



HAL
open science

La vision du travail chez les premiers jansénistes : Entre spiritualité et politique au coeur du grand siècle

Maxime Menuet, Christophe Laviaille

► To cite this version:

Maxime Menuet, Christophe Laviaille. La vision du travail chez les premiers jansénistes : Entre spiritualité et politique au coeur du grand siècle. 2014. halshs-01204578

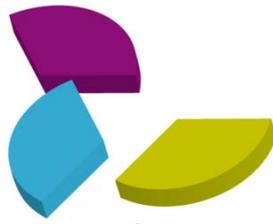
HAL Id: halshs-01204578

<https://shs.hal.science/halshs-01204578v1>

Preprint submitted on 24 Sep 2015

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

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



LÉO
Laboratoire
d'Économie
d'Orléans

Unité Mixte de Recherche
n° 7322 du CNRS

Document de Recherche

n° 2014-09

**« La vision du travail chez les premiers jansénistes :
Entre spiritualité et politique au cœur du grand siècle »**

**Maxime MENUET
Christophe LAVIALLE**

La vision du travail chez les premiers jansénistes :
Entre spiritualité et politique au cœur du grand siècle

The vision of labor among the first Jansenists :
Between spirituality and politics at the heart of the « Grand Siècle »

Maxime Menuet & Christophe Laviaille
Université d'Orléans, CNRS, Laboratoire d'Économie d'Orléans^α

Résumé

L'influence, en France, du Jansénisme, sur les premiers développements de l'économie politique, notamment autour du Cercle de Gournay, est aujourd'hui quelque chose de bien renseigné. A leur tour, ces développements de l'économie politique pré-classique vont nourrir la volonté d'émancipation de la Bourgeoisie de Robe au XVIII^e siècle. Notre hypothèse de départ est que le Jansénisme a pu ainsi jouer, dans le grand pays Catholique qu'est alors la France, le rôle, identifié depuis Max Weber, qu'a jouée, dans les pays où elle domine, la diffusion de « l'éthique protestante » sur le développement d'un « esprit du capitalisme ». Nous revendiquons alors la nécessité de revenir aux sources théologiques du « premier jansénisme », dans sa volonté de mener une Contre-Réforme qui puise à la double source de l'église tridentine et de l'augustinisme, pour comprendre comment « l'éthique » janséniste a pu justifier des conduites de vie relevant d'une forme « d'esprit du capitalisme ». Pour identifier cette singularité de la théologie janséniste, et l'influence qu'elle a pu avoir sur les conduites de vie et les postures politiques de la bourgeoisie libérale au XVIII^e siècle, nous centrons cet article sur la vision qui peut en découler du travail comme acte libre et hédoniste.

Mots clés : Jansénisme, travail, esprit du capitalisme.
Code Jel : B11

Abstract

The influence of Jansenism in France, upon the early developments of Political Economics, mostly within the *Cercle de Gournay*, is well documented. In turn, these developments of pre-classical economics have fed *Bourgeoisie de Robe's* desire for emancipation during the 18th century. Our assumption is that Jansenism could have had a similar effect in France, a then Catholic country, to the impact the spread of “protestant ethic” had upon the development of a “spirit of capitalism”. We claim the necessity of turning back to the theological sources of early Jansenism, in its will to conduct a Counter-Reformation founded on the teachings of the Tridentine Church and Augustinism in order to understand how the Jansenist “ethic” could account for ways of living relative to a certain form of “spirit of capitalism”. Aiming at identifying this singularity of Jansenism and its potential influence upon the way of living and political attitudes of liberal *bourgeoisie* in the 18th century, this paper focuses on the resulting view of labor as a free and hedonistic deed.

Keywords : Jansenism, Labor, spirit of capitalism.
Code Jel : B11

^α Université d'Orléans, CNRS, LEO, UMR 7322, Collegium Droit, Économie, Gestion Rue de Blois, BP 26739, F45067 Orléans Cedex 2 – France

Introduction

Depuis Max Weber, il est de coutume de souligner que l'éthique protestante a alimenté l'esprit du capitalisme, et ainsi contribué à l'avènement d'une forme de modernité dans les territoires acquis à la réforme. Pour la catholicité, et notamment en France, une autre forme de modernité se déploie au début du XVII^e siècle au travers de l'émancipation progressive d'une bourgeoisie de « robe », émancipation parfois violente sous la Fronde (1648-1653), et qui n'est pas, elle non plus, étrangère aux querelles spirituelles entre Jésuites et Jansénistes qui agitent alors l'époque. Taveneaux (1985) qualifie ainsi les premières thèses jansénistes qui se déploient, de « *terrain de rencontre* » favorable à l'émergence politique de cette bourgeoisie naissante et de ses aspirations. Notre idée est alors d'étudier dans quelle mesure cette influence du jansénisme, dans sa genèse, aurait pu être en outre véhiculée d'une manière, quoique singulière, finalement assez parallèle à celle de l'éthique protestante, à partir d'une réaffirmation de la vision augustinienne de la Grâce, et par le biais d'une vision originale et moderne de l'acte de travail, se distinguant à la fois de la vision de l'Eglise tridentine et de celle de la Réforme. Nous montrerons, ainsi, que l'acte de travail apparaît, aux yeux des ces premiers jansénistes, comme un acte individuel et libre, permettant d'accorder le mérite des fruits du travail aux seuls travailleurs, et résultant d'un arbitrage entre plaisirs et peines. Une hypothèse pourrait être, alors, que cette vision du travail, découlant d'une théologie rigoriste et individualiste, constituerait un élément du « *terrain de rencontre* » de R. Taveneaux, confirmant ainsi les propos de Hecht (1989) : « *Décidément, les origines de l'entrepreneur schumpéterien ne relèvent pas toutes de l'éthique protestante* ».

C'est ainsi que notre article s'intéressera, (1) dans un premier temps à rappeler l'importance du jansénisme dans la construction d'une économie politique au XVIII^e siècle. (2) Dans un second temps, après avoir rappelé les éléments structurant le débat sur la Grâce divine ainsi que les fondements théologiques de ces Jansénistes, nous montrerons que la lecture tridentine de ces derniers entraîne une vision « individualiste » et « méfiante » de l'acte de travail. (3) Dans un troisième temps, nous aborderons les grandes différences de vision sur le travail entre ces Jansénistes et les Protestants, en montrant que pour les premiers, d'une part le travail est un acte libre, et d'autre part que les fruits du travail sont avant tout le mérite des travailleurs. Enfin, nous aborderons le caractère moderne de la pensée janséniste (4), en évoquant la satisfaction personnelle, le plaisir, comme seule source du travail. Au final, c'est en mettant l'individu au centre de la réflexion sur l'action, en permettant à l'homme de penser ses conduites de vie en tant que sujet, et de façon libre, que le jansénisme déploie, dès l'origine, sa modernité et son originalité dans la vision du travail, constituant ainsi un « *terrain de rencontre* » à cet esprit bourgeois naissant.

1) L'origine du jansénisme : éléments clés dans la construction d'une économie politique.

L'intérêt du jansénisme est qu'il est, dès l'origine, à la fois une doctrine, celle de Jansénius, et une morale, celle de Saint-Cyran. La doctrine tire son nom d'un

professeur de l'université de Louvain, aux Pays-Bas espagnols, Cornelius Jansen (1585-1638), dit Jansénius. Ce savant théologien qui fut sacré évêque d'Ypres en 1636 a passé plus de vingt ans à rédiger son *magnum opus*, l'*Augustinus de gratia* (1300 pages in-folio). Il y expose, on le verra, de manière systématique et dans les moindres détails, la pensée de Saint Augustin sur la grâce. L'ouvrage, paru en 1640, deux ans après la mort de son auteur, a immédiatement déclenché les polémiques, les jésuites lui reprochant notamment de renouveler les erreurs de Calvin. C'est dans ce contexte de querelles que le terme « *jansénisme* » apparaît¹, d'abord utilisé comme une expression péjorative par les opposants à Jansénius, il permettra ensuite de regrouper sous un même terme, un ensemble plus vaste et hétérogène de personnes se rejoignant sur la lecture augustinienne que propose l'évêque de la Contre-Réforme. Cependant, c'est bien avant 1640 qu'en France, ces idées se sont répandues par l'intermédiaire d'un ami de Jansénius rencontré à l'université de Louvain, Jean Duvergier de Hauranne (1581-1643), abbé de Saint-Cyran, qui les a introduites, dès 1634, au monastère cistercien de Port-Royal², dont il fut le directeur spirituel. En effet, c'est à l'occasion d'une rencontre décisive entre les deux hommes à la fin de l'été 1621 que va s'établir, selon R. Taveneaux, « *en commun le plan de l'Augustinius* » [Taveneaux, 1968, p.30], où d'après J. d'Orcibal « *ils décidèrent de consacrer uniquement leurs vies à les [les thèses augustinienes] faire triompher* »³ [Orcibal cité par Richardt, 2011, p.40]. Ils se partagèrent ainsi le travail d'accomplissement de ce dessein : à Jansénius la partie théologique, à Saint-Cyran la mission de « *gagner les appuis temporels sans lesquels les idées augustinienes ne pouvaient triompher* » [Ibid]. R. Taveneaux distingue ainsi dans la genèse du mouvement, une forme théorique dans la rédaction de l'*Augustinius*, et une forme appliquée, « *celle de Port-Royal* ».

Par ailleurs, « *à ces éléments, religieux dans leur nature, s'en ajoutaient d'ailleurs d'autres, d'origine politique, dont il est nécessaire de rappeler l'influence, car elle illustre l'insertion séculière du jansénisme.* » [Taveneaux, 1968, p.5]. C'est ainsi que, dès l'origine, il est un mouvement d'opposition politique, un danger pour l'Etat et la papauté. D'une part parce que ces ténors, dont Jansénius le premier, se sont dressés, au nom des intérêts supérieurs du catholicisme, contre la politique étrangère de la France, donc de Richelieu puis de son continuateur Mazarin. C'est alors que Jansénius publia un violent pamphlet en 1635, le *Mars gallicus*⁴, où il s'attaqua à la

¹ Le mot « janséniste » apparaît pour la première fois en 1641, un an après la publication de l'*Augustinus*. C'est à l'occasion de la bulle *In eminenti* (1643) et *Cum occasione* (1653) que « *le terme « jansénisme » se chargera d'une nuance péjorative et tendit à désigner une hérésie.* » [Taveneaux 1968, p.1].

² Fondée en 1204, l'abbaye de Port-Royal des Champs devient dès le début du XVIIe siècle un haut lieu de la réforme Catholique sous l'impulsion de la fameuse Mère Angélique Arnaud (1591-1661), qui y rétablit l'observance stricte de la règle de Saint Benoit. Vers 1635, Saint-Cyran devient le directeur spirituel du monastère, favorise la constitution du groupe des « solitaires » et inspire la fondation des « petites écoles », qui permet à Port-Royal d'être le principal foyer de la pensée janséniste en France et l'un des creusets de la pédagogie moderne. Lieu de contestation au pouvoir royal, c'est en 1709 que Louis XIV fait disperser les religieuses et fait raser l'abbaye en 1713.

³ Sur la collaboration entre Saint-Cyran et Jansénius, voir Orcibal, 1961, p.46.

⁴ Pour R. Taveneaux, « *il est remarquables [...] que Jansénius n'ait pas seulement condamné les alliances protestantes [de la France, dans l'objectif de continuer la guerre à l'Espagne], mais qu'en contestant le « miracle royal » il ait cherché à porter atteinte*

fois aux questions politiques en France et à l'essence même de sa monarchie. D'autre part, « *dans la querelle qui oppose le Parlement au Conseil du Roi, les jansénistes soutiennent le premier. Ils voient en effet dans le Conseil un sanctuaire de la raison d'État qu'ils condamnent, tandis qu'à leurs yeux, le Parlement [...] fait entendre la voix de la conscience.* » [Pernot, 2012, p.65]. Voilà alors l'intérêt du jansénisme : il est à la fois une théologie traditionnelle lisant Saint Augustin de façon systématique dans un cadre tridentin⁵, et à la fois une forme de modernité poussant une nouvelle culture, en influençant notamment la littérature, la langue française, la philosophie ou le milieu politique.

C'est au XVIII^{ème} siècle que le jansénisme prend une forme politique et sociale plus prononcée (Maire 1990a, 1990b, 1998 ; Cottret 1998, 2002), s'éloignant toujours un peu plus de l'augustinisme originel et embrassant alors pleinement le monde bourgeois (Lyon-Caen 2008). A. Orain (2014) qualifie cette période de « *second jansénisme* ». D'une part, c'est à cette époque du second jansénisme que la relation entre les jansénistes et les premiers économistes s'est tissée, d'abord autour de la personne de Boisguilbert (1646-1714) (Viner 1978; Faccarello 1986, 1999 ; Perrot 1989). Des travaux plus récents ont ainsi confirmé l'importance du jansénisme de l'époque dans la construction d'une économie politique (Charles 2006 ; Waterman 2004, 2008; Faccarello et Steiner 2008), notamment autour du Cercle de Gournay (Orain, 2014). D'autre part, en soulignant l'importance du recrutement janséniste parmi les parlementaires du XVIII^{ème} siècle, Taveneaux (1965) met en avant la relation intime qui s'établit alors entre le milieu janséniste et politique de l'époque.

En revanche, à l'image de Weber (1904) assimilant le jansénisme au seul cas de Pascal, l'origine de ce mouvement au XVII^{ème} siècle est lui assez peu documenté dans la littérature économique, alors que l'historiographie est quant à elle abondante. Ainsi, les deux grandes autorités pour la compréhension de ces premiers jansénistes sont Orcibal (1947, 1961, 1962), et Taveneaux (1968, 1977, 1985). Le second résume, ainsi ;

« *Le jansénisme apparaît aujourd'hui plus nettement dans la variété de ses développements historiques ou sociologiques, dans ses rapports avec les différents secteurs de la pensée et de l'activité des hommes : pratique religieuse et attitudes morales, engagement politiques, entreprises économiques, création littéraire et artistique. L'un des résultats essentiels des travaux consacrés durant ces dernières décennies au jansénisme est de le saisir comme un phénomène « long ».* » [Taveneaux 1968, p.1]

Outre le travail d'archives gigantesque de ces deux auteurs, l'influence culturelle et sociale du jansénisme au XVII^{ème} siècle a été notamment traitée par E. Préclin (1935), et l'une des premières thèses sur l'empreinte bourgeoise fut le fait de l'allemand B. Groethuysen (1927), pour qui « *il semble bien que la bourgeoisie aurait pu trouver chez le Janséniste des formes de vie et des principes solides. En les adoptant, elle aurait acquis un certain prestige moral, qui lui aurait servi dans sa lutte avec les grands.* » [Groethuysen 1927, p.198].

C'est donc naturellement que cet article se tourne vers la genèse de cette

au caractère sacré de la monarchie. » [Taveneaux, 1968, p. 5].

⁵ Relatif au dogme catholique apporté par le Concile de Trente (1545-1563), qui marque le point de départ de la Réforme Catholique (ou « Contre-réforme »).

pensée, précisément parce qu'elle est d'abord un phénomène « long », et non un phénomène circonscrit au XVIII^e siècle ; parce que ses thèses n'ont pu trouver un écho social que « portées et nourries dans un ensemble plus vaste de la Contre-Réforme [...], par lesquelles l'Église de France affirme, au XVII^e siècle, sa volonté d'assumer avec plénitude l'héritage tridentin. » [Taveneaux 1968 p.3]. Et finalement parce que « l'assise bourgeoise » du jansénisme, si importante dans la construction d'une économie politique au XVIII^e siècle, se manifeste dès son origine : Michel (2000) souligne ainsi l'attraction des élites pour Port-Royal, dès le XVII^e siècle, et parle alors de « jansénisation proliférante des élites » [Michel, 2000, p.366].

Finalement, nous montrerons comment la valorisation, au travers de la vision du travail, d'une manière qui se voulait strictement fidèle à la pensée d'Augustin, des notions de liberté, de mérite, de plaisir et d'individualisation de l'action a pu rencontrer les aspirations d'une bourgeoisie libérale et industrielle naissante dans la société d'ancien régime, et autoriser des *conduites de vie* relevant d'une forme « d'esprit du capitalisme ». Nous essaierons ainsi de caractériser la vision du travail des premiers jansénistes, au travers des textes fondateurs comme l'*Augustinus* ou les traités de Saint-Cyran, mais aussi dans les œuvres des différents jansénistes qui suivront au XVII^e siècle, comme Antoine Arnaud (1612-1694) ou Pascal (1636-1662). En effet, c'est dans les différences théologiques avec la Réforme et l'Église tridentine, notamment sur la vision de la grâce et de la liberté, que se détache une vision originale de l'acte de travail.

II) Une vision augustinienne de la grâce mettant l'homme face à ses choix...

a) Le débat sur la Grâce.

Pour analyser la vision du travail de ces premiers Jansénistes, il est d'abord nécessaire de comprendre ce qui cristallise les querelles théologiques entre Jésuites et Jansénistes en ce début de XVII^e siècle, la raison d'existence des ces Jansénistes et de leurs thèses, le débat théologique sur la grâce. Nous revenons, ainsi, sur les principaux éléments structurants ce débat.

Jansen, avec son *Augustinus*, a relancé la querelle millénaire (qui durait depuis le Ve siècle) sur les notions de grâce et de prédestination. En effet, cette controverse a pris source à la période patristique avec l'opposition de Pélage⁶ à Saint Augustin. Ce débat vise pourtant à répondre à une question simple : L'Homme peut-il, seul, atteindre la vie éternelle ? Pour Augustin la réponse est clairement non : l'Homme a besoin de l'aide de Dieu, la grâce, pour pouvoir atteindre le salut. En revanche, pour Pélage, l'Homme est capable du bien par lui-même, ce qui lui ouvre les portes de sa propre vie éternelle. De ces différentes réponses suivirent de nombreuses et longues querelles entre pélagiens et Saint Augustin, ces derniers accusaient notamment l'évêque d'Hippone « de revenir au manichéisme par le biais du péché originel »

⁶ Pélage : Moine anglais du V^e siècle. Il enseigna que le péché originel ne peut être imputé aux descendants d'Adam, que la grâce n'est pas nécessaire pour pratiquer la vertu et atteindre le salut et que la nature de l'homme n'est pas corrompue. Il fut condamné dans les conciles de Carthage (415), d'Antioche (424), et d'Ephèse (431) et ses opinions combattues par Saint Augustin. Il mourut vers 432, mais sa doctrine, le Pélagianisme, se maintient jusqu'au VI^e siècle.

[Richardt, 2011, p. 45]. En effet, c'est par le péché originel, que l'Homme, corrompu par la faute d'Adam, a besoin du secours de Dieu pour atteindre son salut. Finalement, la controverse se termina au concile d'Ephèse (431) où les thèses de Pélage furent condamnées et la vision d'Augustin inscrite dans le dogme catholique.

Ce débat fut relancé notamment par Luther et Calvin au XVI^{ème} siècle. Luther dans « *Du sert arbitre* » (1525) affirme que « *le libre arbitre après le péché [originel] n'est qu'un vain mot ; l'homme quand il fait ce qu'il peut, pèche mortellement* »⁷ [De Rougemont, 1937, p. 146]. Cette vision d'impuissance de l'homme sans la grâce est accentuée par Calvin, qui dans la « *Prédestination* » (1552) démontre que « *la faute d'Adam [le péché originel] a été [...] une faute collective* » [Richardt, 2011, p.45]. Il rejoint ainsi Augustin qualifiant la nature des hommes comme « *une semence de péché* » [Calvin, 2008, p.259]. Saint Augustin a donc été une source de justification pour les Protestants, à l'image de nombreux théologiens catholiques, parmi lesquels, l'un des pères spirituel de Jansénius, Baïus⁸. Il enseigna que « *la nature humaine a été tellement mutilée par le péché originel que les fils d'Adam, sans la grâce, ne peuvent aimer et faire que le mal* » [Baïus cité par Richardt, 2011. p. 45]. Cette vision augustinienne dénoncée par les Jésuites obligea Baïus en 1571 à se rétracter totalement. On voit donc apparaître dans cette fin du XVI^e siècle un terreau favorable à la redécouverte des thèses augustinienne dans l'environnement louvaniste⁹. Toutefois l'esprit pélagien n'est pas abandonné pour autant.

En 1588, le jésuite espagnol Molina¹⁰ exposa dans « *De concordia liberi arbitrii cum gratiae dinis...* » une « *perspective humaniste* », accordant « *un rôle prépondérant à la volonté humaine* » [Pernot, 2012, p.64]. Cette vision si éloignée de celle d'Augustin et de la vision « tragique » du salut chrétien, amène, selon R. Taveneaux, une modification profonde : « *A la morale du saint, se substitue celle d'un personnage nouveau, « l'honnête homme », magnifié par sa raison, sa règle de vie et son activité terrestre* » [Taveneaux, 1968, p.28].

On voit donc à l'aube de l'*Augustinus* deux visions s'opposer sur la question de la grâce : d'un côté les Jésuites, rangés derrière Molina¹¹. De l'autre, « *ceux qui prétendent être les seuls à comprendre et interpréter la pensée de Saint Augustin* » [Richardt, 2011, p. 48], rangés derrière Baïus et plus tard Jansénius. Comme l'écrit J. Delumeau :

« *Le jansénisme – on ne le redira jamais assez – ce fut d'abord, comme la réforme*

⁷ Pour en savoir plus sur la vision de Luther, voir J. Delumeau et T. Wanegffelen, 1965.

⁸ Baïus, ou Michel de Bay (1513-1589) : professeur de théologie catholique à l'université de Louvain, qu'il dirigea par la suite, il participa notamment au Concile de Trente. Ses thèses augustinienne furent condamnées par le Pape sous pression des Jésuites. Bien que soumis, il persista dans ses opinions, que l'on appela « Baïanisme ».

⁹ Longtemps admise, la relation entre le développement du jansénisme et le baïanisme est aujourd'hui contestée par certains historiens. Voir notamment, Creyssens, 1952, p. 30.

¹⁰ Louis Molina (1554-1623) : Jésuite espagnol, professeur de théologie. En 1588 il expose sa thèse (le molinisme) selon laquelle la volonté de l'homme coopère et peut résister à la grâce divine, cette approche eut un grand retentissement. Il fut attaqué par les dominicains espagnols, les calvinistes, et plus tard les jansénistes.

¹¹ Qualifiés par Jansénius de « *semi-pélagiens* ».

protestante, un débat théologique. Il était en germe dans les décrets et les silences du concile de Trente. D'une part les pères de l'Eglise, en 1547, affirmèrent à la fois le libre arbitre et la nécessité de la grâce, mais sans définir leurs rapports. D'autre part, l'existence d'un libre arbitre authentique est inconciliable avec les thèses les plus augustiniennes de Saint Augustin ». [Delumeau cité par Richardt, 2011, p.48].

b) *La position de Jansénius.*

Après avoir présenté une rapide vue historique des éléments structurant le débat sur la grâce, il faut nous attacher à exposer le point de vue de Jansénius, ses thèses qui seront à l'origine et à la genèse de la pensée Janséniste. Pour comprendre la portée théologique de l'*Augustinus*, il faut nous ramener à la définition même de la grâce de Saint Augustin, qui lui-même reprit la définition de Saint Paul¹², puisque c'est elle qui sera au cœur de l'œuvre de l'évêque d'Ypres.

Le premier élément de la pensée paulinienne est que Dieu n'a rien d'autre à offrir que lui-même. Ainsi, ce don totalement gratuit de Dieu en l'homme, accompagné de ses effets, est la définition même de la grâce. Elle est donc dans le sens le plus général, Dieu lui-même (son Saint Esprit), qui s'auto-communique à l'homme comme un principe vital. Par souci de pédagogie, Saint Paul va ensuite distinguer le don de la grâce, de la personne même de l'Esprit Saint, cette grâce est d'abord chez Saint Paul « *l'amour de Dieu... répandu dans nos cœur par l'Esprit Saint qui nous fut donné* »¹³. Ainsi, à la suite de Saint Paul, chez Saint Augustin notamment, on distinguera de l'Esprit Saint, d'une part, les dons nouveaux qu'il « *répand dans les cœurs* », et d'autre part, l'opérativité nouvelle qui en découle pour l'homme.

Le second aspect de la pensée paulinienne, développé plus tard par les augustiniens, est que la grâce implique une re-création de la nature humaine, on parle ici de *gratia elevante*. Il s'agit pour Saint Paul de « *revêtir l'homme nouveau* »¹⁴, c'est d'ailleurs pour R. Taveneaux, l'objectif des Jansénistes : « *la victoire de « l'homme nouveau » sur le « vieil homme »* » [Taveneaux, 1968, p.29]. Ainsi, cette grâce modifie la nature de l'homme, avec une condition et des dispositions nouvelles. Jansénius va alors reprendre cette définition paulinienne puis augustinienne de la grâce dans son *Augustinus*.

On peut résumer sa pensée sous trois points.

D'abord, pour l'évêque d'Ypres, la grâce est dite *suffisante* et *efficace*. D'une part, seule la grâce permet d'atteindre le salut, elle est l'unique source du bien et des bonnes œuvres, autrement dit, l'homme sans la grâce n'est rien et tombe inéluctablement dans la concupiscence, on qualifie alors cette grâce de *suffisante*. D'autre part, l'homme ne peut s'opposer à ce don de Dieu, il l'accueille comme un principe vital, on la qualifie alors d'*efficace*. Jean Delumeau résume ainsi :

¹² En 394, Augustin trouve la lumière décisive de sa vision sur la grâce après une relecture du verset de saint Paul : « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?* » (Première lettre de Saint Paul Apôtre aux Corinthiens, chp. 4, verset 7). C'est le point de départ de ses premières réflexions sur la grâce, et le déclenchement de la rédaction des *Confessions* (397-398).

¹³ Saint Paul, Nouveau Testament, Epître aux Romains, chp. 5, verset 5.

¹⁴ Saint Paul, Nouveau Testament, Epître aux Ephésiens, chp. 4, verset 23.

« Avant la faute, la volonté d'Adam penchait vers le bien. Il lui fallait pourtant la grâce suffisante, car l'œil, même sain, a besoin de la lumière pour voir. Depuis le péché originel, l'homme ressemble à un œil malade et la grâce qui suffisait ne lui suffit plus. Il lui faut la grâce efficace qui guérit et rend assez fort pour préférer la délectation céleste à la délectation terrestre. » [Delumeau cité par Richardt, 2011, p.44]

Delumeau aborde également ici le second aspect de l'*Augustinus*. Pour Jansénius, la nature de l'homme a été irrémédiablement corrompue par le péché originel, en d'autres termes, il ne reste rien de sa nature première dans l'homme contemporain. Pour ce dernier, la propagation du péché originel dans la nature de l'homme se trouve dans la *concupiscence*, terme général rassemblant tous les plaisirs terrestres : plaisir de la chair, de l'argent, passions acquisitives notamment. La première implication est une double intervention de la grâce, d'une part, elle permet à l'homme de sortir de cette concupiscence, de préférer « *le plaisir céleste au plaisir terrestre* », on parle de *gratia savante*. D'autre part, la grâce permet à l'homme de retrouver sa nature originelle, on parle ici de *gratia elevante*. C'est donc parce que l'homme a péché par nature que la grâce guérit (*savante*) et élève (*elevante*) la nature de l'homme.

Le troisième aspect est qu'« une telle grâce n'existe pas sans la foi » [Delumeau cité par Richardt, 2011, p.44]. C'est donc plus qu'une relation individuelle, il s'agit d'un rapport d'inter-donation, dans lequel la grâce appelle la foi : on dit alors que *l'initium fidei* appartient à Dieu. Il est à noter que cette relation personnelle entre le chrétien et Dieu n'est pas celle que l'on retrouve chez les Protestants. En effet, d'une part, c'est une relation voulue par Dieu, par l'intermédiaire de la grâce. D'autre part, Jansénius ne refuse pas le caractère magistériel de l'Eglise romaine, c'est-à-dire qu'il défend la tradition de l'Eglise comme institution pour le maintien du dogme. Toutefois, cette grâce est supposée efficace, ainsi, si l'homme est touché par la grâce, sa foi est automatique et naturelle : le refus à Dieu est alors impossible, ce qui tranche avec la vision traditionnelle de l'Eglise, dans laquelle l'homme a toujours la possibilité de se refuser à Dieu.

Avec ces trois aspects Jansénius apporte une vision individuelle de l'action. En effet, l'efficacité de la grâce met le chrétien en relation directe avec Dieu. Ainsi, il réalise ses choix de vie, comme le choix de l'acte de travail, de façon individuelle. C'est seul face à sa conscience, avec sa foi, et seul face à Dieu, pour la grâce, qu'il décide de ses conduites de vie.

III) ... libérant l'acte de travail.

Il apparaît alors que l'acte de travail, aux yeux des premiers jansénistes, n'est nullement un acte de foi, il découle d'un choix personnel et ne correspond ni à une action de grâce, cette grâce étant un don totalement gratuit de Dieu, ni à la nature de l'homme, cette dernière étant irrémédiablement corrompue depuis le péché originel. Ainsi, il en ressort une vision « méfiante » de l'action, et ainsi du travail.

Cela rompt avec la vision de la réforme : la pensée calviniste implique notamment que « *l'activité professionnelle et l'intensité du contenu du travail s'identifient au devoir religieux. [...] . Elles deviennent un but autonome, un exercice en soi, une manière de réaliser et de témoigner de sa foi* » [Lavialle, 2012, p.8]. Or il n'en est rien pour Jansénius : le travail découle d'un choix personnel dont l'objectif n'est rien d'autre que la satisfaction du plaisir individuel, il s'agit donc davantage d'un choix

« individualiste » engageant l'homme seul. Ne permettant ni d'atteindre le salut, ni la réalisation de bonnes œuvres, l'acte de travail, n'engageant nullement la société, se réduit à un choix personnel de l'homme. Le travail dans la cité devient ainsi une somme de décisions individuelles et indépendantes guidées par la liberté de choix.

Cette liberté dans le travail est d'ailleurs une question fondamentale, où les jansénistes vont s'éloigner, un fois de plus, des protestants. Cette interrogation est en réalité plus profonde, et découle du débat théologique sur la liberté humaine. D'après Saint Paul « *Dieu est là qui opère en nous à la fois le vouloir et l'opération même* »¹⁵, ainsi, si Dieu est à la fois à l'origine (*le vouloir*) de nos décisions et à leurs exécution (*l'opération*), quelle place reste-t-il pour la liberté humaine ? Cette question centrale du dogme de l'Église est au cœur des débats du concile de Trente (1545-1563). Jansénius qui n'est pas étranger à cet environnement tridentin¹⁶ va reprendre la réponse des pères du Concile pour lui donner une lecture augustinienne.

Les Pères proposent d'expliquer comment Dieu agit en l'homme sans contraindre sa liberté. Pour le concile, cette interrogation est en réalité biaisée car elle part du présupposé que les libertés divine et humaine sont sur le même plan et qu'elles s'opposeraient. Or pour les Pères, il n'en n'est rien ; elles sont, d'une part, d'un ordre différent : la liberté de Dieu est infinie et absolue, la liberté humaine est créée et conditionnée ; d'autre part, elles ne sauraient s'opposer car la liberté humaine a été créée et voulue par Dieu. La liberté divine est alors la cause de la liberté humaine. Ainsi, à chaque instant de la prise de décision des hommes, Dieu par sa grâce est présent et actif. Ce principe de base proposé par le Concile, inscrit dans le dogme, sera repris par les jansénistes. Ils proposent alors de concilier ce principe tridentin avec la pensée augustinienne.

On peut trouver source de l'esprit de Jansénius sur cette question, comme ceux des Jansénistes, dans les caricatures Jésuites. En effet, le Jansénisme s'est très tôt trouvé un adversaire aussi bien théologique que politique, on l'a vu sur le débat sur la grâce, en la personne des Jésuites. C'est ainsi que ces derniers veulent faire officiellement condamner par l'Église les propos de Jansénius. En 1646, l'évêque de Vabres et ancien collaborateur de Richelieu, Isaac Habert, publie une liste de huit propositions extraites, selon lui, de l'*Augustinus*, et qu'il tient pour hérétiques. Après de vastes pressions, le Pape finit par condamner cinq de ces propositions en 1653, en publiant la bulle *Cum Occasione*. Cette bulle est toutefois bien accueillie en France, les Jansénistes admettent habilement le caractère hérétique de ces propositions, mais soutiennent qu'elles ne se trouvent aucunement dans l'*Augustinus*, distinguant alors « le droit du fait »¹⁷. Reste que cette affaire marque le point de départ des luttes violentes entre Jansénistes et Jésuites. Dans le cas de la question du libre arbitre, il faut se tourner vers la huitième proposition d'Habert, qui résume un point central de l'*Augustinus* : « *Pour mériter et démeriter dans l'état de nature déchue, il n'est pas*

¹⁵ Saint Paul, Nouveau Testament, Epître aux Philippiens, chp. 2, verset 13.

¹⁶ Le concile de Trente est un élément important dans la pensée janséniste, comme le dit J. Delumeau « *Il [le Jansénisme] était en germe dans les décrets et les silences du concile de Trente* » [Delumeau cité par Richardt, 2011, p. 48]. D'autant plus pour Jansénius, dont le père spirituel fut Baïus, un participant à ce concile.

¹⁷ Ainsi pour A. Richardt : « *Les jansénistes se proposaient donc d'adhérer à la bulle, donc – disaient-ils - « le débat reste ouvert » ; et de toute façon la doctrine de Jansénius est celle de saint Augustin qui est celle de l'Église sur la grâce* » [Richardt, 2011, p. 84].

requis que l'homme soit libre de toute nécessité, mais il suffit qu'il soit libre de toute contrainte. »

Pour l'opposant Molina, l'homme est libre s'il « *peut agir et ne pas agir, ou faire une chose de telle sorte qu'il puisse aussi faire le contraire* » [Molina cité par Icard, 2013, p.4]. Le libre arbitre exclut ainsi toute nécessité de l'action : si par exemple je souhaite me nourrir, je ne suis pas libre dans ma décision car il m'est alors impossible de faire le contraire, ne pas me nourrir, pourtant j'exerce bien là ma volonté. Ainsi, Molina, et derrière lui les Jésuites, font une différence entre la liberté, la nécessité et la volonté.

Pour Jansénius, au contraire, le libre arbitre est compatible avec la nécessité. Ainsi, d'après S. Icard, Jansen « *interprète la définition de la liberté de saint Bernard : libertas a necessitate.* » [Icard, 2013, p.4]. L'évêque d'Ypres établit, alors, son équivalence entre nécessité et liberté par l'intervention de la volonté, ainsi, « *l'essence de la liberté [...] consiste dans la volonté même, et l'exercice de la liberté dans l'acte de la volonté : en sorte qu'être libre, c'est avoir une volonté* » [Ph.-A. Frere, 1842, p.102]. De cette façon, suivant notre exemple, si je souhaite me nourrir, je suis libre dans ma décision car elle est l'expression de ma volonté, même si cette action résulte d'une nécessité. S. Icard résume ainsi ;

« Jansénius établit cette équivalence entre liberté et volonté en se fondant non pas sur la volonté comme faculté, mais sur la volonté comme acte. Ainsi, [...] il comprend le terme volonté dans le sens volition, concept repris [étonnamment] à la théologie scolastique¹⁸, qui désigne l'acte par lequel la volonté se détermine. Tout acte de volonté est libre, par le fait même que l'homme veut quelque chose, même s'il est déterminé au bien ou au mal. La volition est alors un fait irréductible et incontestable qui fonde la liberté. » [Icard, 2013, p.4].

Pour comprendre cette *volition* continuons notre exemple : si je me nourris par nécessité, c'est que je pose en acte une volonté de me nourrir (la *volition*), cette volonté est alors l'expression, pour Jansénius, de ma liberté. Ainsi, pour les premiers jansénistes, il existe une équivalence entre volonté, nécessité et liberté.

De cette vision découle alors une triple justification de la liberté dans l'acte de travail.

D'une part, en reprenant le dogme catholique supposant que Dieu par sa grâce suscite la liberté humaine, et en rappelant que cette grâce pour Jansénius est supposée efficace et suffisante, il découle un choix de l'acte de travail libre par l'effet même de cette grâce. D'autre part, par l'équivalence de l'évêque d'Ypres, le caractère nécessaire du travail, permettant la reproduction matérielle de la cité, libère l'homme dans cette tâche. Enfin, le travail est un acte libre car il est l'expression de la volonté humaine (la *volition*), car il résulte d'un choix personnel.

Finalement, le travail devient un choix libre pour l'homme car il est un acte nécessaire, volontaire et participant à l'opération de la grâce divine. Un second aspect de la question de la liberté est apporté par un autre texte, celui des rétractations du

¹⁸ Dans la deuxième partie de l'*Augustinus*, constituées de 9 livres, Jansénius dénonce la théologie scolastique en prétendant « *que c'est une science vaine qui fait plus de philosophes que de chrétiens* » [Jansénius cité par Richardt, 2011, p.42]. Jansénius dans son retour strict à Saint Augustin s'inscrit alors dans une démarche anti-scholastique.

père Vihlon de 1722¹⁹. Il s'agit d'un prêtre dominicain, professeur de théologie au couvent de Saint-Maximin et attaché aux doctrines Jansénistes. Il entreprit notamment la rédaction d'un traité sur la grâce reprenant les idées de Jansénius en 1720. Ses rétractations sont l'expression de la caricature Janséniste voulue alors à la fois par les jésuites et par le pouvoir royal dans l'application de la bulle *Unigenitus* de 1713²⁰. L'archevêque d'Aix alors en place, Charles Gaspard Guillaume de Vintimille du Luc²¹, dont « *les sarcasmes que les disciples de Jansénius lancèrent contre lui, montrent assez quels furent ses sentiments sur les controverses qui troublent alors l'Eglise* » [Fénelon, 1829, p. 572], voulant combattre les idées Jansénistes, entreprit la publication du traité sur la grâce du père Vihlon en essayant de démontrer le caractère persistant des hérésies jansénistes. A sa suite, le jésuite Jean d'Yse de Saléon, évêque de Rodez puis de Vienne, repris l'œuvre de l'archevêque d'Aix en voulant découvrir « *les réalités jansénistes* » dans ces rétractations²². Ainsi, l'objectif d'après le prélat et de découvrir « *les équivoques dont les Jansénistes se servent pour déguiser leurs erreurs* »²³. En considérant la caricature de l'évêque de Rodez, le texte permet d'éclairer la relation entre liberté et nécessité de l'action. On a vu précédemment l'équivalence entre volonté et liberté qu'apporte l'évêque d'Ypres, toutefois

« *La volonté de notre théologien [Jansénius] se meut et se détermine dans le choix des moyens, non pas que ce choix soit un acte libre, mais parce que c'est un acte qui tout nécessaire qu'il est, procède d'un autre acte précédent* »²⁴

Ainsi, une action serait libre parce qu'elle engage des moyens, et qu'elle découle d'un choix précédent. Par exemple, si je décide de manger une pomme, ce n'est pas l'expression d'une nécessité, mais l'expression d'un choix en amont : je décide de me nourrir, et engendre d'autres décisions : quel type de pommes manger. De cette façon, toutes les actions procèdent de choix précédant, dont la décision initiale est l'acceptation de l'amour de Dieu, *l'initium fidei*.

Dès lors, le travail devient un acte libre parce qu'il engage d'autres décisions, comme la redistribution des fruits de ce travail, et d'autres moyens. Ainsi, c'est parce que le travail s'inscrit dans cet enchaînement dans l'expression de la volonté, et implique une multitude de choix pour le travailleur, qu'il est un acte à la fois nécessaire et libre.

Dans cette liberté accordée aux hommes dans le travail, Jansénius se détache,

¹⁹ Charles Gaspard Guillaume de Vintimille du Luc, [1722], *Ordonnance de Monseigneur l'Archevesque d'Aix contenant la rétractation du Père Vilhon, religieux dominicain, et professeur en théologie dans le couvent de Saint-Maximin*, Aix : Josphe David.

²⁰ C'est parce qu'aucun auteurs ne se revendiquent clairement comme janséniste, que les différentes rétractations de prélats, dans la suite de la bulle, en permettant de révéler la proximité de ces derniers avec les thèses jansénistes, sont des archives importantes dans la recherche sur la théologie du mouvement.

²¹ Charles-Gaspard de Vintimille (1655-1746) : il fut évêque de Marseille de 1692 à 1708, puis archevêque d'Aix-en-Provence de 1708 à 1729 (pendant la période de la peste), il fut enfin nommé archevêque de Paris en 1729.

²² *La réalité du jansénisme dans les écrits et la rétractation du P. Vilhon O. P.*, Jean d'Yse de Saléon, 1722, Avignon.

²³ *La réalité du jansénisme* [...], Op. cit., Préface.

²⁴ *La réalité du jansénisme* [...], Op. cit., p. 74.

une fois de plus, de la vision des pères de la Réforme. En effet, « *Calvin condamne [...] les parasites, les oisifs et les chômeurs : ne pas travailler, c'est ne pas rendre hommage à Dieu* » [Lavialle, 2012, p.8]. Cette condamnation n'est pas présente chez Jansénius, car le chômeur décide librement de ne pas travailler. C'est parce que Dieu donne la liberté de choix à l'homme, que l'homme préfère l'oisiveté au travail. Ainsi, en termes de liberté, le travail est sur le même plan que le chômage. Toutefois, la différence de vision sur le travail entre Jansénistes et Protestants ne s'arrête pas là, la principale opposition se fera sur la notion de prédestination et de mérites des fruits du travail.

IV) *Une théologie accordant le mérite des fruits du travail aux seuls travailleurs...*

C'est ainsi que pour les premiers Jansénistes, l'Homme décide librement et individuellement de travailler. Cependant, cela implique-t-il que les fruits de son travail sont pleinement les siens ?

Cette question du mérite des fruits du travail découle, elle aussi, d'une vision théologique plus large sur le mérite des bonnes œuvres, et est une réflexion fondamentale pour ces jansénistes en ce qu'elle montre la principale singularité de leur vision par rapport à celle de la Réforme et celle de l'Église romaine. Jansénius et dernière lui Saint-Cyran, Arnaud et Pascal vont d'abord, comme pour la question de la liberté, s'inscrire dans une lecture augustinienne de la tradition tridentine.

Dans un premier temps, il devient nécessaire de comprendre les réponses du Concile sur cette question du mérite des actions. Ces réponses sont présentes dans le « *Décret sur la justification* »²⁵ qui forme l'élément central du Concile de Trente. Si la problématique initiale est celle soulevée par Luther²⁶ concernant la liberté du chrétien, sa justification (le fait qu'il reçoit la grâce) et la valeur méritoire de ses œuvres, elle le dépasse cependant pour répondre à tout un ensemble de courants de pensée, notamment pélagiens²⁷.

L'idée centrale est que le chrétien a la possibilité de poser des actes véritablement méritoires, c'est-à-dire que les fruits de ses choix sont pleinement les siens, ce qui répond à l'idée calviniste que les mérites des actions humaines relèveraient avant toute chose de la prédestination divine. Ces actes, pour le Décret, ne sont pas la cause de la justification de l'homme, mais son fruit, sa manifestation. Toutefois, Dieu coopère avec l'homme à chaque étape de ces actes, car on l'a vu, la liberté humaine participe à celle de Dieu, qui l'a créée puis sanctifiée (par la grâce). Cette liberté participante est donc pleinement méritoire : ainsi, les mérites rattachés aux actions des hommes sont véritablement leurs mérites, mais en même temps, ils sont pleinement dons de Dieu. Les pères du Concile illustrent alors cette idée par la phrase centrale du Décret, « *Le Seigneur dont la bonté envers les hommes est si grande, qu'il veut que ses dons soient leur mérite* »²⁸.

Enfin, il est nécessaire de comprendre la distinction entre le « mérité » et le

²⁵ Décret sur la justification, 6^{ème} session du Concile de Trente, 13 Janvier 1547.

²⁶ Qualifié de « doctrine erronée » dans le préambule du décret.

²⁷ Comme le montre la diversité des canons du décret.

²⁸ Décret sur la justification, chapitre 16.

« méritoire ». D'une part, le caractère « mérité » d'une action relève de sa « récompense », « à ceux qui agissent bien jusqu'à la fin [...] il faut proposer la vie éternelle [...] comme la récompense [...] accordée [aux] bonnes œuvres et mérites. » nous racontent les pères du Concile dans le chapitre 16. De cette façon, une action peut « mériter » la plus grande des récompenses, la vie éternelle. D'autre part, le caractère « méritoire » se réfère lui aux bonnes œuvres (bonnes actions). Ainsi, si une bonne action ouvre sur la vie éternelle (mérité), elle est dans le même temps déjà l'expression de cette vie éternelle (méritoire), mais sous une modalité « temporelle ». De cette façon, le lieu de jaillissement du règne (la vie éternelle) dans la vie de l'homme justifié (touché par la grâce) est bien précisément ses bonnes actions, ses « bonnes œuvres ».

Ce Décret sur la justification pose donc les éléments qui vont nourrir ces premiers jansénistes. On l'a vu, les propositions du décret ayant pour but de répondre à Luther, rompent avec la vision de la prédestination de Calvin. Les premiers jansénistes vont eux conserver les idées centrales du décret, mais par leur vision de la grâce (efficace et suffisante) vont se détacher sur les notions de mérite. D'une part, ils rejoignent la position du Concile en posant que Dieu, par sa grâce, accorde aux hommes les fruits de leurs actions. Une illustration est apportée par J. Orcibal, citant un texte sur la charité à Port-Royal montrant que « Dieu a voulu mettre tout le mérite dans le désir de notre cœur » [Orcibal, 1962, p.255]. D'autre part, pour ces mêmes jansénistes, il n'existe aucunement de caractère « mérité » dans les actes humains. En effet, la vie éternelle ne se gagne pas, mais s'obtient par le don totalement gratuit de Dieu, la grâce. De cette absence de mérite, le « méritoire » n'est alors que l'expression de l'efficacité de la grâce. L'homme justifié ne peut s'opposer à l'intervention de Dieu dans sa propre nature, ses bonnes œuvres sont dès lors une simple manifestation de cette grâce.

Par conséquent, la question du mérite des fruits du travail est au cœur de la différence de vision du travail entre Calvinistes et Jansénistes. Pour Calvin, l'homme trouve dans les fruits de son travail un moyen de révéler sa justification, c'est dans « la vie professionnelle, dans son travail, que le réformé peut obtenir confirmation de sa foi et l'authentification de sa foi » [Lavialle, 2012, p.9]. Ces fruits seraient alors, d'une part, l'expression d'une prédestination divine pour la tâche accomplie, et d'autre part, la manifestation de l'élection du réformé à la vie éternelle. Le travail révèle donc chez les calvinistes une « dualité profonde : il est à la fois activité [...], et passivité (attente de la confirmation) : le travailleur travaille, et est actif, mais il attend et espère dans son travail » [Ibid]. R. Taveneaux résume ainsi :

« Le puritain glorifie Dieu par le travail : dans ce monde de ténèbres, il s'efforce d'acquiescer par un labeur sans faille, la certitude de son salut, il accède à un prophétisme de l'action ; soucieux de libéralisme et de progrès, il vit dans un univers aux situations mouvantes. » [Taveneaux, 1977, p.89]

Or, pour R.Taveneaux, il n'y a « rien de semblable chez le janséniste » [Ibid]. D'une part, son travail ne relève aucunement d'une prédestination ou d'une élection divine, il se veut ainsi « méfiant à l'égard de l'action » et préfère être un « homme de prière »²⁹ [Ibid]. D'autre part, cette méfiance révèle l'absence de mérite de la part de

²⁹ On le verra dans ce qui suit dans la définition des jansénistes sur la « délectation », avec la création des « solitaires » de Port-Royal.

Dieu dans le travail du janséniste. Il estime ainsi en suivant le théologien Queynel (1634-1719) que « *la vie est trop peu de chose pour qu'on se mette en peine à changer de condition, à moins que l'ordre de Dieu n'y engage* » [Queynel cité par Taveneaux, 1977, p.89]. Ainsi, en partant de l'observation de R.Taveneaux, pour qui « *l'essence du puritanisme réside dans la volonté créatrice ; celle du jansénisme dans le détachement évangélique* » [Ibid], on peut mettre en évidence une divergence dans la vision sur le travail entre les protestants et les jansénistes.

C'est ainsi que « *le premier [le puritain] sanctifie tout, même les tendances mauvaises, il voit dans la réussite un signe de prédestination : celle-ci devient pour lui un stimulant à l'action et à l'efficacité* » [Ibid]. Pour le jansénisme au contraire, cette prédestination descend de la grâce suffisante, elle engendre par son efficacité, « *la morale de l'acceptation et de l'approfondissement spirituel* » [Ibid]. Toutefois, cette vision tragique du salut « *n'est pas le désespoir du chrétien, mais le triomphe de la grâce de Jésus-Christ. Heureuse impuissance qui nous force d'attendre tout de Celui sans qui nous ne pouvons rien* » écrit Queynel [Ibid]. C'est donc dans le « triomphe » de la grâce que s'inscrit la différence sur la vision du travail, pour le jansénisme ;

« *Le travail lui apparaît moins comme un moyen de sanctification que comme une épreuve purificatrice ; il lui préfère l'oraison et les œuvres : l'aumône, suspecte à Calvin dans son principe, demeure à ses yeux l'incarnation la plus parfaite de la charité fraternelle.* » [Taveneaux, 1977, p.89]

Par conséquent, les fruits du travail du janséniste sont pleinement les siens, mais n'apportent aucune glorification de la part de Dieu. Ainsi, le travail est davantage une tâche sans importance dans la vie spirituelle du chrétien. De cette double singularité (par rapport aux Protestants et à l'Église traditionnelle), la pensée janséniste s'inscrit dans une modernité. Cette dernière se manifestant notamment par leur théologie du « plaisir », où l'arbitrage entre plaisir et peine devient la source de l'acte de travail.

V) ... *et définissant le plaisir comme source de l'action.*

Enfin, la question alors posée par les premiers jansénistes est de savoir si le travail est source de plaisir pour l'homme.

Cette question, comme celle de la liberté, est la conséquence d'une réflexion plus profonde, celle du plaisir dans l'action. Pour ces augustiniens, la seule est unique source de l'action réside dans le plaisir, dans la « *délectation* ». Ainsi, l'homme ne fait le bien que par plaisir : il cherche alors la « *délectation céleste* » ; et il ne tombe dans la concupiscence que par plaisir, en cherchant ici la « *délectation terrestre* ». Cette pensée de la double délectation, on le verra par la suite, est approfondie par Pascal ; toutefois R.Taveneaux ajoute que « *cette thèse, dite des « deux délectations » [...] constitue le pivot de la doctrine janséniste* » [Taveneaux, 1968, p.29]. La pensée du plaisir est alors un élément central, que L.Thirouin propose d'analyser en partant des propos de Fénelon (1651-1715)³⁰, en justifiant que « *pour comprendre un système, ou une pensée, le recours à ses ennemis n'est jamais inutile. On le vérifiera de suite, en*

³⁰ Le dernier ouvrage de Fénelon est une ultime tentative de réfutation des thèses jansénistes.

donnant la parole à Fénelon. » [Thirouin, 2008, p.2]. En posant la question d'assimiler le janséniste à une pensée « hédoniste », il répond :

« Les jansénistes sont, aux yeux de Fénelon, les tenants les plus résolus du plaisir. Là est le cœur de leur doctrine et le grand scandale pour Fénelon, à la racine de toute son hostilité. «Le voilà », annonce-t-il en ouverture, « ce système auquel le parti sacrifie tout. Ce système donne tout au seul plaisir. Il en fait le seul ressort de nos volontés. Il en fait pour ainsi dire l'âme de nos âmes mêmes. Le plaisir, suivant ce parti, est l'unique règle de nos cœurs. » » [Thirouin, 2008, p.2]

On voit donc ici l'étroite relation entre volonté et délectation dans la pensée janséniste. Pour ces derniers, une action humaine est avant toute chose une source de plaisir, c'est ce que dénonce Fénelon. Une des grandes autorités scripturaires en la matière de saint Augustin réside dans le verset : « *Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum.* ». La suavité (*suavitas*) évoqué dans le Psaume est ici un élément déterminant dans cette théologie du plaisir. En effet, Dieu par sa grâce (qui est supposée efficace et suffisante) rend l'homme capable du bien ; la grâce doit alors stimuler du plaisir chez l'homme : c'est la suavité, autrement appelée le « *saint plaisir* » de la grâce. L.Thirouin nous dit ainsi que « *cette suavité, cette douceur que donnera le Seigneur, selon le Psaume, l'exégète africain [Augustin] l'assimile en effet à la grâce elle-même.* » [Thirouin, 2008, p.3]. C'est avec Pascal que ce verset poétique va devenir un lieu théologique central : en l'interprétant (« *Le Seigneur donnera la délectation, et notre terre donnera son fruit.* » [Thirouin citant Pascal, 2008, p.3]), il pose les premières pierres de sa pensée de la double délectation.

La première idée et que pour Pascal toutes les délectations et tous les plaisirs ne se valent pas. Il fait référence, comme les premiers jansénistes avant lui, à une « *délectation dominante* » ou « *victorieuse* », la « *delectatio victrix* ». J. Laporte dans sa définition de la délectation³¹ nous dit ainsi :

« *Alors qu'elle ne tient pas une grande place chez Arnauld, l'idée de suavité, de délectation victorieuse tient une grande place chez Pascal. Il s'est toujours attaché à la théorie des deux délectations entendue à la manière la plus strictement janséniste.* » [Laporte, 1923, p.416].

Mais quelle est donc cette délectation dominante (*delectatio victrix*) ? Dans un premier temps, pour L.Thirouin :

« *Une délectation est dite victorieuse par rapport à une concurrente, à d'autres délectations possibles — celle de la concupiscence, ou du péché. Quand la volonté humaine est entraînée vers Dieu sous l'impulsion de la grâce, nul autre bonheur ne lui semblant comparable, elle est portée à agir d'une manière inflexible et insurmontable — «indeclinabiliter et insuperabiliter» écrit saint Augustin.* » [Thirouin, 2008, p.3].

Autrement dit la délectation victorieuse se mue dans la délectation céleste, dans le plaisir apporté par la grâce. Elle « domine » alors le plaisir de la concupiscence, la délectation terrestre. Une telle domination repose sur la notion de liberté. Comme on l'a dit précédemment, Dieu intervient en l'homme par la grâce pour susciter sa

³¹ Pour la définition de la délectation, voir Laporte, 1929, p. 429.

liberté : la délectation céleste ou « saint plaisir » de la grâce est alors un plaisir de liberté. Deuil parle dans ce cas de « force invisible » : « *Si par la détermination elle [la liberté de cet homme] sort de son indifférence, c'est la force invisible de la délectation céleste qui en lui imposant une nécessité relative, la tire de son indifférence.* » [Deuil, 1736, p.28].

Pour résumer, l'homme n'agit qu'en recherchant le plaisir. Il peut s'agir d'un plaisir terrestre, la concupiscence : plaisir de la chair, des passions acquisitives,... Ou d'un plaisir céleste, celui de l'amour de Dieu. Au premier plaisir, l'homme est contraint dans sa liberté, il n'est que participant de sa nature corrompue. Le second plaisir quant à lui n'est accordé qu'aux hommes touchés par la grâce, cette grâce provoquant chez ces derniers un saint plaisir, la suavité, elle permet alors de stimuler leur propre liberté. Il est à souligner que cette délectation céleste est naturelle pour ces hommes élus par Dieu, en effet, la grâce est d'abord une grâce efficace, l'homme ne pouvant s'opposer à ce don de Dieu, il ne peut s'opposer au plaisir qui en découle.

En conséquence, le choix de travailler ou de chômer relève pour les jansénistes, avant toute chose, du plaisir que chaque action apportera. Ainsi, on travaille (respectivement, on chôme) si cela nous procure plus de plaisir que de chômer (respectivement, de travailler). Ce plaisir est ici une satisfaction personnelle propre à chaque homme, les individus au chômage serait, alors, ceux pour qui travailler apporterait moins de plaisir que de chômer. Les jansénistes restent en revanche assez vagues sur le contenu de ce « plaisir ». De prime abord, on peut penser que le plaisir dans le travail relève de la « délectation terrestre », permettant ainsi un enrichissement matériel. Finalement, si un individu non élu par Dieu, ne travaille (ou ne chôme) que pour des plaisirs terrestres (passions acquisitives), il entretient alors la nature de l'homme déchu, tombant inéluctablement dans la concupiscence. Le travail serait, ici, un vecteur de transmission de la nature corrompue de l'homme.

Toutefois le travail n'est pas restreint au seul plaisir terrestre. Quelle relation peut-on alors établir entre travail et plaisir céleste ?

On le rappelle, le plaisir céleste est le plaisir assimilé à la réception de la grâce divine. Dans ce cadre, le travail revient à faire « fructifier » ce plaisir, donc cette grâce. Ce travail de fructification s'inscrit dans ce que Saint-Cyran qualifie de la technique du « renouvellement ». Cette technique réside dans l'accompagnement des effets de la grâce : il s'agit pour le chrétien d'une « conversion intérieure » qui est pour Jacquemot, « *ordinairement longue et difficile* » [Chatin citant Jacquemot, 1998, p.89]. M. Pernot résume ainsi, « *Saint-Cyran estime que la grâce exige du fidèle une conversion totale, une victoire de « l'homme nouveau » sur le « vieil homme », au prix d'efforts héroïques, d'une très grande austérité morale.* » [Pernot, 2012, p.64].

Ces « efforts héroïques » que demande cette conversion seront à l'origine d'une grande querelle entre Saint-Cyran et Richelieu concernant la question des sacrements³². Pour M. Pernot, le sacrement de l'eucharistie doit « *sanctionner la conversion de celui qui les reçoit* » [Pernot, 2012, p.64]. Pour le sacrement de la confession, l'absolution n'est accordée « *qu'après un changement complet et une*

³² Saint-Cyran inquiéta sur plusieurs plans (théologique et politique) Richelieu qui l'estimait être « *un homme sans prise, et sur qui caresses ou menaces n'opéraient* ». [Richelieu cité par Imbert, 1970, p.21].

longue épreuve » [Chatin, 1998, p.89]. Par conséquent, « *pour être valable, les sacrements doivent consacrer une transformation intérieure. A la morale de « l'honnête homme », prônée par les molinistes, se substitue donc celle de la sainteté* » [Taveneaux, 1968, p.29].

Voilà pourquoi Saint-Cyran parle de « renouvellement » : la grâce de dieu touche initialement le chrétien, provoquant ainsi une première délectation, par ce travail de conversion intérieure il accède à d'autres actions de grâces, des sacrements, qui lui permettent de trouver une seconde délectation, d'où le « renouvellement » de la suavité. Saint-Cyran résume ainsi, « *la première grâce étant « gratuite... , c'est » non seulement à nos prières, mais « à notre travail que Dieu a promis l'augmentation de ses grâces, pourvu que nous considérions qu'en travaillant nous avons toujours besoin de la même grâce. »* » [Saint-Cyran cité par Orcibal, 1962, p.86]. Le terme de « travail » employé ici par l'abbé n'est pas neutre, la conversion intérieure s'apparente ainsi à une tâche assimilable à un véritable travail. Ce travail doit d'ailleurs être chez Saint-Cyran désintéressé de toute récompense divine : il dit ainsi qu'« *il faut travailler comme si on ne s'attendait point à Dieu ni à sa grâce, et il faut s'appuyer et se confier en sa grâce, comme si on ne prétendait rien obtenir par son travail* » [Ibid]. On voit donc que pour Saint-Cyran, le terme de « travail » est perçu avant tout comme une tâche choisie de façon individuelle mais aussi s'exécutant de façon « solitaire ». Ainsi, il « *recommandait à ses disciples de vivre dans la retraite* » : c'est alors qu'une « *communauté d'ecclésiastiques et de laïcs, les fameux Solitaires, s'est organisé à partir de 1637 dans le voisinage [...] de Port-Royal* » [Pernot, 2012, p.64] pour mener à bien ce travail de conversion, ils seront dès lors appelés les « Messieurs » de Port-Royal³³. De plus, ce travail « solitaire » de conversion est également un lieu de cristallisation à l'opposition politique de Richelieu, ainsi, pour le cardinal, ce travail priverait le royaume des services que pourrait lui rendre une élite spirituelle qui préférerait vivre dans la retraite plutôt que d'assumer ses devoirs temporels.

Par conséquent, ce travail de conversion se réalise de façon individuelle, aboutissant également à une satisfaction personnelle (comme cela peut être le cas d'un travail amenant une délectation terrestre). Toutefois, ce travail de « renouvellement » amène à un plaisir plus grand, supérieur car libérateur : il permet d'atteindre alors cette fameuse « délectation victorieuse ». Au final, la vision du travail chez Saint-Cyran est une vision « individualiste » dans sa décision mais également dans son exécution. C'est là toute la modernité du jansénisme : chaque action, comme celle du travail, relève davantage d'un arbitrage individuel entre plaisirs, plutôt que d'une prédestination divine.

VI) Conclusion

³³ Le premier d'entre eux fut le célèbre avocat Antoine Le Maistre (1608-1658) en 1638, suivirent entre autres, le théologien Antoine Arnauld (1612-1694), le grammairien Claude Lancelot (1615-1695) ou Pierre Nicole (1625-1695). Ces solitaires seront également à l'origine des petites écoles de Port-Royal où ils enseigneront leurs thèses jansénistes, l'un de leur élève fut notamment l'économiste Pierre de Boisguilbert (1646-1714), voir Faccarello, 1986.

Finalement, les premiers jansénistes apportent, dans ce début du XVII^e siècle, une lecture augustinienne de la Grâce, amenant à une pensée de l'action, et ainsi de l'acte de travail, doublement originale : d'une part, se détachant de la vision traditionnelle de l'Eglise sur la notion de Grâce efficace, ils amènent une vision individuelle et méfiante de l'acte de travail. D'autre part, s'éloignant de la vision des Protestants sur les notions de liberté, de mérite, et de prédestination, ils permettent de libérer l'acte de travail individuel, et de rendre les fruits de ce travail méritant pour les travailleurs. Ce rigorisme théologique, strictement fidèle à la pensée d'Augustin, n'est pas étranger à la modernité de l'époque. Par leur théologie du plaisir, ils entraînent notamment un choix de l'acte de travail découlant d'un arbitrage entre plaisirs. Ce plaisir est avant tout perçu au sens large, c'est ainsi que l'homme décide librement et individuellement de son arbitrage entre les différents plaisirs. C'est alors, par cette singularité de vision sur le travail de ces premiers jansénistes, que le « terrain de rencontre » avec l'esprit bourgeois peut prendre forme.

Pour R. Taveneaux, l'émancipation de la bourgeoisie au cours du XVII^e siècle³⁴ repose sur des « *affinités profondes* » [Taveneaux, 1968, p.7] avec la pensée janséniste. Cette émancipation est d'ailleurs un « *processus d'individualisation* », où les questions religieuses et morales sont désormais exprimées en « *termes d'individualité* » [Ibid]. La caractérisation que fait l'historien³⁵ nous amène alors à comprendre ces « *affinités profondes* » avec la vision du travail. Si le bourgeois symbolise « *l'individu libre et indépendant* » dans la société d'ancien régime, exprimant sa spiritualité « *en terme d'individualité* », il se rejoint, alors, dans la vision du travail comme un acte individuel et libre que nous avons mis en évidence chez les Jansénistes. De plus, pour M. Groethuysen, « *le bourgeois éprouve un grand éloignement pour ce qui le distingue d'autrui* » [Préclin, 1935, p.27]. C'est alors une rencontre avec la vision méritoire des fruits du travail, et avec la technique de « *renouveau* » de Saint-Cyran, accouchant d'un travail « *solitaire* » de conversion, qui pourrait avoir lieu. Au total, cette vision singulière du travail pourrait « *expliquer que le jansénisme ait trouvé un terrain naturel de croissance dans les familles de la grande robe parisienne : les Arnauld, les Bernières, les Molé, les Daguesseau...* »³⁶ [Taveneaux, 1968, p. 7], permettant, ainsi, de contribuer au

³⁴ C'est ainsi que résume E. Préclin : « *C'est que les XVII^e et XVIII^e siècles furent marqués par la lente ascension du bourgeois : de l'industriel et du commerçant à l'époque du développement des fabriques et du commerce intérieur, de l' « officier » à une époque de centralisation* ». [Préclin, 1935, p.26]

³⁵ Pour R. Taveneaux : « *Le bourgeois est né en marge des cadres féodaux ou monarchiques. Dans une société hiérarchisée à l'extrême, il symbolise l'individu libre, indépendant dans son statut juridique et ses activités économiques, mais aussi dans ses options spirituelles : à l'appareil traditionnel d'une religion très extériorisée, il tend à substituer l'univers clos de la conscience* ». [Taveneaux, 1968, p.7]

³⁶ Avec ses nombreuses archives, R.Taveneaux montre « *le même processus d'expansion s'observe en province. Les enquêtes régionales – rares encore – révèlent sa pénétration dans les milieux de la judicature, ceux des cours souveraines, des présidiaux, des tribunaux de bailliages, mais aussi dans la masse plus indifférenciée des officiers inférieurs et des robins, chez les procureurs, les notaires, les trésoriers... Les quelques îlots aujourd'hui connus - Beauvais, Amiens, les cités des marges champenoises comme Sainte-Menehould ou*

« terrain de rencontre » de R. Taveneaux avec l'esprit bourgeois, et favoriser, alors, l'émancipation économique et politique progressive de la bourgeoisie française, relevant d'une forme « d'esprit du capitalisme ».

Bibliographie

Calvin Jean, [2008], *Institution de la religion chrétienne, tome I, Edition critique par Olivier Millet*, Genève: Droz.

Chantin Jean-Pierre, [1998], *Les Amis de l'Œuvre de la Vérité – jansénisme, miracles et fin du monde au XIXe siècle*, Lyon: P.U.L.

Charles, L. [2006]. L'économie politique française et le politique dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. dans *Histoire du libéralisme en Europe* dir. Ph. Nemo et J. Petitot. Paris: PUF.

Cottret Monique, [2002]. « Du Jansénisme au Libéralisme: itinéraire de quelques abbés du siècle ». *Dix-huitième siècle*, 34, pp. 53-66.

Cottret Monique, [1998]. *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel.

Creysens Lucien, [1952], Le Jansénisme. Considérations historiques préliminaires à sa notion”, *Analecta gregoriana*, tome 71.

De Rougemont Denis, [1937], *Introduction au traité du Sert Arbitre*, Paris : Librairie Droz.

De Saléon Jean d'Yse, [1722], *La réalité du jansénisme dans les écrits et la rétractation du P. Vilhon O. P.*, Avignon.

De Vintimille du Luc, Charles Gaspard Guillaume, [1722], *Ordonnance de Monseigneur l'Archevesque d'Aix contenant la rétractation du Père Vilhon, religieux dominicain, et professeur en théologie dans le couvent de Saint-Maximin*, Aix : Josph David.

Delumeau Jean, et Wanagffelen, [1965], *Naissance et affirmation de la réforme*, Paris: PUF.

Deuil, [1726], Le jansénisme dévoilé, ou Jansénius convaincu d'athéisme (par Deuil).

Faccarello Gilbert et Steiner Philippe, [2008]. « Religion and Political Economy in Early- Nineteenth-Century France ». *HOPE* 40 (annual suppl.): 26-61.

Faccarello Gilbert [1986]. *The foundations of Laissez-Faire: The Economics of Pierre de Boisguilbert*. London: Routledge.

Fénelon, [1829], Correspondance de Fénelon archevêque de Cambrai, tome 11, Paris : A. Le Clere.

Frere Ph.-A. (Abbé), [1842], La Faculté de Théologie (troisième année), Paris :

Vitry-le-François, les villes lorraines - offrent à ce titre des exemples bien significatifs. » [Taveneaux, 1968, p.7]

Loisel.

- Groethuysen Benard [1927], *Origine de l'esprit bourgeois en France*, tome I, *Eglise et la bourgeoisie*, Paris : Gallimard.
- Hecht, J. (dir.), [1989], « Boisguilbert parmi nous » Actes du Colloque international de Rouen (22 -23 mai 1975).
- Icard Simon, [2013], Jansénius lecteur de saint Augustin. Autour des cinq propositions condamnées, *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, n°120, pp. 187-1192.
- Imbert Henri-François, [1970], *Stendhal et la tentation janséniste*, Genève : Droz.
- Laporte Jean, [1923], *La doctrine de Port-Royal*, tome I, *Les vérités de la grâce*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lavialle Christophe, [2012], Les réformateurs protestants, la pensée de Calvin et l'émancipation de l'économie, dans Calvin. Naissance d'une pensée, dir. J. Varet, Tours : Presses Universitaires François-Rabelais.
- Lyon-Caen Nicolas, [2008], « « *Marchands de miracles* ». *La bourgeoisie janséniste parisienne au XVIIIe siècle* », Thèse de doctorat, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.
- Maire Catherine, [1998], *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris: Gallimard.
- Maire Catherine, [1990a]. Introduction dans *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal.
- Maire Catherine, [1990b]. *Agonie religieuse et transfiguration politique du Jansénisme*. dans *Jansénisme et Révolution*. Paris: Chroniques de Port-Royal.
- Michel Marie-José, [2000], *Jansénisme et Paris*, Paris : Klincksjeck.
- Orain Arnaud, [2014]. The Second Jansenism and the rise of French Eighteenth-Century Political Economy. *History of Political Economy*, Vol. 46, n°3. À paraître.
- Orcibal Jean, [1962], *La Spiritualité de Saint-Cyran : avec ses écrits de piété inédits*, Paris : Vrin.
- Orcibal Jean, [1961] *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris : Seuil
- Orcibal Jean, [1947], *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps, 1581-1638*, Louvain: Bureaux de la Revue.
- Pernot Michel, [2012], *La Fronde 1648-1653*, Paris : Tallendier.
- Perrot Jean-Claude, [1984]. La Main invisible et le Dieu caché. dans *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIe-XVIIIe siècle)*. Paris: EHESS.
- Perrot, J.-C. [1989]. Portrait des agents économiques dans l'œuvre de Boisguilbert. dans *Boisguilbert parmi nous* edited par Jacqueline Hecht. Paris: INED.
- Préclin Edmond, [1935], « Les conséquences sociales du jansénisme », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome 21, n°92, pp. 335-39.
- Richardt Aimé, [2011], *Le jansénisme : De jansénius à la mort de Louix XIV*, Paris : François-Xavier de Guibert.
- Taveneaux René, [1985], *La vie quotidienne des jansénites aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Paris : Hachette.

- Taveneaux René, [1977], *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris : J. Vrin.
- Taveneaux René, [1968], « Jansénisme et vie sociale en France au XVIIIème siècle », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, tome 54, n° 152, pp. 27-46.
- Taveneaux René, [1965], *Jansénisme et politique*, Paris : Armand Colin.
- Thirouin Laurent, [2008], « Jansénisme et joie de vivre », *Bulletin (collège supérieur - Lyon)*, n°4, pp.2-7.
- Viner Jacob, [1978]. « Religious thought and economic society: Four chapters of an unfinished work ». *HOPE* 10(1): 1-192.
- Viner Jacob, [1978]. « Religious thought and economic society: Four chapters of an unfinished work ». *HOPE* 10(1): 1-192.
- Waterman, A.M.C. [2008]. « The Changing Theological Context of Economic Analysis since the Eighteenth Century ». *HOPE* 40 (annual suppl.): 121-42.
- Waterman, A.M.C. [2004]. *Political Economy and Christian Theology since the Enlightenment: Essays in Intellectual History*. Basingstoke, U.K.: Palgrave Macmillan.
- Weber Max, [1964] 1905, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Plon.