

par Steven NADLER

Appartenant à un siècle riche en esprits brillants, Arnauld, Malebranche et Leibniz méritent encore plus particulièrement notre admiration. Penseurs peut-être les plus importants du XVII<sup>e</sup> siècle, après Descartes, ils ne possèdent pas les mêmes qualités : en effet, Leibniz bénéficia d'une intelligence exceptionnelle et d'une vision large et pénétrante ; Arnauld fit preuve d'une habile capacité d'analyse et de l'esprit certainement le plus critique de son temps ; quant à Malebranche, il travailla à la vaste et pieuse synthèse d'Augustin et de Descartes. Mais ce qui rend particulièrement intéressants ces trois philosophes tient en leurs rapports mutuels. Le débat entre Arnauld et Malebranche fut l'un des grands événements intellectuels du siècle. La correspondance entre Arnauld et Leibniz s'avéra décisive pour le développement de la métaphysique de ce dernier. Enfin, Leibniz conserve son admiration pour Malebranche, même au plus fort de leur polémique. L'affrontement était parfois violent, et une confrontation avec Arnauld pouvait se révéler périlleuse. Bien que prévenu des risques, Leibniz fut cependant surpris du rejet brutal par Arnauld du sommaire du *Discours de métaphysique* qu'il lui avait envoyé. Pour le paraphraser : « Ce n'est pas étonnant que vous ayez perdu nombre de vos amis » (1).

Je voudrais, dans cette communication, étudier ces trois philosophes à partir d'une même question philosophique : celle du problème de la théodicée, c'est-à-dire de la justification des voies de Dieu face aux imperfections et maux apparents dans le monde et à l'injustice dans la distribution de la grâce. Ce qu'il faut d'abord remarquer (sans toutefois s'en étonner) est la ressemblance des théodicées mises en place par Malebranche et Leibniz. Je soulignerai, au cours de mon propos, de nombreuses divergences importantes, que mentionnent également à la fois de récents commentateurs et Malebranche lui-même. Je pense cependant

que ces divergences sont moins importantes pour Arnauld que certaines similitudes fondamentales qui ne portent pas seulement sur l'approche générale de la théodicée mais aussi sur son fonctionnement, sur le *modus operandi* de Dieu. Arnauld nous permettra, par conséquent, de mettre en relief ces similitudes, plus profondes mais moins évidentes.

## I

En 1680, Malebranche publie son *Traité de la Nature et de la Grâce* (que nous abrégerons désormais par *Traité*), ouvrage qui a provoqué la colère d'Arnauld et l'a conduit à revenir sur l'appréciation favorable qu'il avait portée sur la *Recherche de la vérité* (1674-1675). Dans ce *Traité*, Malebranche explique comment la toute-puissance, la bienveillance et la perfection de Dieu peuvent être conciliées avec la persistance du mal et de l'imperfection dans le monde, ainsi qu'avec l'apparente injustice, ou même le hasard dans la distribution de la grâce nécessaire au salut. L'objection que combat Malebranche revient à dire ou bien que Dieu, infiniment sage, bon, parfait, bienveillant et tout-puissant n'a pas accompli son dessein, ou bien qu'il n'a pas choisi le dessein le plus digne de ses attributs (2).

La solution que Malebranche donne de cette difficulté dans les *Entretiens* et dans le *Traité* consiste à considérer non seulement le monde visible jusque dans ses détails, mais aussi les voies employées par Dieu pour créer et conserver cet ouvrage. Dieu, selon Malebranche, ne regarde pas seulement, en créant, le résultat final de l'acte créateur (c'est-à-dire la bonté et la perfection du monde en tant que tel). Dieu n'est pas seulement honoré par le *creatum* mais aussi par ses voies et ses moyens. L'action et les voies qui expriment le mieux la nature divine sont celles qui relèvent de la plus grande simplicité, uniformité, fécondité et universalité (3). Dieu n'accomplit pas par des voies complexes ce qu'il peut faire par des voies simples ; il n'exécute pas par de multiples volontés particulières ce qui peut l'être avec peu de volontés générales. La perfection du monde jusque dans ses détails (en tant que créé) dépend ainsi entièrement du moyen d'agir le plus digne de Dieu. Dieu pourrait accroître la perfection du monde pris absolument, en en diminuant le nombre de défauts et de maux. Mais cela nécessiterait davantage de complexité dans les voies divines. Dieu pourrait, par exemple, éviter que la pluie ne tombât pas ailleurs que sur les terres fécondes. Mais il lui faudrait enfreindre les lois générales établies à la création (4). Dieu n'agit que par des volontés générales, jamais par des volontés particulières.

Ainsi, le monde que Dieu a créé est-il celui qui, parmi le nombre infini de mondes possibles, concilie le mieux la perfection du dessein avec la simplicité et la généralité des voies de création et de conservation (5). La solution au problème du mal se trouve donc dans la simplicité et l'uniformité de la conduite de Dieu comme cause dans le monde, c'est-à-dire dans la généralité de la volonté divine.

Ces remarques s'appliquent également au problème de la grâce. Un Dieu bienveillant veut, par ce que Malebranche appelle une « volonté simple », que les hommes se convertissent et que tous soient sauvés. Mais tous ne le sont pas ; de multiples âmes sont perdues. De plus, tous ceux qui reçoivent la grâce n'y semblent pas préparés, ni même ne semblent dignes du salut. Cette anomalie apparente s'explique encore par la généralité des volontés divines. La distribution de la grâce est, comme pour les faits de la nature, gouvernée par des lois générales voulues par Dieu. Vous savez qu'elle a pour causes occasionnelles les pensées et les volontés de l'âme humaine de Jésus-Christ. Parce que le Christ en tant qu'homme n'est pas omniscient, il ne connaît pas à chaque instant l'ensemble des faits ayant rapport au destinataire de la grâce. Ainsi, comme pour la présence du mal et de l'imperfection dans la nature, Dieu permet que la grâce soit répartie inégalement, et même injustement selon les lois de la grâce, conjointement aux causes occasionnelles qui les déterminent (6).

Leibniz a été impressionné par ces thèses de Malebranche (7), et on les retrouve dans sa solution au problème du mal. Dieu, selon Leibniz, fait tout de la manière la plus souhaitable, et ne pouvait pas créer les choses mieux qu'elles ne sont. Ce monde est, d'après lui, le meilleur de tous les mondes possibles. Mais ce qui le qualifie comme meilleur n'est évidemment ni l'absence totale de douleur et des autres maux apparents, ni leur dépassement par une abondance de plaisirs et d'autres biens. En fait, Dieu a choisi, entre l'infinité de mondes possibles, celui qui combine le mieux la simplicité des lois ou « hypothèses » avec la richesse des effets. Le monde doit renfermer le maximum de possibilité ou d'essence, tout en étant gouverné par des lois qui relèvent de la plus grande simplicité (8). Dieu est comme un bon architecte qui « ménage sa place et le fonds destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse » (9). Il se peut que le monde ne nous semble pas parfait dans tous ses détails ; il est rempli d'irrégularités apparentes et de douleurs. Mais, comme le dit Leibniz, « je ne crois pas que celui qui est le meilleur et le plus régulier soit toujours commode en même temps à toutes les créatures » (10). Ces aspects « incommodes » du monde appartiennent à la nature, régie par des lois en elles-mêmes simples, universelles et fécondes.

Dieu permet le mal et les malheurs, mais il ne les veut pas positivement : ils arrivent « à cause des lois de nature qu'il a établies » (11). Ils relèvent de la riche variété des effets qui, en conséquence et en combinaison avec ces lois, concourent au meilleur résultat final.

On ne peut pas manquer de relever des ressemblances frappantes avec Malebranche. Leibniz et Malebranche soutiennent tous deux que Dieu choisit de créer un monde parmi une infinité de mondes possibles et qu'il veille non seulement à l'ouvrage créé en lui-même, mais aussi au rapport qu'il entretient avec les lois de la nature et de la grâce, lois qui doivent être de la plus grande simplicité. Malebranche et Leibniz s'accordent à dire que le mal et le péché n'arrivent que parce que Dieu les permet, conséquence du cours ordinaire de la nature régie par les lois que Dieu a choisies. Tous deux conviennent que Dieu pourrait (théoriquement) diminuer, voire éliminer, les imperfections apparentes du monde, au prix cependant d'une transgression des lois et d'une violation de la simplicité des voies divines, pour le dire comme Malebranche, ou, en termes leibniziens, d'une perte de la plus grande bonté métaphysique du monde. Par conséquent, au titre d'une théorie de la théodicée, Malebranche et Leibniz ont plusieurs points en commun. Si les créatures souffrent, si les désirs et besoins d'une multitude restent insatisfaits, si le péché existe et si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est parce que Dieu doit suivre une plus haute exigence, que Malebranche désigne par la simplicité des lois ou des voies et Leibniz par la détermination du meilleur des mondes possibles, le plus simple quant aux lois et le plus riche en effets.

Doit-on en déduire que la théodicée de Leibniz équivaut à celle de Malebranche ? C'était l'opinion de Leibniz (12) :

Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes : c'est qu'il choisit des règles, qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies [...]. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage, qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible ; et par ce moyen, le système du R.P. Malebranche en cela se réduit au mien (13).

Après avoir lu ce passage en 1711, Malebranche refuse ce jugement et objecte à Leibniz qu'il y a une différence importante entre leurs théodicées.

Je suis persuadé comme vous, Monsieur, que Dieu fait à ses créatures tout le bien qu'il peut leur faire, agissant néanmoins comme il doit agir, c'est-à-dire agissant selon sa loi qui ne peut être que l'ordre

immuable de ses divines perfections, qu'il aime invinciblement et qu'il ne peut démentir ni négliger. Et qu'ainsi son ouvrage est le plus parfait qui puisse être, non absolument néanmoins, mais comparé aux voies qui en sont exécutrices. Car Dieu ne s'honore pas seulement par l'excellence de son ouvrage, mais encore par la simplicité et la fécondité, par la Sagesse de ses voies (14).

Un mois plus tard en effet, Leibniz avoue avoir peut-être quelque peu simplifié les choses et explique à Malebranche le fondement de la différence que ce dernier soulignait :

En effet, quand je considère l'ouvrage de Dieu, je considère ses voies comme une partie de l'ouvrage, et la simplicité jointe à la fécondité des voies fait une partie de l'excellence de l'ouvrage, car dans le total des moyens font une partie de la fin [*et la simplicité des voies fait une partie de l'excellence de l'ouvrage*] (15).

Mais, vers la fin de cette lettre, Leibniz en vient à résumer quelques points d'accord, et l'on peut se demander s'il ne tient pas cette différence pour une simple différence d'expression.

Dans la quatrième édition du *Traité* (1684), il apparaît qu'aux yeux de Malebranche les différences sont plus importantes que Leibniz ne veut les admettre. Car le Dieu de Malebranche ne se préoccupe pas de mettre en balance, ni de porter à leur maximum, deux exigences afin de produire le meilleur résultat. Seule est première, pour Malebranche, la simplicité des voies de Dieu (16). On pourrait désigner cette différence comme étant celle entre le Dieu « déontologique » de Malebranche pour qui une exigence précise doit être poursuivie sans égard aux conséquences, et le Dieu « conséquentialiste » de Leibniz, qui choisit des moyens afin de produire autant de bien que possible (17).

## II

Il y a donc des différences importantes entre les théodicées de Malebranche et de Leibniz, particulièrement en ce qui concerne la manière dont ils conçoivent la sagesse de Dieu, ainsi que les fins et les détails de ses actions. Mais ces différences prennent place dans le cadre général des ressemblances fondamentales portant sur le choix d'une théodicée, que j'ai déjà mentionnées, après Leibniz.

Nous allons maintenant aborder cette question par un autre biais, qui est celui d'Arnauld. Quand il commente en 1686 le sommaire du *Discours* de Leibniz, Arnauld vient d'achever sa critique massive du *Traité*

de Malebranche, intitulée *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (1685, désormais abrégées par *Réflexions*). Arnauld ne discute jamais le choix d'une théodicée par Leibniz, ni en particulier le cinquième article du sommaire de Leibniz, dont les termes rappellent explicitement les propos de Malebranche (18). Pourtant, on peut se demander si la théodicée de Leibniz ne s'expose pas aux mêmes critiques que celles qu'Arnauld adresse à Malebranche. Les deux théodicées souffrent-elles des mêmes défauts ? Ou, au contraire, y a-t-il des différences suffisamment fortes pour que Leibniz puisse échapper aux attaques d'Arnauld ? Ces questions sont importantes. Aussi, bien que je ne prétende pas que la mise en perspective des ressemblances ou des différences entre Leibniz et Malebranche du point de vue d'Arnauld soit nécessairement à privilégier, ce point de vue, dans le contexte du débat des deux premiers sur la théodicée, est cependant assez décisif. Car Arnauld est l'un des penseurs majeurs au XVII<sup>e</sup> sur la question de la grâce, à partir de laquelle se pose pour beaucoup le problème de la théodicée : comment se fait-il que tous les hommes ne soient pas sauvés quand l'Écriture, dans la première lettre à Timothée, enseigne que Dieu veut les sauver tous (19) ? En outre, Leibniz lui-même tâche d'obtenir l'approbation d'Arnauld pour son projet œcuménique (20) et ne la gagnera que si, aux yeux d'Arnauld, il peut se distinguer de Malebranche.

Je veux montrer ici que le regard critique d'Arnauld sur la théorie malebranchienne peut faire apparaître d'autres différences dans le détail des deux théodicées. Et que, par ce même regard, et même dans le détail, ces différences laissent la place, en définitive, à plusieurs similitudes essentielles.

*Prima facie*, il semble que Leibniz échappe à quelques-unes des critiques d'Arnauld. Par exemple, Arnauld reproche à Malebranche d'« anthropomorphiser » la façon d'agir de Dieu. Il l'accuse d'avoir limité la toute-puissance divine en insistant sur le choix des voies les plus simples par Dieu, ce qui le conduit à proportionner son ouvrage à de tels moyens. Dieu a donc choisi le monde qu'il *pouvait* produire et conserver par les lois les plus simples. Or, selon Arnauld, les hommes doivent fréquemment accommoder leur ouvrage aux moyens. Il arrive souvent qu'un architecte ne puisse pas construire le bâtiment qu'il souhaiterait quand les crédits disponibles sont limités. Mais ce type de raisonnement ne peut être appliqué à un Dieu tout-puissant, pour qui tous les moyens sont également libres et disponibles. « Toutes les voies d'exécuter ses desseins lui sont également faciles, [...] et sa puissance [...] le rend tellement maître de toutes choses, et tellement indépendant du secours d'autrui, qu'il suffit qu'il veuille afin que ses volontés soient exécutées » (21).

Or, Leibniz, en composant le *Discours*, songeait certainement aux *Réflexions* d'Arnauld (22). Peut-être est-ce la critique qu'Arnauld adresse à Malebranche qui a conduit Leibniz à dire dans le *Discours* que « rien ne coûte à Dieu, bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire, puisque Dieu n'a que des décrets à faire pour faire naître un monde réel » (23). Ce type de remarque devait répondre à l'exigence d'Arnauld d'une théodicée qui respecte la toute-puissance de Dieu. En définitive, le Dieu de Leibniz veut créer autant de perfection que possible, ou un monde qui est, absolument, le meilleur, et il y réussit nécessairement, tandis que le Dieu de Malebranche voudrait bien créer le meilleur monde mais ne peut pas exécuter cette volonté. A la différence du Dieu de Malebranche, qui doit sacrifier la perfection de l'ouvrage à la simplicité des moyens et à l'universalité de la loi, le Dieu de Leibniz semble répondre à toutes ses exigences : la simplicité des lois *et* la richesse des effets.

De plus, Arnauld et Leibniz semblent s'accorder sur le statut du mal dans le monde. Arnauld accuse Malebranche de concéder aux ennemis de la vraie religion que le mal et l'imperfection sont des traits réels du monde, que le monde contient véritablement des désordres et des irrégularités (24). La thèse correcte est, selon Arnauld, celle de saint Augustin et de saint Thomas : le mal et l'imperfection ne sont tels qu'en apparence. Dieu a voulu créer un monde entièrement bon et admirable. Il a choisi chaque chose en raison de son concours à la beauté et à la bonté du monde. Nous considérons, il est vrai, des événements comme pénibles et des êtres comme monstrueux. Mais ce jugement repose sur une vision nécessairement partielle et incomplète du tout. Même les monstres contribuent à la beauté du monde.

Rien ne paraît plus contraire à la Musique que les dissonances, qu'on appelle autrement de faux accords : et cependant une dissonance, mêlée avec beaucoup de consonances, est ce qui fait la plus excellente harmonie. Et alors pourra-t-on dire que cette dissonance étant un mauvais accord, il n'y a point d'apparence que ce Musicien ait voulu, positivement et directement la mettre dans la composition ? L'application en est bien facile. Un animal monstrueux est, si l'on veut, une dissonance dans l'harmonie de l'Univers ; mais il ne laisse pas de contribuer à cette harmonie [...] (25).

Arnauld conclut à l'absence d'imperfections dans l'ouvrage de Dieu. C'est une question de point de vue. Si notre vision pouvait embrasser le tout, nous pourrions saisir la beauté de l'univers et le rôle qu'y joue chaque partie.

Or, puisque telle est la thèse d'Arnauld, comment pourrait-il ne pas approuver celle de Leibniz, qui est la même presque mot pour mot ? En soutenant que le monde est métaphysiquement et moralement le plus parfait, Leibniz prétend que « c'est vraiment injuste de rendre jugement sans avoir étudié le total [...]. Les compositeurs souvent mêlent les dissonances avec des consonances pour exciter et stimuler l'auditeur » (26). Dans la *Théodicée* également, Leibniz dit que le mal et l'irrégularité ne sont qu'apparents, dus au caractère partiel de notre point de vue (27). On est donc en droit de conclure que ce sont *Arnauld* et Leibniz, et non pas Malebranche et Leibniz, qui partagent la même approche de la théodicée.

Par conséquent, il semble d'abord que, selon Arnauld, la théodicée de Leibniz s'avèrerait meilleure que celle de Malebranche. Mais je soutiens qu'une telle conclusion se fonde sur une comparaison superficielle et qu'en définitive Arnauld désapprouve autant le système de Leibniz que celui de Malebranche.

Revenons à la critique de Malebranche par Arnauld. Comme nous l'avons vu, ce qui a particulièrement gêné Arnauld est la manière dont la théodicée de Malebranche affaiblit la toute-puissance et la liberté de Dieu. Malebranche pense que la sagesse et la simplicité divines contraignent sa puissance : bien que Dieu ait voulu créer un monde qui soit absolument le meilleur, il ne pouvait le faire. Dieu, pour Malebranche, suit nécessairement les principes de l'Ordre, c'est-à-dire que la puissance divine est réglée et limitée par sa sagesse, laquelle lui prescrit les moyens à employer. Comme le dit Malebranche, « la règle essentielle de la volonté de Dieu, c'est l'ordre immuable de la Justice » (28). Mais, pour Arnauld, la volonté de Dieu n'a aucune autre règle qu'elle-même (29). Le Dieu de Malebranche, selon Arnauld, est « impuissant », de sorte qu'il ne peut pas choisir certaines manières d'agir, c'est-à-dire celles qui sont « indignes de sa sagesse » (30).

Afin de reprendre la question autrement, considérons le problème de la théodicée dans le domaine de la grâce. Malebranche prend à la lettre les termes de saint Paul : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (31). Mais tous ne le sont pas ; plusieurs sont perdus. Car Dieu ne veut que tous soient sauvés que par ce que Malebranche appelle une « volonté simple », c'est-à-dire une volonté qui n'est pas nécessairement mise à exécution pour une certaine raison. Or, même si Dieu a une volonté simple pour quelque chose, cela n'implique pas que cette chose ou cet événement arrive. Dans ce cas, la raison se trouve dans la sagesse de Dieu, dans l'ordre immuable et les lois simples de la grâce. En d'autres termes, toutes les volontés divines ne sont pas efficaces (32).



Or, Arnauld doit rejeter ce point, pour deux raisons qui proviennent de sa théologie janséniste. Premièrement, il ne peut pas accepter l'affirmation selon laquelle Dieu veut, littéralement, que tous les hommes soient sauvés. Malebranche ne peut être plus éloigné de la doctrine *janséniste*, qui pose, en termes précis, que Dieu, en sa miséricorde, a décidé d'en sauver quelques-uns et de les porter à sa gloire par des voies infaillibles, tout en laissant les autres se perdre (23). L'affirmation selon laquelle « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » se trouve bien dans l'Écriture, mais il faut, selon Arnauld, l'interpréter correctement (34). Or Malebranche prend cette affirmation à la lettre, ce qui est, au regard du janséniste Arnauld, inacceptable.

Deuxièmement, il y a une tension évidente entre la volonté divine de salut pour tous et le fait que tous ne sont pas sauvés. Si l'on prend à la lettre la volonté divine de salut de tous, cette volonté étant réelle (ainsi que le veut Malebranche), cela implique — ce que Malebranche concède — que toutes les volontés de Dieu ne sont pas efficaces. Or, Arnauld ne peut pas l'accepter non plus, car cela revient à dire de façon absurde qu'une volonté divine, c'est-à-dire la volonté d'un être tout-puissant, peut n'être pas accomplie. Pour Arnauld, si Dieu avait voulu que tous les hommes fussent sauvés, tous le seraient (35). Plus généralement, « il suffit que Dieu veuille afin que ses volontés soient exécutées » (36). Ce problème est évidemment dépendant de la doctrine janséniste de la grâce efficace. De même, si, comme le prétend Malebranche, Dieu veut que le monde soit absolument le meilleur alors que cette volonté ne peut pas être exécutée, il s'ensuit que toutes les volontés divines ne sont pas efficaces, et que la toute-puissance de Dieu est détruite — par sa propre sagesse, certes, mais détruite néanmoins.

Au regard d'Arnauld, la théodicée de Leibniz, elle aussi, devrait détruire la toute-puissance divine. Le Dieu de Leibniz, il est vrai, accomplit nécessairement son dessein de créer le meilleur. Mais cette volonté divine de créer le meilleur, et donc sa puissance à le faire ou non, est déterminée par sa sagesse et sa bonté (bien que par nécessité morale et non métaphysique) (37). En d'autres termes, le Dieu de Leibniz ne choisit pas le monde « librement et indifféremment », ainsi que l'exige Arnauld, mais, tout comme le Dieu de Malebranche, il est contraint par la raison et le principe : « La plus haute liberté *[est]* d'agir en perfection suivant la souveraine raison » (38). Une fois encore, la sagesse l'emporte sur la toute-puissance. Je suis certain que le soin pour sauvegarder la liberté de Dieu en métaphysique dont Arnauld fait preuve dans sa correspondance avec Leibniz s'appliquerait également à la question de la théodicée.

Arnauld désapprouverait, par conséquent, l'emploi que Leibniz fait de la distinction (héritée de saint Thomas) entre une volonté antécédente et une volonté conséquente, distinction qui équivaut, à peu de choses près, à celle de Malebranche entre les volontés simples et les volontés pratiques. Selon Leibniz, Dieu ne veut que le bon pour chaque créature, mais par une volonté antécédente. Toutes ces volontés antécédentes ne se réalisent pas, eu égard à la volonté conséquente de créer le meilleur tout. Cela s'applique plus précisément à la volonté de Dieu de « sanctifier et sauver tous les hommes » qui n'est qu'une volonté antécédente et inefficace (39).

Telle était exactement l'opinion de Malebranche, qui a provoqué la colère d'Arnauld — et il y a tout lieu de croire que Leibniz l'aurait également encourue. Parce que Dieu est, en un sens, impuissant à exécuter ses volontés qui visent la bonté individuelle de chaque créature et qui sauveraient tous les hommes, nous nous trouvons face à la douleur et au péché, face à la perte de plusieurs hommes. Même si Arnauld avait toléré ces distinctions, la nécessité morale (et non métaphysique) qui contraint le Dieu de Leibniz (et de Malebranche) eût été inadmissible. Elle se place dans les deux cas à un rang supérieur à la puissance de Dieu et disqualifie quelques-unes de ses volontés comme inefficaces.

Introduire la théodicée de Leibniz dans le débat entre Arnauld et Malebranche offre donc un surcroît de clarté. On voit qu'outre les similitudes générales d'approche des théodicées de Leibniz et de Malebranche, l'analyse d'Arnauld permet de mettre en relief des ressemblances plus approfondies et plus détaillées concernant les opérations de Dieu dans les domaines de la nature et de la grâce : seules les critiques d'Arnauld adressées à Malebranche éclairent ces dernières similitudes. Cependant cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de différences importantes entre les deux théodicées. Mais, au regard d'Arnauld — point de vue non négligeable à l'égard des questions de la grâce et du *modus operandi* de Dieu —, on constate que, quelles que soient leurs différences, les théodicées de Malebranche et de Leibniz sont marquées par des ressemblances essentielles. La question décisive pour Arnauld est de sauvegarder la toute-puissance de Dieu — ce que, à son avis, ni Malebranche ni Leibniz ne sont, pour des motifs analogues, en mesure de faire.

#### NOTES

(1) Leibniz à Hessen-Rheinfels, 12 avril 1686 : « Je ne sais que dire à la lettre de M. A., et je n'aurais jamais cru qu'une personne dont la réputation est si grande et si

véritable et dont nous avons de si belles Réflexions de Morale et de Logique, irait si vite dans ses jugements ; après cela je ne m'étonne plus, si quelques-uns se sont emportés contre lui », Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, 7 vol., éd. C.J. Gerhardt, Hidesheim, Olms, 1965, t. II, p. 16. Désormais, tous les renvois à l'édition de Gerhardt seront abrégés par « G ». Voyez également la lettre de la même date où Leibniz écrit : « Je ne m'étonne pas maintenant, s'il est brouillé si aisément avec le P. Malebranche et autres qui étaient fort de ses amis » (G II, 22).

(2) *Entretiens sur la métaphysique* (ci-après, *Entretiens*), IX, 9, dans les *Œuvres complètes*, 20 vols., André Robinet dir. (Paris, J. Vrin, 1959-1966 ; ci-après, *O.C.*), t. XII, p. 211.

(3) *Traité*, I, 13 ; *O.C.*, V, 28.

(4) *Traité*, I, 22 ; *O.C.*, V, 35.

(5) *Traité*, I, 13 ; *O.C.*, V, 28.

(6) Pour les voies de Dieu à l'égard de la grâce, voyez *Traité*, II et III.

(7) Voyez, par exemple, *Essais de Théodicée*, II, 204 (G IV, 238) et sa lettre à Malebranche du 22 juin / 2 juillet 1679 (G I, 337).

(8) Voyez *Discours de métaphysique*, §§ 3-7 ; et *De rerum originatione radicali*, G VII, 303-304.

(9) *Discours*, § 5.

(10) *Théodicée*, II, 211 ; G VI, 244.

(11) *Discours*, § 7.

(12) C'est aussi l'opinion plus récente de A.R. Ndiaye, *La philosophie d'Antoine Arnauld* (Paris, J. Vrin, 1991), selon lequel on « est porté à croire que Leibniz et Malebranche disent sensiblement la même chose » (p. 221).

(13) *Théodicée*, II, 208 ; G VI, p. 241.

(14) Malebranche à Leibniz, 14 décembre 1711, dans André Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles* (Paris, J. Vrin, 1955), p. 417.

(15) Leibniz à Malebranche, janvier 1712, dans Robinet, *Malebranche et Leibniz*, p. 418.

(16) Voyez *Traité*, I, 38-39 : « C'est que sa sagesse le rend pour ainsi dire impuissant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voies les plus simples ; il n'est pas possible que tous les hommes soient sauvés, à cause de la simplicité de ses voies [...]. Dieu aime davantage sa sagesse que son ouvrage. Car comme sa sagesse lui prescrit les voies qui portent le plus le caractère de ses attributs [...] » (*O.C.*, V, 47). Voyez également *Traité*, I, 13 ; *O.C.*, V, 28. Je crois que R.C. Sleigh est le seul commentateur qui a bien apprécié cette différence significative : voir son *Leibniz and Arnauld : A Commentary on Their Correspondance* (New Haven, Yale University Press, 1990), p. 45. Pour des comparaisons générales de Malebranche et Leibniz, voyez Jacques Jalabert, « Leibniz et Malebranche », *Études philosophiques*, 1981, pp. 279-292 ; et André Robinet, « Leibniz face à Malebranche », dans *Leibniz. Aspects de l'homme et de l'œuvre* (Paris, Aubier-Montaigne, 1968), pp. 201-216. Sur la question de la théodicée, voyez Catherine Wilson, « Leibnizian Optimism », *Journal of Philosophy*, 80 (1983), pp. 765-783 ; et Donald Rutherford, « Natures, Laws, and Miracles : The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism », dans Steven Nadler (éd.), *Causation in Early Modern Philosophy : Cartesianism, Occasionalism, and Prestablished Harmony* (University Park, Penn State Press, 1993), pp. 135-158.

(17) Voir Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, ch. 5.

(18) Leibniz à Hessen-Rheinfels, 1-11 février 1686 : « En quoi consistent les règles de perfection de la divine conduite, et que la simplicité des voies est en balance avec la richesse des effets » (G II, 12).

(19) S. Paul, *I Tim.*, II, 5-6. Jansénius lui-même ouvre le débat en attaquant la manière pélagienne et semi-pélagienne (moliniste) de concilier ces deux demandes ; et Arnauld passe sa vie à défendre Jansénius sur ce point.

(20) C'est pourquoi Leibniz a d'abord envoyé le sommaire de son *Discours de métaphysique*.

(21) *Réflexions*, I, 2, in *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, 43 vols., Bruxelles, Sigismond d'Arnay, 1775-1783 (désormais abrégées « O.A. »,), t. XXXIX, pp. 189-190.

(22) On suppose que Leibniz a envoyé son *Discours de métaphysique* à Arnauld comme une partie de son projet œcuménique. Pour une étude plus étendue, voir Leroy E. Loemker, « A Note on the Origin and Problem of Leibniz's *Discourse* of 1686 », *Journal of the History of Ideas* 8, 1947, pp. 449-466.

(23) *Discours*, § 5.

(24) Malebranche dit, en fait, que le mal n'est pas seulement en apparence, mais que c'est quelque chose de réel et que Dieu le permet ; cf. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Avis (O.C., XV, 53).

(25) *Réflexions*, I, 2 ; O.A., XXXIX, 205.

(26) *De rerum originatione radicali*, G VII, 306.

(27) *Théodicée*, II, 147 ; G VI, 197-198.

(28) *Traité*, I, 20 ; O.C., V, 33.

(29) *Réflexions*, II, 26 : « C'est la volonté divine qui se détermine elle-même, librement et indifféremment, vers toutes les choses auxquelles elle n'a pas un rapport nécessaire ; c'est-à-dire, vers tout ce qui n'est pas Dieu » (O.A., XXXIX, 599).

(30) *Réflexions*, I, 3 ; O.A., XXXIX, 212-213. Malebranche semble d'ailleurs accepter cette accusation : « [Sa] sagesse le rend pour ainsi dire impuissant. Car comme elle l'oblige d'agir par les voies les plus simples (...) » (*Traité*, I, 38, addition ; O.C., V, 47).

(31) *Traité*, I, 38 ; O.C., V, 47.

(32) *Réponse aux Réflexions philosophiques et théologiques*, I, 1, iv ; O.C., VIII, 655. Voir aussi *Réponse à une Dissertation de M. Arnauld contre un Éclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce*, O.C., VII, 527.

(33) Voyez J. Carreyre, « Jansénisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, partie I, 318-529 ; et J. Laporte, *la Doctrine de Port-Royal*, vol. 2 : *Exposition de la Doctrine (d'après Arnauld) : Les vérités de la grâce*, Paris, P.U.F., 1923.

(34) Arnauld préfère l'interprétation selon laquelle l'expression « tous les hommes » renvoie à toutes les espèces d'hommes ; cf. *Réflexions*, II, 23 (O.A., XXXIX, 572-573).

(35) *Apologie pour les Saints Pères*, O.A., XVIII, 108.

(36) *Réflexions*, I, 2 ; O.A., XXXIX, 190.

(37) « La nécessité morale (...) oblige le plus sage à choisir le meilleur » (*Théodicée*, III, 367 ; G VI, 333).

(38) *Discours*, § 3.

(39) « Dans le sens général, on peut dire que la volonté consiste dans l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme. Cette volonté est appelée *antécédente* lorsqu'elle est détachée, et regarde chaque bien à part en tant que bien. Dans ce sens, on peut dire que Dieu tend à tout bien en tant que bien, *ad perfectionem simpliciter simplicem*, pour parler scolastique, et cela par une volonté antécédente. Il a une inclination sérieuse à sanctifier et à sauver tous les hommes, à exclure le péché et à empêcher la damnation. L'on peut même dire que cette volonté est efficace *de soi (per se)*, c'est-à-dire en sorte que l'effet s'ensuivrait s'il n'y avait pas quelque raison plus forte qui l'empêchât ; car cette volonté ne va pas au dernier effort (*ad summum conatum*), autrement elle ne manquerait jamais de produire son plein effort, Dieu étant le maître de toutes choses. Le succès entier et infaillible n'appartient qu'à la *volonté conséquente*, comme on l'appelle. C'est elle qui est pleine, et à son égard cette règle a lieu, qu'on ne manque jamais de faire ce que l'on veut lorsqu'on le peut » (*Théodicée*, I, 22 ; G VI, 115-116).

(\*) Je remercie S. Mallet qui a bien voulu relire cette communication et en améliorer l'expression française.