

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ANSGAR LYSSY

## Au-delà de la nature

### Les principes de la grâce chez Leibniz

**ABSTRACT:** Leibniz chose the title *Principles of Nature and Grace* (PNG) by himself, so this occurrence deserves in our opinion a special research. Indeed, the question remains open as to whether Leibniz is alluding to two different types of principles, each governing their own set of objects, or rather to a single type of principle governing two different types of entities. In §15 of the PNG, Leibniz offers an analogy regarding the relationship between the realm of nature and the realm of grace: in one, God acts as an architect; in the other, like a monarch. This analogy suggests a dualist reading: the principles of creation are not the same as those of governance – at least that is the interpretation I will suggest. I will also try to answer the question, which touches on the nature of the relationship between divine intelligence and will: How can we understand the idea that there are principles of grace?

**RÉSUMÉ :** Leibniz a choisi le titre des *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) par lui-même, si bien que cette occurrence du terme mérite à notre avis une recherche à part entière. Or la question reste ouverte de savoir si Leibniz fait allusion à deux types de principes différents, gouvernant chacun leur propre ensemble d'objets, ou plutôt à un seul type de principe gouvernant deux types différents d'entités. Au §15 des PNG, Leibniz propose une analogie concernant la relation entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce : dans l'un, Dieu agit comme un architecte ; dans l'autre, comme un monarque. Cette analogie suggère une lecture dualiste : les principes de la création ne sont pas les mêmes que ceux de la gouvernance. C'est du moins l'interprétation que je proposerai. J'essayerais de répondre aussi à la question, qui touche à la nature de la relation entre l'intelligence et la volonté divines : comment pourrions-nous comprendre l'idée qu'il y a des principes de la grâce ?

**KEYWORDS:** Leibniz; Principles of Nature and Grace; Principle; Principles of Grace; Kingdom of Grace

---

#### 1. INTRODUCTION<sup>1</sup>

Les *Principes de la nature et de la grâce* (PNG) ont été écrits en 1714 pour le prince Eugène de Savoie et conçus comme une introduction populaire à la métaphysique de Leibniz. Dans les dix-huit paragraphes des PNG, Leibniz donne un exposé bref, bien que systématique, de ses idées philosophiques fondamentales. Les PNG suivent une structure argumentative similaire à celle du *Discours de métaphysique*, du *Système nouveau* et de la *Monadologie* : ces textes commencent tous avec une enquête sur la nature de la

---

1. Je remercie vivement Arnaud Lalanne et Christian Leduc d'avoir relu et corrigé le français.



substance et de la réalité, laquelle est suivie (en ordre variable) par des remarques sur la nature des corps, de l'esprit, des perceptions, et de la relation entre le corps et l'âme ; enfin, ils se terminent à chaque fois avec quelques remarques sur la Cité de Dieu.

Le titre lui-même indique déjà que Leibniz combine ici les idées métaphysiques et théologiques au sein d'un système complet. Dans cet article, je veux simplement m'interroger sur un aspect du titre choisi par Leibniz qui est étonnant : y a-t-il en effet des principes de la grâce à proprement parler, et, si oui, quels sont-ils ? Le titre semble faire allusion soit au *De natura et gratia* d'Augustin ou encore au *Traité de la nature et de la grâce* de Malebranche.<sup>2</sup> Cependant, bien que le contexte historique soit certainement important pour le sujet de cette enquête, en reconstruire ou discuter les influences historiques irait bien au-delà de la portée de cet article. Dans ce qui suit, je veux plutôt me concentrer sur les écrits de Leibniz, en particulier les PNG, que je résumerai pour faire voir comment la structure argumentative d'ensemble nous mène de la philosophie à la théologie.

Leibniz a souligné ailleurs<sup>3</sup> qu'il commence comme philosophe et finit comme théologien, ce qu'il ne manque pas non plus de rappeler dans ce texte : pris dans leur ensemble, les PNG peuvent être divisés en quatre parties. Leibniz remarque que la première partie (§§1-6) appartient à la *scientia naturalis* ("Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens"<sup>4</sup>), et qu'il se tourne ensuite vers la métaphysique et le principe de raison suffisante (§§7-10). Cela le conduit à la doctrine des deux royaumes : les causes efficientes sont déterminées par le principe de raison suffisante et par les principes de la mécanique, alors que les causes finales sont à leur tour déterminées par le "principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse" (§11).<sup>5</sup> Les paragraphes suivants traitent plutôt de la relation entre la création et le Créateur et peuvent donc constituer une théologie philosophique. Mais ce n'est que la dernière section qui aborde les questions théologiques proprement dites, par exemple la communauté entre les esprits et Dieu ou l'amour divin (§§15-18).

La transition de la métaphysique ou de la théologie philosophique à la théologie proprement dite est marquée par une conception de la dimension normative de l'ontologie : c'est notre capacité humaine de comprendre, dans une certaine mesure, les principes de la nature et de la création, et donc d'imiter Dieu dans nos actions, qui nous permet de devenir une partie du royaume divin :

c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques : où il n'y a point de crime sans châtement, point de bonnes actions sans récompense proportionnée ; et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible.<sup>6</sup>

2. Initialement publié en 1680, mais Leibniz a lu une version étendue publiée en 1684. Voir A VI, 4, 2639.

3. "Je commence en philosophe, mais je finis en théologien ; un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison ; c'est un principe de philosophie. Cependant, dans le fond, ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoique je n'en parle pas d'abord". Bodemann 1966 : 58.

4. GP VI, 602.

5. GP VI, 603.

6. PNG, §15, GP VI, 605.

Les derniers paragraphes traitent de la justice et du bonheur dans cet état futur. Leibniz souligne que c'est la nature elle-même qui nous conduit à la grâce et que c'est au sein de ce domaine que nous allons trouver la justice, l'amour, le bonheur, l'harmonie et le plaisir esthétique. Il semble plausible de supposer que ce royaume de la grâce, qui constitue le cœur de l'optimisme leibnizien, est gouverné par les principes de la grâce dont le titre des PNG fait mention.

Ceci reflète également la rupture qu'introduit Leibniz (ou sa réinterprétation) avec la tradition théologique : on oppose, depuis l'Antiquité, la grâce avec la nature. Pour Augustin, la nature est sans importance pour nous – elle pourrait même constituer un obstacle pour notre salut – et la grâce seule détermine notre destin ; pour Thomas d'Aquin, et pour beaucoup de ses disciples, l'idée que "la grâce ne supprime pas la nature, mais la perfectionne" (*gratia naturam non tollit, sed perficit*) est devenue une formule bien connue.<sup>7</sup> Malebranche va encore plus loin en juxtaposant les lois surnaturelles de Dieu de la grâce et les lois de la nature.

Mais quels sont exactement les principes de la grâce et comment sont-ils liés aux principes de la nature ? Sont-ils les mêmes principes ou bien des principes différents ? Il s'agit ici d'un terme que Leibniz n'utilise pas fréquemment : en fait, je n'ai trouvé qu'une seule autre occurrence dans l'œuvre de Leibniz, dans laquelle il se réfère à Bayle, et non pas à ses propres idées.<sup>8</sup> L'expression latine correspondante, *principium gratiae*, n'est pas non plus un terme théologique habituel ni dans la tradition, ni dans l'œuvre de Leibniz.<sup>9</sup> Les recherches de Gerhardt nous montrent bien que Leibniz a choisi le titre par lui-même,<sup>10</sup> si bien que cette unique occurrence du terme mérite à notre avis une recherche à part entière. Dans les PNG, Leibniz ne définit malheureusement pas les notions de principe ou de grâce et il n'explique pas non plus le contraste entre la nature et la grâce. Dès lors, nous avons besoin de contextualiser ces termes fondamentaux par rapport à leur usage dans d'autres écrits avant de pouvoir donner un sens au titre des PNG. Mais je voudrais tout d'abord esquisser certains problèmes immédiats avec le titre.

Premièrement, le titre laisse la question ouverte de savoir si Leibniz fait allusion à deux types de principes différents, gouvernant chacun leur propre ensemble d'objets – {principes de la nature} et {principes de la grâce} – ou plutôt à un seul type de principe gouvernant deux types différents d'entités – principes de la {nature et grâce}. La première interprétation peut être appelée "dualiste" ; la deuxième suppose l'unité sous un "double aspect".

Deuxièmement : comment pourrions-nous comprendre l'idée qu'il y a des principes

7. Voir Pagden 2013 : 40.

8. Leibniz utilise cette expression dans une remarque concernant Bayle dans la *Théodicée* : "Mais nous n'avons point besoin de ces opinions, et il suffit de nous tenir aux sentiments reçus dans l'Eglise, où il est bon de remarquer que cette proposition de M. Bayle est conçue suivant les principes de la grâce suffisante, donnée à tous les hommes, et qui leur suffit, pourvu qu'ils aient une bonne volonté." *Théodicée*, §113, GP VI, 165.

9. Aquin fait référence à Jésus-Christ comme le "principium gratiae", mais ici, "principium" probablement signifie seulement la source ou l'origine : la grâce est délivrée par les moyens du Christ et non par Dieu directement. Toutefois, le titre des PNG ne fait clairement pas référence à Jésus-Christ, de sorte que ce sens spécifique ne doit pas être pris en considération ici.

10. Voir l'*Introduction* de Gerhardt en GP VI, 483.

de la grâce ? Cette question touche à la nature de la relation entre l'intelligence et la volonté divines. Historiquement, on trouve une tension entre les conceptions qui mettent l'accent sur le rôle de l'intelligence divine plutôt que sur la volonté divine, ou vice versa. D'une part, Dieu a mis en place les "règles" pour la morale et le salut dans la révélation et ceux qui suivent sa parole seront sauvés. Ce sont les "règles" du christianisme ; puisque celles-ci sont intelligibles et raisonnables, on peut dire qu'elles sont fondées sur l'intelligence divine. D'autre part, Dieu est le souverain absolu sur la création, si bien qu'il n'est contraint à des "règles" que par sa propre décision, laquelle est absolument libre.

Selon cette dernière interprétation, tous les actes de la grâce sont fondés sur la volonté divine. Leibniz accepte ce présupposé théologique selon lequel Dieu dispense sa grâce en toute liberté et sans aucune contrainte. Mais il indique clairement – dans le titre des PNG, notamment – que tous les principes, quels qu'ils soient, sont "fondés en raison". Il semble donc clair que c'est l'esprit et non la volonté qui détermine les principes supérieurs. Les questions particulières soulevées par cette approche, à savoir comment concevoir la liberté absolue de Dieu lui-même, sont traitées dans la *Théodicée*, si bien qu'elles ne seront pas discutées ici.<sup>11</sup> Il est évident que Dieu ne suit pas aveuglément un ensemble de principes supérieurs et invariables, car cela reviendrait à nier sa liberté absolue ; mais alors, comment devrions-nous comprendre les principes de la grâce ?

## 2. QU'EST-CE QU'UN PRINCIPE ?

*Grosso modo*, Leibniz conçoit les principes à la fois comme les fondements ou les sources de la connaissance, et comme des entités métaphysiques actives. Cette définition a un caractère aristotélicien, dans la mesure où les principes sont conçus à la manière du concept d'*archè*. En effet, les principes déterminent autant les raisons que les causes, au moins dans les écrits leibniziens antérieurs aux années 1690. Ainsi, le fondement ultime de l'explication ainsi que de l'existence peut être un principe. En ce sens, la notion de principe est chez Leibniz étroitement liée à celle du système. Un système de connaissance est un ensemble hiérarchisé de propositions, fondé sur des principes évidents qui servent d'axiomata ou de "vérités primitives".<sup>12</sup> Un groupe de règles logiques nous permet de déduire les propositions subordonnées des principes fondamentaux. La métaphysique est alors définie comme un "systema theorematum"<sup>13</sup> et, quand Leibniz évoque la métaphysique comme source ou fondement de la mécanique, il fait aussi allusion aux principes de la mécanique, lesquels sont fondés sur des principes supérieurs. Néanmoins, les doctrines théologiques peuvent aussi être formulées dans un système.<sup>14</sup>

Bien que les humains se forment un système provisoire de la connaissance humaine, il y a un système défini et parfait de la vraie connaissance dans l'esprit de Dieu

11. Voir Rateau 2008.

12. Voir, par exemple, *Monadologie*, §35.

13. *Notae ad Stahlum*, 1663-4 ? A VI, 1, 22.

14. Voir le *Systema theologicum*, également connu sous le nom d'*Examen religionis christianae*, 1680, A VI, 4, 2355sq.

qui est identique à la vérité elle-même.<sup>15</sup> Au moyen de l’analogie de “causa sive ratio”, Leibniz présuppose que ce système de connaissance correspond à un “systema mundi”. Ainsi, les âmes peuvent agir comme des principes de l’individu et même les monades sont conçues comme des principes d’unité substantielle<sup>16</sup> ou principes de vie.<sup>17</sup>

En général, Leibniz ne présente – au moins dans le contexte de la métaphysique – que deux “grands principes” : le principe de nécessité<sup>18</sup> (ou le principe de non-contradiction) et le principe de raison suffisante. Les vérités de la logique et de la mathématique sont fondées sur le principe de nécessité et le principe de l’identité des indiscernables, tandis que les vérités contingentes et factuelles exigent le principe de raison suffisante. Leibniz remarque que la phrase de Descartes “Je pense, donc je suis” n’est pas un principe propre de la raison, mais plutôt une vérité de fait.<sup>19</sup> Les principes primordiaux ne peuvent pas être trouvés dans l’expérience, mais on peut les découvrir par la réflexion philosophique.<sup>20</sup>

Comme c’est souvent le cas avec le concept de rationalité, les principes impliquent aussi, chez Leibniz, une dimension normative. Ceci est évident dès lors que Leibniz identifie le principe de raison suffisante au principe “*reddendae rationis*”, ce qui implique au moins une exigence normative de la rationalité elle-même : “Il faut donner des raisons”. Ainsi, le principe du meilleur, selon lequel Dieu choisit le meilleur pour ce monde et donc le meilleur de tous les mondes possibles, est l’expression du type spécifique de nécessité morale qui détermine tous les contingents. Ce principe du meilleur nous permet ainsi de comprendre le monde en termes de qualités morales. Il y a un passage d’une première esquisse du *Système nouveau* dans lequel Leibniz associe ce lien avec un principe spécifique :

La considération du bien, ou de la cause finale, quoiqu’il y ait quelque chose de moral, est encor utilement employée dans les explications des choses naturelles, puisque l’auteur de la nature agit par le principe de l’ordre et de la perfection.<sup>21</sup>

Cette formulation d’un principe de l’ordre et de la perfection (Leibniz utilise ici le singulier !) est assez similaire aux principes de la nature et de la grâce – la perfection est nécessairement couplée à la grâce, à défaut de quoi nous vivrions dans un monde particulièrement injuste. Bien sûr, le concept de nature est étroitement lié avec la notion d’ordre. Cela pourrait conduire à favoriser la lecture du “double aspect” mentionnée ci-dessus ; toutefois, Leibniz rejette cette partie de l’esquisse du *Système nouveau* et on ne retrouve aucune formulation similaire d’un tel principe de l’ordre et de la perfection dans la version publiée.

Dans le contexte plus large de sa philosophie, il y a beaucoup d’autres principes.

15. *Discours touchant la méthode de la certitude*, 1686, GP VII, 179.

16. “Monades seu principia unitatis substantialis”, GP II, 301.

17. Les principes de vie sont identiques avec les âmes ou esprits – voir par exemple : “Ces principes de Vie, ou ces Âmes”, *Considérations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l’Auteur du Système de l’Harmonie préétablie*, GP VI, 539.

18. PNG, §11, GP VI, 603.

19. GP IV, 357 ; NE IV, 2, §1, A VI, 6, 367.

20. NE, A VI, 6, §50 sq.

21. GP IV, 472.

Si nous considérons uniquement les PNG, nous trouvons le principe du changement, le principe d'unicité, les principes de vie,<sup>22</sup> qui sont tous des principes de la nature ; et aussi le "principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse".<sup>23</sup> Dans la *Monadologie*, ce dernier est identifié au principe du meilleur et on peut supposer que c'est l'un des principes de la grâce, puisque Leibniz affirme souvent qu'un monde injuste, un monde dans lequel les pécheurs restent impunis, serait contraire au principe du meilleur.

Il est important de noter pourquoi et comment Leibniz introduit le principe de la convenance. Il souligne que la philosophie naturelle de ses contemporains ne réussit pas à expliquer pourquoi les lois fondamentales de la physique sont des lois en tout premier lieu. La nécessité des vérités logiques, arithmétiques et géométriques peut être expliquée par des raisons logiques, si bien que leur vérité est fondée dans l'intellect divin. On ne peut rendre raison de la facticité contingente de l'ordre et de l'harmonie que par les causes finales, lesquelles sont finalement ancrées dans la volonté divine. L'ontologie générale elle-même doit être expliquée différemment des questions concernant les êtres singuliers. D'ailleurs, la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien est en soi une question morale, parce qu'elle n'a de sens que si nous supposons que l'existence est intrinsèquement désirable et bonne. En conséquence, on pourrait dire que les principes de la grâce ne traitent pas de la question de savoir si quelque chose de bon ou de mauvais arrive dans un cas particulier, mais plutôt s'il y a une dimension morale ou normative dans la création elle-même et la façon dont elle est structurée. Cette dimension morale se reflète dans la structure de la récompense et de la punition ; à l'occasion, Leibniz appelle cela l'économie de la grâce.<sup>24</sup>

Au paragraphe 15 des PNG, Leibniz propose une analogie concernant la relation entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce : dans l'un, Dieu agit comme un architecte ; dans l'autre, comme un monarque. Cette analogie suggère une lecture dualiste : les principes de la création ne sont pas les mêmes que ceux de la gouvernance. C'est du moins l'interprétation que je proposerai dans les deux prochaines sections.

### 3. QU'EST-CE QUE LA GRÂCE ?

Dans la tradition chrétienne, la grâce est généralement comprise comme la volonté divine de sauver les êtres humains de leurs péchés et de la damnation éternelle. Puisque les êtres humains ont été déchus par le péché originel, ils ne méritent pas la grâce de Dieu : "La grâce est un bien qu'on fait à ceux qui ne l'ont point mérité, et qui se trouvent dans un état où ils en ont besoin".<sup>25</sup> Mais les êtres humains peuvent être sauvés par la grâce, laquelle est l'expression de l'amour que Dieu a pour les humains et de sa bienveillance éternelle, laquelle s'est manifestée ou incarnée en Jésus-Christ. En ce sens, la grâce elle-même est le premier "principe actif" concernant les "actions pieuses".<sup>26</sup>

22. GP VI, 539

23. GP VI, 603.

24. Voir Lyssy 2016.

25. NE III, 10, §3, A VI, 6, 340.

26. "Gratiam esse primum principium activum circa pias actiones", *De libertate*, A VI, 4, 1458.

L'amour divin nous conduit activement au salut, si bien que la damnation ne résulte que de notre résistance active à cet amour. En effet, Dieu et les hommes ont les mêmes raisons et le même concept de justice, selon lequel il faut promouvoir la perfection et s'efforcer pour le mieux.<sup>27</sup>

On sait que Leibniz soutient qu'il y a une harmonie préétablie entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce.<sup>28</sup> Cela le conduit à admettre que "la nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant".<sup>29</sup> Bien sûr, pour ce faire, on a besoin de supposer que les principes de la nature et de la grâce ne s'opposent pas, mais se complètent plutôt mutuellement. Leibniz soutient que Dieu n'intervient pas dans le cours de la nature pour punir ses créatures, mais que la nature est dirigée de manière à ce que toute peine soit conforme à l'ordre des choses. L'harmonie entre la nature et la grâce est conçue de telle sorte que la punition soit produite par des processus purement naturels.<sup>30</sup>

Leibniz suppose, tout comme Thomas d'Aquin (par exemple), que la nature humaine est dirigée vers la grâce ; toutefois, il ne va pas aussi loin que Thomas en supposant que les êtres humains dépendent de la grâce divine pour s'efforcer vers le bien, du moins pas directement. Il suit néanmoins du raisonnement précédent que l'existence même des êtres humains (ou l'existence du monde en général) dépend de la grâce de Dieu. C'est, dans un sens, le prix que nous devons payer pour notre existence : l'homme ne peut pas être parfait ; seul Dieu peut l'être. La source du mal en ce monde n'est pas fondée sur la volonté de Dieu, car Dieu ne veut que le meilleur. Le mal est plutôt fondé sur la nécessité logique selon laquelle Dieu ne peut pas créer un monde absolument parfait sans se dédoubler.

Quand Leibniz parle de la grâce, c'est surtout dans le contexte de discussions sur la liberté et la prédétermination, souvent en opposition à un débat très spécifique de son temps : le théologien jésuite Luis de Molina avait souligné que la grâce et la liberté humaines n'entrent pas en conflit l'une avec l'autre. Selon Molina, la connaissance de Dieu n'inclut pas seulement toute la réalité, mais aussi tous les futurs contingents, c'est-à-dire tout ce qui va se produire, et ce, non par nécessité, mais plutôt en vertu de la volonté de Dieu. Même si la décision divine de sauver ou de condamner un seul homme précède toute action humaine, cette grâce efficace (*gratia efficax*) dépend des actions et des intentions de l'homme. Dans la *scientia media* des futurs contingents, Dieu connaît déjà quels humains se conformeront à sa volonté, c'est-à-dire qu'il connaît déjà ceux qui se conforment à sa volonté et qu'il peut sauver. Pourtant, les humains ont encore besoin d'agir par eux-mêmes en accord avec la grâce. Même si Dieu sait ce qui arrivera, la volonté libre des hommes et leur liberté d'action sont encore nécessaires pour leur salut.

Leibniz critique certaines positions de Molina dans ce débat.<sup>31</sup> Son principe d'identité réfute l'idée de deux choix possibles qui seraient absolument égaux. Sa théorie des mondes possibles permet ainsi de reformuler l'idée des futurs contingents dans

27. Voir la *Méditation sur la notion commune de la justice*, Mollat : 41-70 ; voir Roinila 2013 : 35-55.

28. Voir, par exemple, *Monadologie*, §87.

29. PNG, §15.

30. Voir par exemple : *Monadologie*, §88 et PNG, §15.

31. Voir Greenberg 2005 : 217-233.

un cadre strict de modalités. Le principe de raison suffisante est alors utilisé contre l'idée d'une pure indifférence de la volonté : une volonté vraiment indifférente ne serait pas du tout une volonté raisonnable, une volonté propre, mais plutôt une réaction arbitraire ou instinctive. Puisque toutes les raisons de l'existence sont fondées en Dieu, tous les êtres agissent avec le concours de Dieu ; mais le pouvoir d'agir est fondé sur les forces qui résident dans les créatures, c'est-à-dire les substances. Dès lors, Dieu peut seulement prévoir ce à quoi la créature est inclinée, soit par instinct, soit par raison. La prévision divine ne contient aucune action qui découlerait de la détermination nécessaire, puisque de tels actes sont impossibles ; seules les actions qui découlent de l'inclination peuvent être prévues.<sup>32</sup> La liberté humaine inclut la possibilité de désobéir aux décrets de Dieu – de sorte que la liberté humaine est nécessaire au salut.

Si la *dispensatio* de la grâce suivait seulement et immédiatement quelques lois, qu'elles soient de la nature ou de la grâce, nous pourrions interagir causalement – ou au moins diriger notre volonté. Ainsi nous pourrions causer notre propre salut, de sorte que Dieu devrait nécessairement nous sauver en vertu de nos actions. Or, cela, est évidemment absurde pour Leibniz. Au contraire, il insiste sur le fait que les produits naturels sont des dons de Dieu, fondés sur la liberté absolue. Ils font partie de ce qui émane (“coule”) des perfections de Dieu, qui est la “source” de toutes les perfections. Prenons, par exemple, ce passage de la *Dissertation sur la prédestination et grâce*, écrite en 1701 et révisée en 1706 :

On dit très justement que tout bien est uniquement dû à la grâce divine. Par ce moyen, nous comprenons sous ce nom de la grâce divine tous les bienfaits de Dieu, et nous regardons la grâce comme nous étant dispensée [*collatam*] aussi bien par la voie naturelle ou ordinaire que par la voie extraordinaire et miraculeuse. En effet, les biens naturels ne sont pas moins des dons de Dieu que les dons spirituels, et toute perfection découle de la source divine.<sup>33</sup>

Nous pouvons comprendre cela comme une causalité de type néo-platonicien ou émanative, au moyen de laquelle les biens à la fois physiques et spirituels sont réalisés. On peut dire métaphoriquement que cette causalité émanative se trouve dans un rapport ‘vertical’ avec la causalité efficiente du monde physique, dans la mesure où cet ‘écoulement’ est une fondation non-temporelle de toutes les choses dans Dieu. On peut donc dire que la grâce découle (bien que différemment) à la fois de moyens naturels et divins et qu'elle est par le fait-même fondée dans nos actions et dans la volonté divine.

Il faut néanmoins souligner que les sources textuelles ne sont pas univoques à ce sujet. En effet, dans une lettre au Landgraf Ernst, Leibniz écrit ceci : “Comme je crois qu'il est faux de dire que toutes (!) les grâces sont naturelles, je crois qu'il n'est pas moins faux de soutenir qu'elles sont toutes miraculeuses”.<sup>34</sup> Dès lors, nous ne pouvons pas affirmer que tous les actes de grâce sont à la fois naturels et miraculeux.

Il est bien possible que Leibniz ait subtilement changé son avis entre 1691 et 1701/06. Nous savons qu'il a longuement réfléchi à la question de la prédestination du-

32. Grua, 387-388. Voir Murray 2005 : 194-216.

33. DPG 99 (trad. Lalanne 2015 : 899).

34. *Leibniz au Landgraf Ernst*, 13/23 Novembre 1691, Rommel : 343.

rant ces années – prenons pour exemple son manuscrit du *Unvorgreiffliches Bedencken* (ca. 1697-98) qui traite cette question abondamment et qui a été retravaillé à plusieurs reprises en profondeur. Si cette voie est possible, nous pouvons tout aussi bien essayer de lire les deux déclarations ensemble comme autant d'affirmations visant à soutenir que la grâce peut être naturelle et/ou miraculeuse, mais qu'elle ne sera pas toujours les deux en même temps. Il est bien connu que Leibniz croit en l'existence de miracles,<sup>35</sup> par exemple des prophéties. Or, ces miracles ne se conforment pas aux lois spécifiques de la physique, qui ne sont que des principes heuristiques faits par les humains. Dès lors, puisque Dieu n'intervient pas dans le cours du monde, les miracles sont déjà intégrés dans l'ordre général du monde. Cependant, même s'ils sont incorporés dans l'ordre de la nature, leur explication ne se référera pas à la chaîne des événements naturels, mais plutôt à un acte de Dieu.

Leibniz, en accord avec plusieurs de ses contemporains, distingue aussi entre les différents types de grâce, bien qu'il ne se serve pas toujours des mêmes distinctions. Par exemple, dans un texte intitulé *De libertate, fato, gratia Dei* (1686-1687 [?]), on trouve une distinction entre la grâce suffisante, la grâce efficace et la grâce de persévérer, qui semble être inspirée d'Augustin. Ici, Leibniz décrit les différentes voies de Dieu qui influence sa bienveillance envers les créatures. La grâce suffisante est communiquée par Jésus Christ dans la mesure où il représente l'homme idéal : ce n'est qu'en suivant son exemple que l'humain peut atteindre le salut. La grâce efficace est ainsi directement dispensée par Dieu qui, au moyen de l'exemple du Christ, dirige efficacement et infailliblement notre volonté vers le salut (qui est infaillible, mais pas irrésistible<sup>36</sup>). La grâce de persévérer est quant à elle distribuée au cours du temps, parfois pour renforcer ceux qui s'accordent déjà avec la volonté divine, parfois pour aider ceux qui n'y parviennent pas, de sorte qu'il semble "qu'aucune règle précise n'est observée, ou bien, [que] s'il y en a une, elle ne semble guère conforme à l'équité".<sup>37</sup>

Mais comme dans le cas de ses écrits métaphysiques, Leibniz adapte son vocabu-

35. Voir par exemple les NE IV, 19 : "De l'Enthousiasme" (A VI, 6, 503 sq.) où Leibniz s'interroge sur le crédit à leur apporter.

36. Voir DPG 49 (trad. Lalanne 2015 : 828-83).

37. *De libertate*, 1686/87 (?), A VI, 4, 1595-1612, trad. par E. Cattin : "Imaginons alors que ce même empoisonnement jette sous nos yeux un remède (analogue à la grâce suffisante), mais dont il saurait que personne, en raison précisément de la disposition du poison, n'entreprendra même d'user, si ce n'est celui auquel il aura lui-même préalablement versé dans son sommeil un certain nombre de gouttes d'une certaine potion efficace (c'est-à-dire le bon mouvement) qui prépare l'esprit ; et que, parmi ceux qui en useront, personne ne recouvrera la santé, si ce n'est celui qui possède une certaine constitution naturelle bien précise, ou en qui on a instillé une quantité suffisante d'une troisième composition, la plus efficace de toutes et destinée infailliblement à guérir si elle vient s'ajouter aux autres (c'est-à-dire la grâce efficace). Enfin ceux qui ont été guéris sont le plus souvent victimes d'une rechute et ont besoin des mêmes cérémonies pour guérir une nouvelle fois ; et bien peu sont jugés dignes d'une guérison vraiment définitive (grâce de persévérance) ; et dans le tri entre les hommes, entrent en ligne de compte, ou bien un certain bon plaisir absolu, ou bien des distinctions tout à fait étranges, si bien que par exemple la grâce va plutôt à ceux qui semblent par leur propre nature devoir coopérer le plus, une fois éveillés, à épargner autant que possible, dirait-on, le remède et la dépense, ou quelquefois au contraire plutôt à ceux qui par eux-mêmes sont les plus faibles, comme pour faire montre de l'ef-

laire en fonction de son interlocuteur. C'est pourquoi il utilise tantôt les termes de la grâce objective, tantôt ceux de la grâce subjective. Dieu offre la grâce objective à tous les humains. Celle-ci est une forme générale de la grâce se rapportant à tous les êtres humains. Mais il leur offre aussi la grâce subjective, ce qui est assez spécifique et vient à des degrés divers, selon la résistance de l'individu devant les décrets divins. Considérons ce passage de la *Théodicée*, §30 :

Comparons maintenant la force que le courant exerce sur les bateaux, et qu'il leur communique, avec l'action de Dieu qui produit et conserve ce qu'il y a de positif dans les créatures et leur donne de la perfection, de l'être et de la force : comparons, dis-je, l'inertie de la matière avec l'imperfection naturelle des créatures ; et la lenteur du bateau chargé, avec le défaut qui se trouve dans les qualités et dans l'action de la créature : et nous trouverons qu'il n'y a rien de si juste que cette comparaison. Le courant est la cause du mouvement du bateau, mais non pas de son retardement ; Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action.<sup>38</sup>

Le fait d'avoir quelques perfections, comme l'existence, est le résultat d'un acte de grâce objectif, qu'on peut illustrer par la lenteur naturelle d'un courant d'eau ; la grâce subjective est en revanche la vitesse réelle du bateau, laquelle ne peut jamais être celle de la rivière, et ce, en raison de l'inertie naturelle et des qualités spécifiques. Leibniz utilise ces distinctions pour montrer comment le mal est fondé dans la nature humaine et non inséré en elle par un décret divin – cela dit, à notre connaissance, il ne définit jamais explicitement les principes fondamentaux des différents types de grâce. Comme Leibniz ne reprend pas ces distinctions dans les PNG, il est difficile de dire si les principes de la grâce peuvent s'appliquer à tous les types de grâce, et dans quelle mesure.

Nous avons déjà mentionné l'idée selon laquelle la grâce peut être distribuée par des miracles ou apparaître en eux. Cet aspect relève d'une limitation épistémique plus profonde : nous ne pouvons ni percevoir ni comprendre la grâce comme telle. Puisque la grâce ne fait pas partie immanente de la nature, l'homme ne dispose pas de moyens rationnels pour en rendre compte – l'économie de la grâce avec ses moyens naturels est mystérieuse, comme un "arcane", si bien qu'il s'agit de "quelque chose d'absolu".<sup>39</sup> Elle n'est pas fondée sur quelque chose d'extérieur, mais sur elle-

---

ficacité du remède, distribué encore de plusieurs autres façons, de telle sorte qu'ou bien aucune règle précise n'est observée, ou bien, s'il y en a une, elle ne semble guère conforme à l'équité ; alors qu'il s'agirait plutôt que tous, du moins lorsque cela est possible, soient relevés par celui qui a apporté le mal à tous, ou certainement que ceux qui ne sont pas libérés du vice de leur esprit à tout le moins ne soient pas non plus punis ; et certainement qu'il ne soient pas exposés dans toute l'éternité aux plus cruels tourments, car on ne peut rien penser de plus sévère" (Leibniz 2011 : 127). Pour une distinction comparable, voir *Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 517 sq. 38. GP VI, 120 ; voir Backus 2012 : 78.

39. DPG 101 ("L'économie ou la dispensation des moyens externes de la grâce enveloppe quelque chose de secret et même d'absolu, si on le rapporte aux raisons connues" ; trad. Lalanne 2015 : 904). Voir DPG 61 : "Du reste l'économie des décrets divins concernant le salut est telle qu'elle ne peut être réduite à aucune règle générale pour nous" (trad. Lalanne 2015 : 844). De même : "Gott habe

même. Cela signifie que nous ne pouvons jamais connaître notre destin ; ce que nous pouvons espérer pour nous-mêmes reposera en fin de compte sur un acte de foi.

Comme la grâce ne se fonde pas sur l'intellect seul, mais aussi sur la volonté, qui est à son tour déterminée par l'intellect, la grâce ne suit pas la simple nécessité logique. Cependant, comme toutes nos actions sont fondées sur des inclinations, et non sur des déterminations nécessaires, aucun acte d'une volonté libre ne peut inévitablement susciter la grâce divine, tout comme la grâce ne peut dépendre d'une action spécifique. Alors que Dieu utilise la grâce pour éclairer l'intelligence et pour guider la volonté,<sup>40</sup> une volonté libre mais malveillante peut entraver la dispensation de la grâce et nous conduire à la damnation éternelle. Leibniz n'est pas en accord avec l'affirmation optimiste de Paul selon laquelle la grâce est toujours victorieuse.<sup>41</sup> Qui plus est, il est aussi en désaccord avec l'hypothèse de Calvin qui stipule que la grâce nous conduira inévitablement au salut – nous pouvons résister à la grâce en succombant à la tentation ou en dirigeant notre volonté loin du bien. Mais la grâce ne dépend pas uniquement de la volonté humaine : si la grâce est victorieuse, elle est toujours accompagnée de moyens extérieurs<sup>42</sup> qui, dans ce contexte, renvoient à la révélation divine et à la justice de rétribution naturelle.

En somme, la grâce est liée à la justice divine, mais elle ne lui est pas identique – elle est plutôt l'application de la justice divine à notre nature individuelle et, par conséquent, au caractère moral de la nature elle-même, dans laquelle la peine est produite par des moyens naturels. Même s'il n'y a de grâce que lorsqu'elle est fondée sur la volonté divine, cela ne suffit pas pour notre salut ; autant la bonne volonté de l'homme que la bienveillance divine sont nécessaires pour la grâce et le salut. Il n'existe pas un ensemble de règles au moyen desquelles nous pourrions déterminer notre grâce, et il n'y a aucune chose singulière, exceptée l'intervention divine, qui puisse nous conduire infailliblement à la grâce. En raison de nos limites – ou à cause du péché originel –, nous ne gagnons, ni méritons la grâce. La grâce ne nous est pas donnée à cause de notre volonté bonne, mais à cause de l'amour divin pour toutes les créatures, et ce malgré notre propre nature, nécessairement faillible. En fait, les actes individuels de grâce nous échappent. Les hommes agiront toujours en fonction de leur caractère et on peut donc présumer que la grâce de Dieu sera conforme à notre caractère. Toutefois, cela tombe dans le domaine de la foi, et non de la connaissance :

Je crois donc (puisque nous ne savons pas, combien ou comment Dieu a égard aux dispositions naturelles, dans la dispensation de la grâce) que le plus exact et le

---

durch dieses Mittel einen weg gebahnet, zu der dispensation seines heiligen und verborgenen [!] willens, krafft deßen einige seiner creaturen stehen und im stande der gnaden verharren, andere fallen, und wieder aufstehen, die ubrige fallen, und nicht wieder aufstehen, sondern in der verdammniß bleiben müssen" (*Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 480 ; "Dieu a indiqué par ce moyen une voie pour dispenser sa volonté sainte et cachée, sa force, dont quelques-unes de ses créatures bénéficient et disposent en état de grâce, et dont d'autres manquent, puis bénéficient à nouveau, et dont d'autres manquent, sans en bénéficier à nouveau, et même devant rester dans la damnation" ; trad. Lalanne). 40. DPG 109 ("Or, la grâce interne est double, lumière dans l'entendement, inclination dans la volonté" ; trad. Lalanne 2015 : 914). Voir également : *Unvorgreifliches Bedencken*, A IV, 7, 517.

41. DPG 109.

42. DPG 113 (trad. Lalanne 2015 : 919).

plus sûr est de dire, (...) qu'il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles.<sup>43</sup>

#### 4. LES PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE

Alors, quels sont les principes de la grâce et comment ce mystérieux plan caché de Dieu se rapporte-t-il au domaine de la nature ? Au §13 du *Discours de métaphysique*, Leibniz souligne que les plans de Dieu sont “des ordres très particuliers de Dieu”, c'est-à-dire qu'ils visent les individus et qu'ils sont miraculeux.<sup>44</sup> On doit comprendre le miracle de la grâce et la “particularité” du plan de Dieu comme les deux faces d'une même médaille. Ainsi, alors que les principes de la nature sont – dans ce monde contingent – universellement valables pour tous les êtres, les principes de la grâce ne sont en revanche valables que pour les individus.

Ni la volonté de Dieu ni sa grâce ne sauraient être arbitraires. Cependant, même si elles touchent tous les êtres humains différemment, conformément à leurs actions ou à leur volonté, la grâce de Dieu n'est pas fondée sur quelque chose d'extérieur. Au contraire, chaque acte de grâce et chaque bien spirituel a son fondement dans l'un des décrets de Dieu. Hypothétiquement, si nous comprenons la grâce dispensée à une personne, nous comprenons également les décrets de Dieu. Mais ces décrets ne peuvent être isolés du plan de Dieu pour l'univers ou encore de ses intentions de créer le meilleur des mondes possibles. Dans ce contexte, les principes de la grâce seraient à trouver dans l'ordre de l'univers tout entier, pour autant que nous le considérons au regard de sa dimension morale ou normative. Leibniz affirme plusieurs fois que l'univers entier est exprimé par chaque individu, ce qui signifie que si nous connaissions tout sur une créature, si nous en connaissions son concept complet, nous pourrions alors également saisir les actes de grâce qui s'y rapportent. Mais cela ne suffit toujours pas pour comprendre les raisons de ces actes de grâce, les décrets dits divins :

Il ne suffit pas de dire que la notion complète d'une créature contient également toute la série des grâces. En effet, comme les grâces divines sont libres et proviennent d'un décret, cette notion enveloppe également les décrets divins et leurs raisons. C'est pourquoi il faut à nouveau chercher la raison du décret qui donne la grâce. Et celle-ci doit donc être tirée de la considération du reste qui est dans cette notion possible, une fois retiré le décret de la grâce. Il est cependant possible d'accorder les décrets de la grâce avec les innombrables voies conformes aux ordres définis des choses – alors que Dieu n'en choisit qu'une seule. Ainsi la raison des décrets de la grâce ou du concours de Dieu doit être tirée de chaque ordre possible de tout l'univers.<sup>45</sup>

43. DM, §31, A VI, 4, 1579.

44. GP II, 29. Voir Di Bella 2005 : 329.

45. *De libertate*, A VI, 4, 1458. Trad. A. Lalanne.

Cela signifie que les décrets de la grâce, que nous pouvons aussi appeler les principes individuels ou subordonnés de la grâce, sont indépendants des principes de la nature. Autrement, nous pourrions les déduire de l'ordre de notre univers.

En gardant cela en vue, nous revenons une dernière fois aux PNG. Leibniz affirme que seule la révélation, et non pas la raison, peut nous dire “en détail”<sup>46</sup> quelque chose sur notre futur. Cependant, la raison ne peut nous dire qu’une chose, à savoir “que les choses sont faites d’une manière qui passe nos souhaits”.<sup>47</sup> Dieu a conçu le monde selon son idée de justice universelle. Le fait d’en prendre conscience peut nous faire prendre part à la Cité de Dieu, qui est “une espèce de Société avec Dieu”,<sup>48</sup> c’est-à-dire une communauté, dans ce “plus parfait état”, où “il n’y a point de crime sans châtement, point des bonnes actions sans récompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu’il est possible”.<sup>49</sup>

Nous trouvons ici exprimés trois principes qui peuvent très bien être appelés à juste titre “les principes de la grâce”, même si Leibniz ne les appelle pas ainsi. Dans ce contexte, différentes interprétations seraient possibles. On pourrait les appeler les principes de la punition infaillible, de la récompense infaillible et une version spécifique du principe du meilleur, qui porte exclusivement sur la dimension morale de la création. Apparemment, ils ne sont pas identiques aux principes de la nature et ils ne peuvent être dérivés d’eux – ce qui nous ramène à une lecture dualiste des principes de la nature et de la grâce. Pour être efficaces, ils doivent être expliqués par l’entremise des décrets individuels ou encore articulés avec eux. On peut les appeler principes, au même titre que chaque monade peut être appelée un “principe du vie”. Si les principes de la grâce et de la nature peuvent être indépendants l’un de l’autre, ils sont cependant corrélés, établis en harmonie, tout comme la punition et la récompense suivent naturellement le cours du monde.

Puisque les preuves textuelles manquent, toute interprétation de l’occurrence unique de l’expression “principes de la grâce” doit rester spéculative et hypothétique. Peut-être pourrions-nous mieux comprendre si nous entendions par “principe” une “source”, ou une “origine”, mais avec une dimension normative transmise à tout ce qui émane de cette source. En ce sens, le principe (supérieur) de la grâce (dans un sens étroit) serait l’amour inconditionnel de Dieu, tandis que les principes de la grâce (dans un sens plus large) incluraient la *justitia universalis*, l’harmonie entre les causes efficientes et finales et la relation causale entre l’amour de Dieu et le bonheur des fidèles, auxquels Leibniz fait au moins allusion dans les derniers paragraphes des PNG (§§15-18).

Cependant, les principes ou les sources de la nature sont structurés par la rationalité divine et ils sont donc systématiques, tandis que les principes de la grâce sont individuels et énigmatiques. Dès lors, bien que nous puissions imiter les œuvres rationnelles de Dieu dans la nature par le biais de la science et de l’ingénierie, son vé-

46. PNG, §16, GP VI, 605.

47. *Ibidem*.

48. PNG, §15, GP VI, 605.

49. *Ibidem*.

ritable amour pur consiste “dans l’état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu’on aime”.<sup>50</sup> Nous pouvons imiter cet amour à notre manière, mortelle et limitée, ce qui nous apportera non seulement “une parfaite confiance dans la bonté de notre auteur et maître”,<sup>51</sup> mais encore des plaisirs esthétiques dans la perception du monde, et une tranquillité d’esprit dans nos espérances pour l’avenir.

#### ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

DPG = G. W. Leibniz, *Dissertation on Predestination and Grace* (The Yale Leibniz, 51), éd. par M. J. Murray, New Haven-London, Yale University Press, 2011.

#### RÉFÉRENCES

- Backus, I. 2012. “The Mature Leibniz on Predestination”, *The Leibniz Review*, 22, pp. 67-96.
- Bodemann, E. 1966. *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover* [Hannover 1895], Hildesheim, Olms.
- Di Bella, S. 2005. *The Science of the Individual: Leibniz’s Ontology of Individual Substance*, Dordrecht, Springer.
- Greenberg, S. 2005. “Leibniz Against Molinism. Freedom, Indifference, and the Nature of the Will”, in *Leibniz: Nature and Freedom*, ed. by D. Rutherford and J. A. Cover, Oxford, Oxford University Press.
- Lalanne, A. 2015. *Genèse et évolution du principe de raison suffisante dans l’œuvre de Leibniz*, Lille, ANRT.
- Leibniz, G. W. 2011. *Discours de métaphysique*, suivi de *Sur la liberté, le destin, la grâce de Dieu* et de la *Correspondance avec Arnauld*, Introduction et notes de J.-B. Rauzy, Paris, Agora-Pocket.
- Lyssy, A. 2016. “Nature and Grace – On the Concept of a Divine Economy in Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 48/2, pp. 151-177.
- Murray, M. J. 2005. “Spontaneity and Freedom in Leibniz”, in *Leibniz: Nature and Freedom*, ed. by D. Rutherford and J. A. Cover, Oxford, Oxford University Press.
- Pagden, A. 2013. *The Enlightenment and Why it Still Matters*, Oxford, Oxford University Press.
- Rateau, P. 2008. *La question du mal chez Leibniz : fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Honoré Champion.
- Roinila, M. 2013. “Leibniz and the Amour pur Controversy”, *Journal of Early Modern Studies*, 2/2.

Ansgar Lyssy  
Ludwig-Maximilians-Universität München  
alyssy@gmx.net

50. PNG, §16.

51. PNG, §18.