 282).

³¹ Voir la lettre de Leibniz à Arnauld de novembre 1671 (II, 1, 280 : « *Voluptatem sensum harmoniae* ») ou encore, à la même période (1669–1671) les *Eléments du droit naturel* (*Elementa juris naturalis*, A VI, 1, 484 : « *delectatio est perceptio harmoniae* »).

³² Arthur Dony cite et traduit la lettre de Leibniz à Wolff du 18 mai 1715 : « *Consensus quaeritur in varietate, hic placet eo magis, quo facilius observaretur, et in hoc consistit sensus perfectionis. Perfectio autem in re ipsa est tanto major, quanto major est consensus in majore varietate, sive a nobis observatur vel non. Huc ergo redit ordo et regularitas. [...] Voluptas porro est sensus perfectionis. Perfectio autem est harmonia rerum, vel observabilitas universalium, seu consensus vel identitas in varietate ; posses etiam dicere esse gradum considerabilitatis. Nempe ordo, regularitas, harmonia eodem redeunt* » (Trad. « L’accord [*consensus*] se trouve dans la variété, et est d’autant plus grand que cette variété est plus aisément observée ; c’est en ceci que consiste le sentiment de la perfection. De plus, la perfection d’une chose est d’autant plus grande qu’il y a un plus grand accord dans une plus grande variété, que nous l’observons ou pas. Par conséquent, c’est ce à quoi reviennent l’ordre et la régularité. [...] Le plaisir est le sentiment de la perfection. La perfection est l’harmonie des choses, ou la possibilité d’observer [*observabilitas*] des choses universelles, c’est-à-dire l’accord [*consensus*] ou l’identité dans la variété ; on peut également dire que c’est le degré de ce qu’on peut considérer [*considerabilitatis*]. De cette façon, l’ordre, la régularité et l’harmonie reviennent au même » (*Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, éd. Gerhardt, Halle, 1860, p. 171–172 ; trad. modifiée d’Arthur Dony, *Leibniz et J.-S. Bach: Métaphysique et pensée musicale à l’âge baroque*, Presses Universitaires de Liège, 2017, p. 49).

La conclusion de ce §. 278. nous montre donc comment la créature même déchue et imparfaite peut, dans l'exercice spécifique de la vraie charité, participer pleinement à la perfection divine.

4. CE QUE LEIBNIZ « NE SAURAIT GOÛTER DANS LES DOGMES DES DISCIPLES DE SAINT AUGUSTIN »³³

Dans le même passage de la *Théodicée*, au §. 283 de la troisième partie, Leibniz est obligé de poser un certain nombre de limites et de conditions pour rendre la doctrine des disciples de S. Augustin acceptable. Il est frappant de voir la mise en place d'une lecture irénique : ce qui crée une division ou des conflits, c'est à la fois les termes outrés qu'utilisent les jansénistes et l'incapacité de leurs contradicteurs à voir qu'ils utilisent les termes de l'Ecole dans un sens différent ou nouveau. La solution serait donc, avant tout, de corriger ou d'amender les termes et les expressions des *disciples de St Augustin*. Tout est une question de langage, mais il s'agit de savoir bien utiliser les principes de la raison dans ces matières théologiques conflictuelles.

« §. 280. Le système de ceux qui s'appellent *Disciples de S. Augustin*, ne s'en éloigne pas entièrement, pourvu qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. Dans les expressions, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme nécessaire ou contingent, possible ou impossible, qui donne quelques fois prise, et qui cause bien du bruit. [...] Généralement parlant, il paraît plus raisonnable et plus convenable de dire que l'obéissance aux préceptes de Dieu est toujours possible, même aux non régénérés ; que la Grâce de Dieu est toujours résistible, même dans les plus Saints, et que la liberté est exempte non seulement de la contrainte, mais encore de la nécessité, quoiqu'elle ne soit jamais sans la certitude infaillible, ou sans la détermination inclinante. » (GP VI, 283)

Leibniz revient toujours à cette distinction fondamentale du nécessaire et de ce qui est déterminé de façon infaillible et certaine. Il suffirait donc de trouver sur ce point la formulation à la fois la plus raisonnable et la plus rationnelle pour accepter « le système » des jansénistes.

Mais le passage fait allusion à des « choses odieuses soit dans les expressions, soit dans les dogmes mêmes. » Leibniz en énumère cinq principales au paragraphe 283 :

« §. 283. Dans les dogmes mêmes des *Disciples de Saint Augustin*, je ne saurais goûter

[1.] la damnation des enfants non régénérés, ni généralement celle qui ne vient que du seul péché originel.

³³ *Essais de théodicée*, III, §. 283, GP VI, 285.

[2.] Je ne saurais croire non plus, que Dieu damne ceux qui manquent de lumières nécessaires. L'on peut croire avec plusieurs Théologiens, que les hommes reçoivent plus de secours que nous ne savons, quand ce ne serait qu'à l'article de la mort.

[3.] Il ne paraît point nécessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soient toujours par une grâce efficace par elle-même, indépendamment des circonstances.

[4.] Je ne trouve pas aussi qu'il soit nécessaire de dire que toutes les vertus des Païens étaient fausses, ni que toutes leurs actions étaient des péchés ; quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la Foi, ou de la droiture de l'âme devant Dieu, est infecté du péché, au moins virtuellement.

[5.] Enfin je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une Volonté indépendante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toujours mû, dans la dispensation de ses grâces, par des raisons où entre la nature des objets, autrement il n'agirait point suivant la sagesse: mais j'accorde cependant que ces raisons ne sont pas attachées nécessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnait jamais ses grâces, que suivant ces bonnes qualités; quoique je tiens [...] qu'elles entrent en considération comme toutes les autres circonstances : rien ne pouvant être négligé, dans les vues de la suprême sagesse. » (GP VI, 285)

Le premier point constitue un des plus constants griefs de Leibniz envers saint Augustin et les disciples de saint Augustin. Il n'apparaît pas tel quel dans la prise de notes de l'*Augustinus*, mais le relevé de nombreux passages concernant les peines des enfants évoque implicitement ce commentaire négatif de Leibniz ou sa désapprobation.

Le second point qui concerne la damnation de ceux qui manquent de lumières peut s'entendre des enfants, et, précisément, les commentaires de Leibniz vont dans le sens d'un effort pour laisser penser qu'on peut toujours supposer un secours plutôt que de condamner aveuglément. C'est ce qui découle du commentaire de Leibniz au chapitre 5 du livre II du tome II de l'*Augustinus* [col.306] où Jansénius distingue entre l'ignorance qu'on peut vaincre, et l'ignorance invincible : « Quand Augustin nie qu'il faille excuser l'ignorance invincible, on doit l'entendre de l'ignorance du droit naturel. »³⁴ Leibniz commente d'abord positivement : « hoc bene », « cela est bien », mais le motif de la condamnation lui semble encore trop dure et il demande « de ne pas l'appliquer à ceux qui manquent de l'usage de la raison » (par exemple les enfants). Pour adoucir encore la position qui consiste à refuser toute « l'excuse », Leibniz insiste sur la proportionnalité des peines, selon qu'il s'agit d'une volonté mauvaise ou bien d'une mauvaise habitude :

« Une mauvaise habitude peut être punie par une peine par laquelle nous disons la supprimer ou bien l'amender au maximum, et non par la peine

³⁴ Le manuscrit indique : « Cum negat excusari ignorantiam invincibilem, intelligendus de ignorantia juris naturae. »

d'exemple, comme les animaux nocifs ; mais cela n'a rien à voir avec la peine divine des enfants... [et Leibniz d'ajouter :] « Les mouvements non-délibérés paraissent être des péchés pour Augustin ; moi, je pense que ce sont des péchés physiques, des qualités défectueuses et de là des actes physiques naissants ; mais, selon moi, on doit distinguer le vicieux du peccamineux. »³⁵

Dans un autre commentaire, Leibniz argumente sur cette proportion qu'il faut trouver entre la peine morale pour un péché moral et la peine physique pour un péché physique.

Concernant le troisième point sur l'inutilité de demander une grâce efficace par soi pour le salut, Leibniz ne donne pas de commentaire spécial dans ses notes ; mais, là encore, on peut supposer que tous les passages qu'il relève sur la grâce efficace ou « médicinale » privilégiée par Jansénius servent à établir sa critique et même à justifier qu'on puisse, à la façon des Jésuites ou des Molinistes, accorder une grâce suffisante. Enfin, on peut relever, dans les prises de notes de Leibniz, une attention particulière aux « concours de circonstances ou des grâces naturelles »³⁶ – ce que les Jésuites comme Lessius ou Molina rapportent trop au libre arbitre.

En revanche, concernant le quatrième point, Leibniz relève de nombreux passages qu'il commente ou qu'il signale par un « Nota Bene » comme dans le cas de la conversion du centurion Corneille, en marge du passage cité par Augustin et Jansénius (c. 20 initio column. 635). La thèse d'Augustin est qu'il avait déjà la foi et qu'il n'était donc pas infidèle³⁷. Mais Leibniz préfère voir en Corneille une

³⁵ Le manuscrit indique : « (+ Pravus habitus puniri p[otes]t, poena ea qua loquimur tollere vel emendare maxime, non poena exempli, ut animalia nociva, sed hoc nihil ad divinam poenam parvulorum + (~~ne~~go (+ motus indeliberati videntur esse Augustino peccata ; ego puto esse peccata physica, ~~sed~~ pravus qualitates et inde nascentes actus physicos ~~vel~~ aliud est, meo iudicio, vitiosum, aliud peccaminosum+) »

(+An minus peccatum in eo qui magis assuetus ? ~~ref~~ Ipse non minus culpabilis ~~ess~~ etsi distribuitur praesens pravitas in multos priores actus, ~~et~~ si scilicet minus deliberatum, sed plerumque ipsa in malis voluntas mala est+ »

[trad. Est-ce un moindre péché pour celui qui est plus habitué ? Lui-même n'est pas moins coupable, quoique le présent vice soit réparti en de nombreuses actions antérieures ; s'il s'agit de quelque chose de moins délibéré, mais de fréquent, alors la volonté elle-même dans les maux est mauvaise].

³⁶ Le manuscrit indique : « p.106 : Lessius lib. *De gratia* c.11. n.8 et 11. *Fatemur liberum arbitrium directe esse causam cur hic et nunc Deus influat in opus tum per sua dona, tum per seipsum, non autem Deum, aut gratiam, cur liberum arbitrium hic et nunc influat.* (+Nostri haec synergistica improbant+) (+Ego malle Molina dixisset quod gratia communis sit efficax <ante> et inefficax pendere a libero arbitrio, sed potius a concursu circumstantiarum seu gratiis naturalibus+) »

[trad. +Les nôtres [Les Evangéliques] désapprouvent cette synergistique. +J'aurais préféré que Molina ait dit que le fait que la grâce commune soit efficace avant et inefficace est une question qui dépend plutôt du concours des circonstances, c'est-à-dire des grâces naturelles que du libre arbitre.]

³⁷ Le manuscrit indique : « Testatur enim Augustinus in illo ipso loco *de praedestinatione sanctorum* et in aliis pluribus, Cornelium nullo modo fuisse infidelem, sed fide jam divinitus infusa in Deum credidisse et ex ea fide orasse in Deum in quem crediderat, et eleemosynas erogasse, ~~quandiu~~ quamvis in Christum Jesum sibi non annunciatum nondum credidisset. »

personne en attente de la lumière promise, comme l'indiquent les articles 111–112 de la *Causa Dei* (1710) :

« §. 111. ... On doit, de toute façon, tenir pour certain, et il apparaît aussi par l'exemple de Corneille, que ceux qui ont fait bon usage de la lumière qu'ils ont reçue, obtiendront aussi la lumière qui leur fait défaut et qu'ils n'ont pas encore reçue, dût-elle leur être donnée seulement à l'article de mort.

§. 112. De même, en effet, que les théologiens de la *Confession d'Augsbourg* reconnaissent une certaine foi dans les enfants des fidèles, purifiés par le baptême, bien qu'il n'en paraisse aucun vestige, de même rien n'empêche qu'à ceux dont nous venons de parler, quoique non encore chrétiens, Dieu n'accorde par des voies extraordinaires, dans l'agonie même, une certaine lumière nécessaire qui leur avait manqué pendant toute leur vie. »³⁸

A l'exemple de Corneille, les païens, avant leur régénération, ont pu se montrer véritablement justes, même s'ils n'ont pas reçu pleinement la Révélation. Cela nuance grandement l'accusation conjointe d'Augustin et de Jansénius selon laquelle tous les païens sont des pécheurs. Ces derniers durcissent inutilement et faussement, selon Leibniz, l'exclusion des païens de la grâce, en les rendant incapables d'amour et de justice. Leibniz relève ce passage à la fin du tome II de l'*Augustinus, De statu purae naturae*, l. I. c.10. p.72 7 :

« A propos des œuvres, Augustin pense que les philosophes n'ont pas aimé naturellement la justice des œuvres bonnes, mais plutôt qu'ils n'ont eu aucune justice, en raison de leur propre orgueil » [à quoi Leibniz répond :] « Il se trompe, parce que ceux qui ont cultivé la vertu même sans récompense et sans louange, ceux-là ont aimé par amour de la vertu. »³⁹

Cela fait écho à cette idée selon laquelle le péché est ce qui est contre la raison, mais que la raison elle-même, si elle est suivie, perfectionne et mène aux véritables « pratiques de la vertu », du moins pour le « Sage », puisque,

« ...s'il n'y avait ni providence ni vie future, le sage serait plus borné dans les pratiques de la vertu, car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent et même ce contentement, qui paraît déjà chez Socrate, chez l'Empereur Marc Antonin, chez Epictète et autres Anciens, ne serait pas si bien fondé toujours sans ces belles et grandes vues que l'ordre et l'harmonie de l'Univers nous ouvrent jusques dans un avenir sans bornes. »⁴⁰

³⁸ Leibniz, *Opuscules choisis*, traduction de Paul Schrecker, Paris, Vrin, p.137–138.

³⁹ Le manuscrit indique : « Non respondet operis Augustinus philosophos bonorum operum justitiam dilexisse naturaliter, sed potius nullam habuisse, utpote qui superbiae suae litaverint (+Errat, nam qui virtutem etiam sine praemio et laude colebant, virtutis amore amabantur+) »

⁴⁰ *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), IV, 8, §.9 (A VI, 6,432 / GP V, 413).

En ce sens, « la raison suffit », ⁴¹ puisqu'elle mène à une connaissance du Dieu véritable, même pour le païen ou pour celui qui n'a pas eu de révélation. Le sage peut suivre la vertu, à partir de ce principe naturel et rationnel « de trouver un plaisir dans la vertu et une laideur dans le vice, qui surpassent tous les autres plaisirs ou déplaisirs de cette vie » ⁴², ce qui se fonde sur le pur plaisir de faire le bien : « Le plaisir de pratiquer la justice est la raison et la fin de la vertu » ⁴³.

Enfin le cinquième et dernier point concernant le décret absolu n'est pas abordé en tant que tel par Leibniz, sinon en référence à la volonté divine, qui n'entraîne pas pour le pécheur une nécessité absolue, mais une « nécessité hypothétique » ⁴⁴ ou la supposition du décret divin posé par avance.

En reformulant ces différentes lectures augustiniennes de Jansénius, Leibniz arrive donc, en fin de compte, à trouver un sens acceptable à son « système ». Ce qu'il dit à propos d'Augustin peut ainsi s'appliquer à l'ensemble de sa lecture de *l'Augustinus* : « A ces points près, et quelque peu d'autres, où S. Augustin paraît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système » (*Théodicée*, III, §. 284)

Aussitôt après avoir annoncé le principe de cet accommodement, Leibniz détaille les points de doctrine qu'il a identifiés dans l'œuvre d'Augustin – et nous ajoutons qu'il a pu faire cela grâce à sa lecture de *l'Augustinus* de Jansénius où se trouvent tous les passages cités par Leibniz et qu'il a lui-même recopiés dans ses prises de notes – à savoir :

« [...] de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. [...] C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse et corrompible [...] Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté [...] Dieu ne peut rien commander qui soit impossible [...]. Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite [...]. Le libre arbitre ne saurait accomplir les commandements de Dieu, sans le secours de la Grâce [...] Nous savons que la grâce ne se donne pas selon les mérites [...] L'homme dans l'état de l'intégrité avait le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il

⁴¹ Voir Paul Rateau, *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (partie IV Agir dans le meilleur monde possible, chapitre intitulé « Un athée peut-il être vertueux ? », Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 339–341).

⁴² Lettre à Vayssièrre la Croze (2 décembre 1706), in Leibniz, *Opera omnia*, Genève, éd. L. Dutens, t. V, p. 484.

⁴³ Paul Rateau, *op. cit.* p. 345.

⁴⁴ Voir la critique par Jansénius de la censure des thèses de Baius [p. 666] - Le manuscrit indique : « Hoc ipse necessitatem hypotheticam habet, ~~ut in divina quasi~~ qualis est post divina decreta sed non puto hoc bene applicari. »

voulait ; mais le vouloir dépendait du libre arbitre [...] Dieu a laissé essayer aux Anges et aux hommes, ce qu'ils pouvaient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvait sa grâce et sa justice [...] Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les créatures [...] Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave [...]. » (GP VI, 285–286)⁴⁵

Cette liste de onze propositions accommodantes dressées par Leibniz n'est pas exhaustive, mais elle servirait de canevas à un travail de plus grande ampleur, celui qu'imaginait Antoine Arnauld quand il voulait réunir toutes ces pensées dans un même volume nommé « *Bibliothèque de la grâce* » et que Pasquier Quesnel devait poursuivre.

C'est dans ce contexte que Leibniz déploie tous ses efforts pour faire aboutir les négociations iréniques entre les partis, malgré la persistance des positions parfois trop rigides ou dures des Jansénistes, notamment concernant le péché des nouveau-nés. Dans sa lettre à Des Bosses, du 21 juillet 1707, il lance une forme d'appel ou d'exhortation toujours actuelle :

« Je voudrais que quelqu'un montrât quelle fut la véritable opinion de Jansénius, ce que je pense facile à un homme attentif et habile ; mais il sera encore plus utile d'étudier ce qu'a pensé Augustin, étant donné les mérites et l'autorité de cet homme ; mais je craindrais que nous ne découvriions qu'Augustin et Jansénius sont la plupart du temps *du même avis* (« ὁμόψηφον »), tant celui-ci l'a étudié avec zèle, et, à mon sens, non moins fidèlement reproduit. Plus tard,

⁴⁵ « §.284. A ces points près, et quelque peu d'autres, où S. Augustin paraît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son système : il porte que de la substance de Dieu, il ne peut sortir qu'un Dieu, et qu'ainsi la créature est tirée du néant. Augustin *de lib. arb.* lib. 1. c. 2. C'est ce qui la rend imparfaite, défectueuse et corruptible. *De Genes. ad lit.* c. 15. *contr. Epistolam Manichaei* c. 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, August. dans tout le livre *de la nature du bien*. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible. Firmissime creditur Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere. *Lib. de nat. et grat.* c. 43. c. 69. Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. *Lib. 3. de lib. arb.* c. 16. 17. L. 1. *Retract.* c. 11. 13. 15. Sous un Dieu juste, personne ne peut être malheureux, s'il ne le mérite, neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. *Lib. 1. c. 39.* Le libre arbitre ne saurait accomplir les commandements de Dieu, sans le secours de la grâce. *Ep. ad Hilar. Caesaraugustan.* Nous savons que la grâce ne se donne pas selon les mérites. *Ep.* 106. 107. 120. L'homme dans l'état de l'intégrité avait le secours nécessaire pour pouvoir bien faire, s'il voulait; mais le vouloir dépendait du libre arbitre, habebat adjutorium, per quod posset, et sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. *Lib. de corrupt.* c. 11. et c. 10. 12. Dieu a laissé essayer aux Anges et aux hommes, ce qu'ils pouvaient par leur libre arbitre, et puis ce que pouvait sa grâce et sa justice, d. c. 10. 11. 12. Le péché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les créatures. *Lib. 1. qu. 2. ad Simpl.* Se plaire à pécher est la liberté d'un esclave. *Enchir.* c. 103. Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant. *Lib. 1. ad Bonifac.* c. 2. 3. » (GP VI, 285–286)

l'Ecole s'est éloignée d'Augustin, et, je crois, avec raison dans bien des choses. Je voudrais néanmoins que le système soit plus connu qu'il ne l'est... » (op. cit. p. 110)⁴⁶

Nul doute que Leibniz lui-même corresponde à cet homme « diligens et peritus », et que sa lecture de l'*Augustinus* n'ait été le préambule à l'écriture de ce « système augustinien » ou plutôt des éléments d'une théologie rationnelle de la grâce.

⁴⁶ « Vellem demonstrari ab aliquo, quae vera fuerit Jansenii sententia, quod homini diligenti et perito non difficile puto: sed utilius adhuc erit discutere, quid senserit Augustinus, ob viri merita et auctoritatem; quamquam verear, ne Augustinum Jansenio plerumque ὁμόψηφον (*homopsêphon*) reperturi simus, tanto ille studio excussit, et ut arbitror, non minori etiam fide repraesentavit. Ab Augustino postea schola recessit, nec, ut mihi videtur, male in multis. Vellem tamen systema tanti viri notius esse, quam esse video. Dum distinguis duas propositiones, unam quam autor in mente habuerit, alteram quam expresserit, et posteriorem ad doctrinalia facta pertinere putas, de quibus infallibiliter statuere possit Ecclesia, videris mihi agnoscere, non debuisse aliquid definiri *de sensu ab auctore intento...* » (GP II, 338–339).