

# *Quaderni* *leif*

---

Semestrale del Laboratorio di Etica  
e Informazione Filosofica

Università di Catania

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Redazione**

MASSIMO VITTORIO (coordinatore), FLORIANA FERRO,  
ANTONIO G. PESCE, ELISABETTA TODARO, DANIELA VASTA

---

**Segreteria di redazione**

MANUELA FINOCCHIARO, CINZIA GRAZIA MESSINA

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)  
LAURA BERCHIELLI (Université «Blaise Pascal», Clermont Fer-  
rand)  
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)  
CALOGERO CALTAGIRONE (Università LUMSA, Roma)  
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)  
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)  
DOMINIQUE DESCOTES (Université «Blaise Pascal», Clermont  
Ferrand)  
LAURENCE DEVILLAIRS (Centre Sèvres et Institut catholique de  
Paris)  
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)  
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)  
DENIS MOREAU (Université de Nantes)  
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)  
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
PAOLO VINCieri (Università di Bologna)

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.  
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566  
Email: [mariavitaromeo@unict.it](mailto:mariavitaromeo@unict.it)

---

ISSN 1970-7401

---

© 2015 - Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di  
Catania

---

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29  
settembre 2006

Noterella redazionale

5

---

**RELIRE LES «ÉCRITS SUR LA GRÂCE»**

---

Vincent Carraud	Subtilité et supposition métaphysiques dans la <i>Lettre sur la possibilité des commandements</i> : deux notes cartésiennes	7
Dominique Descotes	Pascal et Bourzeis	23
Alberto Frigo	État présent des études sur les <i>Écrits sur la grâce</i> (1991-2015)	49
Denis Kambouchner	Pascal et le temps de la grâce	63
Michael Moriarty	Pascal, Molina et le molinisme	77
Richard Parish	Relire les <i>Écrits sur la Grâce</i> à la lumière des écrits sur la grâce: orthodoxie et esthétique	91
Maria Vita Romeo	Liberté et félicité dans les <i>Écrits sur la grâce</i>	103
Laurent Thirouin	De la <i>facilité</i> des commandements	123
Jean Mesnard	Conclusions ou perspectives sur le mystère de la grâce	141
Giuseppe Pezzino	Conclusions, ou mieux une pause dans les travaux en cours	157
Philippe Sellier	Conclusions croisées	161
	I collaboratori	165



Francisco de Zurbarán, *San Francesco in meditazione*, Alte Pinakothek, Monaco.

## Noterella redazionale

**CON VIVO PIACERE PUBBLICHiamo GLI ATTI** dell'importante *Journée Pascal* dedicata al tema «*Relire les Écrits sur la grâce*». Grazie allo sforzo organizzativo di tre studiosi di caratura internazionale – Dominique Descotes, Denis Kambouchner e Martine Pécharman – il 7 marzo 2015 a Parigi, all'École normale supérieure de la rue d'Ulm, si sono incontrati alcuni fra i più eminenti pascalisti europei. Da diverse prospettive e con diverse formazioni culturali, essi hanno affrontato un'opera pascaliana, gli *Scritti sulla grazia*, che, come ha affermato Jean Mesnard, si potrebbe quasi considerare un inedito per la scarsa attenzione in precedenza prestata dagli studiosi.

In questa eccellente iniziativa scientifica, che è nata dalla sinergia tra il *Centre international Blaise Pascal*, il *Centre d'études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge classique*, il *Séminaire Descartes* dell'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, l'École normale supérieure, il *Centre d'Études cartésiennes* dell'Université de Paris-Sorbonne, non è mancato il contributo del nostro *Centro studi pascaliani* dell'Università di Catania con la presenza di Giuseppe Pezzino e Maria Vita Romeo.

Consideriamo, inoltre, motivo di particolare soddisfazione il fatto che gli organizzatori abbiano affidato esclusivamente alla nostra rivista il compito di pubblicare gli atti di questa Giornata di studio. Di questo li ringraziamo. E il nostro ringraziamento si estende doverosamente e calorosamente a tutti gli illustri relatori, che, con la loro disponibilità e la loro puntualità, hanno permesso di pubblicare in pochi mesi l'eccellente lavoro svolto a Parigi nella *Journée Pascal* del 7 marzo 2015.



Georges de La Tour, *Maddalena penitente*, Wrightsman Collection.

VINCENT CARRAUD\*

## Subtilité et supposition métaphysiques dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*: deux notes cartésiennes

Oh! qu'heureux sont ceux qui, avec une liberté entière et une pente invincible de leur volonté, et avec des charmes qui les entraînent, aiment parfaitement et librement ce qu'ils sont obligés d'aimer nécessairement.  
*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, V

**O**N SAIT L'IMPORTANCE DECISIVE DE DESCARTES dans l'élaboration de la pensée philosophique de Pascal comme de ses travaux scientifiques. Mais s'il est un domaine dans lequel Pascal semble ne rien devoir à son «contemporain capital», c'est lorsque «la connaissance de la vérité»<sup>1</sup> porte sur la grâce. Le présent propos n'a néanmoins d'autre objet que de suggérer l'accroche de deux brèves notes «cartésiennes» à la fin de la *Lettre sur la possibilité des commandements*, plus précisément dans ce que Jean Mesnard a distingué comme son «mouvement final»: brouillon certes, mais d'une rédaction assez élaborée pour que l'on puisse peut-être le tenir comme l'expression d'une réflexion authentiquement pascalienne<sup>2</sup>, même s'il prend place dans un cadre général qu'on dira évidemment «janséniste». Ma suggestion ne présuppose ni rapprochement doctrinal entre les *Ecrits sur la*

---

\* Vincent Carraud è professore di Storia della filosofia moderna all'Université de Paris-Sorbonne.

<sup>1</sup> «Voilà tout ce que je puis vous dire maintenant dans le peu de loisir et de suffisance que j'ai, que je prie Dieu de vous rendre utile pour la connaissance de sa vérité», L 7, § 24. Je cite l'éd. des *Ecrits sur la grâce* par Jean Mesnard in Pascal, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, DDB, 1991 et, parmi eux, la *Lettre sur la possibilité des commandements* en indiquant le n du § dans les parties distinguées par l'éditeur et, quand besoin en sera, la page des OC III.

<sup>2</sup> L 6, après le recueil d'*excerpta* L 5, OC III, 693-707. Jean Mesnard qualifie la rédaction de L 6 d'«inégalement élaborée»: celle des paragraphes qui suscitent les deux présentes notes semble en tout cas définitive.

grâce et Descartes, ni même essai de discerner, dans ses non-dits ou ses à peine-dits, les rapports de la doctrine cartésienne aux différents courants qui ont alimenté les querelles *de auxiliis*<sup>3</sup>. Je n'entends donc nullement dire que Descartes, tellement éloigné de la doctrine de la délectation victorieuse, ait en rien «influencé» le Pascal des *Ecrits sur la grâce*. Je voudrais simplement montrer que, même en une matière aussi étrangère à ses préoccupations explicites, Descartes a pu fournir à Pascal certains de ses modes de pensée ou certaines de ses structures argumentatives<sup>4</sup>. Si tel est le cas, mes deux modestes notes auront contribué, de façon très limitée et même ponctuelle, à fournir une pierre de touche dans «la question très complexe de l'originalité de Pascal dans les *Ecrits*»<sup>5</sup>. Le principe qui en fonde le repérage est très simple: s'il y a «du» Descartes dans les *Ecrits*, cela ne marquera-t-il pas du même coup, mais bien sûr non exclusivement, ce qu'il y a en eux de proprement pascalien?<sup>6</sup> J'accrocherai mes notes à deux propositions des §§ 36 et 44 de la sixième partie de la *Lettre sur la possibilité des commandements*. La première proposition est celle-ci: «on veut toujours ce que l'on veut»; et la seconde: «il est impossible de trouver dans la nature aucun

<sup>3</sup> Quand bien même Descartes aurait avoué à Burman, à propos de la conciliation de l'immortalité divine et des prières des hommes, qu'il était en accord avec les Gomaristes et en désaccord avec les Arminiens, et, parmi les catholiques, en désaccord avec les Jésuites, ce qui le rendrait peut-être, *a contrario*, sinon plus proche des thèses jansénistes, du moins de la position thomiste, que ne l'a cru Etienne Gilson (*La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, rééd. Paris, Vrin-Reprise, 1982): voir Descartes, *Entretien avec Burman*, AT V, 166, éd. Jean-Marie Beyssade, Paris, PUF, 1981, texte 38, pp. 98-99.

<sup>4</sup> Une semblable analogie structurelle, d'enjeu toutefois bien plus considérable, pourrait rapprocher la théorie pascalienne de la grâce continuée et celle de la création continuée selon Descartes, selon une suggestion de Jean Mesnard (OC III, 609, note 1), qui s'appuie sur Georges Poulet (*Etudes sur le temps humain*, Paris, 1950, t. I, pp. 48-78), et qu'explicite dans ce volume la contribution de Denis Kambouchner.

<sup>5</sup> Jean Mesnard, OC III, 593, qui ajoute: «Il ne faut pas s'attendre à ce que la théologie de Pascal soit substantiellement différente de celle de ses contemporains de Port-Royal» (*ibid.*, 594).

<sup>6</sup> Je ne méconnais pas que ce principe puisse être discutable, du moins au titre d'une éventuelle médiation arnaldienne: car il y a peut-être déjà «du» Descartes dans la doctrine de la prédestination d'Arnauld, comme le pensait Jean Laporte (voir *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Exposition de la doctrine (d'après Arnauld)*, I, *Les vérités de la grâce*, Paris, PUF, 1923, par exemple pp. 295-296, notes 26 et 32). Reste qu'à ma connaissance, les deux arguments sur lesquels portent les présentes notes ne se trouvent pas chez Arnauld. Au demeurant, Pascal me semble avoir été tout autrement «cartésien» qu'Arnauld; je dirais d'un mot: beaucoup plus *interprète* de Descartes.

exemple, ni aucune comparaison qui convienne parfaitement aux actions de la volonté».

La mise en évidence du principe que je viens d'énoncer admet en outre un présupposé: celui de la possible décontextualisation des deux propositions concernées. L'intelligence plénière de la *Lettre sur la possibilité des commandements* requerrait en effet de résoudre deux questions aussi délicates qu'importantes:

a) la première est celle de savoir si l'on peut sérieusement tenir pour augustinienne la doctrine des deux délectations (concupiscence et grâce) telle que l'expose Pascal, selon laquelle on fait toujours ce qui plaît le mieux (par quoi se définit la délectation victorieuse). Jansénius, Saint-Cyran et d'autres théologiens contemporains, comme Lalane et Bourzeis, l'ont pensé. Pascal aussi, à l'évidence. On peut, avec le card. de Lubac, en douter: la question impliquerait non seulement de revenir sur les travaux de ce dernier (Jansénius *vs* saint Augustin)<sup>7</sup>, comme sur les dossiers foisonnantes de Jean Laporte (Jansénius / Arnauld / Pascal)<sup>8</sup>, mais encore de le faire à partir des textes de Pascal lui-même<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Aubier, 1965; voir en particulier les chap. II et III, consacrés à Jansénius (et surtout les pp. 92-101); voir aussi *Surnaturel. Etudes historiques*, nouvelle éd. par Michel Sales, Paris, DDB, 1991 (1<sup>re</sup> éd. Lyon, Aubier, 1946).

<sup>8</sup> Voir déjà «Pascal et la doctrine de Port-Royal», *Revue de métaphysique et de morale*, avril 1923, repris in *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1951, pp. 106-152; J. Pignet, l'éditeur de ce volume posthume, mentionne le projet qu'avait Laporte de «donner le pendant pascalien du *Rationalisme de Descartes*» (p. 9). Pour Jean Laporte, la doctrine de Port-Royal est «l'âme des *Pensées*, au moins autant que des *Provinciales*» (*ibid.*, p. 120). Pour Philippe Sellier, «la théorie pascalienne de la délectation est entièrement fidèle à l'interprétation que donne d'Augustin l'évêque d'Ypres» (*Pascal et saint Augustin*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Armand Colin, 1995, p. 335). Sur la méprise que constitue cependant l'interprétation de la *delectatio* augustinienne comme délectation indélibérée (et donc sur l'opposition, sur ce point, d'Arnauld à Jansénius), on se reportera de nouveau à *Augustinisme et théologie moderne*, *ibid.*, et les réserves apportées par Lubac, avec le concours d'Etienne Gilson, à l'article cité de Jean Laporte; voir *infra* la note 42.

<sup>9</sup> Et de le faire plus sérieusement que Jan Miel dans son *Pascal and Theology*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970, dont l'influence sur Jean Mesnard, dans son «essai sur la signification des *Écrits*» (OC III, 592-638), me paraît excessive et souvent discutable (à commencer par l'usage indéterminé de la notion de «mystique»). Il est remarquable que, dans cet essai, Jean Mesnard ne mentionne qu'une fois les travaux d'Henri de Lubac, pour s'en démarquer hâtivement, à la suite de Jan Miel (OC III, 595-596, note 1). Ceux de Jean Laporte (ne) sont cités (que) trois fois. Sur le point qui intéresse le présent propos, voir désormais Gaetano Lettieri, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Rome, Ed. Dehoniane, 1999, en part. le chap. V, pp. 190-233.

b) La seconde question consiste à se demander jusqu'à quel point la thèse pascalienne est compatible avec la doctrine paulienne de la volonté telle qu'on la trouve au chap. 7 de la *Lettre aux Romains*. Là encore, une certaine circonspection s'impose<sup>10</sup>. Quoi qu'il en soit, ces questions, si importantes soient-elles, ne constituent pas des préalables à l'objet précis et limité du présent propos<sup>11</sup>.

*On veut toujours ce que l'on veut*

Venons-en immédiatement à la *Lettre sur la possibilité des commandements*:

Qu'y a-t-il de plus clair que cette proposition, que l'on fait toujours ce qui délecte le plus? Puisque ce n'est autre chose que de dire que l'on fait toujours ce qui plaît le mieux, c'est-à-dire que l'on veut toujours ce qui plaît, c'est-à-dire qu'on veut toujours ce que l'on veut<sup>12</sup>.

Ce qu'on fait, on le veut; or ce qu'on veut, c'est ce qui plaît la plus - entrée «la plus ordinaire, quoique contre-nature [...] par où les opinions sont reçues dans l'âme», que celle de la volonté, comme dit le début de *L'art de persuader*<sup>13</sup>. Conformément à ce que Jean Mesnard a désigné comme «pratique de la définition implicite»<sup>14</sup>, on peut reprendre les équivalences pascaliennes en un premier sens: ce qui plaît, on le veut, et ce qu'on veut, on le fait; mais le propos de Pascal ne porte pas ici sur l'effectuation du vouloir. Il porte sur son objet: ce que l'on veut, c'est toujours

<sup>10</sup> On observera que Pascal s'appuie bien davantage sur la *Lettre aux Galates* que sur la *Lettre aux Romains*, sans doute en raison du commentaire augustinien qu'il suit, *l'Expositio in Epistolam ad Galatas*. En dépit de l'ouvrage déjà ancien, mais toujours utile, de Jean Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris, Vrin, 1931, nous manquons toujours d'une étude systématique de la lecture pascalienne de saint Paul.

<sup>11</sup> Ce n'est pas dire qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ailleurs.

<sup>12</sup> L 6, § 36.

<sup>13</sup> OC III, 413-414; sur le «charme» paradoxal de Dieu, voir mon commentaire «Igazság a szerezetben kívül», In *Különbség*, 2015, XIV/1 (Budapest, 2015); version française «La vérité hors de la charité», Actes du colloque *L'amour de la sagesse et la sagesse de l'amour chez Pascal*, éd. par Tamás Pavlovits, Paris, L'Harmattan, 2015.

<sup>14</sup> OC III, 621.

ce qui plaît le plus. On veut donc toujours<sup>15</sup> ce que l'on veut: et par conséquent on ne peut pas vouloir autre chose que ce que l'on veut, c'est-à-dire que ce qui plaît; et même, dit Pascal en un singulier redoublement, ce qu'il nous «plaît vouloir», c'est-à-dire ce qu'on *veut vouloir*<sup>16</sup>. Cette thèse fondamentale, qui constitue une constante du jansénisme, peut faire l'objet d'une *objection*, que Pascal à la fois formule et réfute immédiatement. Car il s'agit en réalité d'une objection qui n'est guère sérieuse, en sa subtilité même<sup>17</sup>. C'est une objection qui consiste en effet à *subtiliser* – et à laquelle la réponse sera donc «bien facile». Pascal ne l'énonce que pour la réfuter dans la même phrase, avant de passer à une autre objection, dont la réponse sera également «bien facile» (§ 40). C'est sur cette subtilité que je souhaite faire porter ma première remarque.

Voici ce qu'écrit Pascal:

Et qu'on ne prétende pas subtiliser en disant que la volonté, pour marquer sa puissance, choisira quelquefois ce qui lui plaît le moins; car alors il lui plaira davantage de marquer sa puissance que de vouloir le bien qu'elle quitte, de sorte que, quand elle s'efforce de fuir ce qu'il lui plaît, ce n'est que pour suivre ce qu'il lui plaît, étant impossible qu'elle veuille autre chose que ce qu'il lui plaît de vouloir<sup>18</sup>.

Le raisonnement est parfaitement convaincant: quand la volonté ne veut pas ce qu'elle doit vouloir (ce qui lui plaît, ou ce qui lui apparaît

<sup>15</sup> On se rappellera «l'importance du mot de *toujours*», *Discours*, D 5, § 15, OC III, 750. Quand la XVIII<sup>e</sup> *Provinciale* expose la doctrine de la *delectatio victrix*, elle affirme de nouveau qu'on veut toujours ce que l'on veut, mais sans évoquer l'objection subtile sur laquelle j'attire ici l'attention: «la volonté ne se porte jamais qu'à ce qu'il lui plaît le plus» (*Provinciales*, éd. Louis Cognet, Paris, Garnier, 1965, p. 358) – rien d'étonnant au demeurant, s'agissant d'un écrit maintes fois réécrit pour parvenir à exprimer une «pensée commune», au moins à Arnauld, Nicole et Pascal.

<sup>16</sup> Ne dirait-on pas une caricature de la résolution cartésienne? Car Pascal semble considérer comme *nécessaire* à chaque instant ce que la volonté cartésienne doit acquérir, sa constance, c'est-à-dire d'être volonté de volonté: sur la résolution cartésienne comme décision de décision, voir Gilles Olivo, «Une patience sans espérance? Descartes et le stoïcisme», in *Le stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 25, Caen, 1994, pp. 131-146, repris dans *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 234-250.

<sup>17</sup> Le *Discours* dénonce la «vaine subtilité» des jésuites (D 2, §§ 44 et 45, OC III, 730). Sur le sens de subtilité, voir les *Expériences nouvelles touchant le vide*: «cette puissance de l'esprit, qu'on nomme *subtilité* dans les écoles, et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que des vaines paroles sans fondement» (OC II, 500).

<sup>18</sup> § 36, OC III, 704

comme le bien qu'elle veut donc ordinairement) elle veut quand même ce qu'elle veut, puisque, voulant marquer son propre pouvoir, c'est cela qui lui plaît et qu'elle veut. Bref, quand la volonté ne veut pas ce qu'elle veut, elle veut quand même ce qu'elle veut. C'est ce que l'on veut qu'on veut donc toujours, CQFD.

Or ce raisonnement se trouve exactement sous la plume de Descartes, dans une *lettre* très célèbre, dite sur la liberté, dont les éditeurs depuis Adam et Tannery identifient le *Père Mesland* comme son destinataire et qu'ils datent du 9 février 1645<sup>19</sup>. Pascal a-t-il lu cette lettre, en français ou en latin? S'il l'a vue, c'est en tout cas comme une *lettre à Mersenne*, qui sera publiée par Clerselier en 1657 dans le t. I des *Lettres de Mr Descartes*<sup>20</sup>. Par ailleurs, il est certain que Pascal a eu en main une copie d'une (autre) *lettre à Mesland*, sur l'eucharistie, non publiée par Clerselier et à laquelle on attribue désormais la même date que la précédente<sup>21</sup>, puisqu'il la discute explicitement dans le fragment Laf. HC 1/957. Que la publication de la *lettre à Mersenne / Mesland* sur la liberté soit de janvier 1657 alors que Jean Mes-

<sup>19</sup> Dans un premier temps, Adam et Tannery l'ont attribuée à *Mersenne* et datée du 21 mai 1641 (AT III, 378) avant d'y reconnaître la traduction latine de la *lettre au P. Mesland* du 9 février 1645 (AT IV, 172-175).

<sup>20</sup> Lettre CXII, pp. 504-511 = AT III, 378-382. En fait, il s'agit d'un montage de plusieurs lettres: la *lettre à Mesland* est publiée par Clerselier avec et après la *lettre à Mersenne* du 6 mai 1630 (AT I, 147-150) et avant celle de mars (ou plutôt avril) 1637 (AT I, 347-351). L'exemplaire annoté de l'Institut des *Lettres de Mr Descartes* montre que les éditeurs anciens, en préparant une nouvelle édition des *Lettres*, avaient bien vu qu'il fallait distinguer les deux *lettres à Mersenne* de celle, non datée, qui sera réattribuée à *Mesland*; on y lit en marge: «Dans les ms de M. D. j'ai trouvé cet article jusqu'au 1<sup>er</sup> alinéa de la page 509 écrit en latin, fort raturé et griffonné; il est assez difficile de déterminer quand cet endroit a été écrit. Néanmoins comme M. D. cite l'article 14<sup>e</sup> de la *Meditatio 4a* on peut conjecturer que cet article a été écrit depuis l'an 1640. C'est un article qu'il faudra rejeter dans l'endroit des lettres non datées, et qui ne méritent d'être ramassées qu'à cause de la matière dont elles traitent» (réimpression par Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgiosioso, Lecce, Conte Editore, 2005, p. 506; cet «article» nous est connu par un manuscrit de la Bibliothèque mazarine, AT IV, 172). – Que Pascal ait lu en 1657 ce premier volume des *Lettres*, la chose est certaine, comme suffit à l'indiquer un faisceau d'indices sur lesquels je n'ai pas à revenir.

<sup>21</sup> AT IV, 161-170. Baillet connaît cette *lettre* (voir *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691, II, 519-520), qui n'a été publiée qu'en 1811 par l'abbé Emery dans ses *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, mais dont de nombreuses copies manuscrites ont «circulé pendant toute la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle» (AT IV, 171); voir Michel Le Guern, *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971, pp. 54-58 et, *contra*, Jean-Robert Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, 1977, pp. 106-107.

nard date l'ensemble des *Ecrits* de l'automne 1655 au printemps 1656<sup>22</sup> ne fait donc pas difficulté, quand on sait la circulation des lettres de Descartes, en particulier celles adressées à Mersenne. Dans cette *lettre*, Descartes revient sur la *Meditatio IV*, en particulier sur le concept d'indifférence pour

signifier proprement cet état dans lequel la volonté se trouve lorsqu'elle n'est point portée par la connaissance de ce qui est vrai, ou de ce qui est bon, à suivre un parti plutôt que l'autre; et c'est en ce sens que je l'ai prise, quand j'ai dit que le plus bas degré de la liberté consistait à se pouvoir déterminer aux choses aux-quelles nous sommes tout à fait indifférents<sup>23</sup>.

Mais l'indifférence peut aussi signifier autre chose que cette «indifférence d'équilibre»:

cette faculté positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, c'est-à-dire, à poursuivre ou à fuir, à affirmer ou à nier une même chose<sup>24</sup>.

Or Descartes reconnaît volontiers qu'il n'a jamais nié ce second sens, à savoir la présence en la volonté de cette faculté positive, *facultas ad utrumlibet*<sup>25</sup>. Plus, il estime qu'il n'est jamais de détermination de la volonté qui ne la mette en usage,

jusque-là que lors même qu'une raison fort évidente nous porte à une chose, quoique *moralement* parlant il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant néanmoins *absolument* nous le pouvons<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> OC III, 586.

<sup>23</sup> AT III, 378, 4-379, 3. Ou, si Pascal a lu la *lettre* en latin: «indifferentiam mihi videri proprie significare statum illum in quo est voluntas, cum a nulla veri vel boni perceptione in unam magis quam in aliam partem impellitur; sicutque a me sumptam esse, cum scripta infimum esse gradum libertatis, quo nos ad ea, ad quae sumus indifferentes, determinemus», AT IV, 173, 4-9.

<sup>24</sup> AT III, 379, 5-8; «positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis, hoc est ad prosequendum vel fugiendum, affirmandum vel negandum», AT IV, 173, 10-13.

<sup>25</sup> Qui est une forme d'indifférence d'élection (par différence à l'indifférence d'inclination): voir Denis Petau, *De libero arbitrio* (1643), in *De sex dierum opificio*, V, VIII, 2, cité par Jean Laporte, «La liberté chez Descartes», in *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 60.

<sup>26</sup> AT III, 379, 16-21; «adeo ut, cum valde evidens ratio nos in unam partem movet, etsi, moraliter loquendo, vix possumus in contrariam ferri, absolute tamen possimus», AT IV, 173, 17-20.

Or voici la justification que Descartes en donne:

Car il nous est toujours libre de nous empêcher de poursuivre un bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre une vérité évidente, pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là la liberté de notre franc arbitre<sup>27</sup>.

Pour Descartes, la volonté se détermine donc toujours *sub perceptione veri vel boni*: car quand elle ne le fait pas, pour ainsi dire en en suspendant la considération, c'est au titre de cet autre bien que la volonté juge qu'il y a à témoigner de sa liberté, *sub ratione veri vel boni* donc, encore. Bref, quand la volonté ne veut pas ce qu'elle veut (le vrai ou le bien en première intention), elle veut encore ce qu'elle veut (un bien de seconde intention, si je puis dire). Qu'on m'entende bien: je ne dis pas que Pascal pense la même chose que Descartes, et que l'on pourrait retrouver chez Descartes quelque chose de la délectation victorieuse janséniste. Mais je soutiens que Pascal pense ici comme Descartes, c'est-à-dire qu'il emploie rigoureusement le même argument<sup>28</sup> pour montrer que la volonté veut toujours ce qu'elle veut. Dans le cas considéré par Descartes, celui où la volonté veut affirmer son propre pouvoir d'autodétermination, elle n'en veut pas moins ce qu'elle se représente alors comme un «bien». Vous aurez observé que, sous la plume de Pascal, il est aussi, et très étonnamment, question du «bien» – hapax, à ma connaissance, de la *Lettre sur la possibilité des commandements*. Très étonnamment, car si le bien signifie évidemment (et à la différence de Descartes) ce qui plaît à la volonté, la *Lettre sur la possibilité*

<sup>27</sup> AT III, 379, 21-25; «Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito proseundo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari», AT IV, 173, 20-23.

<sup>28</sup> On ne s'étonnera donc pas de ne trouver cet argument «cartésien» chez aucun des théologiens de «l'école de Port-Royal» (Jean Mesnard, OC III, 552), en particulier chez l'abbé de Bourzeis, dans sa *Lettre d'un Abbé à un Président sur la conformité de saint Augustin avec le Concile de Trente touchant la manière dont les justes peuvent délaisser Dieu et être ensuite délaissés de lui* (1649), que la *Lettre* de Pascal loue en L3, § 14, OC III, 669 (sur la question du double délaissement et du rapport des *Écrits sur la grâce* à la *Lettre d'un Abbé à un Président*, voir dans ce cahier la contribution de Dominique Descotes). Quant à la recherche d'une éventuelle «source» de l'argument cartésien, elle me paraît vaine: l'argument requiert en effet une détermination proprement cartésienne du bien par la volonté.

*des commandements* ne l'a jamais nommé un «bien»<sup>29</sup>: première attraction du texte de Descartes. Que l'on soit également attentif au vocabulaire de la *fuite* et de la *poursuite*, non moins évident: quant à «marquer sa puissance» pour la volonté, qu'est-ce d'autre, pour la liberté, que de témoigner d'elle-même, puisque la liberté de notre arbitre, c'est la liberté même de la liberté<sup>30</sup>?

Si Pascal qualifie de *subtilité* l'hypothèse envisagée par Descartes de l'occultation d'un bien et de la possibilité de choisir l'opposée – puisque, loin de contredire la thèse selon laquelle on veut ce que l'on veut, elle la confirme –, ce n'est pourtant pas tant Descartes qui subtilise que le contre-exemple qu'il invoque, en ce qu'il apparaît comme une subtilité contradictoire dès lors qu'il s'avère confirmer la présence de cette faculté positive en la volonté. Pour Pascal comme pour Descartes, cette objection se retourne contre elle-même, en quoi elle se révèle bien être spécieuse ou «subtile».

Je conclus cette première remarque. Même dans un texte aussi peu cartésien, voire qui n'est pas cartésien du tout – puisqu'il ne l'est ni par son objet, la grâce, dont Descartes entendait ne pas dire un mot, ni par sa méthode, qui est celle de l'explication de textes et de thèses –, il arrive à Pascal de raisonner en cartésien sur une question aussi décisive que celle de la liberté. Le désintérêt radical de Pascal pour la métaphysique trouve ici un contre-exemple. Un contre-exemple ponctuel certes, mais par là même plus significatif encore de la profondeur de son cartésianisme. Pascal pense en cartésien, même quand il entend juger de la possibilité des commandements et faire prévaloir une doctrine aussi peu cartésienne que celle de la délectation victorieuse.

---

<sup>29</sup> On sera alors d'autant plus sensible à la différence entre la *Lettre sur la possibilité des commandements* et la XVII<sup>e</sup> *Provinciale*, qui ne connaît qu'un bien, le «bien incorruptible», le «bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens», éd. Cognet, p. 359.

<sup>30</sup> Il est inutile de rappeler que pour Descartes, liberté et volonté, c'est tout un, *voluntas sive arbitrii libertas*, et que celle-ci se manifeste à elle-même, proprement s'expérimente, comme pouvoir.

*Aucune comparaison ne convient parfaitement aux actions de la volonté*

C'est en ce qu'elle se retourne immédiatement contre elle-même que l'objection selon laquelle «la volonté, pour marquer sa puissance, choisira quelquefois ce qui lui plaît le moins» s'avère être subtile – subtile, et peut-être même *métaphysique*. Car ce n'est qu'*absolument parlant*, c'est-à-dire *métaphysiquement*, que l'on peut prendre en considération cette objection qui subtilise. Si, moralement parlant, il est difficile de ne pas suivre ce qui nous apparaît comme un bien, absolument, nous pouvons nous empêcher d'y adhérer, pourvu que ce soit au profit de l'auto-affirmation de la volonté, qu'elle se représente alors comme un bien. *Méta-physique* qualifie ce qui n'est considéré qu'absolument, par différence avec moralement, c'est-à-dire ordinairement; entendons: selon l'*ordre* de nos décisions et de nos actions, et non pas simplement habituellement. Or il va de soi que *méta-physique* au premier sens d'absolu peut *ipso facto* qualifier une considération moins exceptionnelle qu'abstraite<sup>31</sup>, au point qu'elle «n'arrive jamais en effet», comme dit Pascal<sup>32</sup>.

Tel est le statut de la seconde objection, qui impose, dit Pascal, une «considération métaphysique». Le mot – toujours adjetif – est assez rare chez Pascal pour qu'il attire l'attention. Il avait naguère attiré la mienne, en raison de deux caractéristiques remarquables: métaphysique porte sur la question de la liberté et signifie *hypothétique*, d'une hypothèse abstraite précisément: la considération métaphysique est considération d'un état dont je fais abstrairement l'hypothèse ou, comme dit Pascal, la supposition, et dont je me sers comme d'un modèle conceptuel pour résoudre une difficulté pratique. Les considérations métaphysiques servent à figurer la théorie de pratiques complexes qu'elles schématisent. Mais comme telle, l'éventualité du métaphysique est nulle<sup>33</sup>. Pascal propose une «comparaison»<sup>34</sup> or-

<sup>31</sup> On retrouve ici le double sens de l'adjectif «métaphysique»: rare (ou «si peu commun») et abstrait; voir par exemple le *Discours de la méthode*, IV, AT VI, 31, 15-16, et le *Commentaire* d'Etienne Gilson, Paris, Vrin, 5<sup>e</sup> éd. 1976, p. 283.

<sup>32</sup> L 6, § 41.

<sup>33</sup> Voir *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 2007, § 10, ici p. 168.

<sup>34</sup> «Aussi, si nous voulons nous arrêter sur cette considération métaphysique, et qui n'arrive jamais en effet, elle s'éclaircira bien nettement par cette comparaison» (§ 41).

ganisée en cinq figurations successives<sup>35</sup> destinées à «éclaircir» cette considération métaphysique, qui aboutissent à supposer deux délectations, c'est-à-dire deux attractions, parfaitement égales qui rendent *de facto* le choix impossible: il n'y a pas là indifférence, mais impuissance; non pas indépendance, mais double dépendance, non pas liberté, mais esclavage (§ 43). Je me suis efforcé naguère d'exposer ces figurations et leur enjeu: la subversion de la théorie cartésienne de la volonté par une théorie du désir, qui désapproprie l'*ego* de sa volonté: ce qu'il croit vouloir, c'est ce qu'un autre veut en lui<sup>36</sup> – processus d'aliénation, dont l'analyse sera de nouveau implacable dans les *Pensées*<sup>37</sup>. Je n'y reviens pas. Pascal conclut:

De sorte que, pour finir cette comparaison, comme cet homme ne serait pas remis en sa liberté par ses chaînes contraires [...], ainsi l'homme ne peut pas être remis dans l'indifférence par l'égalité de ses convoitises contraires (§ 45).

La «supposition métaphysique» prouve que l'indifférence adamique est à tout jamais perdue<sup>38</sup>, que l'homme n'est jamais indifférent, car «c'est la volonté qui est elle-même liée» (§ 44): anticartésianisme radical. Il n'importe pas au présent propos, une fois encore, de demander si une telle analyse est conforme à la pensée de saint Augustin<sup>39</sup>. Je ne me demanderai pas non plus si, en la matière, Descartes est un catholique plus orthodoxe que

---

<sup>35</sup> §§ 41-42.

<sup>36</sup> *Pascal et la philosophie*, op. cit., pp. 168-175.

<sup>37</sup> Voir mon *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, IV, III. Sur le mot «aliéné», employé par saint Augustin, voir Jean Mesnard, OC III, 600 – d'où, je le souligne au passage à la suite de l'éditeur, l'importance des *Écrits sur la grâce* pour comprendre les *Pensées* (voir aussi Gaetano Lettieri, op. cit., *ibid.*).

<sup>38</sup> «comme l'homme n'est jamais délivré en cette vie de toute la concupiscence, il est clair par ses principes qu'il ne peut rentrer dans cette indifférence prochaine de sa première condition» (§ 45).

<sup>39</sup> Le card. de Lubac a suffisamment montré, dans *Augustinisme et théologie moderne*, que tel n'était pas le cas. Voir en particulier la p. 71: «De l'homme innocent à l'homme racheté par le Christ, il y a donc, à travers d'indéniables différences, une continuité profonde, que méconnait Jan-sénius, – et que méconnaîtra Pascal». Henri de Lubac s'appuyant sur Marie Comeau (*Saint Augustin interprète du quatrième évangile*, Paris, Beauchesne, 1930, p. 208), relève le contresens fait sur l'*In Joannem*, tract. 26, n. 5, de saint Augustin, puisque «le charme vainqueur qui attire irrésistiblement l'âme est représenté comme une révélation de la vérité». Voir en effet le Tract. 26, n. 5: «Trahit sua quemque voluptas, non trahit revelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Chacun est attiré par son plaisir, et le Christ révélé par le Père n'attirerait pas? Car qu'est-ce que l'âme désire plus fortement que la vérité?». Voir aussi *infra* la note 42.

Pascal, en ce qu'il pense la grâce comme *dispositio intima* et non comme *vis externa*<sup>40</sup>. C'est sur un autre point, d'enjeu bien plus mineur, que je voudrais formuler ma seconde remarque.

La comparaison pascalienne, destinée à éclaircir sa considération métaphysique, avec ses cinq figures, est physique. A un exemple d'attraction, celui des appels amicaux initiaux, Pascal substitue le modèle physique de l'attraction, exercée par des chaînes de fer, «cordes de nécessité»<sup>41</sup>, pour en déduire que «l'impuissance d'aller ni d'un côté ni d'un autre» n'équivaut nullement à la «première liberté», c'est-à-dire à «l'indifférence de choisir» (§ 42), liberté «prochainement indifférente aux opposites sans être liée ni d'un côté ni d'autre» (§ 43).

Or cette image (§ 43) ou comparaison attractive est inadéquate: «Cette comparaison explique à peu près son état (*sc.* l'état de l'homme esclave des deux côtés), mais non pas parfaitement» (§ 44).

La comparaison ne pourrait être juste qu'au cas que cette même chaîne qui attire un homme d'un côté eût la force de porter dans sa volonté un plaisir victorieux

<sup>40</sup> *Meditatio IVa*, AT VII, 57, 26-58, 3; voir *Pascal et la philosophie*, p. 174. On saisit désormais l'embarras des premiers éditeurs devant la proposition «et avec des charmes qui les entraînent» dans le passage de la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* que j'ai mis en épigraphe (OC IV, 1003; voir l'excellente remarque de Jean Mesnard, OC IV, 976, qui relève que les *Divers traités de piété*, Cologne, 1666 et la première édition des *Pensées* l'ont supprimée). Sans cette proposition, la phrase pascalienne serait parfaitement augustinienne; avec elle, elle devient janséniste (conformément à la symétrie des «délices» du début du paragraphe). Un autre embarras mérite d'être signalé, qui concerne cette fois le *Traité de la prédestination*. Pascal y écrit «que tous les hommes du monde sont obligés, sur peine de damnation éternelle et de péché contre le Saint-Esprit irrémissible en ce monde et en l'autre, de croire qu'ils sont de ce petit nombre d'élus pour le salut desquels Jésus-Christ est mort» (T 2, § 36, OC III, 789, je souligne). Comme le remarque Jean-Louis Chrétien, «la menace fulminée, en ce contexte, du péché irrémissible, a quelque chose d'étrange, et de psychologiquement troublant, puisque cela revient à dire que je serai infailliblement damné si je commets le péché de me croire tel, ce remède contre l'angoisse étant si extrême qu'il risque plutôt de la porter à son point le plus haut et de la rendre inguérissable» («L'énormité de la miséricorde selon Pascal», *XVII<sup>e</sup> siècle*, 261, 2014, 4, p. 668). Mais surtout, ce *croire* constitue un péché de présomption, péché contre la justice de Dieu et par là contre l'Esprit-Saint: voir les *Sentences*, l. II, d. 43, puis saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIaIIae, q. 14, a. 2, ad 1um et q. 21, a. 2 et 3. Voulant (au prix d'un paradoxe dont nous venons de voir le risque) éviter le désespoir, péché contre la miséricorde de Dieu, Pascal tombe de Charibde en Scylla! C'est évidemment espérer que Pascal eût dû écrire, et non *croire*. Au demeurant, les manuscrits *R* et *G* ne s'y sont pas trompés, qui ont ajouté: «de croire, mais d'une créance mêlée de crainte et qui n'est pas accompagnée de certitude» (*sic!*, OC III, 789, note critique b).

<sup>41</sup> *Pensées*, Laf. XXXI/828.

qui lui fit aussi infailliblement aimer celui qui l'attire, que sa chaîne attire infailliblement son corps; et lors l'immobilité du corps entre ces deux chaînes qui le retiennent serait une image parfaite de l'immobilité de la volonté entre deux délectations égales (§ 44)<sup>42</sup>.

La comparaison est nécessairement imparfaite car elle ne peut faire entendre que l'attraction que subit la volonté la lie elle-même, sans quant-à-soi, si je puis dire, sans instance (libre) qui serait à la volonté (attirée) ce que la volonté (libre) est au corps (attiré)<sup>43</sup>: «dans la liberté de l'homme dans les deux conditions, c'est la volonté qui est elle-même liée» (§ 44); le comparant implique, en tant que tel, de pouvoir imaginer une indépendance mentale de la volonté impuissante envers le lien du corps (le corps est attiré malgré la volonté); aucun quant-à-soi, aucune liberté secrète, n'est concevable quand il en va, avec la délectation, de l'attraction de la volonté elle-même. Or – c'est le point que je veux souligner –, Pascal rend lui-même compte de l'inadéquation essentielle de la comparaison qu'il prend:

Cette comparaison explique à peu près son état, mais non pas parfaitement, parce qu'il est impossible de trouver dans la nature (dans la nature, c'est-à-dire dans l'ordre des corps) aucun exemple, ni aucune comparaison qui convienne parfaitement aux actions de la volonté (§ 44).

La comparaison est inadéquate, parce qu'aucune comparaison ne convient à la volonté. Aucune comparaison ne convient. Mais Pascal en use quand même. Car la comparaison, même inadéquate, est opératoire.

<sup>42</sup> Voir Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 75: «Ce qui est grave et qui fausse entièrement le sens des textes qu'on allègue, c'est d'entendre la charité comme une cupidité retournée: comme si, entre la délectation céleste qui fait goûter à l'âme son vrai bien et la délectation terrestre qu'engendrent les biens trompeurs, il y avait différence d'objet seulement, non de nature»; voir aussi *Augustinisme et théologie moderne*, p. 95, qui, réfutant la symétrie de la concupiscence et celle de la délectation de la grâce en ce qu'un tel parallélisme externalise cette dernière, renvoie également à Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2<sup>e</sup> éd., 1953, note 4, pp. 210-211. La «déviation de l'augustinisme authentique» que Gilson remarque chez Jansénius vaut des *Ecrits sur la grâce*: la délectation n'est pas la cause de la volition, elle est l'amour lui-même, le poids de la volonté; voir aussi mon «*Pondus meum amor meus*, ou l'amour de soi contradictoire», in *Après la métaphysique: Augustin?*, éd. par A. de Libera, Vrin, 2013, pp. 79-109.

<sup>43</sup> «Car il y a cette différence entre le libre arbitre des deux conditions et cet homme en ces deux états, que, quand l'homme est lié de la sorte, quoique son corps soit lié, sa volonté demeure libre, de sorte qu'il peut vouloir se porter au lieu opposé à celui où il est attiré» (§ 44).

C'est que Pascal a, encore une fois, bien lu Descartes: s'agissant de la volonté, toute comparaison avec quelque chose de strictement corporel «cloche» – tel est le mot même de Descartes: «je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât», écrit-il à Elisabeth, en prenant l'exemple d'une fausse théorie de la pesanteur (celle des scolastiques) pour expliquer l'action de la volonté sur les mouvements du corps<sup>44</sup>. Plus, Pascal reproduit exactement l'argument cartésien apparemment contradictoire de la *lettre* de Descartes à Arnauld (Arnauld, justement !) du 29 juillet 1648: «Maintenant, que l'esprit qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses, qui nous le puisse apprendre»<sup>45</sup> – aucune comparaison tirée des autres choses, c'est-à-dire tirée de la physique. Aucune comparaison ne convient pour la volonté. «Toutefois, ajoute aussitôt Descartes, je me servirai ici d'une comparaison, Utar tamen hic aliqua comparatione»<sup>46</sup>: comparaison avec la pesanteur pour Descartes, comparaison avec l'attraction physique pour Pascal. Accordons, comme dit Pascal, cette contradiction apparente. Chez Descartes, l'aporie de la comparaison inadéquate pour le *mouvement volontaire* se résout ainsi: la comparaison est d'abord exclue car elle ne saurait éclairer l'expérience de l'union; elle est ensuite convoquée pour *concevoir*, par analogie, la possibilité de ce qui a été expérimenté. Mais la doctrine cartésienne nous importe peu ici. Ce qui nous importe, c'est que la comparaison est opératoire pour concevoir l'action de la volonté même si elle repose sur une fausse théorie de la pesanteur – en quoi elle trouve sa limite et, partant, son imperfection. Il en va de même chez Pascal: la comparaison est opératoire pour concevoir le lien de la volonté (et en l'occurrence son impuissance) même si, en vérité, «il est impossible de trouver dans la nature aucun exemple, ni aucune comparaison qui convienne parfaitement aux actions de la volonté».

<sup>44</sup> *Lettre à Elisabeth* du 28 juin 1643, AT III, 694, 9-11, éd. Clerselier, t. I, lettre XXX, p. 95. On trouvera dans la *lettre à Elisabeth* de janvier 1646, avec la fiction du roi qui interdit les duels, une admirable comparaison pour la prescience divine et la «dépendance et la liberté» humaines (*Lettres de Mr Descartes*, t. I, lettre X, p. 40-41 = AT IV, 352, 28-354, 14).

<sup>45</sup> *Lettres de Mr Descartes*, t. II., lettre VI, Paris, Le Gras, 1659, p. 31 (traduction Clerselier) = AT V, 222, 15-17: «Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere, nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita [...] ostendit».

<sup>46</sup> *Ibid.* = AT V, 222, 20-21.

Qu'on me permette d'y insister une dernière fois: à la différence des *Pensées*, la réflexion pascalienne, dans ces quelques paragraphes de la *Lettre sur la possibilité des commandements*, ne part pas de Descartes et sa présence n'y est nullement thématique. Mais comme en bien des *Pensées*, en ces deux occurrences des *Écrits sur la grâce* que j'ai voulu relever, Descartes innervé le raisonnement pascalien. *Ne evacuetur ingenium Pascalis*, disait Brunschvicg<sup>47</sup> – même quand cet *ingenium* lui vient de Descartes.

---

<sup>47</sup> *Oeuvres de Blaise Pascal*, Paris, Hachette, GEF, t. XII, p. CI.



Carl Heinrich Bloch, *Cristo e la donna al pozzo*, Frederiksborg Palace, Copenhagen.

DOMINIQUE DESCOTES\*

## Pascal et Bourzeis

**M**ON OBJET N'EST PAS ICI DE PRESENTER une synthèse sur les rapports de Pascal avec Amable Bourzeis. Jean Mesnard a fait un état de ce que Pascal a pu emprunter à l'abbé de Cores, l'un des meilleurs théologiens de Port-Royal, sur les problèmes de la grâce, de la possibilité des commandements et de la prédestination dans le troisième volume de son édition des œuvres de Pascal<sup>1</sup>. Pour demeurer dans les bornes de notre colloque, je me contenterai donc de remarques destinées à faire apparaître certains caractères originaux du style et de la méthode de Pascal dans ses *Écrits sur la grâce*, par contraste avec ceux que Bourzeis a publiés en 1649. Et pour ne pas dépasser les limites d'une brève communication, je me limiterai, pour Pascal, à la *Lettre sur la possibilité des commandements*, et pour Bourzeis, aux trois lettres de 1649, la *Lettre d'un abbé à un évêque sur la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente dans la doctrine de la grâce*, la *Lettre d'un abbé à un abbé sur la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente touchant la possibilité des commandements*, et la *Lettre d'un abbé à un président sur la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente, touchant la manière dont les justes peuvent délaisser Dieu et être ensuite délaissés de lui*<sup>2</sup>.

---

\* Dominique Descotes è professore di Letteratura francese all'Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.

<sup>1</sup> On trouvera d'intéressants renseignements dans l'article *Bourzeis* du *Dictionnaire de Port-Royal*, Paris, Champion, 2004, mais aussi dans les *Œuvres complètes* de Pascal, III, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 566 sq. Le *Dictionnaire* mentionne deux des *Lettres d'un abbé*, au lieu de trois, et donne la date de 1650 et non de 1649. Par *OC III*, je désigne les *Œuvres complètes* de Pascal par J. Mesnard. Les références aux passages de la *Lettre sur la possibilité des commandements* sont présentées sous la même forme que dans cette édition: "L2, § 3" désigne le troisième paragraphe de la deuxième section de la *Lettre*.

<sup>2</sup> Les trois opuscules sont datés de 1649 et ne portent pas de nom d'imprimeur.

La chronologie relative des *Écrits sur la grâce* a été clairement établie par J. Mesnard, celle des trois *Lettres* de Bourzeis peut être reconstituée avec une certaine vraisemblance. Les *Mémoires* de Hermant fournissent deux dates approximatives<sup>3</sup>: la *Lettre d'un abbé à un abbé* date d'août 1649 et la *Lettre d'un abbé à un président* de septembre ou d'octobre 1649. Pour être plus précis, il faut recourir à la critique interne. Il semble incontestable que la *Lettre d'un abbé à un président* est postérieure aux deux autres: la fin de son introduction qualifie les deux autres lettres de «précédentes». Il faut donc la placer en dernière position.

Reste à établir une chronologie relative entre la *Lettre d'un abbé à un évêque*, pour laquelle nous n'avons aucune date, et la *Lettre d'un abbé à un abbé*. Or celle-ci commence par une allusion évidente à la *Lettre à un évêque*:

Vous m'écrivez que vous ne vous contentez pas que j'aie expliqué par saint Augustin la quatrième canon de la sixième session du concile de Trente, où il est défini de quelle sorte nous pouvons dissenter à la grâce de Dieu, vous voulez que j'interprète aussi par le même saint ce célèbre décret du même synode, où il est dit *Que Dieu ne commande pas des choses impossibles, mais qu'en commandant, il nous avertit de faire ce que nous pouvons déjà, et de demander ce que nous ne pouvons encore, et qu'il nous aide afin que nous le puissions*<sup>4</sup>.

En revanche, la *Lettre d'un abbé à un évêque* ne contient aucune référence aux deux autres: il est donc raisonnable de la placer en tête de la série. On n'a aucun renseignement sur sa date, mais l'écart d'un ou deux mois qui sépare les deux autres donne à penser que, comme l'indique J. Mesnard, les trois pièces ont dû se succéder à intervalles assez brefs<sup>5</sup>. Ce point de chronologie n'est pas insignifiant.

Les textes de Bourzeis et de Pascal ont en commun le genre littéraire et l'usage de la langue française. Ce sont des lettres ouvertes, en réalité des «lettres traités». Mais elles ne visent pas les mêmes lecteurs. Bourzeis s'adresse à des personnages que leur rang et leur science distinguent des gens du

<sup>3</sup> Hermant, *Mémoires*, I, p. 456. Voir aussi *OC* III, p. 551 sq., et 567 sq.

<sup>4</sup> Voir p. 3.

<sup>5</sup> *OC* III, p. 567. Il faudrait pour être plus complet prendre en compte les *Propositiones de gratia in Sorbonæ Facultate propediem examinandæ*, qui sont de la même année.

monde. La dignité d'abbé et d'évêque implique une certaine compétence en théologie. Quant au *président* de la troisième lettre, Gilbert Mauguin, auteur d'un livre sur Gotescant contre le jésuite Véron, il est connu pour son érudition<sup>6</sup>. En revanche, même si aujourd'hui le style de la *Lettre sur la possibilité des commandements* peut paraître assez ardu, il est clair qu'il s'adresse au bon sens d'un fidèle laïque cultivé, dans lequel J. Mesnard reconnaît le duc de Roannez, alors que Bourzeis use d'une rhétorique plus technique, conforme aux habitudes des spécialistes.

En revanche, l'écart chronologique explique la différence de rhétorique. Les trois *Lettres* de Bourzeis datent de 1649, année de *l'Entreprise de Maître Nicolas Cornet* contre les propositions de Jansénius. Dans ce contexte, Bourzeis publie une mise au point sur la concordance entre la doctrine du concile de Trente et celle de saint Augustin, pour souligner que si l'autorité du concile en fait le «juge» de saint Augustin, celui-ci n'en est pas moins «l'interprète» privilégié auquel il emprunte l'expression de ses canons. Les *Écrits sur la grâce* correspondent à un autre état des controverses, savoir à la publication de la *Seconde lettre à un duc et pair* et à l'affaire Liancourt, qui conduisent à la querelle des *Provinciales*. Le monde est plus directement touché qu'en 1649, et un plus large public s'intéresse aux controverses sur la grâce. Dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*, Pascal a moins pour objectif de traiter un point de doctrine, que d'apaiser les scrupules d'un ami qui demeure dans l'incertitude à l'égard de la prédestination gratuite et du pouvoir de persévéérer<sup>7</sup>. L'ordre du discours en est sensiblement modifié: on chercherait vainement chez Bourzeis une formule qui témoigne d'une attention aux scrupules du lecteur, alors que, lorsque par exemple Pascal écrit «Je viens donc maintenant à la question qui vous touche le plus»<sup>8</sup>, il manifeste un souci caractéristique de ménager son *intérêt*, et une préoccupation de l'art de persuader, voire de l'art de plaire, généralement étrangère à la rhétorique théologique.

La chronologie attire aussi l'attention sur une autre différence. Nous avons vu que les trois *Lettres* de Bourzeis ont été composées dans un inter-

<sup>6</sup> Voir *OC* III, p. 552, et l'article que lui consacre le *Dictionnaire de Port-Royal*.

<sup>7</sup> *OC* III, p. 583.

<sup>8</sup> *Lettre..., 3, § 12, OC* III, p. 668.

valle assez court. On sait aussi que les *Écrits sur la grâce* demeurent «attachés à la période de l'automne et de l'hiver 1655-1656»<sup>9</sup>. Mais Pascal et Bourzeis n'ont pas employé leur temps de la même manière.

Les *Lettres* de Bourzeis composent un ensemble cohérent et achevé, qui traite à fond les questions. Manifestement, le plan d'ensemble était au point lorsqu'il a commencé d'écrire la première. On discerne une progression méthodique du plus général au plus spécial dans les sujets successifs: la première pièce, fondement des suivantes, est consacrée à *la doctrine de la grâce*, *la possibilité des commandements*, et *la manière dont les justes peuvent délaisser Dieu et être ensuite délaissés de lui* en sont des conséquences. Le projet de traiter *in extenso* chaque question explique sans doute le caractère souvent redondant de la rédaction, non seulement dans chaque lettre, mais aussi d'une lettre à l'autre.

Il n'en va pas de même pour Pascal. Il a évolué dans sa manière de concevoir ses écrits sur la grâce au cours même de la rédaction: le premier projet était une *lettre*, qui s'est métamorphosée dans la forme plus stricte du *discours*, et au bout du compte, c'est le terme de *traité* qui paraît correspondre à l'état final de sa recherche. Mais cette évolution dans la forme va de pair avec celle du fond.

La *Lettre* procède principalement par l'analyse interne de la doctrine augustinienne, et l'éclaircissement *more geometrico* de ses difficultés, mais sans considérations d'ordre historique, comme il convient lorsque l'on cherche à éclaircir les idées d'un lecteur ami.

Le *Discours* apporte des compléments qui sont d'un autre ordre: d'une part Pascal approfondit l'idée de possibilité et a cherché des règles grammaticales et logiques pour le bon usage de ce terme; d'autre part, il a intégré à sa réflexion le point de vue historique, savoir l'examen des circonstances qui, malgré l'écart des époques, ont obligé les Pères et le concile à s'exprimer comme ils l'ont fait sur la possibilité des commandements. Il montre en effet que l'état des controverses obligeait l'Église à fulminer les condamnations en question, car les Pélagiens lui «reprochaient continuellement [...] de nier le libre arbitre, et de soutenir que les commandements sont impossibles absolument». Enfin elle avait aussi à combattre les Mani-

---

<sup>9</sup> OC III, p. 591. Voir toute l'analyse des pp. 543-591.

chéens, «qui soutenaient une impossibilité absolue, et une nécessité inévitale qui forçait les hommes à pécher»<sup>10</sup>. Ce type d'argument était esquissé seulement dans la *Lettre*, pour justifier le concile de Trente par le fait «que les Luthériens soutenaient formellement que les actions des justes, même faites par la charité, sont nécessairement toujours des péchés», de sorte «qu'il était nécessaire que le Concile prononçât contre une erreur si insupportable».

Mais Pascal est entré dans des considérations encore plus profondes, relatives à la mission que sa nature impose à l'Église: elle

*condamne souvent des erreurs qui ne sont soutenues par aucun hérétique, sans qu'on doive dire pour cela qu'elle combatte des chimères; et qu'ainsi les Pères auraient bien pu établir que les préceptes ne sont pas impossibles, en ce sens qu'il n'est pas impossible qu'on les observe, encore qu'il n'y eût point d'hérésie du sentiment contraire*<sup>11</sup>.

En effet l'Église, qui «regarde les enfants qui lui sont promis dans tous les siècles comme s'ils étaient présents», doit, «par une prévoyance qui n'a non plus de bornes que la charité qu'elle leur porte», penser à prévenir les fidèles à venir des erreurs dans lesquelles ils pourraient tomber<sup>12</sup>.

Les arguments de la *Lettre* se trouvaient donc englobés dans la construction plus ample du *Discours*, et l'examen des «termes» de la proposition sur la possibilité des commandements réduit à n'être qu'un moyen parmi d'autres. Cet élargissement de la problématique justifie sans doute le déplacement rhétorique: Pascal a dû comprendre qu'à partir du moment où son écrit combinait l'analyse du discours et celle de ses conditions de production, où il dépassait la simple explication doctrinale pour entrer dans des considérations relatives à l'histoire de l'Église, il n'était plus possible d'user de la forme libre de la lettre, et qu'il était préférable de recourir à une composition plus structurée, apte à distinguer nettement les différents niveaux du problème.

Quant à la dernière pièce, le *Traité*, il s'enracine dans un passage de la *Lettre* relatif à la part respective des volontés de l'homme et de Dieu dans

<sup>10</sup> *Discours*, 5, *OC III*, p. 756, § 40, et p. 760, § 65.

<sup>11</sup> *Discours*, 5, § 25. *OC III*, p. 753.

<sup>12</sup> *Discours*, 5, § 29, *OC III*, p. 754.

les actions bonnes et mauvaises. Mais il procède aussi à un bouleversement du problème, en faisant de l'organon des deux volontés, encore embryonnaire de la *Lettre*<sup>13</sup>, le fondement constitutif de tout le problème de la prédestination et de la grâce, dont le reste n'est que comme une série de conséquences.

Manifestement, Pascal a commencé par envisager une forme restreinte du problème de la possibilité des commandements, du strict point de vue de la cohérence d'ensemble de la doctrine, ce qui l'a conduit à traiter la question par la méthode d'interprétation et géométrique. Il a ensuite intégré, dans le *Discours*, la question plus fondamentale des circonstances qui imposaient aux Pères et au concile de s'exprimer dans les termes qu'ils ont employés. C'est en fin de parcours seulement qu'il a su trouver dans l'organon des deux volontés le fondement qui lui permettait d'ordonner l'ensemble des problèmes d'une manière générale. S'il fallait trouver ailleurs une démarche analogue, il faudrait chercher du côté de l'invention du Triangle arithmétique, cet instrument qui lui permettait d'ordonner et d'articuler entre eux les domaines des ordres numériques, des combinaisons et des partis.

Bref, nous avons affaire à deux démarches intellectuelles et rhétoriques profondément différentes. Alors que Bourzeis fournit une doctrine déjà constituée, le temps qui sépare la rédaction de la *Lettre* de celle du *Traité* n'a pas été passé à exposer une doctrine déjà au point, mais à approfondir un problème théologique et à chercher la méthode d'exposition qui lui convenait. Comme Nicole l'a indiqué, l'objet de Pascal n'était pas tant

---

<sup>13</sup> Voir la *Lettre sur la possibilité des commandements*, 4, § 4, *OC* III, pp. 678-679. «Quand on dit que l'action vient de notre volonté, on considère la volonté humaine comme cause seconde, mais non pas comme première cause; mais quand on cherche la première cause, on l'attribue à la seule volonté de Dieu, et on exclut la volonté de l'homme. C'est ainsi que saint Paul ayant dit: *J'ai travaillé plus qu'eux tous*, il ajoute: *non pas moi*, c'est-à-dire je n'ai point travaillé, mais sa grâce qui est avec moi a travaillé. Par où on voit qu'il attribue son travail à sa volonté, et qu'il le refuse à sa volonté suivant qu'il en cherche ou la cause seconde, ou la première cause; mais jamais à soi seul; au lieu qu'il la donne aussi à la grâce seule, et que c'est en parlant proprement qu'il le donne à la seule grâce. C'est ainsi qu'il dit: *Je vis non pas moi*, mais Jésus-Christ en moi. Il dit donc *je vis*, et il ajoute *je ne vis pas*. Tant il est vrai que la vie est de lui et qu'elle n'est pas de lui, suivant qu'il veut marquer ou la cause première ou la cause seconde. Mais, à proprement parler, il attribue cette vie à Jésus-Christ, et jamais à lui seul».

l'exposition de la doctrine augustinienne, que la recherche de la manière dont cette doctrine pouvait être exposée sans rien perdre de sa substance ni sa cohérence dogmatique, de manière à être «proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits». Il indique du reste clairement l'intention de Pascal:

Il m'a même dit quelquefois que, s'il eût disposé de son esprit, et que ses maladies continues ne lui en eussent pas ravi l'usage, il n'aurait pu s'empêcher de s'y appliquer, et d'essayer de rendre toutes ces matières si plausibles et si populaires que tout le monde y aurait entré sans peine<sup>14</sup>.

Dans cette recherche, quoique soutenu par les écrits de ses amis de Port-Royal, Pascal poursuivait un objectif qui exigeait une réflexion entièrement originale sur ses fins et ses procédés. Et alors que l'œuvre de Bourzeis est complète, Pascal n'a pas achevé la sienne.

Cette conclusion conduit à une seconde différence, qui touche l'application de la méthode d'autorité.

Sur le fond, Pascal et Bourzeis sont d'accord: il ne s'agit pas d'introduire des nouveautés dans la théologie, mais d'éclaircir ce que les Pères et le Concile ont voulu déclarer sur la possibilité des commandements et le double délaissement. Mais leurs techniques dans l'emploi des textes des Pères et du concile qu'ils citent ne sont pas les mêmes.

Le but de Bourzeis est principalement de montrer non seulement la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente, mais aussi la fidélité de ses propres interprétations aux doctrines augustinianes: il commence généralement par expliquer la doctrine de saint Augustin, et il offre ensuite des citations dont il n'hésite pas à couvrir parfois plusieurs pages, pour confirmer que ce qu'il a avancé et garantir sa fidélité aux dogmes de l'Église.

Pascal cite aussi beaucoup. Mais à l'appel à l'autorité *a posteriori*, il préfère l'intégration à la démonstration. On trouve bien chez lui de nombreuses citations longues de traités aussi connus que le *De gratia et libero arbitrio* ou le *De correptione et gratia*, mais c'est surtout dans les recueils d'*excerpta* préliminaires et les rédactions préparatoires. Plus l'élaboration progresse, plus elles sont réduites à l'essentiel, et réellement intégrées au raisonnement. L'autorité des citations sert à imposer et à assurer des dog-

---

<sup>14</sup> Voir *OCI*, p. 1002. Extrait de la préface du *Traité de la grâce générale*.

mes qui sont autant de principes, et non à garantir les conclusions. Placées aux nœuds, et souvent en tête du raisonnement elles se transforment en axiomes dont Pascal dérive les conséquences par déduction géométrique, preuve par l'absurde, ou raisonnement *modus tollens*. Garantissant le raisonnement dès son commencement, elles tiennent lieu de source de conséquences. Dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*, on rencontre à plusieurs reprises le tour «Si c'est un principe ferme que...» suivi d'une citation..., «...ne doit-on pas en conclure que...». Ce procédé impose une seule précaution, n'omettre aucun principe, car comme on sait, «l'omission» d'un seul «mène à l'erreur»<sup>15</sup>. Cette technique n'est pas par nature supérieure à celle de Bourzeis, mais elle est en tout cas plus conforme à l'art de persuader tel que Pascal le conçoit: car si Bourzeis apporte d'abord l'instruction, puis la confirmation, Pascal assure d'emblée au lecteur qu'il se trouve sur un terrain solide, et lui fait ensuite découvrir les conséquences comme s'il les trouvait lui-même, de sorte que l'assurance accompagne la compréhension du début à la fin.

Une différence analogue paraît dans la manière dont les deux auteurs traitent les définitions.

En l'occurrence, Bourzeis ne craint pas la multiplication des expressions, qui lui permettent de désigner avec exactitude les différentes notions. Pour ne prendre qu'un exemple, on trouve dans ses trois lettres un nombre considérable de grâces distinctes: grâce générale, grâce actuelle, grâce sanctifiante, grâce efficace, grâce suffisante, grâce d'humilité, grâce de charité, grâce congrue, grâce inhérente, grâce extérieure, grâce d'Adam, grâce de bien user de notre franc arbitre. Cette multiplicité répond à sa méthode personnelle: l'un de ses procédés favoris consiste à résoudre les difficultés par une distinction introduite par l'expression *il y a deux manières de...* Ainsi dans la *Lettre à un président*:

Je réponds que comme il y a deux sortes de persévérance, dont l'une est celle de bien vivre, et l'autre est celle de prier, on mérite celle de bien vivre par celle de prier<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Laf. 512, Se 670. Le *Traité* est construit sur l'idée que les pélagiens comme les calvinistes affirment certains principes sur la grâce, mais tombent dans l'erreur parce qu'ils en oublient d'autres.

<sup>16</sup> Voir pp. 23-24.

Et plus loin: il faut

que l'on observe en nous deux sortes de défauts qui déplaisent naturellement à Dieu, dont l'un est le péché, et l'autre est la source du péché; dont l'un est un acte déréglé et passager de notre volonté, et l'autre est un vice permanent dans notre volonté<sup>17</sup>.

Et de même:

Il y a cette différence entre la peine du péché, et la peine de la convoitise, que la peine du péché consiste dans la privation de tous les dons divins, soit qu'ils puissent être mérités, soit qu'ils ne puissent l'être par le bon usage de notre franc arbitre, et que la peine de la convoitise consiste dans la privation d'un bien qui ne peut être mérité par le bon usage de notre franc arbitre, ou de notre volonté<sup>18</sup>.

Ou encore:

La coulpe se peut regarder en deux manières, ou la coulpe dont elle est coupable en elle-même, ou la coulpe dont elle rend coupables ceux dans lesquels elle est.

Enfin, saint Augustin distingue deux sortes de bonne volonté, imparfaite et parfaite, commencée et accomplie, infirme qui ne nous donne qu'un simple désir d'opérer le bien, et forte qui nous donne le désir et le pouvoir d'opérer le bien<sup>19</sup>. La méthode n'est pas inefficace, car Bourzeis parvient à rester clair dans une matière complexe, quoique ces distinctions demandent au lecteur une certaine attention pour ne pas s'y perdre.

Pascal évite de multiplier les termes, mais il en précise le sens par d'autres moyens. On le constate sur l'exemple de la *grâce suffisante*. Pascal en connaît les définitions ordinaires: la «causa sufficiens ad aliquid», est censée être telle que «posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum»<sup>20</sup>. Mais il connaît aussi la doctrine des thomistes, qui veut que la grâce suffisante demande pour prendre effet que s'y ajoute une grâce efficace, ce qui implique que si cette grâce est *sufficiens* en ce sens qu'elle apporte un secours, elle n'est pas suffisante à l'égard de l'acte. En

---

<sup>17</sup> Voir p. 56.

<sup>18</sup> Voir p. 57.

<sup>19</sup> Voir p. 95.

<sup>20</sup> *Vindiciae sancti Thomae circa gratiam sufficientem adversus P. Ioannem Nicolai*, sectio quarta, sl, 1656, p. 75 sq.

fait, si l'on accepte cette interprétation de la grâce suffisante, n'importe quelle grâce peut être dite suffisante, quelle que soit sa force, dans la mesure où elle doit bien avoir un effet quelconque, mais inassignable pourvu qu'il soit d'ordre inférieur à l'acte. Pascal parvient pourtant à épargner les thomistes, non pas en introduisant un terme nouveau qui serait vraisemblablement mal reçu, mais en utilisant une expression admise qui en neutralise l'équivoque, et fixe le degré qui permet au terme *suffisant* de recevoir une signification précise: la grâce, écrit-il, doit être entendue au sens de secours *prochainement suffisant*, c'est-à-dire tel qu'il puisse être réduit en acte, par exemple en acte de prière. L'adverbe supprime l'équivoque de l'adjectif. «Il n'est pas vrai», écrit-il,

que Dieu ne laisse jamais les justes sans le pouvoir prochainement suffisant pour prier à l'instant prochain, puisqu'il n'y a point de différence entre avoir le pouvoir prochain de prier dans l'instant suivant, et avoir le pouvoir prochain de perséverer dans la prière<sup>21</sup>.

Ce procédé respecte la règle d'univocité, sans pour autant passer par la création d'une dénomination nouvelle.

D'autre part, contrairement à Bourzeis qui les introduit au fur et à mesure de son développement, Pascal souligne l'importance des oppositions en les plaçant en tête, de manière à bien faire voir qu'elles ne sont en réalité que différentes formes d'une même distinction fondamentale. Pour expliquer la doctrine du double délaissement, il procède par une sorte de réduction au même dénominateur:

Il ne faut que remarquer qu'il y a deux manières dont l'homme recherche Dieu; deux manières dont Dieu recherche l'homme; deux manières dont Dieu quitte l'homme; deux dont l'homme quitte Dieu; deux dont l'homme persévere; deux dont Dieu persévere à lui faire du bien, et ainsi du reste.

En effet, «la manière dont Dieu cherche l'homme lorsqu'il lui donne les faibles commencements de la foi [...] est bien différente de celle dont Dieu recherche l'homme quand il exauce cette prière, et qu'il le cherche pour se faire trouver»; et «la manière dont nous cherchons Dieu faible-

---

<sup>21</sup> L2, § 27, *OC III*, p. 655.

ment, quand il nous donne les premiers souhaits de sortir de nos engagements, est bien différente de la manière dont nous le cherchons, quand, après qu'il a rompu les liens, nous marchons vers lui en courant dans la voie de ses préceptes»<sup>22</sup>. Ce procédé permet de clarifier les définitions essentielles, en les mettant pour ainsi dire en perspective.

Dans la construction des raisonnements, Pascal adapte aussi des idées de Bourzeis à sa manière propre.

Souvent, il procède par une abréviation. Il réduit par exemple à une seule phrase les longues pages de la *Lettre d'un abbé à un évêque* que Bourzeis consacre à prouver son idée principale, *la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente dans la doctrine de la grâce*, avec l'argument lapidaire suivant:

Ces paroles: *les commandements ne sont pas impossibles aux justes*, étant prises de saint Augustin, qui est cité à la marge du Concile, on ne doit pas penser qu'elles y aient été employées dans un sens contraire à celui de saint Augustin; car il n'a rapporté ces paroles que pour rapporter son sens, puisque, autrement, ce serait agir de mauvaise foi<sup>23</sup>.

Argument court, mais substantiel, et surtout propre à donner au lecteur une entière certitude avant même que soit abordé le fond du problème, comme Pascal le souligne au passage.

Cependant on perçoit mieux la différence de technique de nos deux auteurs en comparant des passages dans lesquels l'abréviation prend une forme moins radicale.

Dans le chapitre II de la *Lettre d'un abbé à un abbé*, qui montre *Que ceux qui établissent une grâce générale de prier dont on use comme on veut, détruisent le fondement de la prédestination des saints*, Bourzeis raisonne comme suit: «Il ne faut pas nous étonner que saint Augustin s'emporte avec tant de zèle» contre ceux qui soutiennent l'opinion «qui pose en tous les hommes une grâce de prier, dont ils usent comme ils veulent», opinion qui renverse «les fondements de la religion, touchant le mystère incompréhensible de la prédestination divine»:

<sup>22</sup> L2, §§ 31-34, *OC* III, pp. 656-657.

<sup>23</sup> L2, § 22, *OC* III, p. 653.

il voyait que si tous avaient un don, ou de croire, ou de prier, dont ils se serviraient comme bon leur semblerait, en sorte que Dieu donnât sa grâce à ceux qui l'auraient demandée, et qu'il ne la donnât point à ceux qui auraient négligé de la demander, la raison de l'élection des uns et de la réprobation des autres, que tous les saints ont ignorée, serait enfin manifestée, non de la part de Dieu, mais de la part des hommes, en ce que tous ayant une même grâce de prier, dont ils useraient comme ils voudraient, Dieu aurait choisi les uns pour ce qu'ils ne l'auraient point prié, bien qu'ils l'eussent pu par la grâce de prier qu'ils auraient tous eue également. Et ainsi [...] voilà la foi devenue enfin une philosophie, et l'école du Sauveur l'école de Sénèque, d'Aristote ou de Platon. Ainsi le mystère de la grâce et de la prédestination divine cesserait d'être mystère; ce secret terrible et ineffable de l'élection des uns et de la réprobation des autres en la contemplation duquel saint Paul s'est écrié *ô abîme des richesses* paraîtrait jusques dans son fond, et l'étonnement ou l'exclamation de cet apôtre serait plutôt un témoignage de son ignorance ou de son aveuglement que de la profondeur de cet abîme qu'il n'a pu voir sans s'effrayer<sup>24</sup>.

L'argument est fort, puisqu'il montre que la doctrine de la grâce suffisante à laquelle il s'attaque contredit la nécessité de la présence du mystère au cœur de la foi, et compromet par là ce qui distingue fondamentalement la religion chrétienne d'une quelconque philosophie.

Pascal se sert d'un argument analogue dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*, à propos du double délaissémen<sup>25</sup>:

Vous voyez par là ce double délaissémen<sup>t</sup> dont je vous parle. Mais quand on n'aurait ni ces passages ni tous les autres où il aurait arrivé d'en parler nettement, la chose ne laisserait pas d'être claire et d'une nécessité absolue dans leur principe. Car qui ne sait que c'est un principe indubitable dans la doctrine de saint Augustin que la raison pour laquelle, de deux justes, l'un persévére et l'autre ne persévére pas est un secret absolument incompréhensible? D'où il se voit que tous les justes n'ont pas le moyen prochain de persévérer, puisque, si le différent usage que leur libéral arbitre ferait de ce pouvoir était la cause de leur discernement, il n'y aurait point de mystère.

A l'emphase de Bourzeis, Pascal substitue une *brevitas* sans doute plus efficace.

<sup>24</sup> Dans la *Lettre d'un abbé à un abbé*, chapitre II, pp. 11-12.

<sup>25</sup> *Lettre..., 3, § 18, OC III*, p. 671 sq.

Quelques exemples montreront cependant que le mouvement va parfois au contraire dans le sens du développement.

Un trait rapproche Pascal de Bourzeis: leur usage commun, au cours du raisonnement, de la substitution de la définition à la place du défini, qui répond, comme on sait, aux règles de la méthode géométrique. Bourzeis est visiblement attaché à l'exactitude des définitions de mots qui permettent les transitions verbales. On en juge par le soin avec lequel, dans un passage de la *Lettre d'un abbé à un président*, il veille à expliquer en quoi consiste chacun des deux délaissements de l'homme et de Dieu:

Il faut donc que Dieu ne délaisse point l'homme afin que l'homme ne délaisse point Dieu ; comme il faut que l'homme ne délaisse point Dieu, afin que Dieu ne délaisse point l'homme, c'est-à-dire qu'il faut que l'homme ne délaisse point Dieu en priant Dieu, en n'oubliant point Dieu, afin que Dieu ne délaisse point l'homme, en secourant l'homme, en répondant à l'homme, en exauçant les gémissements de l'homme: mais afin que l'homme ne délaisse point Dieu, en oubliant Dieu, et en cessant de le prier, il faut premièrement que Dieu ne délaisse point l'homme, en cessant de lui inspirer les bonnes pensées et les pieuses oraisons dans lesquelles il prie Dieu, et se souvient continuellement de Dieu<sup>26</sup>.

On comprend ce qui a pu plaire à Pascal dans cette démarche cauteleuse, qui ne laisse aucune ambiguïté sur la nature et le rapport des deux délaissements. Mais si, dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*, il use aussi de telles explications, c'est non pas seulement pour éclaircir les idées, mais aussi pour faire progresser l'argumentation. C'est pourquoi de telles définitions sont employées conjointement avec des principes de transition qui affirment une équivalence. On peut en juger par le passage dans lequel il cherche à montrer que «le Concile n'a pas entendu que les justes ont le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'avenir».

La démonstration comporte trois volets successifs, par lesquels Pascal montre que ce 22<sup>e</sup> canon exclut, *primo*, que les *justes aient le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'instant suivant*, *secundo*, que les *justes*

---

<sup>26</sup> Chapitre VI. *Où il est montré plus particulièrement en quel sens Dieu abandonne l'homme avant que l'homme abandonne Dieu*, p. 25 sq. Voir ce passage p. 28. Pascal lui-même déclare que l'opuscule de Bourzeis est si clair et rigoureux qu'il le dispense presque de traiter du double délaissement dans sa propre *Lettre*.

*aient le pouvoir prochain de persévérer dans la prière, tertio, que Dieu ne laisse jamais les justes sans le pouvoir prochainement suffisant pour prier à l'instant prochain.*

Dans le premier temps du raisonnement, l'inférence repose sur une définition nominale, pour en établir une autre<sup>27</sup>: le canon 22 du concile de Trente

défend, sous peine d'anathème, de dire que tous les justes ont le pouvoir de persévérer dans la justice, cela n'emporte-t-il pas nécessairement que tous les justes n'ont pas le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'instant suivant, puisqu'il n'y a aucune différence entre avoir le pouvoir d'observer les commandements à l'instant suivant, et avoir le pouvoir de persévérer en la justice, puisque *persévérer dans la justice n'est autre chose qu'observer les commandements à l'instant suivant?*

En d'autres termes puisque par définition *persévérer dans la justice* est identique à *observer les commandements à l'instant suivant*, il en découle qu'*avoir le pouvoir* de persévérer en la justice est identique par définition à *avoir le pouvoir* d'observer les commandements à l'instant suivant.

Dans le second mouvement, c'est un principe de transition que Pascal invoque pour affirmer une liaison nécessaire: «Cette définition de ce 22<sup>e</sup> canon emporte aussi nécessairement que les justes n'ont pas toujours le pouvoir prochain de persévérer dans la prière». Et effet, «les promesses de l'Évangile et de l'Écriture», qui tiennent lieu de principe dogmatique, «nous assurent d'obtenir infailliblement la justice nécessaire pour le salut, si nous la demandons par l'esprit de la grâce», il en résulte cette identité «qu'il n'y a point de différence entre persévérer dans la prière et persévérer dans l'impétration de la justice», de sorte que

si tous les justes ont le pouvoir prochain de persévérer à prier, ils ont aussi tous le pouvoir prochain de persévérer dans la justice, qui ne peut être refusée à leur prière? Ce qui est formellement contraire à la décision du canon.

Le raisonnement se compose comme suit. Une définition, *il n'y a point de différence entre persévérer dans la prière et persévérer dans l'impétration de la justice*, combinée avec un principe de liaison nécessaire, *les promesses de*

---

<sup>27</sup> L2, §§ 25-28, *OC III*, pp. 654-655.

*l'Évangile et de l'Écriture nous assurent d'obtenir infailliblement la justice nécessaire pour le salut, si nous la demandons par l'esprit de la grâce*, conduit à l'inférence: si l'on a le pouvoir prochain de persévérer dans la prière, on a celui de persévérer dans l'impétration de la justice, et par suite de persévérer dans la justice. Or le 22<sup>e</sup> canon «défend, sous peine d'anathème, de dire que tous les justes ont le pouvoir de persévérer dans la justice».

Enfin, dans un troisième temps, Pascal combine une définition, le principe des promesses de l'Évangile et la conclusion précédente. Pour établir qu'il est faux que «Dieu ne laisse jamais les justes sans le pouvoir prochainement suffisant pour prier à l'instant prochain», il procède en énonçant d'abord une équivalence qui n'est autre qu'une définition: *avoir le pouvoir prochain de prier dans l'instant suivant, et avoir le pouvoir prochain de persévérer dans la prière*. Puis il rappelle que, comme il a été dit dans le point précédent, si tous les justes ont le *pouvoir de persévérer dans la prière*, ils ont le *pouvoir de persévérer dans l'impétration de la justice*, et par le principe des promesses de l'Évangile, le *pouvoir de persévérer dans la justice*, ce qui contredit le concile, qui affirme que «les justes n'ont pas, non seulement, la persévération, mais même le pouvoir de persévérer sans un secours spécial».

La manière dont Pascal combine de manière de plus en plus complexe définitions, principes d'équivalence et principes tirés de l'Écriture dans ce passage force l'admiration.

Il diffère aussi de Bourzeis par la manière de renforcer les démonstrations.

Bourzeis procède plutôt par accumulation. Quelques chapitres après celui qui vient d'être cité, il confirme sa preuve par une autre, fort convaincante dans la mesure où elle établit aussi que l'opinion qu'il réfute corrompt la nature même de la grâce, mais tirée d'autres principes. Le Chapitre VI de la *Lettre d'un abbé à un abbé*, établit *que ceux qui enseignent une grâce suffisante et générale, ou de faire ou de prier, nous font voir par leurs principes qu'elle n'est pas une grâce, mais une dette*<sup>28</sup>. Bourzeis demande à ce point si la grâce suffisante a pour premier principe la justice de Dieu ou sa miséricorde, c'est-à-dire si Dieu nous donne cette grâce «en qualité de juste

---

<sup>28</sup> Voir p. 28.

ou en qualité de bon et de miséricordieux en notre endroit». Et il montre que dans l'hypothèse d'une *grâce suffisante et générale, ou de faire ou de prier*, il faut

nécessairement qu'il la donne en tant que juste, et non en tant que miséricordieux, puisqu'on suppose que s'il ne la donnait il n'agirait pas seulement contre sa bonté, mais aussi contre sa justice.

Par conséquent,

le premier principe par lequel Dieu nous la donne ne peut être la miséricorde par laquelle il nous donne Jésus-Christ, mais la justice qu'il exerce par le propre fond de son essence et indépendamment de Jésus-Christ: d'où il faut inférer que Jésus-Christ serait l'auteur d'une telle grâce comme on le suppose<sup>29</sup>, et qu'il n'en serait point l'auteur, comme je l'ai montré, puisqu'elle descendrait originellement de la justice, et non de la bonté divine, d'où nous viennent tous les biens que nous recevons par Jésus-Christ.

On aboutit donc à une contradiction: c'est en effet un principe que la grâce qui sauve l'homme est celle du Sauveur; mais une thèse qui implique que cette grâce est une dette de Dieu à l'égard de l'homme le contredit. Outre un manque de clarté, dû au fait que les *suppositions* du raisonnement ne sont pas assez nettement déclarées, l'inconvénient de ces accumulations de preuves parallèles, qui aboutissent à une conclusion identique, c'est que chacune paraît rendre les autres superflues.

Même lorsqu'il s'inspire d'arguments empruntés à Bourzeis, Pascal tend plutôt à en tirer des conclusions différentes, mais qui se renforcent logiquement.

C'est le cas par exemple lorsque, par des preuves de fait, il a établi que le concile de Trente n'a pas déclaré que les justes ont le pouvoir prochain d'accomplir les commandements à l'avenir, c'est-à-dire que les justes ne peuvent pas être assurés de persévéérer dans la justice, il apporte une deuxième preuve, dans les termes suivants:

Il serait inutile d'en rapporter plus de passages. Mais, après vous avoir montré que le Concile n'a pas entendu que les justes ont le pouvoir prochain d'observer

---

<sup>29</sup> Sous-entendu: puisque cette grâce est celle par laquelle l'homme fait son salut.

les commandements à l'avenir, il vous sera bien aisé de voir qu'il n'a pu le prétendre, et qu'ainsi non seulement il ne l'a pas fait, mais qu'il ne l'a pu faire<sup>30</sup>.

A première vue, le lecteur peut trouver ce supplément de preuve inutile: les précédentes ont en effet bien établi que le concile et saint Augustin n'ont rien affirmé de tel. Cependant, la nouvelle preuve que Pascal apporte montre non pas une confirmation de fait, mais de droit et de nécessité: elle montre qu'il leur était *impossible* de soutenir pareille idée, parce que leurs principes leur interdisaient de le faire. Le fragment Laf. 930, Se. 757 des *Pensées* explique clairement l'avantage de ce procédé:

C'est plus d'être forcé à dire quelque chose, l'occasion s'en offrant, que de l'avoir dit, l'occasion s'en étant offerte. Saint Augustin a dit formellement que les forces seront ôtées au juste. Mais c'est par hasard qu'il l'a dit, car il pouvait arriver que l'occasion de le dire ne s'offrît pas. Mais ses principes font voir que l'occasion s'en présentant, il était impossible qu'il ne le dît pas ou qu'il dût rien de contraire. C'est donc plus d'être forcé à le dire l'occasion s'en offrant que de l'avoir dit, l'occasion s'en étant offerte. L'une étant de nécessité, l'autre de hasard. Mais les deux sont tout ce qu'on peut demander.

Autrement dit, la première preuve a pour elle de reposer sur un fait irrécusable. Mais la deuxième ne fait pas double emploi: au lieu de reposer sur un fait, contingent par nature, elle est d'ordre logique, ce qui enferme une nécessité irrésistible, même si le concile ni saint Augustin n'avaient rien déclaré.

Pascal dépasse aussi Bourzeis parce que, n'étant pas un pur théologien, il se trouve en mesure de combiner des arguments d'ordres variés au sein d'une même démonstration.

Toujours parmi les démonstrations apagogiques, la *Lettre sur la possibilité des commandements* offre un raisonnement mixte d'un type très original. La thèse de Pascal est que

si nous trouvons que c'est un principe ferme dans saint Augustin, que non seulement les grandes actions sont des dons de Dieu, dont personne aujourd'hui ne doute plus, mais que la prière même et la foi, qui sont des moindres choses par lesquelles on adhère à Dieu, et sans lesquelles il est sûr qu'on le quitte, sont aussi

---

<sup>30</sup> L2, § 24, *OC* III, p. 654.

des dons de la grâce, des effets et des ouvrages de la grâce et qu'elles ne se trouvent en personne que par l'opération expresse de la grâce, cela ne suffira-t-il pas pour montrer qu'on n'a jamais la prière que par une grâce qui fasse prier?<sup>31</sup>

La démonstration exige une certaine audace: car l'affirmation que nul n'a «jamais la prière que par une grâce qui fasse prier» est une universelle valable pour tous les temps, passé, présent et avenir.

Pascal greffe sur cette inférence une *instance* qui va paradoxalement être le fondement de sa preuve:

Peut-être direz-vous que non; et qu'encore que tous les justes aient la grâce suffisante pour prier, il arrive néanmoins que pas un ne prie que par une grâce efficace, et qu'ainsi, encore que la prière ne se trouve en personne, si elle n'est produite par la grâce, le pouvoir néanmoins pour prier se trouve en tous les justes<sup>32</sup>.

La réponse de Pascal est nette: «cela n'est pas soutenable». Car si l'on se place dans cette perspective, «c'est une question de fait de savoir si aucun juste ne réduit en acte le pouvoir prochain qu'il a de prier». Et comme, dans toute question de fait, «on ne saurait répondre qu'en s'informant de tous les justes en particulier de quelle sorte la prière se forme en eux», il résulte que, dans l'hypothèse de l'objection, le problème est insoluble: car

ce serait une témérité impertinente d'assurer de tous les justes passés et à venir que jamais la prière ne se trouvera en eux [par] la réduction qu'ils auront faite de leur pouvoir prochain en acte.

En effet, cet examen au cas par cas, ne pourrait que se prolonger à l'infini, et serait même de toute façon impossible, car même si l'on avait interrogé tous les vivants, on ne pourrait en faire autant pour les morts, et encore moins les personnes à venir. Donc dans l'hypothèse de l'objection, «on ne peut dire avec assurance que tous ceux en qui se trouve la prière ne l'ont pas par ce pouvoir prochain et qu'ils l'ont par une grâce efficace». Ce qui fait l'intérêt de cette réponse, c'est qu'elle s'appuie non sur une raison

---

<sup>31</sup> L6, § 9, *OC* III, pp. 695-696.

<sup>32</sup> Cette objection est-elle purement abstraite et théorique, ou peut-elle être rapportée à un adversaire réel? Jean Mesnard pense qu'il ne s'agit là que d'une position théorique, qui pourrait être rapprochée d'une forme de congruisme. Voir la notice, *OC* III, pp. 602-604.

qui relève de la théologie, mais renvoie à des réflexions qui remontent à la *Préface au traité du vide*: «dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations», y écrit Pascal, autrement dit dans les questions de fait, «on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents»<sup>33</sup>.

Mais le raisonnement est plus complexe encore, dans la mesure où Pascal s'appuie implicitement sur un principe qui relève d'une autre méthode: le *principe d'habileté* qui commande la méthode d'interprétation<sup>34</sup>. Il pose que saint Augustin et les Pères sont assez habiles et raisonnables pour ne pas confondre une question de fait avec une question de droit. C'est le principe qui permet à Pascal, dans la liasse *Loi figurative* des *Pensées*, de fonder l'interprétation des figuratifs sur le postulat que les prophètes d'Israël étaient trop habiles pour se contredire au sein d'un même discours. Aucun catholique n'oserait évidemment le contester. Et par conséquent, si les Pères décident avec «hardiesse» sur cette matière, c'est qu'elle n'est pas une question de fait, et par suite, l'hypothèse que, quoique

tous les justes aient la grâce suffisante pour prier, il arrive néanmoins que pas un ne prie que par une grâce efficace, et qu'ainsi, encore que la prière ne se trouve en personne, si elle n'est produite par la grâce, le pouvoir néanmoins pour prier se trouve en tous les justes

doit être purement et simplement rejetée.

Et par suite si «c'est un principe ferme dans saint Augustin, que [...] la prière même et la foi [...] sont aussi des dons de la grâce, [...] et qu'elles ne se trouvent en personne que par l'opération expresse de la grâce», on peut conclure «qu'on n'a jamais la prière que par une grâce qui fasse prier». La démonstration repose donc sur la combinaison de trois méthodes, la méthode géométrique, la méthode expérimentale et la méthode d'interprétation. Bourzeis n'a jamais atteint pareille virtuosité.

Le dernier point sur lequel la comparaison avec Bourzeis présente un intérêt pour la compréhension de la pensée de Pascal vient du fait que le

---

<sup>33</sup> *OC* II, p. 784.

<sup>34</sup> Voir Descotes Dominique, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. 237 sq.

contraste en rend visibles certains aspects qui passent inaperçus lorsqu'on la considère isolément.

Je me contenterai d'un exemple relatif à l'idée d'*instant*.

Dans la *Lettre d'un abbé à un président*, le Chapitre V, *En quel sens saint Augustin dit que les fidèles impètrent la persévérance par leurs oraisons*, on lit:

quant à la persévérance de prier, on peut dire qu'au regard des divers instants, et de ses diverses parties qui succèdent les unes aux autres, elle est méritée par elle-même, en tant que celles qui précèdent peuvent mériter en quelque façon celles qui suivent<sup>35</sup>.

De même, dans le Chapitre XI, *Où l'on examine si Dieu peut laisser tomber un juste dans un péché mortel, avant même qu'il ait commis aucun péché mortel*, il invoque le «second instant» de la justification:

Peut-être dira-t-on qu'il se peut faire qu'un juste, au premier instant de sa justification, commette un péché vénial, et qu'en châtiment de ce péché vénial, Dieu au second instant laisse tomber ce juste dans un péché mortel<sup>36</sup>.

Enfin la *Lettre d'un abbé à un évêque* fait état de plusieurs *instants suivants*:

La grâce d'Adam par laquelle il dépendait de lui de consentir ou de ne consentir pas, non au premier instant qu'elle lui fût infuse, mais aux instants suivants auxquels il devait la conserver, se pouvait dire intérieure et extérieure tout ensemble<sup>37</sup>.

Bourzeis use de l'expression *instant suivant* sans paraître y voir de difficulté.

Pascal l'emploie aussi à plusieurs reprises, comme on a pu le voir plus haut.

Toutes ces questions ne sont qu'une même : Si les justes, au premier instant de la justice, ont le pouvoir prochain d'accomplir les préceptes dans l'instant suivant. Si tous les justes, dans le premier instant de leur justice, ont le pouvoir prochain d'y persévéérer (car accomplir les commandements à l'avenir et persévéérer n'est qu'une même chose)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Voir pp. 23-24.

<sup>36</sup> Voir p. 49.

<sup>37</sup> Voir p. 27.

<sup>38</sup> L1, § 12, *OC III*, p. 647.

L'expression d'*instant suivant* entre même dans la définition de la persévérance: le concile établit que les justes,

tous les justes qui n'ont pas ce pouvoir spécial n'ont pas le pouvoir d'accomplir les commandements dans l'instant suivant, puisque persévérer n'est autre chose qu'accomplir les commandements dans les instants suivants<sup>39</sup>.

De sorte qu'il

n'y a aucune différence entre avoir le pouvoir d'observer les commandements à l'instant suivant, et avoir le pouvoir de persévérer en la justice, puisque persévérer dans la justice n'est autre chose qu'observer les commandements à l'instant suivant<sup>40</sup>.

Mais si Bourzeis ne semble pas s'être demandé ce qu'est un *instant* ou un *instant suivant*, nous savons par *L'esprit géométrique* qu'il n'en va pas de même pour Pascal. Il y place le temps au même rang que les grandeurs continues en général, indéfiniment divisible comme elles:

Il en est de même du temps. On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier, et un moindre, sans arriver à un instant et à un pur néant de durée<sup>41</sup>.

L'instant est défini comme un *néant de temps*, l'équivalent du point dans la ligne géométrique, ou du zéro dans les nombres:

si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres; car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser: de sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible est un véritable zéro d'étendue. Et on en trouvera un pareil entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps<sup>42</sup>.

Il en résulte que la notion d'instant suivant, telle qu'elle apparaît dans les *Écrits sur la grâce*, est moins claire que ne le pense Bourzeis. Car de même qu'entre deux points d'une ligne, la division fait apparaître non pas

<sup>39</sup> L2, § 12, *OC* III, p. 650 sq.

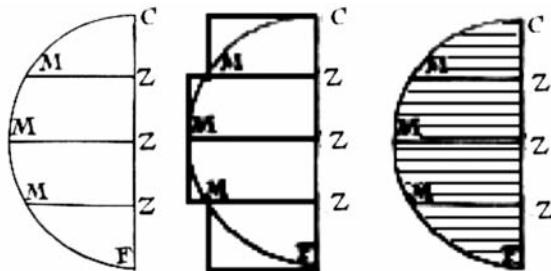
<sup>40</sup> L2, § 25, *OC* III, p. 654.

<sup>41</sup> § 23, *OC* III, p. 402.

<sup>42</sup> § 35, *OC* III, pp. 409-410.

seulement un troisième point, mais une infinité de points, entre deux instants se trouve une infinité d'instants. Dans le temps divisible à l'infini, il n'y a pas d'instant qui soit le suivant d'un autre. Pascal se retrouve ici sur le temps dans une situation à laquelle il a affaire sur l'espace dans la méthode des *indivisibles*<sup>43</sup>.

Dans le langage des indivisibles, on parle des grandeurs géométriques en les diminuant d'une dimension: on sait bien qu'une ligne ne peut être composée que par des lignes plus petites, voire d'une longueur moindre que toute donnée; mais Dettonville ne se gêne pas pour en parler comme d'une somme de points. De même on sait bien qu'une surface ne peut être composée par des lignes accolées, parce qu'elles n'ont pas de largeur; mais on dit sans difficulté que le demi-cercle CMF est la somme des ordonnées ZM.



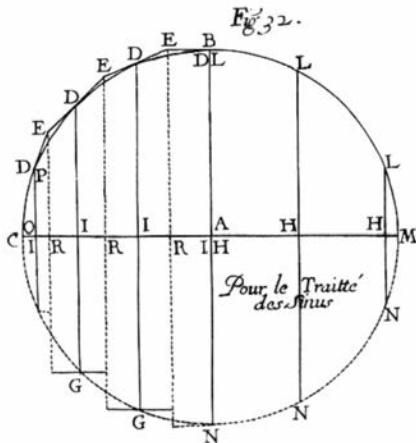
En réalité, Pascal précise bien qu'il ne commet aucun paralogisme, parce que, comme il l'explique longuement, les ordonnées ZM ne sont pas vraiment des lignes, mais de petits rectangles de longueur ZM et de largeur extrêmement petite ZZ, de sorte que, dans la division indéfinie, ces surfaces très minces peuvent effectivement engendrer le demi-cercle CMF. Naturellement, même poussée aussi loin qu'on le voudra, la somme des rectangles ZM.ZZ laissera subsister un excès en escalier du côté de la demi-circonférence. Mais Pascal sait aussi que sa méthode n'est au fond qu'une abréviation des inscriptions et circonscriptions des anciens, et que, même si l'on ne peut pousser réellement la division à l'infini, on peut montrer par

<sup>43</sup> Les *Lettres de A. Dettonville* sont postérieures de trois ans aux *Écrits sur la grâce*; mais le *Traité du triangle arithmétique* atteste qu'il connaissait déjà les indivisibles en 1654; voir *OC II*, pp. 1270-1272.

une démonstration apagogique que l'égalité est réelle au bout du compte.

C'est pourquoi, dans la *Proposition I* du *Traité des sinus*<sup>44</sup> par exemple, Pascal envisage le cas où la circonference d'un quart de cercle est divisée en portions égales DD, d'où sont abaissés des sinus DI, et où les tangentes EE aux points D forment une ligne brisée. Il n'hésite pas à dire que lorsqu'il se donne le droit de poser que «chaque touchante RR est égale à chacun des petits arcs DD», et que par conséquent la somme des arcs DD, qui est identique à l'arc DDB entier, est égale à la somme des tangentes EE,

on n'a pas dû en être surpris, puisqu'on sait assez qu'encore que cette égalité ne soit pas véritable quand la multitude des sinus est finie, néanmoins l'égalité est véritable quand la multitude est indéfinie, parce qu'alors la somme de toutes les touchantes égales entre elles EE ne diffère de l'arc entier BP, ou de la somme de tous les arcs égaux DD, que d'une quantité moindre qu'aucune donnée<sup>45</sup>.



Mais ce n'est pas pour autant que l'on a une idée claire de ce qui se passe dans une division qui serait réellement infinie. L'infini dépasse la portée de l'esprit humain, et ce n'est pas pour rien que l'on est contraint, quand on veut expliciter les démonstrations sans rien abréger, à les terminer par une preuve par l'impossible : Descartes et les auteurs de la *Logique*

<sup>44</sup> *Traité des sinus, Avertissement*, pp. 2-3, *OC* IV, pp. 479-480.

<sup>45</sup> *OC* IV, pp. 478-480. Pascal montre dans la *Lettre à M. ADDS* qu'il maîtrise parfaitement cette méthode et la preuve apagogique qui la clôture.

n'ont pas tort de dire que c'est une forme de démonstration qui prouve qu'une chose est telle, mais ne dit pas ce qu'elle est. On se trouve, dans ce cas, devant un des *incompréhensibles qui ne laissent pas d'être* que mentionne la liasse *A P. R.*

L'*instant suivant* des *Écrits sur la grâce* pose un problème analogue. La divisibilité infinie exclut *a priori* que l'on puisse aboutir par elle à des instants élémentaires indivisibles, à des néants de temps. Et par conséquent il ne peut pas y avoir non plus d'*instants suivants*: de même que deux points accolés ne forment qu'un seul et unique point, deux néants de temps ne forment qu'un unique néant de temps. Pourtant dans ce néant de temps, la doctrine de saint Augustin veut que la grâce opère le *posse*, le *velle* et le *facere*. Comment penser ce processus autrement qu'en imaginant un invisible de temps, au sens d'une durée si petite que l'on ne peut la percevoir, mais qui peut enfermer les opérations de la grâce et composer une durée? Parler d'*instant suivant* est une manière de s'exprimer abrégée, analogue à celle des indivisibles, mais qui permet de donner une forme intelligible au problème théologique du pouvoir prochain et de la persévérance dans le temps, tout en sachant que ce qui se passe à l'infini de la division du temps demeure hors de portée de l'esprit humain.

Il est difficile de dire si Bourzeis n'a pas vu ces difficultés ou s'il a seulement préféré n'en rien dire. En revanche, si Pascal n'en dit rien, et s'il emploie sans explication l'expression d'*instant suivant*, c'est certainement en toute lucidité. Il va de soi que dans un écrit qui prétend expliquer les problèmes de la grâce à un lecteur auquel ils ne sont pas familiers, Pascal se garde d'entrer dans ces commentaires. Ce ne serait pas le seul cas où il évite de se lancer dans des explications qui, pour être complètes, risqueraient de jeter l'esprit dans une profonde confusion. Son objet n'est pas d'intéresser son lecteur aux abîmes de l'infini, mais de trouver un langage qui éclaircisse autant qu'il est possible les principes théologiques des démarches de la grâce conformément à saint Augustin et au concile de Trente, dans la mesure du moins où ils sont accessibles à la raison. Qu'ils conduisent à des mystères aussi bien du côté de l'infini que des desseins de Dieu n'a rien qui doive choquer. Ce serait s'ils étaient à la portée de la raison humaine qu'il faudrait s'inquiéter. Pascal applique avant la date le principe de Wittgenstein, *ce dont on ne peut parler il faut le taire*.

Les différents points que nous avons évoqués n'épuisent naturellement pas les problèmes que posent les *Écrits sur la grâce*. Il faudrait non seulement étendre l'analyse au *Discours* et au *Traité*, mais aussi aux autres écrits qui ont servi de sources à Pascal. Contentons nous donc de constater que le contraste de ces deux auteurs a ceci d'instructif qu'il nous rappelle que ces *Écrits* renvoient de toutes parts à l'ensemble de son œuvre. Mais après tout on en dirait autant des *Pensées*, des *Provinciales*, de *L'esprit géométrique* et du *Triangle arithmétique*.



Caravaggio, *San Francesco in meditazione*, Galleria nazionale d'arte antica, Roma.

ALBERTO FRIGO\*

## État présent des études sur les *Écrits sur la grâce* (1991-2015)

**L**A TÂCHE QUI M'A ÉTÉ CONFIÉE par les organisateurs de cette journée d'étude est celle d'esquisser un panorama éditorial des nouvelles recherches sur les *Écrits sur la grâce*, à l'occasion de la parution récente d'un fascicule de la revue *Seventeenth-Century French Studies* dirigé par Richard Parish et Martine Pécharmann<sup>1</sup> et consacré entièrement à ce chef-d'œuvre pascalien trop souvent délaissé par les commentateurs. Il conviendra pourtant de commencer par le commencement, en revenant aux quelques lignes du certificat, aujourd'hui relié dans l'*Original des Pensées*, qui atteste le dépôt par Louis Perier d'un volume

trouvé après la mort de M. Pascal parmi ses papiers en partie écrit de sa main et partie qu'il a fait copier au net sur sa minute, lequel volume contient plusieurs pièces imparfaites sur la grâce et le Concile de Trente<sup>2</sup>.

Les paroles de l'abbé Périer annoncent déjà la double tâche, sinon le double défi auquel devront se confronter les éditeurs au fil des siècles suivants: d'une part, l'établissement du texte qu'exigent «de pièces imparfaites»; de l'autre, son classement, car il s'agit de «plusieurs pièces» dont il faut restituer l'ordre et élucider les relations internes. Bref, comme l'écrivait Félix Gazier, il s'agissait de «tirer de ce chaos un ensemble». Le défi fut relevé d'abord par Bossut en 1779, et, après un long silence tout au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, par l'édition Brunschvicg-Gazier de 1914. C'est pourtant une autre date, comme on le sait, beaucoup plus récente, à avoir véritablement

---

\* Alberto Frigo è Fellow presso il Warburg Institute, London.

<sup>1</sup> *Seventeenth-Century French Studies*, Vol. 35, n. 2, 2013.

<sup>2</sup> Pascal, *Oeuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, t. III, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 642.

marqué un tournant décisif dans l'histoire critique des *Écrits sur la grâce*, tout autant que dans celle de leur réception par les commentateurs. Je pense bien évidemment à la parution, en 1991, du troisième volume des *Oeuvres complètes* de Pascal établies par Jean Mesnard. En s'appuyant sur une analyse extrêmement fouillée des copies manuscrites et sur une minutieuse collation des divers états du texte, cette édition fournit sans aucun doute la meilleure approximation de «l'original écrit de la main de M. Paschal»<sup>3</sup>, aujourd'hui perdu. D'autre part, la reconstitution des ensembles à l'intérieur desquels s'organisent les quinze pièces qui composent les *Écrits* s'accompagne de la définition d'une chronologie interne qui restitue, dans un certain sens, le mouvement même qui gouverna la composition du texte, tout en soulignant la distance stylistique et conceptuelle qui sépare la *Lettre sur la possibilité des commandements* du *Discours* et du *Traité sur la prédestination*. Nul parmi les pascalisants n'ignore la qualité des résultats atteints par Jean Mesnard dans son travail d'éditeur: il serait donc vain d'en faire l'éloge. Disons tout simplement qu'après le volume de 1991, tout était fait et, en même temps, tout restait à faire.

Un texte fiable et substantiellement différent de celui dont avaient pu bénéficier jusqu'alors les commentateurs était désormais disponible. Un renouveau important des études et des interprétations devait tout naturellement faire suite. Jean Mesnard en indiquait d'ailleurs déjà les directions principales dans les pages lumineuses de son «Essai sur la signification des *Écrits*»<sup>4</sup>. Ce sera donc en les reprenant que j'essaierai d'esquisser ici une cartographie des nouvelles recherches consacrées aux *Écrits sur la grâce* aux cours de dernières trois décennies, en en indiquant, très brièvement, les acquis les plus marquants et surtout ceux qui, à mes yeux, constituent encore aujourd'hui des *desiderata* pour des enquêtes à venir.

Le premier point sur lequel il conviendra de revenir est celui de la *chronologie*. Une analyse fine des citations et du lexique théologique des *Écrits* a amené Mesnard à leur assigner une place centrale, en en situant la rédaction entre l'automne 1655 et le début du printemps 1656. Un des éléments qui appuient le plus nettement cette datation est l'inscription du texte pas-

<sup>3</sup> Pascal, *Oeuvres complètes*, t. III, cit., p. 781.

<sup>4</sup> Pascal, *Oeuvres complètes*, t. III, cit., pp. 486-641.

calien dans le cadre des débats qui opposent jésuites et augustiniens au sujet de la doctrine thomiste du pouvoir prochain et de la grâce efficace. Mesnard ne faisait pourtant qu'évoquer les innombrables éléments de cette *querelle dans la querelle* qui voyait les deux partis s'arrimer l'un et l'autre au thomisme pour s'assurer un brevet d'orthodoxie et, finalement, pour mieux écraser l'adversaire sous l'autorité du Docteur Angélique. Or, les enjeux de cet affrontement et les corollaires théologiques de l'écheveau presque inextricable de discussions et pamphlets qui le caractérisent nous sont désormais mieux connus grâce à la vaste enquête que leur a consacrée en 2009 Sylvio Hermann de Franceschi dans son étude *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des 1<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> «Provinciales»*<sup>5</sup>. Centraux dans la production pascalienne, les *Écrits* le sont donc aussi dans l'histoire sur la longue durée des prises de position du milieu janséniste relatives aux thèses thomistes. Ce qui en retour permet de mieux comprendre la relation qu'ils entretiennent avec la stratégie des premières *Provinciales*. Car, il faut le rappeler, c'est par un même mouvement que Pascal ouvre la campagne des *petites lettres* et remanie progressivement les *Écrits* jusqu'à se résoudre finalement à les abandonner à l'état de brouillon. Et cette clôture d'un projet encore *in fieri* qui est aussi l'ouverture d'une deuxième phase de l'affrontement avec les jésuites n'a pas encore fait l'objet d'une analyse détaillée qui en souligne toutes les implications, autant pour l'histoire de Port-Royal que pour celle de l'évolution interne de la pensée de Pascal. Mais s'interroger sur la centralité chronologique des *Écrits* revient aussi à questionner leur rapport avec d'autres textes qui les précèdent ou qui les suivent de près. À ce titre, je voudrais indiquer deux points qui ne semblent pas avoir suffisamment retenu jusqu'ici l'attention des pascalisants – et j'en viens ainsi aux premiers *desiderata* des recherches sur les *Écrits*. D'une part, il reste à comprendre dans quelle mesure la *Lettre*, le *Discours* et le *Traité* de 1655-1656 constituent le résultat d'une réflexion sur les querelles de la grâce que Pascal aurait déjà en partie amorcée une dizaine d'années auparavant. Lors de «l'affaire Saint-Ange», au printemps 1647, l'ex-capucin avait en effet dû rendre compte à Pascal et à ses deux amis, entre autres accusations, de ses opinions concernant la

---

<sup>5</sup> Paris, Nolin, 2009.

doctrine de la grâce chez saint Augustin, Jansénius et les jésuites<sup>6</sup>. Et ce n'est que quelques mois plus tard, en janvier 1648, que Pascal annonce à M. de Rebours, lors d'une conversation roulant sur les polémiques entre Port-Royal et ses adversaires, qu'il pensait

que l'on pouvait, selon les principes mêmes du sens commun, montrer beaucoup de choses que les adversaires disent lui être contraires, et que le raisonnement bien conduit portait à les croire, quoiqu'il les faille croire sans l'aide du raisonnement<sup>7</sup>.

En attirant l'attention sur ces lignes, Jan Miel y voyait, sans doute à tort, un indice pour rapporter une partie des *Écrits* aux années quarante<sup>8</sup>.

Il ne reste pas moins que cette volonté déjà ancienne en 1655-56 de mettre la force du raisonnement et du sens commun au service d'un débat qui passionnait Pascal depuis déjà une dizaine d'années mériterait d'être mieux étudiée. D'autre part, à cette reconstitution conceptuelle de la préhistoire des écrits il conviendra d'associer aussi une analyse de leur postérité et c'est là le deuxième *desideratum* que je voudrais mentionner. Je pense bien évidemment aux *Pensées*, et notamment aux quelques fragments qui constituent, aux dires de presque tous les éditeurs, des brouillons des *Écrits*, et en particulier de la *Lettre sur la possibilité des commandements* (Lafuma 930; 972; 662; 777; 702-703; 690; 824-825; 730; 785-791; 546-550). Mais toute la question est là: faut-il parler seulement de brouillons ou non pas plutôt de fragments qui prolongent ou développent autrement des thèmes abordés par les *Écrits*, en étant pour ainsi dire des «satellites» de ce projet d'explication de la logique de la grâce? La longue *pensée* Lafuma 733 en est un très bon exemple, car à partir d'un axiome central des *Écrits*, c'est à dire le fait que «la foi embrasse plusieurs vérités qui semble contraires» dont la source est l'union des deux natures en Jésus-Christ, Pascal y développe une réflexion beaucoup plus abstraite sur la notion d'hérésie, avant d'en propo-

<sup>6</sup> Voir Pascal, *Oeuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 383-390 et Henri Gouhier, *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Paris, Vrin, 1974, pp. 67-74.

<sup>7</sup> Pascal, *Oeuvres complètes*, t. II, cit., p. 555.

<sup>8</sup> Jean Miel, *Pascal and Theology*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1969, pp. 195-211.

ser une application aux sacrements de l'eucharistie et de la pénitence qui va être prolongée, dans d'autres fragments des *Pensées*, par des développements fort autonomes.

Après la chronologie, venons-en aux *sources* des *Écrits*, un deuxième dossier que l'édition Mesnard a contribué à renouveler profondément. Grâce à son annotation et aux nombreuses références ultérieures apportées par Michel Le Guern dans sa propre édition des *Écrits*<sup>9</sup>, on connaît désormais très bien les ouvrages et les recueils dans lesquels Pascal puise pour constituer ses *excerpta*. La bibliothèque de travail de Pascal étant ainsi définie, il restait à mieux comprendre l'usage qu'il en fait et la stratégie qu'il adopte dans son approche du *dépôt de la tradition* comme aussi des ouvrages de controverse de son temps. À ce titre on signalera deux articles, parus l'un et l'autre dans le recueil *Pascal auteur spirituel*, publié en 2006 sous la direction de Dominique Descotes<sup>10</sup>. Dans le premier, Gerard Ferreyrolles se penchait sur «Les citations de saint Thomas dans les *Écrits*» en montrant que les différentes sections de la *Summa* auxquelles Pascal s'adresse pour piocher des arguments ou des formules font système et, ce qui plus est, avaient sans doute retenu son attention *avant* la rédaction des *Écrits* et continuèrent à être mises à profit même *après* l'abandon du projet, notamment dans le cadre des *Pensées*. Pour sa part, Juka Mochizuki, dans une étude sur «La délectation dans les *Écrits sur la grâce*», mettait en évidence que l'usage de cette notion, si bien conforté par des sources augustiniennes, n'avait rien d'anodin à l'époque où Pascal rédige les *Écrits* et relevait autant d'une exigence théorique que d'une stratégie d'ordre plus proprement rhétorique, liée à la définition d'un nouveau lectorat pour les controverses théologiques. Après tout, les *Écrits* témoignent aussi du talent de Pascal comme traducteur des pages les plus difficiles du corpus augustinien et il n'est pas certain que ses choix dans la transposition de l'original latin soient tout à fait dépourvus de corollaires théoriques. Saint Thomas, saint Augustin mais aussi l'abbé de Bourzeis: l'usage que Pascal fait de ses sources exige une analyse détaillée que les études pascaliniennes n'ont qu'à

<sup>9</sup> *Oeuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1998-2000, 2 vol., vol. II, pp. 1210-1253.

<sup>10</sup> Paris, Champion, 2006.

peine esquissée. Le cas de l'*Augustinus* me semble en cela tout particulièrement remarquable. Jean Mesnard suggérait d'y voir la source indirecte de la maxime augustinienne «*quod amplius delectat, secundum id operemur necesse est*» que Pascal ne pouvait pas lire dans la *Trias* de Sinnich et dont on sait le rôle qu'elle joue dans l'argumentation des *Écrits*. Une lecture en parallèle des *Écrits* et de l'*Augustinus* pourrait permettre également de trancher sur des questions difficiles telles que celles de la nature du plaisir que Pascal associe à la délectation de la grâce ou de l'interprétation qu'il propose de la «*delectatio victrix*» augustinienne et de sa relecture par Jansénius. Pascal est-il responsable du même contresens à propos de la doctrine de saint Augustin dont Henri de Lubac accusait jadis l'évêque d'Ypres, en voyant dans la charité victorieuse une grâce qui triomphe *sur* le libre arbitre plus encore qu'elle ne rende le vouloir humain capable de vaincre la concupiscence<sup>11</sup>? Et plus en général, quelle est la dette que les premières pages du *Traité sur la prédestination*, consacrées à l'état d'Adam avant la chute, entretiennent avec les analyses parallèles de Jansénius, autant dans l'*Augustinus* que dans *Discours de la réformation de l'homme intérieur*? Le point a été abordé par Hervé Pasqua dans son *Blaise Pascal, penseur de la grâce*<sup>12</sup> mais il mériterait de faire l'objet d'une analyse plus vaste qui constituerait le premier chapitre de ce volume sur *Jansénius et Pascal* que Jean Orcibal appelaît jadis de ses vœux et dont les études pascaliennes font encore gravement défaut.

Après la chronologie et les sources, le troisième point que je voudrais aborder avant de venir au numéro de *Seventeenth-Century French Studies* qui constitue l'occasion de cette journée d'étude, est celui de la *méthode* adoptée par Pascal pour «rendre plausible» la doctrine augustinienne et faire en sorte, comme le rappelle Nicole, qu'elle soit «proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits»<sup>13</sup>. Sur cet aspect, je serai beaucoup plus bref, car l'introduction de Jean Mesnard proposait déjà un commentaire détaillé des stratégies argumentatives mises en œuvre dans les *Écrits* tout en

<sup>11</sup> Voir notamment *Surnaturel. Études historiques*, 1<sup>re</sup> éd. Paris, Aubier-Montaigne, 1946, 2<sup>e</sup> éd. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 75-76.

<sup>12</sup> Paris, Téqui, 2000.

<sup>13</sup> *Oeuvres complètes*, éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1964, p. 1002.

esquissant une analyse nuancée des difficultés liées à l'introduction des raisonnements de type géométrique en de matières de nature théologique. De surcroît, pour ce qui est des rapports entre les *Écrits* et l'opuscle *De l'Esprit géométrique*, le thème a fait l'objet d'innombrables études depuis le livre que Dominique Descotes a consacré, il y a une vingtaine d'années, à *L'Argumentation chez Pascal*<sup>14</sup>. J'en viens donc directement à la formulation de quelques *desiderata*. Le premier concerne le lien entre méthode d'argumentation et christologie. On l'a déjà rappelé: la réfutation des erreurs fondée sur le principe que la «foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire» trouve son soubassement théologique dans la «personne de Jésus-Christ» et dans l'union des deux natures qui la constituent. Le Christ est le modèle de cette vérité qui «tient le milieu» dont les *Écrits* répètent à maintes reprises qu'elle est en même temps *centrale* et *plus compréhensive* que chacun des deux erreurs simplificatrices que l'Église rejette. Le discours théologique est structurellement un discours ambigu, dont la négation relève moins de la fausseté que de cette réduction indue à l'univocité qui fait le propre de l'hérésie<sup>15</sup>. D'où la conclusion bien connue de *l'Entretien avec M. de Sacy*, où Pascal s'excuse de «[s']emporter ainsi» «dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie», qui était seule son sujet:

Mais il m'y a conduit insensiblement; et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités.

La science de l'homme ne pourra de lors être fondée qu'au fil de cette dérive insensible vers la théologie qui revient à penser la vérité à partir du Christ:

Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est

---

<sup>14</sup> Paris, PUF, 1993.

<sup>15</sup> Voir Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, pp. 149-173.

qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu<sup>16</sup>.

D'autre part, la stratégie qui gouvernait déjà l'*Entretien* et gouvernera bientôt plusieurs *pensées* sans doute destinées à la conférence de Port-Royal se trouve énoncée par les *Écrits* à partir de ce fondement christologique d'une vérité qui *tient le milieu*. Car, lit-on dans le *Traité de la prédestination*, l'Église «se console» en ce que les erreurs contraires établissent sa vérité et qu'il suffit les abandonner à leurs raisons pour les détruire: les armes qu'elles emploient contre l'Église «ne lui peuvent nuire», et ne peuvent que les «ruiner», la doctrine de l'Église ayant depuis toujours «éprouvée cette contrariété en la personne de Jésus-Christ»<sup>17</sup>.

Autodestruction des philosophies humaines, autodestruction des hérésies, dont l'Église triomphe dans sa perpétuité et la théologie dans sa centralité d'«une science» qui situe les contrariétés en les accordant sans pourtant les enlever; et dans cas comme dans l'autre, la double nature du Christ comme modèle. Or, cette fondation christologique de la *dialectique*, le mot est de Jean Mesnard, des *Écrits sur la grâce* exige, me semble-t-il, d'être ultérieurement interrogée, et cela pour au moins deux raisons. D'une part, car il convient de mieux distinguer deux figures de la vérité comme *milieu* que Pascal s'efforce d'opposer: à défaut de tenir vraiment le milieu en tenant les extrêmes, on peut en effet aussi se placer tout simplement à mi-chemin entre les deux, en renonçant à assumer leur contrariété: c'est notamment le cas des jésuites que Pascal félicite, dans un fragment célèbre et controversé, d'avoir «mieux fait profession des deux» contraires que les jansénistes mêmes (Laf. 786). D'autre part, l'approche christologique de la vérité n'est pas sans variations dans la pensée pascalienne. Car finalement, dans les *Lettres à Mme de Roannez* et dans les *Pensées*, le thème des contrariétés s'accompagnera de celui de la figure, dont les *Écrits* ne font aucune mention. La christologie pascalienne, à laquelle Jean-Christophe de Nadaï a consacré à 2008 un livre très suggestif<sup>18</sup> devrait être sur ce point mieux définie, aussi bien que ses évolutions. L'enjeu est de taille, car il en va du rap-

<sup>16</sup> *Oeuvres complètes*, t. III, cit., p. 154.

<sup>17</sup> *Oeuvres complètes*, t. III, cit., p. 791.

<sup>18</sup> *Jésus selon Pascal*, Paris, Desclée, 2008, voir en particulier pp. 187-213.

port essentiel entre métaphysique et spiritualité et de la figure que celui-ci assume à l'époque moderne, comme l'a très bien montré, tout récemment, l'excellente enquête consacrée par Simon Icard au *Mystère théandrique*<sup>19</sup>.

Le panorama que je viens d'esquisser, en m'arrêtant, comme on l'aura remarqué, plus sur des questions et des thèmes que sur des ouvrages, n'était que pour mieux introduire le numéro de la revue *Seventeenth-Century French Studies* que Martin Pécharmann et Richard Parish ont bien voulu consacrer aux *Écrits sur la grâce*. Ou plutôt, il faudrait dire, à une nouvelle approche des *Écrits sur la grâce*. Force est de constater que les huit articles qui y sont rassemblés abordent l'ouvrage qui nous occupe d'une façon tout à fait inédite qu'on pourrait résumer par un mot d'ordre passablement paradoxal: lire les *Écrits sur la grâce* comme un *texte*. La formule n'a rien d'anodin, car, on l'a rappelé, les brouillons pascaliens ne devinrent un texte qu'*après coup* et, pour ainsi dire, *malgré eux*. Mais surtout, elle impose une série de questions rarement adressées aux *Écrits*. Tout d'abord celle des intentions de l'auteur. Ainsi Martine Pécharmann souligne dans son article l'originalité de la démarche de Pascal qui ne se limite pas à «ajouter un nouvel épisode à la querelle de la grâce de prière» (querelle déjà ancienne, au moment où Blaise prend la plume): «a fin poursuivie par Pascal est» plutôt celle

de “faire voir par saint Augustin” qu'il n'y aurait jamais de délaissement de Dieu par le juste s'il n'y avait pas d'abord un délaissement primitif du juste par Dieu, quand celui-ci ne donne pas au juste “la grâce nécessaire pour persévéérer à prier”

et de montrer que cette vérité constitue un «principe absolument fondamental (ou plus-que-principe)» de la doctrine augustinienne<sup>20</sup>. Mais aux intentions explicites il faudra sans doute ajouter aussi celle implicites. C'est ainsi que Robin Briggs peut conclure une vaste reconstitution des affrontements théologiques du XVII<sup>e</sup> siècle en s'arrêtant sur la question des rapports entre jansénisme et conception de la famille: l'attachement aux proches est à rejeter comme un obstacle à l'amour de Dieu et dès lors, écrit

<sup>19</sup> *Le Mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Paris, Champion, 2014.

<sup>20</sup> «Les *Écrits sur la grâce*, ou de la bonne manière d'être augustinien», pp. 106-115; p. 112.

Briggs, quand Pascal écrit ces brouillons sur la grâce il est sans aucun doute aussi en train d'assumer son rejet définitif du monde et il cherche un moyen pour mieux écraser ses sentiments pour ses proches<sup>21</sup>. Nicholas Hammond ne s'arrête pas là et il avance, dans une étude très suggestive, que les *Écrits sur la grâce* constituent à plusieurs titres l'ouvrage le plus personnel de Pascal: la doctrine du double délaissement s'imposerait en effet comme une évidence pour quelqu'un qui comme Blaise avait souffert de multiples et tragiques «délaissements» (la mort de la mère et du père, la difficile séparation de Jacqueline), tout ayant connu, avant la nuit de feu de novembre 1654, «un grand abandonnement du côté de Dieu». Les pages de Roland Barthes permettent ainsi de reconstituer, en palimpseste des *Écrits*, les *Fragments d'un discours amoureux* de Pascal, car comme le résumé Hammond, les *Écrits* témoignent autant de la volonté de Pascal de passer sous silence le plus possible son *je* dans son discours que de sa tentative de donner un sens théologique au rôle que jouent l'absence et l'abandon dans nos vies<sup>22</sup>. Pourtant, lire les *Écrits* comme *un texte* ne signifie pas seulement revenir sur l'intention explicite ou plus ou moins inconsciente de son auteur, mais aussi réfléchir sur la forme concrète que ces intentions revêtent et sur le public qu'elles presupposent. Le premier point est abordé par Alain Cantillon et il fait aussi l'objet des remarques de Richard Scholar dans son *épilogue* intitulé «Co-operations» qui clôt le fascicule. Pour Cantillon, «il existe un lien très essentiel et nécessaire entre d'une part le fait de produire des énonciations écrites sur la grâce et d'autre part le fait que ces énonciations aient pu donner lieu à une prolifération de copies, sans passage à l'impression»: l'inachèvement est l'unique forme qui symbolise avec l'impossible discours sur la grâce, dont la limite ultime est un «mystère» à toujours «inconcevable»<sup>23</sup>. Et R. Scholar d'ajouter que sans doute seul celui

<sup>21</sup> «The Gallican Context for Pascal's Writings on Grace», pp. 125-135. «When he wrote those drafts about grace he was surely still adjusting himself to his decisive withdrawal from the world, while trying to find a basis on which to crush his own deep feelings for other people» (p. 134).

<sup>22</sup> «Pascal's *Fragments d'un discours amoureux*», pp. 169-178. «The *Écrits sur la Grâce* on the one hand represent Pascal's attempt to extract the "je" as fully as possible from his discourse and on the other hand constitute a person trying to make theological sense of the role that absence and abandonment play in his life» (p. 170).

<sup>23</sup> «Mais comment donc écrire sur la Grâce?», pp. 116-124; p. 118.

qui jouit de la grâce peut bien en parler, de sorte que la théologie dont Pascal veut donner l'exposé, interdit toute certitude concernant la possibilité de mettre en acte son propre projet d'écriture<sup>24</sup>. «Je ne finirai point cette lettre sans vous éclaircir ce point parfaitement, si Dieu m'en donne le pouvoir»<sup>25</sup>, écrit Pascal: mais déjà impétrier ce pouvoir relève d'un don gracieux. On peut se demander alors si la forme hautement formalisée choisie par l'auteur des Écrits ne risquait pas d'en compromettre toute réception de la part d'un possible public de lecteurs. Michael Moriarty a sur ce point des pages très éclairantes qui mettent en parallèle le texte pascalien et l'*Exposition de la foy de l'Église romaine touchant la grâce et la prédestination* de Martin de Barcos, publiée en 1697 et qui soulignent le point aveugle constitué par une nécessaire coopération de l'homme au délaissé de Dieu<sup>26</sup>. D'autre part, même au niveau de la doctrine, la démonstration *more geometrico* de la vérité de l'augustinisme semble masquer un élément essentiel de la vie chrétienne, c'est-à-dire le rôle de la grâce qu'apporte le baptême et que confèrent les sacrements administrés par l'Église.

N'est-ce pas la fonction de l'Église que de conférer cette grâce par l'instruction et la prière? L'instruction soutient le baptisé qui n'est pas davantage qu'Adam "affermi" dans cette grâce et qui est comme lui susceptible d'oublier Dieu, distrait par sa propre beauté,

remarque Olivier Tonneau dans son étude, tout en proposant une «Analyse sacramentelle et sociologique de la grâce»<sup>27</sup>.

«Pascal's *Écrits sur la grâce* must figure among the most elusive parts of his œuvre», écrit Richard Parish dans ses «remarques préliminaires», avant de relever trois «points de repère» autour desquels la pensée pascalienne s'articule: la doctrine augustinienne comme milieu et donc comme lieu où l'orthodoxie, l'autorité et le sens commun convergent; le caractère double de la coopération entre l'homme et Dieu dans la réception du don gracieux et enfin les impératifs d'ignorance et d'incuriosité qui accompagnent le

<sup>24</sup> «Epilogue: Co-operations», pp. 179-186; p. 185.

<sup>25</sup> *Oeuvres complètes*, t. III, cit., p. 683.

<sup>26</sup> «Martin de Barcos: Grace, Predestination, and Jansenism», pp. 148-168.

<sup>27</sup> «Sur les fonts plus belle et plus lumineuse que le soleil»: Analyse sacramentelle et sociologique de la grâce», pp. 136-147; p. 145.

«mystère inconcevable» de l'octroi de la grâce<sup>28</sup>. Une cartographie complexe de la logique des *Écrits* s'esquisse ainsi, dont Richard Parish souligne efficacement les directrices et les tensions, et que chacun des articles que nous venons de résumer aborde d'une manière originale.

Les *Écrits sur la grâce* ne cessent donc de nous interroger en constituant, comme l'écrivait Jean Mesnard, «l'une des clefs de tout l'œuvre de Pascal». Une clef, ils le sont, comme nous l'avons vu, par les renseignements essentiels qu'ils apportent sur la culture théologique de leur auteur et sur un interrogatif qui marque en profondeur la réflexion de Pascal: comment accorder la «maxime» qu'il tenait de son père selon laquelle «tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison» et son propre désir de «savoir la raison de toute les choses» sans «se résoudre qu'à ce qui lui paraissait évidemment vrai; de sorte que, quand on ne lui donnait pas de bonnes raisons, il en cherchait lui-même; et quand il s'était attaché à quelque chose, il ne la quittait point, qu'il n'en eût trouvé quelqu'une qui le pût satisfaire?»<sup>29</sup> Mais une clef les *Ecrits* les sont aussi, comme le numéro de *Seventeenth-Century French Studies* dont je viens de rendre compte le montre excellemment, en ce qu'ils nous invitent à revenir sur la position de Pascal en tant qu'auteur et auteur souvent confronté à l'impossibilité (ou à l'incapacité) d'achever son texte. Sur ce dernier point il y aurait sans doute encore beaucoup à dire, et c'est un des mérites des articles qui composent ce fascicule que de nous obliger à réfléchir sur la méthode de travail de Pascal écrivain et sur les éclaircissements que les *Écrits* peuvent apporter à la compréhension de la genèse d'autres ouvrages, et notamment, bien entendu, des *Pensées*.

Je m'arrête là. Mais il me faut de mentionner, avant de conclure, un *desideratum* des études sur les *Écrits* qui n'aura sans doute plus raison d'être après cette journée d'étude. Car, si Pascal se laisse conduire insensiblement «dans la théologie» c'est bien en relevant de la philosophie. On peut alors se demander si l'analyse de la grâce et, en particulier, l'articulation de son action à la question de sa temporalité, ne mobilise pas seulement le savoir du jeune théologien, mais aussi celui du jeune philosophe, sinon du jeune

<sup>28</sup> «Preliminary remarks on Pascal's *Écrits sur la grâce*», pp. 101-105.

<sup>29</sup> Pascal, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 609; 604.

cartésien. Il en va en effet chez Pascal d'une doctrine de la causalité et d'une conception de la durée qu'on ne retrouve pas chez Saint-Cyran, dont l'affirmation de la primauté du présent dans la vie spirituelle relevait plus des soucis pastoraux du directeur de conscience que d'une conception de la création continue, comme l'aurait voulu Georges Poulet dans une étude célèbre<sup>30</sup>. Il est donc indispensable de revenir sur la question centrale du «temps de la grâce» et de se demander si Descartes y est pour quelque chose dans l'approche que Pascal y consacre. C'est là tout l'intérêt de relire les *Écrits sur la grâce* dans le cadre d'un *Séminaire Descartes* – et je ne doute pas que les résultats de cette journée nous montreront une fois de plus, si besoin y était, l'importance de ce texte difficile, trop peu lu et à certains égards encore en attente d'interprétation, que sont «ces pièces imparfaites sur la grâce et le Concile de Trente».

---

<sup>30</sup> Voir Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, 1962, p. 83.



Gian Lorenzo Bernini, *Estasi della beata Ludovica Albertoni*,  
dettaglio, Chiesa di San Francesco a Ripa, Roma.

DENIS KAMBOUCHNER\*

## Pascal et le temps de la grâce

POUR PASCAL, ECRIT JEAN MESNARD dans son Introduction aux *Écrits sur la grâce*, «la grâce efficace est une grâce de l'instant»<sup>1</sup>. Les remarques qui suivent ne feront qu'ajouter quelques lignes de commentaire à cette formule à la fois décisive, lumineuse et énigmatique; et ce, en relation presque exclusive avec la *Lettre sur la possibilité des commandements* telle que Jean Mesnard l'a reconstruite.

Ce texte ne le cède en rien, pour la puissance magnétique, aux autres grands essais de Pascal, par exemple le double opuscule *De l'esprit géométrique*. Ici comme là, il s'agit de cerner au plus près, dans un langage sans apprêt et sans apparence technique, une donnée ou un système de données qui garde le caractère du mystère, et donc de déterminer ce que ce sera pour l'esprit de se tenir à la hauteur de cette donnée, ou de la recevoir. Dans *De l'esprit géométrique*, il n'est à peu près question que de la connaissance humaine et de ses premiers objets; il s'agit ici du double mystère de l'élection et du délaissement, et de la condition dans laquelle ce double mystère place le sujet de la grâce, qui bien sûr a pour nom *le juste*.

### I

Rappelons d'abord l'évidence augustinienne: l'homme ne peut pas par lui-même (par l'acte de son *libre* ou *libéral arbitre*) s'élever au-dessus du pé-

---

\* Denis Kambouchner è professore di Storia della filosofia moderna all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

<sup>1</sup> J. Mesnard, *Essai sur la signification des Écrits sur la grâce*, in B. Pascal, *Oeuvres complètes*, éd. de J. Mesnard, vol. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 609. Nous citons les textes de Pascal exclusivement dans cette édition, avec, pour la *Lettre sur la possibilité des commandements* (éd. cit., pp. 642-716; ci-après L.), la seule indication de la section, du paragraphe et de la page.

ché. Il lui faut pour cela la grâce de Dieu – Dieu qui, écrit Pascal dans une quasi citation d'Augustin, «ne veut pas que ce soit autre chose que sa grâce qui fasse maintenant [depuis le péché d'Adam] qu'on ne s'éloigne pas de lui»<sup>2</sup>, et qui donc «ne veut plus commettre la persévérance au libéral arbitre des hommes»<sup>3</sup>. L'homme doit prier pour obtenir cette grâce, et cette prière est déjà une grâce, autrement dit un don de la grâce: seuls ceux que Dieu a choisis peuvent prier, et seuls ils peuvent, si Dieu les a choisis, persévéérer dans la prière. Mais tous ceux qui prient ne persévèrent pas; et si l'on peut dire que celui qui prie a en cela même le pouvoir de prier, cela ne veut pas dire que celui qui prie ait *ipso facto* le pouvoir de persévérer, quand ce ne serait que celui de persévérer dans la prière.

Ce dernier pouvoir est, comme on dit à l'époque, un *pouvoir prochain*: Pascal reprend l'expression sans entreprendre de la tourner en ridicule comme ce sera le cas dans la première *Provinciale*. Il la reprend sur un mode d'interrogatif ou problématique, pour montrer que ce pouvoir prochain n'appartient pas en propre à l'homme qui prie (au juste), ou que, si on le trouve en lui, c'est Dieu seul qui le lui donne. Pour persévéérer (dans la prière comme dans l'observation des commandements), il faut continuer à être secouru: cela se demande, mais ne peut en aucun cas être donné à titre général (ce qui donnerait lieu à une assurance d'être secouru); le juste n'est pas celui qui vit dans l'assurance de continuer à être secouru, mais plutôt celui qui vit dans la crainte de perdre ce secours, et qui sait que cette perte est toujours possible.

Le fond de cette doctrine est tout classique: ce sont ces mêmes choses qu'on lit par exemple dans le traité augustinien *De Correptione et gratia*, fréquemment cité par Pascal avec les Pères augustiniens, saint Fulgence ou saint Prosper. Tout ceci, donc, est classiquement augustinien, excepté certains termes – au premier chef celui même de pouvoir prochain – ainsi qu'une intuition qui se rapporte au temps.

Il suffit d'ouvrir le traité *De Correptione et Gratia* pour le vérifier: le temps de Pascal n'est pas celui d'Augustin. Le temps d'Augustin est plus large, celui de Pascal, plus resserré, ce qui signifie aussi que la dramatisation

<sup>2</sup> L., 6, 28, p. 702; voir Augustin, *De Dono Perseverantiae*, VII, 13.

<sup>3</sup> L., 6, 26, p. 701.

n'est pas la même ici et là. Philippe Sellier a pu écrire que, contre les monlinistes, Pascal «soutient que jamais un juste n'est sûr de pouvoir accomplir à la seconde suivante les commandements»<sup>4</sup>: cette problématique de la seconde suivante, autrement dit de l'instant suivant, si insistant dans les *Écrits sur la grâce*, n'est pas exactement augustinienne, même si, comme le rappelle Ph. Sellier,

la grâce peut être perdue par les justes à tout moment, Augustin la comparant à la pluie, à la rosée, à une eau courante ou à une lumière menacée par les ténèbres humaines<sup>5</sup>.

Nous trouvons en revanche chez Augustin une dimension pratiquement effacée du propos de Pascal, celle du *temps de la vie entière*. Augustin le souligne partout: la persévérance s'entend jusqu'à la fin, *usque in finem*, fin qui est celle de la vie humaine, ce qui veut dire qu'à ceux à qui la persévérence est donnée, elle est donnée pour la vie. Ainsi écrit-il:

Il n'y a pas de doute: à tous ceux qui ont été ainsi discernés de la condamnation originelle par la libéralité de la grâce divine, il est donné aussi d'entendre (*audire*) l'Évangile; et quand ils l'entendent, ils le croient, et ils persévèrent jusqu'à la fin dans la foi qui agit par l'amour (*in fide quae per dilectionem operatur*); et si parfois ils en dévient (*exorbitant*), étant repris ils se corrigeant (*correpti emendantur*), et même certains d'entre eux reviennent dans la voie qu'ils avaient délaissée, sans avoir été repris par les hommes<sup>6</sup>.

La tonalité proprement augustinienne est donc très différente: bien qu'il soit impossible, tant qu'un homme est en cette vie, de savoir avec certitude s'il a reçu ce don de persévérence qui le fera persévérer jusqu'à la fin<sup>7</sup> (ce qui constitue la transposition chrétienne d'un *topos* païen), il y a place chez ceux qui persévérent pour une forme de glorification, qui n'est certes pas la leur propre, mais celle de Dieu. Les élus peuvent chanter (c'est la *vox electorum ad regnum*):

<sup>4</sup> Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 277.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>6</sup> *De Corr. et Gr.*, VII, 13; nous citons la traduction de J. Chéné et J. Pintard, Bibliothèque augustinienne, vol. 24, Paris, DDB, 1962.

<sup>7</sup> *De Dono Persev.*, I, 1.

Nous sommes plus que vainqueurs (*supervincimus*), grâce à celui qui nous a aimés; oui, j'en ai l'assurance (*certus sum*), ni mort, ni vie, ni ange, ni principauté, ni présent, ni avenir, ni puissance, ni hauteur, ni profondeur, ni rien d'autre de créé ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur<sup>8</sup>.

Ce *certus sum* n'est pas pascalien. Assurément,

parmi les fils de perdition qui n'ont pas reçu le don de persévérer jusqu'à la fin (*donum perseverandi usque ad finem*), il en est qui commencent à vivre dans la foi, [...], qui pendant quelque temps vivent dans la fidélité et dans la justice, et tombent ensuite, et ne sont pas ôtés de cette vie avant que cette chute ne leur soit arrivée<sup>9</sup>.

Et ceci est propre à faire que

ceux mêmes qui courent dans la bonne voie (*qui bene currunt*) soient dans la crainte, tant qu'on ne connaît pas ceux qui arrivent au but (*dum occultum est qui perveniant*).

Cependant, le langage d'Augustin semble autoriser l'idée du don de persévérence finale (*donum perseverandi usque in finem*) comme d'un don absolument unitaire, à telle enseigne qu'en reprenant les termes de Pascal, on pourrait le qualifier de *secours général*, si l'adjectif pouvait être détaché de son sens collectif (un «secours général» vaut pour un ensemble ou une catégorie d'âmes) pour être pris seulement dans un sens temporel, sériel ou fonctionnel. Augustin ajoute:

Maintenant, les saints prédestinés au Royaume de Dieu par la grâce de Dieu reçoivent pour leur persévérence un secours tel que la persévérence elle-même leur est donnée: ce n'est pas seulement un don sans lequel ils ne peuvent être persévérents, mais encore un don par lequel ils ne sont que persévérents (*non nisi perseverantes esse*)<sup>10</sup>.

Le Christ lui-même a dit<sup>11</sup>:

<sup>8</sup> *De Corr. et Gr.*, VII, 15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, XIII, 40.

<sup>10</sup> *Ibid.*, XII, 34.

<sup>11</sup> *Jean*, 15, 16.

c'est moi qui vous ai choisis, et je vous ai établis (*posui vos*) pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure (*et fructus vester maneat*).

Et:

comme le Christ a prié pour ceux-là afin que leur foi ne défaillie pas, *il est certain* que leur foi ne défaillira jamais, et ainsi qu'elle persévrera jusqu'à la fin, et que la fin de cette vie ne la trouvera que plus ferme<sup>12</sup>.

Il n'est donc pas facile de démêler, chez Augustin, sur quel mode la grâce se dispense, mais le fait qu'elle puisse être retirée d'un moment à l'autre ne signifie pas qu'elle doive, en quelque mode que ce soit, *se renouveler d'instant en instant*. Pour que l'on passe à cette représentation, avec laquelle une certaine possibilité de glorification se trouve ôtée (tout au plus le mot «gloire» fait-il quelques apparitions<sup>13</sup>), et dans toute cette *Lettre* il n'est pas question de la joie qui modère la crainte), il faut sans doute que l'opération divine se cache plus profondément encore que chez Augustin: il faut aussi qu'intervienne un schème de création continuée, d'où provient ici, peut-on dire, l'idée d'une *justification continuée* (ou au contraire interrompue). Et l'intervention de ce schème doit sans doute quelque chose au précédent de la *Méditation III*, où *l'ego cogitans*, s'interrogeant sur l'origine de son être (c'est le second chemin d'une preuve par les effets), se découvre par lui-même dépourvu («destitué») de la moindre force pour continuer à exister dans l'instant d'après<sup>14</sup>. De même que l'*ego*, substance pensante finie, ne découvre en soi aucune force pour persévéérer dans l'existence, de même, le juste ne découvre en soi aucune force propre pour persévéérer dans la justice. Toute la force de persévérance concevable sera infusée en lui par Dieu, et quoiqu'étant juste à cet instant, il a encore besoin que la justice lui soit donnée *pour* ou *dans* l'instant d'après.

Faut-il dire: *pour* ou *dans* cet instant? C'est une partie de la question. C'est qu'il y a lieu d'hésiter sur la grammaire de cette grâce, et cela, d'abord,

<sup>12</sup> *De Corr. et Gr.*, XII, 34.

<sup>13</sup> Voir L., 2, 39, p. 658 («le don de la gloire et de la grâce ensemble en commun n'a aucune cause que la volonté divine»); 2, 40, p. 659 («la gloire est une grâce et une récompense»).

<sup>14</sup> Voir Descartes, *Œuvres*, éd. Adam-Tannery, Paris, Vrin-CNRS, nouvelle éd., 1964-1974, t. VII, p. 49; t. IX-B, p. 39.

en relation avec le thème du «pouvoir prochain», qui lui-même apparaît ici indissociable du principe d'une division du temps de la grâce en une suite indéfinie d'instants.

## II

L'un des problèmes constitutifs de la notion de «pouvoir prochain», telle que Pascal l'aborde ici, est qu'il s'agit d'un pouvoir *pour l'instant d'après*. Or, qui dit «l'instant d'après» imagine une coupure aussi petite que l'on voudra, peut-être infinitésimale, insensible assurément – une coupure de raison, pourrait-on dire, entre cet instant d'après et l'instant présent.

Selon les termes du *Discours sur la possibilité des commandements*, on doit parler d'un pouvoir d'agir «entier, plein et parfait» quand rien ne manque pour agir, et que ce pouvoir «donne l'action même»<sup>15</sup>. Mais l'idée du pouvoir prochain, considérée dans son usage commun, est encore plus spécifique, puisqu'elle tend à dissocier de manière même infinitésimale le moment où tous les facteurs ou conditions sont réunis et celui de l'action elle-même, ou du résultat; et dans cet intervalle, la même notion laisse au moins virtuellement une place à une détermination de la volonté qui, selon le schème moliniste, fait que l'action a lieu ou non<sup>16</sup>.

Un tel schéma est pourtant inacceptable, puisqu'il tend à ravalier la grâce au simple rang des causes antécédentes (c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie du traité augustinien<sup>17</sup>, des *auxilia* ou *adjutoria sine quibus non*, dont il faut distinguer les *auxilia quibus*). Il est inacceptable aussi

<sup>15</sup> *Discours...,* 2, 65, p. 735.

<sup>16</sup> Nous retrouvons ici le problème du passage controversé de la section 6, § 24 (p. 700): «la qualité essentielle de prochain est telle qu'elle met l'homme dans une incertitude absolue de la réduction à l'acte». Faut-il ou non, avec Bossut suivi par Brunschvicg, et en dépit de l'argumentation de J. Miel (*Pascal and Theology*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins Press, 1969, p. 65, n. 3), changer *l'incertitude* en *certitude*? Le problème vient de ce que *l'incertitude* semble s'accorder avec la conception jésuite de l'indifférence d'élection; d'un autre côté, la détention du pouvoir prochain rendra bien sûr certaine la réduction à l'acte, *dès lors qu'on la veut*. Aucune des deux formules ne serait donc impertinente; toutefois, le contexte immédiat recommande plutôt la seconde (si les justes ont le pouvoir prochain de persévéérer, il n'est pas vrai que ce pouvoir ne sera jamais réduit en acte sans le supplément d'une grâce efficace).

<sup>17</sup> Voir *De Corr. et Gr.*, XII, 34.

parce qu'il réserve virtuellement à l'homme le rôle de la cause principale, et donc à sa volonté le statut de volonté «maîtresse et dominante», comme disent les *Ecrits* à propos du rapport entre la volonté de l'homme et celle de Dieu<sup>18</sup>. S'il y a un saut de la réunion des conditions à l'action elle-même, ce saut, pensera-t-on, est le propre fait de celui en qui ces conditions sont réunies; et qui se représente soi-même comme sujet de cette opération s'accorde en même temps un incroyable pouvoir sur le temps.

Mais d'abord, pour un esprit tel que Pascal, comme pour tous ceux dans le siècle qui se sont formés à la nouvelle physique (parmi lesquels Hobbes et Spinoza, mais aussi Descartes), il est transcendamment clair que, les causes antécédentes étant réunies, l'effet suit, et cela, sans le moindre intervalle entre un moment et l'autre, autrement dit sans qu'il y ait réellement deux moments à distinguer. Il n'est pas question d'exclure que Dieu puisse donner à un homme une grâce insuffisante pour vaincre le poids du péché – ce que Pascal, au contraire, envisage expressément<sup>19</sup>. Mais une grâce plus puissante emporte immédiatement son effet. Non seulement le moindre intervalle entre la grâce et son effet ravalerait l'action divine au niveau d'une causalité intramondaine, et exposerait son action à une possible annulation, mais il autoriserait une glorification tout à fait indue: se sentir capable de la justice (sentir en soi le pouvoir d'être juste) serait déjà une jouissance indue (ce dont, peut-être, la générosité cartésienne n'est pas entièrement exempte<sup>20</sup>). En réalité, d'après Augustin lui-même<sup>21</sup>, «la rechute est permise», écrit Pascal, «pour apprendre [aux justes] à n'espérer qu'en Dieu, et il n'y a rien de si contraire à ce dessein que de les assurer qu'ils ont toujours le pouvoir prochain de prier»<sup>22</sup> (les *Pensées* résument ce point: «Si le pouvoir de demander est en nous, l'obtention y est et non le prier»<sup>23</sup>).

En somme, entre l'antécédent et le conséquent, il n'y a nul écart possible, et donc nulle possibilité pour l'*ego* du juste – s'il est permis de forger

<sup>18</sup> Voir *Traité [de la prédestination]*, 2, 8, p. 782.

<sup>19</sup> L., 7, 14, p. 713; voir *Discours*, 2, 64, p. 735.

<sup>20</sup> Cf. *Les Passions de l'âme*, art. 187.

<sup>21</sup> Voir *De Corr. et Gr.*, XIII, 40, cité supra, p. 000.

<sup>22</sup> L., 3, 13, p. 669.

<sup>23</sup> *Pensées*, fr. 803 (Sellier), 969 (Lafuma).

pareil oxymore – de se constituer en cause principale de l'action. Réserve faite de la discussion sur le rapport des deux volontés et sur la réalité de la liberté, il faut considérer que seul Dieu est cause, et cause *efficiente et totale* de la justification. D'où un actualisme radical: Dieu seul a le pouvoir absolu de faire que quelque chose se fasse, et l'homme en qui cela se fait n'a lui-même le pouvoir de le faire qu'en tant que Dieu le lui fait faire. C'est ainsi que le juste, agissant comme juste et par un mouvement de charité, peut accomplir les commandements dans l'action qu'il fait par charité<sup>24</sup>. Ainsi également, le pouvoir de prier n'est pas dans ceux qui n'ont pas la prière<sup>25</sup>. À l'exemple de saint Fulgence dans plusieurs passages, on «exclu[ra] formellement le pouvoir de ceux qui n'ont pas l'acte»<sup>26</sup>.

Il y aurait lieu de s'interroger sur la relation entre cet actualisme et un certain refus pascalien de la théorie des facultés, ou du moins de toute tentative pour entrer dans les âmes pour y examiner ce qui s'y passe, et par exemple de quelle manière la prière se forme dans le juste. Malebranche s'y essaiera, même si c'est pour conclure que «ce qui est en nous qui se laisse vaincre par des déterminations qui ne sont point invincibles nous est entièrement inconnu»<sup>27</sup>: Pascal non, et la critique montaignienne de la psychologie scolastique, des «cordes» qu'on dessine dans l'âme humaine comme dans le ciel<sup>28</sup>, a sans doute ici laissé des traces.

En tout cas, être «constitué sous la grâce» (selon les termes du Concile<sup>29</sup>) s'entend peut-être *usque in finem*, mais cela ne se vérifie, pour autant que cela se vérifie, que de moment en moment. Quant au pouvoir qu'ont *toujours* les justes de désirer la grâce, ce n'est pas un «pouvoir prochain», mais seulement, comme disent les thomistes, «un pouvoir suffisant»<sup>30</sup>. Tout «pouvoir prochain», si l'on veut maintenir le mot, sera donné par Dieu:

<sup>24</sup> L., 2, 5, p. 649.

<sup>25</sup> L., 6, 18, p. 698.

<sup>26</sup> L., 6, 21, *ibid.*

<sup>27</sup> Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, III, II, 38.

<sup>28</sup> Montaigne, *Essais*, II, 12 (*Apologie de Raimond Sebond*), éd. Villey-Saulnier, rééd. Paris, PUF-Quadrige, 1999, p. 537 (A).

<sup>29</sup> L., 2, 21, p. 653.

<sup>30</sup> L., 3, 24, p. 674.

Si l'on appelle une chose être en notre pouvoir, lors seulement qu'elle est au pouvoir qu'on appelle prochain [...], en ce sens, nous n'aurons plus ce pouvoir que quand il nous sera donné par Dieu<sup>31</sup>.

Ce pouvoir prochain (pouvoir de persévérer) n'est pas donné par un secours simplement général, c'est-à-dire commun à tous les justes<sup>32</sup>; il y faut un *secours spécial*, qui par définition n'est pas donné à tous<sup>33</sup>. S'il en était autrement, redisons-le, la justice étant donnée à celui qui prie, le juste pourrait s'assurer par avance de sa propre justice; il pourrait se garantir lui-même dans la grâce de Dieu; la première grâce emporterait les suivantes; et ainsi tous les justes le seraient définitivement (il y aurait autant d'élus que d'appelés):

Si Dieu ne refuse jamais cette grâce de prier dans l'instant suivant aux justes qui n'ont pas encore péché<sup>34</sup>, il est visible qu'on peut dire de chaque juste qu'il est en son pouvoir de persévérer à prier, puisque Dieu lui donne toujours la grâce prochainement suffisante pour sa prière future, et partant, par les promesses de l'Evangile, il obtiendra toujours l'effet de sa prière<sup>35</sup>.

Mais cela ne porterait pas à l'humilité; et à cet égard, la raison pour laquelle de deux justes l'un persévère et l'autre ne persévère pas peut bien être «un secret absolument incompréhensible»<sup>36</sup>: il faut qu'il soit montré à l'homme que sa justice dépend de Dieu à chaque instant et en chaque chose, y compris dans la prière.

### III

On l'aura remarqué, Pascal n'exclut pas formellement que dans certains justes, on puisse parler d'un pouvoir prochain de persévérer (qui leur est donné par Dieu). Mais qu'est-ce exactement que ce pouvoir? Ce sera, en principe, celui de continuer à prier, et donc le pouvoir d'obtenir – Dieu

<sup>31</sup> L., 4, 9, p. 680.

<sup>32</sup> L. 2, 28, p. 655.

<sup>33</sup> L., 2, 12, p. 650.

<sup>34</sup> Il faut entendre: *depuis leur justification*; cf. L. 2, 28, p. 655.

<sup>35</sup> L., 1, 15, p. 647.

<sup>36</sup> L., 3, 18, p. 671.

l'ayant accordé – ce qu'on demande: en effet, prier signifie demander pour l'instant suivant, et que le premier objet de la prière, c'est la persévérance même, et d'abord comme persévérance dans la prière<sup>37</sup>. Ainsi, au juste qui persévère, Dieu donne ce qu'il demande: il donne en effet de persévérer.

Toutefois, comment entendre cela même? Est-ce *en conséquence de la demande* que Dieu donne ce qui est demandé? C'est l'autre grand problème du temps de la grâce – non pas celui du rapport formel entre antécédents et conséquents, mais plus précisément celui de la relation de temps entre *demandeur* et *obtenir*.

La question peut d'ailleurs se poser sous une forme tout à fait brute, c'est à savoir: *si je demande comme il faut, vais-je obtenir ce que je demande?*

On trouve à cet égard dans la *Lettre sur la possibilité des commandements*, notamment dans la dernière section reconstituée par J. Mesnard (section 7), une série de propositions tout à fait positives. Ainsi, ce qui manque aux «pauvres de la grâce» n'est pas, jamais, le pouvoir d'obtenir s'ils demandent: c'est le pouvoir [prochain] de demander<sup>38</sup>. En effet, «Dieu donne à ceux qui demandent»<sup>39</sup>; «Dieu s'est obligé de donner [ses grâces] à ceux qui les demandent»<sup>40</sup> [et] «[...] n'est obligé de donner ses grâces qu'à ceux qui les demandent»<sup>41</sup>. Aussi bien lisait-on plus haut: «Dieu donne ce qu'on demande»<sup>42</sup>. «Dieu ne cesse point de donner ses secours à ceux qui ne cessent point de les demander»<sup>43</sup>.

Dieu ne laisse jamais ceux qui le prient, et [...] au contraire il leur accorde toujours les moyens nécessaires à leur salut, s'ils les lui demandent sincèrement<sup>44</sup>.

Ce langage, cependant, semble faire bon marché de la possibilité du délaissement divin, qui constitue l'objet central des sections 3 et 4. On lit ici

<sup>37</sup> Voir Augustin, *De Dono perseverantiae*, II, 3; VI, 12.

<sup>38</sup> L., 7, 22, p. 715.

<sup>39</sup> L., 7, 16, p. 713.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> L., 7, 17, *ibid.* Voir aussi L., 2, 28, p. 655: «Il [est] vrai en un sens [...] que Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui le prient comme il faut, et qu'il ne s'éloigne jamais de ceux qui le cherchent sincèrement».

<sup>42</sup> L., 2, 40, p. 659.

<sup>43</sup> L., 6, 2, p. 693.

<sup>44</sup> L., 6, 6, p. 694.

que «le juste ne quitterait jamais Dieu, si Dieu ne le quittait en ne lui donnant pas toute la grâce nécessaire pour persévéérer à prier»<sup>45</sup>. Il semble donc bien qu'il y ait des justes qui prient Dieu à un moment donné, et le prient comme il faut, en le priant de les faire continuer à prier, et qui toutefois, à l'instant d'après, ne prient plus. Et de fait, «l'homme *ne cesserait jamais de demander* [les secours divins] si Dieu ne cessait de lui donner la grâce de les demander»<sup>46</sup>.

Laissons de côté la question de la justice, et celle de l'avantage qu'il y a à ce que celui qui prie pense toujours qu'il peut ne pas recevoir, autrement dit la relation nécessaire entre l'espérance et la crainte<sup>47</sup>. Ce qui paraît ici indiscutable est qu'il puisse se faire que l'on ne reçoive pas la grâce que l'on demande, *même si on la demande comme il faut*. Comment ces deux langages sont-ils compossibles?

La seule manière obvie de résoudre la question sera de mettre l'accent sur la simultanéité de la demande et de l'obtentio[n]: *Dieu donne non pas à celui qui a prié, mais à celui qui prie, en tant qu'il prie*. Ceci sera confirmé dans plusieurs passages: «tandis que les justes prient, ils sont secourus efficacement, et ils ne cessent point de prier tant que ce secours efficace leur est présent»<sup>48</sup>; et il faut reconnaître

que la prière est toujours l'effet d'une grâce efficace; que ceux qui ont cette grâce prient; que ceux qui ne l'ont pas ne prient pas, et n'ont pas le pouvoir prochain de prier<sup>49</sup>.

Mais le texte clé est ici, vers la fin de la lettre, le § 16 de la section 7. Dieu, écrit ici Pascal, «s'est obligé de donner [ses secours] à ceux qui les demandent; et c'est pourquoi ils ne sont jamais refusés».

Ici encore, on pourrait comprendre que bien demander, c'est être assuré d'obtenir, et d'obtenir pour l'avenir («pour demain»). Mais non: cette assurance serait tout à fait excessive, d'autant que, précise Pascal, celui qui obtiendra demain (dans cette hypothèse) ce pour quoi il prie aujourd'hui

<sup>45</sup> L., 4, 17, p. 683.

<sup>46</sup> L., 4, 12, p. 681 (nous soulignons); voir aussi 6, 2, p. 693.

<sup>47</sup> Voir L., 7, 19, p. 714.

<sup>48</sup> L., 6, 8, p. 695.

<sup>49</sup> L., 7, 11, p. 711.

n'est pas nécessairement le même qui prie aujourd'hui. Supposer le moindre intervalle entre la demande et l'obtention, c'est faire place à la possibilité d'un changement de disposition qui rendrait le don injuste. Tel est l'objet du développement qui suit, et qui se souvient peut-être du début du *De Dono Perseverantiae*:

Il ne suffit pas de demander aujourd'hui avec un esprit pur la continence pour demain, car si ensuite on entre dans l'impureté, qui ne voit que le changement du cœur détruit l'effet de la prière précédente, et que pour avoir la continence demain, il ne faut point cesser de la demander?<sup>50</sup>

Le fait est donc celui-ci: ce qu'on obtient n'est pas *ce qu'on a demandé*, mais *ce qu'on est toujours en train de demander*. C'est ainsi – formule capitale – que «Dieu donne à ceux qui demandent, et non pas à ceux qui ont demandé». Aussi Pascal écrit-il quelques lignes après:

Il est constant que Dieu n'est obligé de donner ses grâces qu'à ceux qui les demandent, et non pas à ceux qui ne les demandent pas. Et *parce qu'on ne peut demander la grâce de prier sans l'avoir*, il est visible que Dieu n'est obligé de donner la grâce de prier à personne, puisque personne ne peut persévéérer à la demander s'il ne continue de l'avoir<sup>51</sup>.

Tout se passe comme si la grâce qu'on est certain d'obtenir était celle même par laquelle on prie ou demande actuellement, et non une autre.

Il est vrai que ce n'est peut-être pas la seule grâce possible, car il y a la question des œuvres. Pascal écrit en effet:

Il y a deux perséverances à considérer, l'une dans la prière et l'autre dans la charité; et pour cela Dieu donne deux secours, l'un pour faire persévéérer dans la prière, et l'autre pour faire persévéérer dans les œuvres<sup>52</sup>.

Toutefois ces deux secours sont liés: «Dieu ne refuse jamais le secours pour les œuvres à ceux qui ne cessent point de le lui demander»<sup>53</sup>; et du reste, «il n'y a point de différence essentielle entre persévéérer dans la prière

<sup>50</sup> L., 7, 16, p. 713.

<sup>51</sup> L., 7, 17, *ibid.*; nous soulignons.

<sup>52</sup> L., 3, 12, p. 669

<sup>53</sup> *Ibid.*

et persévérer dans l’impétration de la justice»<sup>54</sup>. On pourrait ici dire à la cartésienne: *il suffit de bien prier pour bien faire*. Et de toute manière, l’effet de l’immense pouvoir divin est essentiellement un: c’est en réalité tout un, du côté de l’homme, d’aimer, de demander et de recevoir; de pouvoir, de vouloir et de faire. Et c’est pourquoi, bien qu’il y ait lieu de «considérer la première lumière de la foi séparément, et les actions qui en naissent séparément», on peut aussi «considérer et la foi et les œuvres en commun et comme en un corps»<sup>55</sup>: «la persévérance dans la justice [*autrement dit la persévérance des œuvres*] peut être méritée par la persévérance dans la prière»<sup>56</sup>. Si tout dépend de la prière, si le «mouvement de charité» est essentiellement dans l’âme, c’est donc «l’esprit de prière»<sup>57</sup> qu’il faut garder.

Mais si la grâce que Dieu dispense à celui qui demande est celle même par laquelle il est en train de demander, ne restons-nous pas dans un étrange cercle (au mieux, dans une boucle)? Et que devient ici le rapport du présent (fût-il impératif) au futur, dans le «demandez et vous recevrez», *petite et accipietis*, de *Jean*, 16, 24<sup>58</sup>?

Peut-être faut-il ici faire un pas en arrière, et relativiser le poids de la problématique de l’instant. Après tout, c’est le même texte (*De l’esprit géométrique*) qui indique qu’on doit comparer les infinis divisibles de l’espace et les infinis instants du temps<sup>59</sup>, mais aussi qu’«on peut toujours concevoir un plus grand [temps] sans dernier, et un moindre, *sans arriver à un instant et à un pur néant de durée*»<sup>60</sup>. La problématique du passage de l’instant présent à l’instant suivant, avec ce qu’elle hérite des paradoxes de Zénon, devrait ainsi se doubler d’une problématique de l’élan vivant, d’une expansion du sentiment, de la pensée, de l’acte même, qui ne supporte pas la division abstraite en instants infinis (en cherchant bien, on trouverait chez

<sup>54</sup> L., 2, 26, p. 654.

<sup>55</sup> L., 2, 38, p. 658.

<sup>56</sup> L., 4, 11, p. 681 (et seulement ainsi: pas de persévérance directe dans la justice; la persévérence à prier et à demander simplement les forces dont on se sent dépourvu est bien différente de la persévérence dans l’usage de ces mêmes forces et dans la pratique de ces mêmes vertus) (I, 2, 35, 657).

<sup>57</sup> L., 7, 16, p. 713.

<sup>58</sup> L., 2, 42, p. 660.

<sup>59</sup> *De l’Esprit géométrique*, éd. de J. Mesnard, vol. 3, p. 406.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 402; nous soulignons.

Descartes lui-même une pareille dualité). Il faudrait alors dire que Dieu donne ce qu'on demande *en n'interrompant pas un mouvement commencé*, et que le délaissement divin doit lui-même être préparé par une sorte de fléchissement, d'affaiblissement dans le mouvement de la demande.

Cette suggestion peut-elle être poussée très loin? Peut-être non. Il est plus probable que la difficulté soit destinée à subsister telle qu'elle était déjà marquée chez Augustin. Concilier la possibilité du délaissement divin et ce principe, que Dieu donne toujours ce qu'on demande comme il faut, est-ce là réellement chose faisable? Peu avant la fin de la Lettre, et donc peu avant un dernier essai, une page de récapitulation doctrinale indique non seulement «que c'est un mystère inconcevable pourquoi Dieu retient l'un et non pas l'autre de deux justes», mais «que la chute des justes réprouvés est inconcevable»<sup>61</sup>. Et Pascal le redit peu après: «Reconnaissez donc franchement la grandeur de ce mystère: pourquoi l'un persévère et non pas l'autre»<sup>62</sup>. C'était marquer une limite absolue à laquelle il ne faut pas dire seulement que ce texte s'arrête, car elle signe un destin d'inachèvement.

---

<sup>61</sup> L., 7, II, p. 711.

<sup>62</sup> L., 7, 12, p. 712.

MICHAEL MORIARTY\*

## Pascal, Molina et le molinisme\*\*

**A**CCORDER: CE VERBE DESIGNE un aspect-clé de l'entreprise de Pascal. Réconcilier ou du moins expliquer les contradictions: entre la raison et la foi, entre la grandeur et la misère, entre nos aspirations et l'impossibilité objective de les réaliser. Il faut nécessairement, dit-il:

que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut encore qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés<sup>1</sup>.

Seule la religion chrétienne satisfait à cette exigence. Les philosophies ne peuvent pas la remplir. Le pyrrhonisme de Montaigne et la doctrine stoïcienne s'entredétruisent:

Ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile. C'est elle qui accorde ces contrariétés par un art tout divin: unissant tout ce qu'il y a de vrai et chassant tout ce qu'il y a de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste, où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines<sup>2</sup>.

A un autre niveau cette capacité unique de réconcilier les contrariétés apparentes distingue la vérité chrétienne de l'hérésie:

---

\* Michael Moriarty è Direttore del Department of French, University of Cambridge.

\*\* Une version antérieure de cet article, intitulée «*Concordia: Reconciling Grace, Predestination, and Freedom*» a été publiée en anglais dans *Concordia Discors: Choix de communications présentées lors du 4<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, New York University, 20-23 mai 2009*, éd. Benoît Bolduc et Henriette Goldwyn, 2 vols, Tübingen, Gunter Narr, 2011), pp. 117-125.

<sup>1</sup> Pascal, *Pensées*, Se 182.

<sup>2</sup> *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, Pascal, *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, t. III (1991), pp. 76-157 (p. 154).

Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent tous dans un ordre admirable.

La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités.

Et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de ces vérités<sup>3</sup>.

Mais cette sorte d'exclusion ne se trouve pas que chez les hérétiques:

S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les jésuites et les jansénistes ont tort en les celant, mais les jansénistes plus, car les jésuites en ont mieux fait profession des deux<sup>4</sup>.

Conclusion surprenante. Ph. Sellier l'explique ainsi:

Pascal pense que la présentation de la théologie moliniste a été jusqu'à présent plus habile que les exposés des jansénistes. C'est pour renverser cette situation d'infériorité rhétorique qu'il entreprit lui-même ses *Écrits sur la grâce*<sup>5</sup>.

En effet, de même que les contradictions apparentes dans l'ordre de la nature (la misère et la grandeur) donnent naissance à des philosophies qui se contredisent, de même les polarités dans l'ordre de la grâce (la prédestination divine d'un côté, la liberté humaine de l'autre) ont inspiré des théologies qui se contredisent, des théologies qui ne conservent qu'une forme partielle de la vérité. La vérité totale de l'enseignement de l'Église dépasse ces contradictions.

Et ainsi il est manifeste qu'opposant toutes les vérités dont elle [l'Église] est dépositaire aux faussetés dont l'enfer, qui ne peut prévaloir contre elle, essaie en vain de les corrompre, on ne doit pas prétendre qu'elle ruine quelques points de la foi par les autres; ni que les Pères aient nié le libre arbitre par les passages si formels de l'efficacité de la grâce, selon la prétention de Luther, ni qu'ils aient ruine la grâce par ceux du libre arbitre, puisque ces deux choses subsistent dans un ac-

---

<sup>3</sup> Se 614.

<sup>4</sup> Se 645.

<sup>5</sup> Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Philippe Sellier, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 673 (note renvoyant au fragment Se 645).

cord parfait, et que le défaut de cette connaissance est ce qui a suscité ces erreurs contraires<sup>6</sup>.

Il existe au niveau théologique entre le calvinisme et le molinisme le même rapport que celui qui oppose au niveau de la philosophie le stoïcisme et le pyrrhonisme. Les erreurs opposées s'entredétruisent, laissant la place libre pour la vérité. L'Église est affligée par le calvinisme et par le molinisme, mais:

elle se console en ce que vos erreurs contraires établissent sa vérité; qu'il suffit de vous abandonner à vos raisons pour vous détruire, et que les armes que vous employez contre elle ne lui peuvent nuire, et ne peuvent que vous ruiner<sup>7</sup>.

Notre propos ici est de cerner de plus près la façon dont Pascal présente le rapport entre la vérité de la doctrine augustinienne, et les erreurs rivales du calvinisme et du molinisme<sup>8</sup>.

On pourrait dire que Pascal essaie de réduire le débat théologique à un schéma logique de nature binaire. Il s'agit d'abord de clarifier les notions-clés du débat, surtout celles de volonté, d'action et de liberté. Prenons d'abord la notion de volonté.

Il est évident que la volonté de Dieu et celle de l'homme concourent au salut et à la damnation de ceux qui sont sauvés et damnés. [...] Mais il est question de savoir laquelle des deux volontés, savoir de la volonté de Dieu ou de la volonté de l'homme, est la maîtresse, la dominante, la source, le principe et la cause de l'autre. Il est question de savoir si la volonté de l'homme et la cause de la volonté de

<sup>6</sup> Pascal, *Écrits sur la grâce*, *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, t. III, pp. 487-799 (p. 762). Dans l'édition de Michel Le Guern (Pascal, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1998-2000, le texte se trouve à la page 232 du deuxième tome. Je renvoie désormais à ces deux éditions, en donnant d'abord le numéro de page dans l'édition de J. Mesnard (M), ensuite le numéro de page correspondant dans l'édition de M. Le Guern (LG).

<sup>7</sup> M, p. 791/LG, p. 263.

<sup>8</sup> Sur les *Écrits sur la grâce* en général, l'on doit consulter, en plus des éditions citées, les études de Jan Miel (*Pascal and Theology*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins Press, 1969) et de Philippe Sellier (*Pascal et saint Augustin*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Albin Michel, 1995). Un numéro récent de la revue *Seventeenth-Century French Studies* (35/2, 2013), sous la direction de Richard Parish et Martine Pécharman, est consacré aux *Écrits sur la grâce*. Sur le rapport dialectique entre les erreurs et la vérité voir surtout l'introduction de J. Mesnard, éd. citée, pp. 633-636, et Ph. Sellier, *op. cit.*, pp. 296-306.

Dieu, ou si la volonté de Dieu est la cause de la volonté de l'homme. Et celle qui sera dominante et maîtresse de l'autre sera considérée comme unique en quelque sorte, non pas qu'elle le soit, mais parce qu'elle enferme le concours de la volonté suivante<sup>9</sup>.

Il s'agit alors de savoir:

si Dieu, se soumettant les volontés des hommes, a eu une volonté absolue de sauver les uns et de damner les autres. [...] Ou si, soumettant au libre arbitre des hommes l'usage de ses grâces, il a prévu de quelle sorte les uns et les autres en voudraient user, et que, suivant leurs volontés, il ait formé celle de leur salut ou de leur condamnation<sup>10</sup>.

On remarquera que dans la deuxième hypothèse, et, suivant l'analyse de la volonté donnée par Pascal, c'est la volonté humaine qui est la dominante. Or, selon Pascal, cette hypothèse est celle des molinistes. Pour les calvinistes, évidemment, c'est la volonté de Dieu qui domine, car c'est elle qui détermine le salut ou la damnation de la même façon: de toute éternité Dieu a voulu inconditionnellement la damnation de certains individus, et le salut d'autres. En fait «[il] a créé les uns pour les damner, et les autres pour les sauver»<sup>11</sup>.

Mais les molinistes ne se contentent pas de réfuter cette «opinion abominable», ils se ruent vers l'extrémité opposée. Voici, toujours selon Pascal, leur position:

C'est que Dieu a une volonté conditionnelle de sauver généralement tous les hommes.

Que pour cet effet Jésus-Christ s'est incarné pour les racheter tous sans en excepter aucun, et que,

Ses grâces étant données à tous, il dépend de leur volonté et non de celle de Dieu, d'en bien ou d'en mal user.

Que Dieu, ayant prévu de toute éternité le bon ou le mauvais usage qu'on ferait de ces grâces, a voulu sauver ceux qui en useraient bien, et damner ceux qui en useraient mal<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> M, p. 782/LG, p. 257.

<sup>10</sup> M, p. 785/LG, p. 259.

<sup>11</sup> M, p. 785/LG, p. 259.

<sup>12</sup> M, p. 786/LG, p. 260.

Dieu a eu une pareille volonté égale, générale et conditionnelle de les sauver tous, pourvu qu'ils veuillent, laissant à leur libre arbitre de le vouloir ou de ne le vouloir pas, par le moyen de la grâce suffisante qu'il donne à tous les hommes par les mérites de Jésus-Christ.

Ainsi, ce que les uns sont sauvés et les autres ne le sont pas ne vient pas de la volonté absolue de Dieu, mais de la volonté des hommes. En cela consiste leur erreur<sup>13</sup>.

Le molinisme est donc une réaction excessive aux excès du calvinisme. Les disciples de saint Augustin «fondent leur sentiment» en marchant entre ces erreurs «avec plus de lenteur et de considération»<sup>14</sup>.

La solution augustinienne, on le sait, est fondée sur la distinction entre les deux états de la nature humaine, celui d'avant la chute, et celui d'après. La théorie moliniste correspond bien à la nature humaine primitive, telle qu'elle a été créée par Dieu en vue de réaliser ses projets pour l'espèce humaine. Il voulait sauver tous les hommes, à condition qu'ils obéissent, en vertu de leur libre arbitre, à ses commandements. Pour ce faire, ils bénéficiaient d'ailleurs d'une grâce suffisante qui ne déterminait pas la volonté. Dieu n'avait donc pas, comme le prétendent à tort les calvinistes, une volonté inconditionnelle de sauver ou de condamner qui que ce soit. Mais après la chute, cette dispensation n'existe plus; c'est alors que la prédestination entre en jeu, indépendamment de tout mérite humain. Dieu le Fils s'est incarné pour racheter une partie de l'espèce humaine; à ces élus il décerne une grâce efficace, destinée à assurer, tant qu'ils continueront à la recevoir, leur persévération dans le bien. Les autres hommes sont condamnés, mais non pas par un décret qui cible chaque individu, comme se l'imaginent les calvinistes; Dieu prévoit plutôt

ou les péchés particuliers que chacun commettrait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables, et [...] ensuite de cette prévision il les a voulu condamner<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> M, p. 766/LG, p. 308.

<sup>14</sup> M, p. 787/LG, p. 260.

<sup>15</sup> M, p. 788/LG, p. 261. Dans cette catégorie des réprouvés, il y deux sous-catégories: «Quelques-un des ceux qui ne sont pas prédestinés ne laissent pas d'être appelés»; ceux-ci reçoivent des grâces, mais non pas la grâce de la persévération (M, pp. 788-789/LG, p. 262).

Il s'ensuit que «le salut provient de la volonté de Dieu, et la damnation de la volonté des hommes»<sup>16</sup>. Il semble donc possible de représenter les positions opposées sous forme d'une table:

	Salut	Damnation
Molinistes	volonté de l'homme	volonté de l'homme
Calvinistes	volonté de Dieu	volonté de Dieu
Augustiniens	volonté de Dieu	volonté de l'homme

Ou pour citer Pascal lui-même:

Ainsi les molinistes posent la volonté des hommes pour source du salut et de la damnation.

Ainsi les calvinistes posent la volonté de Dieu pour source du salut et de la damnation.

Ainsi l'Église pose que la volonté de Dieu est la source du salut et que la volonté des hommes est la source de la damnation<sup>17</sup>.

Reste la question de savoir si cette réduction logique de la controverse correspond à la réalité des positions en question. D'abord on peut dire que, bien que cette description du calvinisme traduise un courant dit «supralapsarien» très important, tous les calvinistes de l'époque de Pascal ne partageaient pas ces vues. Le synode de Dordrecht, par exemple, semble opter pour une solution infralapsarienne. De toute façon il ne dit pas que les réprouvés aient été individuellement condamnés de toute éternité, mais plutôt qu'ils ont été laissés dans la misère commune où ils se sont précipités par leurs péchés, position difficile à distinguer de celle des 'disciples de saint Augustin' (canon VII, XV)<sup>18</sup>.

Mais notre propos ici c'est plutôt d'examiner la présentation pascalienne du molinisme. Il faut écouter un peu Molina lui-même, qui lui

<sup>16</sup> M, p. 790/LG, p. 262.

<sup>17</sup> M, p. 768/LG, p. 310.

<sup>18</sup> *Canones Synodi Dordrechtae*, VII, XV; voir <http://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.iv.xvi.html> (consulté le 25 mars 2015). Je tiens à remercier mon collègue Stephen Hampton pour ses précieux éclaircissements sur les variétés du calvinisme.

aussi, comme l'indique le titre de son grand ouvrage, a tenté d'accorder des vérités en apparence contraires.

Selon le théologien jésuite, il ne suffit pas de définir la liberté par rapport à la coercition (*coactio*); elle exclut aussi la nécessité. Un agent naturel agit nécessairement: étant donné les préconditions de son opération, il va inévitablement produire son effet naturel. Celui qui a avalé un somnifère puissant va inévitablement s'endormir. Mais en décidant de le prendre il a pu agir librement. Librement, non seulement en ce sens qu'il a agi en l'absence de toute contrainte extérieure, mais en ce sens qu'il aurait pu faire autrement:

Illud agens liberum dicitur, quod positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit. (Un agent est dit libre quand, étant donné tout ce qui est nécessaire pour agir, il peut agir et ne pas agir, ou bien quand il peut agir de telle façon qu'il puisse faire aussi bien le contraire)<sup>19</sup>.

Il s'en faut bien que toutes les actions de la volonté soient libres en ce sens. Les âmes des bienheureux, en présence de Dieu, ne sont pas libres de ne pas l'aimer. D'ailleurs il nous arrive parfois de faire ceci ou cela parce que la volonté n'est pas capable de résister au désir de le faire. C'est pourquoi il n'y a de liberté véritable que quand nous avons effectivement le pouvoir d'agir autrement que nous n'agissons; quand nous pouvons soit ne pas faire l'action que nous faisons (c'est la liberté dite de contradiction ou d'exercice), soit en faire une autre toute contraire (c'est la liberté de contrariété ou de spécification). Cette liberté s'exerce quand, agissant à la lumière d'un jugement de la raison, nous faisons telle ou telle action plutôt qu'une autre action que nous aurions tout aussi bien pu faire (p. II).

Pour Jansénius au contraire cette indifférence n'est nullement essentielle à la liberté, du moins telle qu'elle existe chez l'homme déchu. Elle existe dans la mesure où un pécheur peut, par exemple, ou bien céder à

<sup>19</sup> Luis de Molina, S. J., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina præscientia, providentia, predestinatione et reprobatione altera sui parte auctior*, Paris, P. Lethellieux, 1876; c'est une réimpression de l'édition de 1595 parue à Anvers, question 14, article 13, disputation 2, p. 10 (les questions et les articles dont il s'agit sont de la première partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin). C'est moi qui traduis.

une tentation sensuelle, ou bien la rejeter en faisant appel à son orgueil; mais il ne peut que choisir un péché plutôt qu'un autre. Il n'a pas la liberté de ne pas pécher; en d'autres termes il est nécessité à pécher<sup>20</sup>.

La divergence entre ces deux conceptions de la liberté se reproduit quand on prend en compte l'opération de la grâce. Selon Molina la volonté a le pouvoir soit de coopérer avec les secours divins, soit de ne pas coopérer; en fait même quand elle reçoit ces secours, elle est capable d'agir de façon contraire (q. 14, a. 13, disp. 3, p. 19).

D'ailleurs il maintient que celui qui s'efforce de croire et de se repentir reçoit des secours divins suffisants pour qu'il puisse faire ce qui est nécessaire au salut (q. 14, a. 13, disp. 10, pp. 43-44). L'expérience de la grâce, mi-intellectuelle, mi-affective, est celle d'une invitation à laquelle on consent librement (q. 14, a. 13, disp. 40, p. 229); et c'est lorsque la volonté se laisse librement convertir par cette «grâce suffisante» que de suffisante elle devient efficace:

illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus in se sit, efficax dic[i]tur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen, nihil eo auxilio impedita, potuerit non converti. (Et l'on appelle «efficace» ce secours suffisant, qu'il soit plus grand ou moins grand en lui-même, avec lequel la volonté, en vertu de sa liberté, est convertie, lors même que, malgré ce secours, elle aurait pu ne pas être convertie). (disp. 40, p. 230)

Il semble donc à première vue que Pascal ait décrit la position moliniste avec une parfaite justesse. Dans la mesure où nous sommes libres nous pouvons demander des secours suffisants, et en ce cas-là nous sommes en fait sûrs de les obtenir; en coopérant avec eux nous les rendrons efficaces, et nous nous mettrons ainsi à même d'éviter la damnation; mais nous pouvons également ne pas choisir le salut dans la mesure où nous pouvons choisir de ne pas coopérer avec les secours divins que nous recevons, les rendant par là inefficaces. Pascal a donc parfaitement raison, semble-t-il, de dire que «les molinistes posent la volonté des hommes pour source du salut et de la damnation»<sup>21</sup> Non pas qu'ils ne laissent aucune

<sup>20</sup> Cornelius Jansenius, *Augustinus*, 3 tomes, Rouen, Jean Berthelin, 1643, t. II, *De statu naturae lapsae*, IV. 19-20, pp. 259-260.

<sup>21</sup> M, p. 768/LG, p. 310).

place pour la volonté de Dieu; mais c'est la volonté de l'homme qui est la volonté dominante. À la différence du calvinisme qui blesse le sens commun, le molinisme le flatte «en le rendant maître de son salut ou de sa perte»<sup>22</sup>. Les choses ne sont pas, pourtant, si claires qu'elles peuvent paraître, comme on le verra par la suite.

Considérons maintenant la notion suprêmement importante de la prédestination. Selon Pascal, les molinistes la réduisent à la prévision: «Les molinistes prétendent que la predestination et la reprobation sont par la prévision des mérites et des péchés des hommes»<sup>23</sup>.

En ce qui concerne la réprobation, ils n'ont pas tort: «la réprobation [vient] de la prévision du péché»<sup>24</sup>; ailleurs Pascal décrit l'action de Dieu envers les hommes laissés dans la masse coupable en disant qu'«il a prévu ou les péchés particuliers que chacun commettrait, ou au moins le péché originel dont ils sont tous coupables» et qu'«ensuite de cette prévision il les a voulu condamner»<sup>25</sup>. Mais ils ont manifestement tort en ce qui regarde la prédestination des élus, car c'est l'effet de la volonté absolue de Dieu de les sauver<sup>26</sup>, ce qu'il fait en leur communiquant «la grâce médicinale, la grâce de Jésus-Christ», en vertu de laquelle leur libre arbitre préfère infailliblement Dieu à la créature<sup>27</sup>.

Il est vrai, bien entendu, que certains théologiens catholiques de cette époque expliquent la prédestination par la prévision *post praewisa merita*. Il est vrai aussi que la prévision divine joue un rôle primordial dans la pensée de Molina. Pour lui, la prédestination implique que Dieu veut communiquer à une personne donnée les moyens (c'est-à-dire les grâces) dont il prévoit que celle-ci fera librement usage pour obtenir le salut<sup>28</sup>. Cependant

<sup>22</sup> M, p. 786/LG, p. 260. Sur la notion de «sens commun», que Pascal emploie de plus d'une façon, voir J. Mesnard, éd. cit., pp. 627-633.

<sup>23</sup> M, p. 768/LG, p. 310.

<sup>24</sup> M, p. 768/LG, p. 310.

<sup>25</sup> M, p. 788/LG, p. 261.

<sup>26</sup> M, p. 790/LG, p. 262.

<sup>27</sup> M, p. 795/LG, pp. 289-290.

<sup>28</sup> «Prædestinationem Dei æternam perfici quidem et compleri in rationem prædestinationis per æternum liberum actum voluntatis divinæ, quo Deus ex sua parte conferre adulto statuit ea media, quibus prævidebat illum pro sua libertate perventurum in vitam æternam, cum posset, si vellet, ab ea deflectere» (q. 23, aa. 4-5, membrum II, p. 513). Pour la théorie de la prescience divine, voir Mo-

Molina nie formellement, et même avec indignation, qu'il enseigne la prédestination *post prævisa merita*. Il nie que ce bon usage du libre arbitre, prévu par Dieu, soit la cause de la prédestination<sup>29</sup>. Car, bien qu'il insiste que, pour être libre, il faut qu'on choisisse entre deux options possibles, il reconnaît d'abord qu'au niveau du vécu certains choix sont plus faciles que d'autres (q. 14, a. 13, disp. 19, pp. 93-109). Quand nous choisissons, nous pouvons profiter de secours divins, et Dieu donne à tous des secours suffisants pour qu'ils soient sauvés; mais cela ne veut pas dire qu'il donne à l'un la même quantité de secours ou le même type de secours qu'il donne à l'autre. Il n'est pas vrai non plus qu'il distribue ses secours en fonction de l'usage qu'il prévoit que chaque individu en fera.

Non ergo auxilia et effectus prædestinationis confert Deus pro ratione usus liberi arbitrii futuri, sed pro suo beneplacito ex sua misericordia et liberalitate spirat ubi vult, aliis parcus, aliis abundantius, omnibus tamen sufficienter ad salutem.

(Dieu ne confère donc pas les secours et les effets de la prédestination par rapport à l'usage futur du libre arbitre, mais, selon son bon plaisir, en vertu de sa miséricorde et de sa libéralité, il souffle où il veut, moins abondamment aux uns, plus abondamment aux autres, mais à tous suffisamment toutefois pour le salut.) (q. 23, aa. 4-5, m. 4, p. 450)

Certains individus profitent mal de secours dont d'autres qui ne les ont pas reçus auraient fait meilleur usage. A titre de confirmation Molina cite l'Évangile selon saint Mathieu:

Malheur à toi, Corozain! Malheur à toi, Bethsaïde! Parce que si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles auraient fait pénitence dans le sac et dans la cendre<sup>30</sup>.

lina, *Concordia*, q. 14, a. 13, disp. 52, pp. 315-333; q. 23, aa. 4-5, disp. 1, membrum 8, pp. 482-483. Sur la prédestination voir q. 23, aa. 1-2, disp. 1-3, pp. 424-438; q. 23, aa. 4-5, disp. 1, pp. 439-548, surtout les *membra* 4, 5, 11 (pp. 439-454, 505-528). Molina résume sa doctrine de façon concise dans le *membrum* 13, pp. 539-541. On peut trouver un exposé impartial et détaillé de la pensée de Molina en général dans l'article «Molinisme» de E. Vansteenberghe (*DTC*, t. 10, pp. 2094-2187; voir aussi la discussion de R. Garrigou-Lagrange (article «Prédestination», *DTC*, t. 12, pp. 2809-3021).

<sup>29</sup> q. 23, aa. 4-5, disp. 1, m. 12, p. 529 ; m. 4-5, pp. 446-454 ; m. 11, p. 509.

<sup>30</sup> Matthieu 11.21, cité par Molina, *Concordia*, q. 23, aa. 4-5, disp. 1, m. 4, p. 450. La traduction citée est celle de Lemaître de Sacy.

La cause de la prédestination ne se trouve pas dans la volonté de l'homme. Car la prédestination inclut non seulement les secours surnaturels mais tous les facteurs qui entrent en jeu dans tous les choix concrets d'un individu donné (par exemple, le tempérament, les circonstances de sa naissance et de son éducation, et surtout sa position dans l'ordre totale des choses).

Sub integro effectu prædestinationis comprehendи volumus, non solum effectus omnes supernaturales ordinis gratiæ, incipiendo a prima vocatione interna ad fidem usque ad consecutionem vitæ æternæ, sed etiam media omnia alia quibus in vitam æternam adjuvatur ac perducitur; ut vocationem externam, natum esse tali tempore, ex his atque inter hos potius quam inter alios, cum tali complexione, etc., denique collocatum esse potius in ea parte ordinis rerum et circumstantiarum, in qua Deus prævidebat illum libere in vitam æternam perventurum, quam in alia ejusdem ordinis; vel in eadem variatis taliter circumstantiis, ut res contra-rio modo accidisset; aut in quacunque alia infinitorum ordinum, quos Deus potuit creare, in qua, si poneretur, prævideret eum a sempiterna felicitate in extremam miseriam propria libertate declinaturum.

(Dans l'effet total de la prédestination nous voulons inclure, non seulement tous les effets surnaturels de l'ordre de la grâce, depuis la première vocation interne à la foi jusqu'à l'obtention de la vie éternelle, mais aussi tous les autres moyens par lesquels on est aidé et guidé vers la vie éternelle; par exemple la vocation externe, le fait d'être né à telle ou telle époque, à tels ou tels parents, parmi telles ou telles gens, plutôt que parmi d'autres, avec tel ou tel tempérament etc., et finalement le fait d'être placé dans cette partie de l'ordre des choses et des circonstances dans laquelle Dieu prévoyait que l'on parviendrait librement à la vie éternelle, plutôt que dans quelque autre partie de ce même ordre; ou bien dans la même partie, mais dans des circonstances variées de telle façon que les choses auraient tourné tout autrement, ou bien dans n'importe quelle autre partie des ordres infinis que Dieu aurait pu créer, dans laquelle, si l'on y était placé, Dieu prévoirait que l'on quitterait le chemin de la félicité éternelle pour tomber, en vertu de sa propre liberté, dans le malheur suprême). (q. 23, aa. 4-5, disp. 1, m. II, p. 508)

C'est-à-dire que dans toute situation concrète il y a un individu doté de certaines qualités morales et intellectuelles, à qui Dieu destine certains secours. En vertu de sa prescience Dieu sait comment cet individu réagira librement à cette combinaison particulière de circonstances et de secours. Mais, en outre, il sait, en vertu de sa science moyenne (*scientia media*), comment cet individu aurait réagi dans toutes les circonstances possibles et comment il aurait réagi étant donné des secours différents. La conception-

clé ici c'est celle de l'ordre de choses choisi par Dieu entre tous les ordres de choses possibles<sup>31</sup>.

On peut dire que Molina veut prendre en compte ce que Jean-Paul Sartre appelle la facticité qui conditionne tous les choix<sup>32</sup>; ou bien ce que les philosophes anglophones tels que Bernard Williams et surtout Thomas Nagel appellent «moral luck»<sup>33</sup>.

Imaginons, par exemple, un individu X, à qui l'on offre la possibilité d'obtenir 100 euros par des moyens malhonnêtes, mais qui devra pour ce faire courir un risque assez grave d'être attrapé. Dieu sait que X va résister à cette tentation. Mais si le gain possible était de 100,000 euros? Si le risque à courir était négligeable? Si X n'avait pas d'autre moyen de rembourser un usurier implacable? Dieu aurait pu vouloir un ordre de choses différent, dans lequel une de ces possibilités, ou même toutes ces possibilités, auraient été réalisées. Il sait comment X aurait réagi, librement, il est vrai, à toutes ces variations dans les circonstances, voire à toutes les variations possibles. Il sait jusqu'à quel point il aurait pu influencer la décision de X en lui donnant plus, ou moins, de secours, ou bien en lui donnant d'autres types de secours. Mais enfin Dieu a voulu mettre X dans *cette* situation spécifique, et non pas dans une autre, et de lui offrir *ces* secours spécifiques, et non pas d'autres.

Supposons que X profite des secours divins pour rejeter cette tentation. Supposons en outre que cette décision marque un tournant décisif dans sa vie, une rupture radicale avec une longue habitude du péché, un grand pas dans le chemin du salut. Certes, c'est volontairement et librement que X a pris sa décision. Oui, mais c'est Dieu qui a décrété les circonstances auxquelles X a dû réagir, et qui sait que dans d'autres circonstances il aurait succombé à la tentation; c'est lui qui a décrété les secours dont X a pu profiter. C'est donc Dieu, selon Molina, qui a prédestiné X au salut; ou, pour employer la terminologie pascalienne, c'est la volonté divine et non pas

<sup>31</sup> Voir aussi *Concordia*, q. 23, aa. 4-5, disp. 1, m. 13, p. 540.

<sup>32</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 538-612.

<sup>33</sup> Thomas Nagel, 'Moral Luck', *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 50, 1976, pp. 137-151.

celle de l'individu qui est ici la volonté dominante. A ce compte-là il n'est pas vrai de dire, comme le dit Pascal, que la théorie moliniste fasse de l'homme la cause de son propre salut. C'est en dernière analyse la volonté de Dieu qui est cause de la volonté de l'homme.

A supposer que cette interprétation de Molina soit juste, on peut bien se demander jusqu'à quel point elle doit influencer notre lecture des *Écrits sur la grâce*. On peut dire d'abord qu'il n'est pas sûr que Pascal ait lu la *Concordia*. Pascal ne cite qu'une fois dans le texte le nom de Molina, pour dénoncer la nouveauté des opinions de celui-ci<sup>34</sup>. Ailleurs dans le texte il ne parle pas de Molina, mais du molinisme. Sa connaissance du molinisme lui est venue sans doute des ouvrages de Jansenius, de Bourzeis et d'Arnauld<sup>35</sup>. Il faut donc s'interroger sur la signification de ce concept.

On se souviendra que Lucien Goldmann a cherché à justifier son emploi de la notion de «vision du monde» en faisant appel à la pratique même de Pascal dans l'*Entretien avec M. de Saci*. Il y cherche, selon Goldmann, «à retrouver des positions philosophiques, et non pas de faire une exégèse philologique»; il s'agit d'«aller du texte empirique immédiat à la vision conceptuelle et médiate, pour revenir ensuite à la signification du texte dont on était parti»<sup>36</sup>. Oui, mais quand Pascal, dans sa présentation du scepticisme de Montaigne, évoque l'hypothèse cartésienne du malin génie, qui ne se trouve nulle part dans les *Essais*, il est fidèle à l'esprit, sinon à la lettre, de son auteur; il ne lui attribue pas une position qu'il ait reniée explicitement, comme l'a fait Molina pour la prédestination *post prævisa merita*. Il faudrait chercher une explication plus authentiquement historique. Comme le fait observer Jan Miel, la doctrine de Molina a été interprétée de plus d'une façon par les auteurs ultérieurs. Bellarmin et Suarez en ont conservé l'aspect augustinien (la primauté de l'action divine) dans leur théorie dite «congruiste»; tandis que Lessius souligne la prévision des actes libres, de manière en fait à rétablir la prédestination *post prævisa me-*

<sup>34</sup> M, p. 768/LG, p. 311. Pascal cite le nom de Molina trois fois dans les *Pensées* (Se 440, 603, 801). Dans le fragment 440, il est question en effet de la nouveauté de la théologie de celui-ci; dans les fragments 603 et 801 il est cité en tant que casuiste.

<sup>35</sup> Sur les sources des *Écrits sur la grâce*, voir l'édition de J. Mesnard, pp. 543-592.

<sup>36</sup> Lucien Goldmann, *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1959, p. 29.

rita<sup>37</sup>. Selon Ph. Sellier, c'est l'interprétation de Lessius qui s'est imposée<sup>38</sup>. De ce point de vue-là, il paraît logique que Pascal ait visé le molinisme en tant que tendance, plutôt que la doctrine précise du théologien espagnol. De toute façon, même s'il avait reconnu la complexité de la doctrine de Molina en ce qui concerne la prédestination, Pascal n'aurait pu épouser sa théorie. La spéculation métaphysique sur les mondes que Dieu aurait pu créer à la place du monde qui existe ne l'intéresse pas; ce qui compte pour lui dans une théologie, c'est la façon dont elle conçoit l'opération de la grâce dans le monde actuel. Du moment que Molina affirme que l'efficacité de la grâce dépend du consentement de l'homme, et qu'il réduit, dans le cadre du monde actuellement existant, la prédestination à la prévision, Pascal se serait vu obligé de rejeter sa doctrine. Mais, dans une autre perspective, celle de l'histoire intellectuelle, il est parfois utile de se rappeler que les doctrines concrètes ne se laissent pas facilement renfermer dans les «types idéaux» même quand ceux-ci sont la création d'un penseur de génie.

---

<sup>37</sup> J. Miel, *Pascal and Theology*, pp. 50-52. Il semble bien injuste, pourtant, d'attribuer cette divergence au caractère «vague» de la théorie de Molina, comme le fait J. Miel (p. 52). Ph. Sellier a raison de parler plutôt de sa doctrine «subtile et nuancée» (*Pascal et saint Augustin*, p. 303). Sur le congruisme, voir J. Mesnard, éd. citée, pp. 603-604.

<sup>38</sup> Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 303.

RICHARD PARISH\*

## Relire les *Écrits sur la Grâce* à la lumière des écrits sur la grâce: orthodoxie et esthétique

**M**ÊME SI LES DOCUMENTS RECUEILLIS sous le titre d'*Écrits sur la Grâce* constituent l'ensemble le plus systématique de la pensée de Pascal à traiter de cette question aussi fondamentale qu'enigmatique de la doctrine chrétienne, ils restent un texte à la fois très riche et très difficile à aborder, voire, pour Jean Mesnard, «l'œuvre de Pascal la plus difficile d'accès»<sup>1</sup>. Mais dans bon nombre de brefs fragments, ou de sections distinctes de développements plus soutenus des *Pensées*, Pascal se penche également sur certains des enjeux qu'abordent les *Écrits*, et c'est sur ceux-là que je vais commencer par me concentrer. Et mon choix a été dicté de façon simple par la mesure où la présence du vocable même de «grâce» marque chaque morceau de texte<sup>2</sup>.

Il s'agit tout d'abord de considérer la question sous deux angles connexes: celui de la symétrie (ou asymétrie) et celui de la synonymie (ou antonymie), car ce qui frappe tout de suite dans ces formulations est leur clarté, leur netteté et surtout leur équilibre. Citons un très bref fragment, d'embûlée, qui adopte la forme d'un modèle binaire subdivisé (A[BC]A[CB]): «Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et la grâce»<sup>3</sup>, où les termes de «foi» et de «morale» introduisent tour à tour les deux noms propres, avant qu'une interversion n'y ajou-

---

\* Richard Parish è professore di Francese al St Catherine's College, Oxford.

<sup>1</sup> In Pascal, *Oeuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Volume III, 487-799, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 487.

<sup>2</sup> Voir H. Davidson and P.H. Dubé, *Concordance to Pascal's Pensées*, Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1975.

<sup>3</sup> Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, éd. Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche / Classiques Garnier (Pochothèque), 2004, 755-1450, Se 258 [les fragments des *Pensées* seront identifiés par la numérotation adoptée par cette édition].

te les qualités qui en émanent. Dans un autre fragment autonome (mais si-tué cette fois-ci dans une série plus étendue), nous trouvons un modèle binaire légèrement plus complexe :

Il faut des mouvements de bassesse, non de nature mais de pénitence, non pour y demeurer mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite mais de grâce et après avoir passé par la bassesse<sup>4</sup>.

Dans ce cas-ci, le terme de «grâce» est accompagné de plusieurs autres, et le tout dans un champ sémantique relativement élaboré. Les deux termes maîtres sont donc «bassesse» et «grandeur», qui sont à leur tour qualifiés, d'une part, par «nature» et «pénitence» (donc un critère humain et un état d'esprit chrétien); et de l'autre par «mérite» (correspondant dans la phrase parallèle au terme de «pénitence») et par «grâce» (qui fait pendant à «nature»). De la sorte, une subdivision dans les causes de l'état promu amplifie les points de conjonction et de séparation d'une façon relativement subtile, mais également satisfaisante au niveau de l'organisation lexicale. Un chiasme, qui décrit la nature des mouvements requis (ABBA) en englobe un autre (CDDC) qui en cerne les motivations. Encore plus élaboré, nous trouvons une entrée en matière où trois notions apparentées sont introduites en début de séquence («sainteté», «gloire» et «visibilité»), avant d'en expliciter les conséquences par moyen d'une sorte de syllogisme ternaire fondé sur l'antithèse sous-jacente entre «nature» et «grâce» :

Dieu, voulant faire paraître qu'il pouvait former un peuple saint d'une sainteté invisible et le remplir d'une gloire éternelle, a fait des choses visibles. Comme la nature est une image de la grâce, il a fait des biens de la nature ce qu'il devait faire dans ceux de la grâce, afin qu'on jugeât qu'il pouvait faire l'invisible, puisqu'il faisait bien le visible<sup>5</sup>.

Une autre variante adopte une tonalité que l'on pourrait considérer comme une mise en garde, et introduit le terme culminant comme apogée de la comparaison antithétique à la suite des «menaces» qui l'annoncent: ainsi, suivant une double antonymie binaire, nous passons par une antithèse tant soit peu accélérée pour atteindre le mot de «terreur»:

---

<sup>4</sup> Se 17.

<sup>5</sup> Se 306.

La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. Mais le vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur<sup>6</sup>.

Ailleurs, «la grâce» se situe au centre d'une subdivision, qui est elle-même subdivisée dans le reste de la phrase:

Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce à cause du double péril où il est toujours exposé de désespoir ou d'orgueil<sup>7</sup>.

Dans un exemple similaire, nous trouvons le mot de «grâce» comme terme médian dans un modèle ternaire (entre «miséricorde» et «jugement»), et cette fois-ci de nouveau dans un développement plus expansif, et plus proche de la tonalité dominante des *Écrits sur la Grâce*:

Le monde subsiste pour exercer miséricorde et jugement, non pas comme si les hommes y étaient sortant des mains de Dieu, mais comme des ennemis de Dieu, auxquels il donne par grâce assez de lumière pour revenir, s'ils le veulent chercher et le suivre, mais pour les punir, s'ils refusent de le chercher ou de le suivre<sup>8</sup>.

Enfin dans le fragment identifié par les initiales APR, les phrases se jouxtent, séparées par une ligne horizontale, et décrivent ainsi un parallélisme irrésolu, une dialectique, autrement dit, fondée sur la nature, avant d'introduire une synthèse qui la dépasse:

Si on vous unit à Dieu, c'est par grâce, non par nature. // Si on vous abaisse, c'est par pénitence, non par nature. // Ainsi cette double capacité: // Vous n'êtes pas dans l'état de votre création<sup>9</sup>.

Et, dans ce cas-ci, «pénitence» devient le synonyme indirect de «grâce», en conséquence de l'antonymie symétrique avec «nature».

Si tous ces exemples sont distribués de façon éparses dans le texte des *Pensées*, il existe une seule série de remarques où le vocable domine, com-

---

<sup>6</sup> Se 203.

<sup>7</sup> Se 386.

<sup>8</sup> Se 700.

<sup>9</sup> Se 182.

posée par les fragments consacrés aux miracles, et qui semblent ainsi constituer le principal champ d'application des critères du jugement humain à un phénomène surnaturel. Les miracles (implicitement post-christiques), décrits comme «les derniers efforts de la grâce»<sup>10</sup>, impliquent aussi le rôle de l'Église dans ce contexte:

L'Église enseigne et Dieu inspire, l'un et l'autre infailliblement. L'opération de l'Église ne sert qu'à préparer à la grâce ou à la condamnation. Ce qu'elle fait suffit pour condamner, non pour inspirer<sup>11</sup>.

Dans cet exemple, alors, «Dieu» ne figure que dans une première synthèse, qualifiée par une double subdivision parallèle où, une nouvelle fois, le renversement de l'ordre dans un chiasme permet d'effectuer une chute à la fin du fragment sur le terme-clé affirmatif d'«inspiration».

La plupart de ces exemples semblent contribuer avant tout au projet que nous connaissons comme les *Pensées*; il existe néanmoins une transition entre nos deux textes, dont les éléments s'esquiscent dans un des fragments les plus célèbres à traiter de la grâce. Cet extrait regroupe trois phrases dont les première et troisième opposent «grâce» et «nature», il s'appuie sur un jeu de mots apparemment contradictoires (un oxymore autrement dit), et il se situe au nœud d'une série d'observations contigües:

La grâce sera toujours dans le monde, et aussi la nature, de sorte qu'elle est en quelque sorte naturelle. Et ainsi toujours il y aura des pélagiens, et toujours des catholiques, et toujours combat. Parce que la première naissance fait les uns, et la grâce de la seconde naissance fait les autres<sup>12</sup>.

Si nous lisons ces phrases à l'envers, nous trouvons une ellipse dans la seconde partie (nous pourrions lire «[la nature de] la première naissance» à côté de «la grâce de la seconde naissance»), qui permet de relier la nature et la grâce dans la première phrase dans une «sorte de» symbiose (l'imprécision est de Pascal), avec le résultat que la vérité et l'erreur subsisteront à jamais dans le monde déchu (et dans une première formulation, rayée dans le manuscrit, le contraste est érigé non entre «pélagiens» et «catholiques»,

---

<sup>10</sup> Se 450.

<sup>11</sup> Se 440.

<sup>12</sup> Se 544.

mais entre «pélagiens» et «chrétiens»<sup>13</sup>). Et c'est sans doute le second élément de ce fragment qui se prête le plus simplement au genre de développement polémique qui aboutirait aux controverses explicitées dans les *Écrits sur la Grâce*.

Donc «la grâce» figure dans les *Pensées* dans un nombre limité de formules, notamment dans les combinaisons binaires ou ternaires, dans le chiasme, dans la synthèse ou dans le syllogisme, dont toutes font preuve d'une disposition à la fois simple et satisfaisante. Le terme est marqué autant par les symétries structurales que par les asymétries sémantiques directes et indirectes; et il jouxte et complète tout aussi souvent qu'il contredit.

La première remarque à risquer suite à ces illustrations serait donc simple, à savoir que tous ces extraits, quelle que soit la façon dont on les décrit, sont marqués par diverses sortes de symétries, d'équilibres et, pour tout dire, par leur élégance. En d'autres termes, chacun semble correspondre à un modèle grammatical, rhétorique ou stylistique prédéterminé. Le second commentaire consisterait à noter que, même si le mot de «grâce» ne semble bénéficier le plus souvent que des synonymes indirects, tels que «lumière» ou «inspiration», son étendue lui accorde une pluralité d'antonymes à la fois directs et indirects («nature», «concupiscence», «loi», «raisons», «condamnation», «obscurité»), et que, par extension, la grâce reflète et dépasse sur le plan surnaturel toute la gamme des phénomènes purement immanents lorsqu'ils tombent sous son pouvoir. Mais si la grâce se définit *a contrario* dans les *Pensées* à la fois par la synonymie et par l'antonymie, celles-ci ne sont jamais accompagnées d'une définition proprement dite, ni offerte en tant que telle (et soit dit en passant que, parmi les antonymes de «grâce» qui figurent dans les *Pensées*, ne paraissent jamais les termes de «libre arbitre» ou de «libéral arbitre», présents, tous les deux, dans les *Écrits sur la Grâce*).

Mais je voudrais dans un second temps, par une sorte de chevauchement sémantique, introduire un autre synonyme, présent également (mais moins souvent) dans les *Pensées*, afin de considérer le terme de «beauté». Car il est frappant aussi bien dans le domaine de la grâce que dans bien d'autres fragments qui concernent la définition de l'opinion orthodoxe (ceux qui

---

<sup>13</sup> Voir le fac-similé de l'*Original des Pensées de Pascal*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1905, folio 423.

concernent la nature de l'Eucharistie, en particulier<sup>14</sup>), que le résultat recherché et, le plus souvent, trouvé par Pascal, se distingue par une formulation verbale dont l'attrait pourrait s'identifier avant tout comme esthétique.

Dans bon nombre de fragments des *Pensées* qui concernent la nature et la grâce, Pascal réussit à sculpter une phrase qui situe le terme-clé dans un rapport de coexistence symétrique avec d'autres, dans un nombre relativement limité de combinaisons, et, par conséquent, d'en tirer une formule qui satisfait en même temps les critères orthodoxes et les attentes esthétiques. Et n'oublions pas que l'hérésie pour Pascal consiste *stricto sensu* à éliminer une vérité qui coexiste dans une relation symétrique avec une autre, à laquelle elle est le plus souvent liée dans un rapport d'antonymie voire, sur le plan superficiel, d'incompatibilité totale (Dieu / homme; Trois / Un ; vierge / mère):

Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent tous dans un ordre admirable. // La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités<sup>15</sup>.

Les articles de foi orthodoxes (on n'a qu'à penser au symbole de Nicée ou *a fortiori* celui, encore plus succinct, des Apôtres) s'expriment ainsi par les juxtapositions, les contrastes, les synonymes ou antonymes, les chiasmes<sup>16</sup>.

C'est dans ce contexte que je voudrais passer maintenant au très important fragment multipartite sur la beauté dans les *Pensées*<sup>17</sup> où nous trouvons tout d'abord la section fondée sur «un certain modèle d'agrément et de beauté», et qui comprend la liste suivante: «soit maison, chanson, discours,

<sup>14</sup> Voir, par exemple, *Pensées*, Se 614: «Nous croyons que la substance du pain étant changée et transsubstantiée en celle du corps de Notre-Seigneur, Jésus-Christ y est présent réellement: voilà une des vérités. Une autre est que ce sacrement est aussi une figure de celui de la croix, et de la gloire, et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique, qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées». Ou Se 258: «Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun».

<sup>15</sup> Se 614.

<sup>16</sup> «*Visibilium omnium et invisibilium. [...] Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Genitum non factum, consubstantiale Patri, per quem onmia facta sunt. [...] Passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die. [...] Et in Spiritum Sanctum, Dominum, et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit.*»

<sup>17</sup> Se 486.

vers, prose, femme, oiseau, rivières, arbres, chambres, habits, etc.», avant d'ajouter: «Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon». Mais pourquoi ne pas ajouter «dogmes» à cette liste? Une réponse est peut-être fournie dans une partie ultérieure du même fragment, qui porte comme sous-titre «Beauté poétique»<sup>18</sup>, où Pascal admet provisoirement les catégories de beauté géométrique et de beauté médicinale, avant de les éliminer, à cause de la certitude qui entoure le but des activités considérées (à savoir les preuves et la guérison). Certes, le but de l'adhésion aux dogmes de la foi, c'est le salut ; mais puisque Pascal emploie toutes sortes de moyens pour y parvenir, ne serait-il pas possible de faire appel à la beauté d'un modèle lorsqu'il est vu dans cette perspective? Il constate, comme entrée en matière, que:

Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature, faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît.

Pourquoi alors cette nature, faible ou forte, ne trouverait-elle pas de plaisir esthétique dans les jeux d'acceptions et de symétries qui, le plus souvent, caractérisent les formules qui définissent la doctrine chrétienne offerte comme orthodoxe? Autrement dit, ne pourrait-on pas envisager la possibilité d'une beauté dogmatique? Et l'orthodoxie ne saurait-elle faire appel, du moins dans ce monde déchu, à notre idée de l'agrément? Je reprendrai cette hypothèse à la fin de mes remarques.

Le principal commentaire à être consacré à ce fragment se trouve dans un remarquable article publié dans *La Revue de métaphysique et de morale* en 1967 par Louis Marin, et dont je retiendrai deux citations: *primo*, que

le modèle n'est pas une essence dont l'autre serait la copie; le modèle est un rapport entre ma nature et la chose et comme il s'agit ici de l'agrément et de la beauté, entre ma nature telle qu'elle est et la chose qui me plaît<sup>19</sup>;

*secundo*, que son évaluation dépend d'un «jugement de goût»<sup>20</sup>, autrement dit, selon Marin, d'un mélange de raisonnement et de sentiment, de géomé-

<sup>18</sup> Le fac-similé de l'*Original des Pensées de Pascal* montre que la phrase «beauté poétique» a remplacé celle, rayée, de «langage poétique» (folio 129).

<sup>19</sup> *Revue de métaphysique et de morale*, 1967, 89-108, p. 90.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 93.

trie et de finesse. Et, vu ces critères, on pourrait se demander s'il serait tout aussi possible d'être offensé par la mauvaise formulation d'une doctrine que par la mauvaise composition d'un sonnet<sup>21</sup>. Mais si, en revanche, les mots ne sont pas, pour emprunter le terme de Pascal, «forcés»<sup>22</sup>, il serait également possible de revendiquer, comme il le suggère dans un autre fragment hautement elliptique, que «[la] symétrie [est] [...] fondée sur ce qu'il n'y pas de raison de faire autrement [et] fondée aussi sur la figure de l'homme»<sup>23</sup>.

La différence foncière entre les fragments des *Pensées* que je viens d'étudier et les paradigmes, citations et anathèmes des *Écrits sur la Grâce* ne concerne pas simplement leur finalité, alors, ou leur intention polémique plutôt qu'apologétique ; là où elle réside est avant tout dans leur ampleur et dans la technicité des élaborations qui caractérisent le recueil théologique. C'est aussi dans ce contexte que Louis Marin cite la *Préface* de l'*Édition de Port-Royal* des *Pensées*, où Pierre Nicole estime que «[Pascal] trouvait [dans l'Écriture Sainte] des *beautés* que peut-être personne n'avait remarquées avant lui», et ce pour souligner la différence entre le style succinct du Christ en parlant des «choses les plus grandes» et celui, bien plus expansif, des Pères de l'Église «et [de] tous ceux qui ont écrit sur ces matières»<sup>24</sup>. Pascal, dans cette perspective, s'approcherait de plus près du style du Christ dans les *Pensées* que dans les *Écrits sur la Grâce*; et la relative difficulté de ceux-ci proviendrait au moins en partie de leur recherche d'exhaustivité pseudo-patristique. La grâce dans les *Pensées*, en tant que mystère insondable, bénéficie en revanche d'une forme d'expression qui établit les termes, les frontières et les enjeux, mais laisse au lecteur le soin de les interpréter. La tâche de chercher à tout dire est ainsi transférée des

<sup>21</sup> Le théologien Hans Urs von Balthasar l'exprime ainsi: «Die Credibilität der christlichen Wahrheit soll sich zuletzt einem Geschmacksurteil erschließen» [«La crédibilité des vérités chrétiennes doit finalement s'ouvrir à un jugement de goût»] (*Herrlichkeit*, 2<sup>e</sup> Band: *Fäche der Stile*, Johannes Verlag Einsiedeln, 1962, p. 596).

<sup>22</sup> «Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie. // Leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes» (*Pensées*, Se 466).

<sup>23</sup> Se 482.

<sup>24</sup> Art. cit., pp. 105-106. Voir Pascal, *Pensées [...] sur la religion, et sur quelques autres sujets*, éd. Georges Couton et Jean Jehasse, Saint-Étienne, Éditions de l'Université, 1971, p. 76. C'est moi qui souligne.

phrases saillantes des *Pensées* aux traits plus laborieux des *Écrits*, avec leurs répétitions et leurs formules quasi-identiques mais subtilement plus ou moins orthodoxes<sup>25</sup>. Ce que nous retenons des *Écrits sur la Grâce* risque, paradoxalement, d'être quelques phrases succinctes, énigmatiques et néanmoins rassurantes<sup>26</sup>, telles que la paraphrase de saint Augustin:

[Que] Dieu par sa miséricorde donne quand il lui plaît aux justes le pouvoir plein et parfait d'accomplir les préceptes, et qu'il ne le donne pas toujours, par un jugement juste quoique caché<sup>27</sup>;

ou la formule qui retrace l'enquête à ses origines, et qui propose que:

[Si] Dieu avait voulu damner tous les hommes, il aurait exercé sa justice, mais sans mystère. S'il avait voulu sauver effectivement tous les hommes, il aurait exercé sa miséricorde, mais sans mystère. Et en ce qu'il a voulu sauver les uns, et non pas les autres, il a exercé sa miséricorde et sa justice<sup>28</sup>;

ou, plus que tout autre, la citation originale de saint Paul:

C'est ainsi qu'il dit: *Je vis, non pas moi, mais Jésus-Christ en moi*. Il dit donc *je vis*, et il ajoute *je ne vis pas*. [...] Voilà l'origine de toutes ces contrariétés apparentes que l'Incarnation du Verbe, qui a joint Dieu à l'homme et la puissance à l'infirmité, a mises dans les ouvrages de la grâce<sup>29</sup>.

Car ce sont les formules de ce genre qui relient les *Écrits sur la Grâce* aux qualités stylistiques, esthétiques et, sans aucune acceptation péjorative, dogmatiques, des *Pensées*.

Dans son édition de ces textes, Jean Mesnard cite un autre commentaire de Pierre Nicole<sup>30</sup>, selon lequel Pascal aurait cherché dans les *Écrits sur la Grâce* à rendre la doctrine de St Augustin plus «'plausible' et humaine»<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Selon Hervé Pasqua, «la forme du discours se prête davantage à l'exposition d'une pensée systématique et abstraite, celle du fragment convient mieux à l'expression d'une pensée concrète et engagée dans le vécu» (*Blaise Pascal, penseur de la grâce*, Paris, Pierre Téqui (Croire et savoir), 2000, p. 207).

<sup>26</sup> Exception faite des recueils d'«Excerpta», considérés par Jean Mesnard comme «nécessairement antérieur[s] aux pièces qui en utilisent les données» (éd. cit., p. 528).

<sup>27</sup> Éd. cit., p. 722.

<sup>28</sup> Éd. cit., p. 712.

<sup>29</sup> Éd. cit., p. 679. Voir l'*Épître aux Galates*, II, 20.

<sup>30</sup> Il s'agit du *Traité de la grâce générale* de 1691.

<sup>31</sup> Éd. cit., p. 594.

Mais là où l'initiative de Pascal ne semble pas toujours réussir à cet égard est dans sa tentative (pour reprendre Mesnard) d'«élaborer le langage de l'autorité de manière à lui conférer une densité, une clarté et une rigueur qu'il ne possède pas toujours»<sup>32</sup>, et ainsi de remplacer le langage théologique par celui de l'honnête homme. Car si le projet qui informe les *Écrits sur la Grâce* fait ainsi appel à l'esprit géométrique et au sens commun, cette transition stylistique ne parvient pas souvent à garantir leur attrait esthétique. Et ceci parce que les paradoxes, les coexistences et les oxymores qui définissent l'orthodoxie, et dont la suppression d'un terme aboutit à l'hérésie, se prêtent avant tout à l'expression concise. Une formule qui, par sa capacité évocatrice, semble cerner le nœud d'un rapport ou d'une série de rapports sémantico-théologiques a des chances de frapper par sa justesse ou, tout au plus, de provoquer le lecteur à s'embarquer dans une suite de qualifications et de réserves qui finiront par nuancer leur apparente étanchéité expressive par l'introduction de l'expérience individuelle. Interprétée par le croyant à la lumière de sa foi vécue, son élaboration gagne en valeur empirique tout en perdant en vigueur rhétorique; l'amplifier par d'interminables subtilités théologiques, en revanche, en réduit sa puissance à la fois à promouvoir l'orthodoxie et à émouvoir le lecteur. La beauté géométrique pose des problèmes pour Pascal, comme nous l'avons vu, à cause de sa finalité, et c'est pourquoi l'introduction de l'esprit géométrique dans un texte qui cherche à éclairer les dogmes chrétiens de sorte à les rendre accessibles à l'honnête homme aboutit à une série de textes dont l'amplification tend à en réduire l'appel esthétique. Mais elle tend tout aussi bien à encourir le risque que, à force de creuser plus loin dans les coexistences inconcevables, il finit par les enfoncer dans une aporie qui est tout aussi laide qu'elle est stérile.

Ce qui éclairera les *Pensées* en revanche<sup>33</sup> sera la beauté dogmatique ou peut-être, pour le mieux dire, et pour reprendre une allusion antérieure, la beauté symbolique. Et j'emploie le terme ici dans le sens qui s'applique aux crédos, aux *symboles* autrement dit, de l'Église primitive; et je le fais en

<sup>32</sup> Éd. cit., p. 619.

<sup>33</sup> Jean Mesnard estime que «le recours à l'idée de figure [...] sera la grande nouveauté des *Pensées*» (éd. cit. p. 636).

pleine conscience de son origine étymologique: *sumballeyn*, de jeter ensemble<sup>34</sup>. Car Dieu et l'homme sont, dans l'Incarnation, jetés ensemble; et la grâce et la nature le sont, par conséquent, dans la vie des mortels, ainsi que la certitude et le mystère. Pascal a sans doute raison: la beauté dogmatique, dans la mesure où elle tend à nous orienter vers les preuves et les guérisons, est tout aussi irréalisable que la beauté géométrique ou la beauté médicinale. Mais la beauté symbolique, elle, serait peut-être capable de rejoindre la beauté poétique dans sa capacité de se traduire en expérience vécue et, éventuellement, par les moyens de la grâce, salvatrice. La beauté symbolique réside donc dans la présence d'une ouverture offerte au croyant pour qu'il retire des formules succinctes et énigmatiques sa propre interprétation, tout comme il le fait face à la beauté poétique. Ce qui marque les *Écrits sur la Grâce* enfin, et ce qui en fait un document si essentiel pour comprendre l'étendue et la nature des connaissances théologiques de Pascal, c'est leur clarté géométrique et leur amplification patristique: ce qui leur manque par conséquent, et ce qui les rend difficiles d'accès, c'est la beauté symbolique<sup>35</sup>.

J'ai tâché dans ces remarques tout simplement d'ajouter un critère esthétique à notre relecture des *Écrits sur la Grâce*. Si mes conclusions n'ont pas semblé très flatteuses à leur égard, elles ont néanmoins cherché à provoquer une volonté de la part du lecteur de ne pas y chercher des attributs qui ne leur sont pas propres, et ce faisant de l'écartier des attentes esthétiques que la fréquentation des *Pensées* aura tendu à faire naître chez lui<sup>36</sup>. J'ai proposé ainsi une dimension esthétique de la mise en écrit de l'orthodoxie qui, dans ce que nous appelons les *Pensées*, semble convaincante, tandis que, dans ce que nous réunissons sous l'étiquette des *Écrits sur la Grâce*, nous laisse plutôt perplexes. Ce qui prend leur place est une amplification

<sup>34</sup> Le terme signifiait aussi (et par extension) l'idée d'un objet par lequel les membres d'une société pouvaient mutuellement s'identifier.

<sup>35</sup> Comparer aussi la onzième *Lettre Provinciale*: «[Il] y a deux choses dans les vérités de notre religion: une *beauté* divine qui les rend aimables, et une sainte majesté qui les rend vénérables» (Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, éd. Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche / Classiques Garnier (Pochothèque), 2004, 155-696, p. 442). C'est moi qui souligne.

<sup>36</sup> Pour Jean Mesnard, «le caractère propre des *Écrits sur la Grâce* nous paraît tenir dans une certaine rigueur de doctrine, inséparable d'une rigueur de raisonnement» (éd. cit., p. 594).

théologique, appuyée par l'autorité des Pères, et une recherche de la justification rationnelle des mystères de la foi, poursuivies à côté d'une campagne anti-calviniste. La définition même de ces deux séries de textes est, bien sûr, à maints égards aléatoire et, vu l'incertitude qui entoure leur datation, je me suis tout simplement borné à juxtaposer plutôt qu'à proposer une évolution. Mais même si on se limite à une comparaison entre deux sortes d'articulations des dogmes les plus fondamentaux du christianisme, le contraste reste en place. Car tout comme le modèle se transforme en symbole, aussi peut-être la grâce se transforme-t-elle en beauté, ou, inversement, l'agrément en délectation. Car, ainsi qu'il est admis dans le texte même des *Écrits sur la Grâce*, «c'est une nécessité que nous opérons selon ce qui nous délecte davantage. Et c'est de là que naissent tous ces discours»<sup>37</sup>. Ou, dans le célèbre distique d'un poète anglais (non sans une résonance païenne de St Prosper<sup>38</sup>): «'Beauty is truth, truth beauty' – that is all / Ye know on earth and all ye need to know»<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Écrits sur la Grâce*, éd. cit., p. 704.

<sup>38</sup> «*Cette question, pourquoi Dieu retient ceux-ci et non pas ceux-là, est une chose qui est défendue d'être recherchée et qu'il est impossible de trouver*» (*Écrits sur la Grâce*, éd. cit., p. 671).

<sup>39</sup> John Keats, *Ode on a Grecian Urn* (1819).

MARIA VITA ROMEO\*

## Liberté et félicité dans les *Écrits sur la grâce*

**J**EAN MESNARD DANS SON *Pascal: L'homme et l'œuvre*, soutient que les *Écrits sur la grâce* «sont l'une des clefs de toute l'œuvre de Pascal»<sup>1</sup> et, dans son édition des *Oeuvres Complètes*, il ajoute aussi que les pages des *Écrits sur la grâce* seraient plus vives certainement si l'on réussissait à saisir les affinités avec les *Pensées* dont ils sont «leur introduction naturelle»<sup>2</sup>. Deux sollicitations qui nous poussent à lire les *Écrits sur la grâce* non seulement comme une œuvre propédeutique aux *Pensées*, mais comme une œuvre qui atteste une des ambitions les plus fermes de Pascal, une ambition à laquelle même les œuvres scientifiques n'échappent pas: démontrer à l'homme comme parvenir à la félicité, en prenant conscience de sa dualité. Un terme, celui de dualité, qui mieux que les autres exprime la conception pascalienne de l'homme, une conception qui est exposée aussi dans les *Écrits sur la grâce*, quand on aborde la doctrine de saint Augustin<sup>3</sup>. Pour comprendre en effet l'anthropologie pascalienne, il faut considérer la dualité de l'homme *avant et après* la Chute, où la volonté joue un rôle déterminant.

Car, avant la Chute, Adam a une volonté saine et indifférente: saine, puisque il est «sans aucune concupiscence» et il désire «sa béatitude, et ne pouvant pas ne pas la désirer»; indifférente, puisque son libre arbitre est «également flexible au bien et au mal». En définitive, dans la distinction pascalienne entre la *possibilité* et le *pouvoir*, Adam a la possibilité de choisir entre le bien et le mal, mais, en acte, il ne peut que désirer le bien, non seulement parce que, dans l'état édénique, il n'est pas conditionné par la

---

\* Maria Vita Romeo è professoressa di Filosofia Morale all'Università di Catania.

<sup>1</sup> J. Mesnard, *Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1951, p. 105.

<sup>2</sup> J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1993, p. 148.

<sup>3</sup> Cf. B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Bibliothèque européenne, 1964-1992, voll. 4, pp. 792-794, dorénavant MOC.

concupiscence, mais aussi parce que dans la parfaite harmonie du paradis terrestre, le mal n'existe pas et toutes les créatures sont immergées dans un océan d'amour et d'innocence. Bien entendu, l'état édénique d'Adam n'entraîne point une volonté perpétuellement étendue sur l'herbe de l'innocence et de l'indolence. Et ici, il faut porter notre attention de la volonté humaine à la volonté divine: en effet

Dieu a créé les hommes dans la volonté conditionnelle à condition de les sauver tous généralement s'ils observaient ses préceptes<sup>4</sup>.

Par la suite, pour permettre à Adam d'observer tels commandements, Dieu lui a donné, d'un côté le libre arbitre, pour choisir en toute liberté si obéir ou désobéir, et de l'autre côté, la grâce nécessaire et suffisante pour observer ses préceptes. D'ailleurs la souveraine justice divine prouve qu'Adam est libre et, donc, responsable. En effet Adam est responsable, parce qu'il est appelé à répondre de ses actions et de ses conséquences.

Au contraire, après la Chute, la volonté de l'homme corrompu n'est plus véritablement et entièrement libre, parce qu'elle est conditionnée par la concupiscence, qui pousse la volonté vers le mal, en orientant l'homme vers les mirages d'une félicité fausse et trompeuse. Dans ce cas, la volonté de l'homme après la Chute biblique adopte un caractère nouveau par rapport à la notion d'indifférence. Bref, la volonté d'Adam avant la Chute possède en acte une indifférence *négative*, c'est-à-dire elle ne veut absolument pas le mal et ne penche ni pour le bien ni pour le mal; alors que la volonté d'Adam après la Chute possède en acte une indifférence *positive*, parce qu'elle peut choisir de faire ou de ne pas faire une chose, et même elle peut tendre ou au bien ou au mal. En d'autres termes la volonté, même si elle est pathologiquement atteinte de concupiscence, détient soit l'indépendance, grâce au libre arbitre, soit la puissance des contraires, grâce à l'indifférence *positive*.

Du point de vue philosophique-moral, la notion pascalienne de volonté libre et indifférente nous conduit non seulement à saint Augustin mais aussi à Descartes et à saint Thomas. Le *Doctor Angelicus* en effet, se référant au livre huit de la *Physique* d'Aristote, avait écrit:

---

<sup>4</sup> B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 792.

Il est impossible que ce qui agit par nécessité de nature, détermine pour lui-même une fin, parce que ce qui est tel, est agent en soi, et ce qui est agent ou mu par lui-même, agit ou pas, se meut ou pas, comme on le dit en *Physique*<sup>5</sup>.

Dans le sillage de saint Thomas, René Descartes fonde sa notion de «*voluntas, sive arbitrii libertas*» sur la claire synthèse d'indépendance et d'indifférence:

Si je la [volonté] considère formellement et précisément en elle-même, [...] elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne<sup>6</sup>.

Bien entendu, il faut distinguer ce type d'indifférence positive de l'indifférence de l'âne de Buridan, à savoir de l'indifférence paralysante de celui qui ne décide pas et qui reste dans un état d'hésitation perpétuelle. En vérité, il faut attribuer au mot «indifférence positive» le sens cartésien de «*positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duobus contrariis*»<sup>7</sup>; et donc définir la volonté ou le libre arbitre à la manière de Descartes: «une puissance réelle et positive de se déterminer»<sup>8</sup>.

Sans aucun doute l'indépendance de la volonté ne signifie pas une liberté absolue, à l'abri de n'importe quel conditionnement. Un libre arbitre absolu en effet est une monstruosité théorique et pratique, qui abstraite-ment élabore une liberté qui s'affirme dans le vide pneumatique. En vérité, dans la perspective pascalienne on n'aperçoit pas une volonté absolument libre. À ce propos, il suffit de penser au conditionnement de la concupiscence sur la volonté de l'homme sans Dieu. La concupiscence non seulement éloigne l'homme de l'amour de Dieu, mais aussi de l'amour de soi-même, en le poussant à agir sous la maîtrise de l'amour propre, c'est-à-dire sous l'impulsion de l'égoïsme qui trompe l'homme qui se croit d'être le

<sup>5</sup> Saint Thomas, *Questions Disputées sur la Puissance de Dieu*, question I, article 5 [*De Potentia*, qu. I, art. 5].

<sup>6</sup> R. Descartes, *Quatrième Méditation*, A. T., t. IX, p. 46.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, A. T., t. IV, p. 173.

<sup>8</sup> R. Descartes, *Lettre à Mesland*, 2 mai 1644, A. T., t. IV, p. 116.

centre de tout. L'amour propre – comme on lit dans la *Lettre pour la mort du père* – est donc, la caractéristique de l'homme déchu; d'où le dessein pascalien de montrer à l'homme sans Dieu le moyen de se libérer de l'esclavage de l'amour propre et de convertir son cœur à la charité.

D'ici l'importance d'analyser la dualité de l'homme, laquelle est un point de départ soit pour Pascal théologien, qui expose cette conception en manière dogmatique dans les *Écrits sur la grâce*, soit pour Pascal apologiste des *Pensées*, où la dualité se développe autour de l'opposition grandeur et misère, dont l'acceptation porterait l'homme vers une félicité initiale, bien que instable et partielle, qui l'élèverait ensuite vers la félicité éternelle.

En somme, on dirait que Pascal pense à deux types de félicité: une félicité que nous pouvons définir *terrestre*, éphémère et limitée, qui naît dans l'homme de la reconnaissance de sa propre condition de misère et de grandeur; et une félicité *éternelle*, qui naît quand la volonté de l'homme se joint entièrement à la volonté de Dieu.

Cette double vision pascalienne de la félicité évoque certaines pages cartésiennes. Pour Descartes, en effet, nous jouissons, d'une part d'une félicité qui est en notre pouvoir et qui découle du «droit usage de la raison»; pour mieux dire ce «droit usage de la raison» donne «une vraie connaissance du bien» et, en nous faisant connaître la condition de notre nature, «il borne tellement nos désirs qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison»<sup>9</sup>; et, d'une autre part, nous jouissons d'une félicité, entendue comme «joie extrême», qui, au contraire, naît quand la volonté de l'homme se joint à la volonté de Dieu. L'homme parvient à cette félicité après avoir médité sur sa petitesse et sur la grandeur de tout ce qui a été créé par Dieu<sup>10</sup>. Les deux types de félicité,

<sup>9</sup> «Le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse, et même l'accordant avec les plaisirs licites, il en rend l'usage si aisé, et nous faisant connaître la condition de notre nature, il borne tellement nos désirs, qu'il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir, est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce» (*Lettre de Descartes à Elisabeth*, 4 août 1645, A.T. IV, 267, 10-II; 13-16).

<sup>10</sup> Si nous pensons «d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre, à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu [...] la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême [...] et se joignant entièrement à lui de

pour Descartes comme pour Pascal, d'ailleurs sont donc liées, ou mieux sont deux marches du même escalier, parce que on arrive à la félicité «éternelle» après être parvenus à la félicité «terrestre», c'est-à-dire après avoir pris conscience de sa propre misère et de sa propre grandeur, et donc après avoir appris à se connaître soi-même.

Pour Pascal la félicité coïncide avec la connaissance de soi-même, qui prélude à la réconciliation avec Dieu : «Tout le malheur des hommes – on lit dans un fragment des *Pensées* – vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre»<sup>11</sup>; c'est-à-dire de l'incapacité de l'homme de réfléchir sur sa condition médiane de misère et grandeur.

En acceptant cette position intermédiaire où les deux termes opposés - misère et grandeur – convergent, tantôt en coïncidant tantôt en se heurtant, naît l'homme nouveau; celui qui découvre par la «vraie philosophie» une position qui aide non seulement à comprendre soi-même et l'autre, mais aussi à disposer l'âme à l'écoute de la volonté divine sans renier son humanité et ses valeurs. Voilà en quoi consiste la félicité de l'homme.

Pour être heureux, il faut donc se connaître soi-même et, pour se connaître soi-même, il faut d'abord accepter cet état médian que Pascal expliquera dans toutes ses œuvres, les scientifiques, les philosophiques et les théologiques.

Et grâce à l'application de la méthode géométrique, une vérité irréfutable émerge: l'existence d'une propriété commune à toutes choses «l'une de grandeur, l'autre de petitesse»; une «considération merveilleuse» pour laquelle les hommes apprendront «à se connaître eux-mêmes»<sup>12</sup> et «à s'estimer à son juste prix»<sup>13</sup>.

A cette fin, toutefois, il ne suffit pas une droite géométrie, il faut une saine philosophie dont l'*Entretien* prête sa voix, une philosophie qui doit

---

volonté, il l'aime si parfaiteme nt, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite» (*Lettre de Descartes à Chanut*, 1 février 1647, A.T., IV, 608-609).

<sup>11</sup> B. Pascal, *Pensées* Se 168.

<sup>12</sup> «Ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes» (B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, MOC III, p. 41).

<sup>13</sup> «À s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même» (*ibidem*).

montrer à l'homme sa position moyenne non pour rester aplati dans un monde statique, mais pour s'élever du plan naturel au plan surnaturel à la recherche de la vérité qui libère.

Or, pour Pascal, la connaissance de soi-même ne consiste pas seulement à s'estimer soi-même selon «son juste prix», mais aussi dans un retour à soi comme être créé par Dieu. Un être créé pour aimer Dieu principe et fin de tout.

On arrive aussi à la religion chrétienne, laquelle

apprend aux justes qu'elle élève jusqu'à la participation de la divinité même qu'en ce sublime état ils portent encore la source de toute la corruption qui les rend durant toute la vie sujets à l'erreur, à la misère, à la mort, au péché, et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur rédempteur. Ainsi donnant à trembler [à] ceux qu'elle justifie et consolant ceux qu'elle condamne elle tempère avec tant de justesse la crainte avec l'espérance par cette double capacité qui est commune à tous et de la grâce et du péché. Qu'elle abaisse infiniment plus que la seule raison ne peut faire mais sans désespérer et qu'elle élève infiniment plus que l'orgueil de la nature, mais sans enfler, et que faisant bien voir par là qu'étant seule exempte d'erreur et de vice il n'appartient qu'à elle et d'instruire et de corriger les hommes<sup>14</sup>.

En effet, en acceptant cette position médiane, l'homme pourra parvenir au bonheur qui naît de la conscience et du respect de l'ordre qui englobe l'adhésion consciente de la volonté humaine à la volonté divine. «Tous les hommes – Pascal écrit – recherchent d'être heureux»<sup>15</sup>, un désir qui, même inconsciemment, porte le cœur vers Dieu, c'est-à-dire vers le Souverain Bien; un désir qui resterait toutefois impuissant sans la grâce. Car «l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice»<sup>16</sup>. En ce sens on peut affirmer avec Pascal l'existence d'une religion naturelle<sup>17</sup> et donc d'un amour naturel du Souverain Bien, qui toutefois reste inefficace sans l'aide de Dieu. Comme on lit dans les *Écrits sur la grâce*: «tout bien en l'homme procède efficacement de Dieu, et se rapporte à Dieu comme dernière fin».

<sup>14</sup> *Pensées*, Se 240.

<sup>15</sup> Se 181.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cf. Se 318.

D'ici le dessein pascalien de défendre la religion chrétienne soit des attaques intérieures (*Les Provinciales*) soit des attaques extérieures (*Pensées*), et de la rendre aimable chez les hommes. Naissent ainsi les *Écrits sur la grâce*. Ils furent rédigés à la fin de 1655, à peu de distance donc de la célèbre nuit de feu du 23 novembre de 1654 dans laquelle Pascal fait l'expérience directe de Dieu. Durant cette nuit Pascal est touché par la grâce victorieuse, qui met fin à la lutte entre la *delectatio* terrestre et la *delectatio* céleste. En effet, à l'époque Pascal était tourmenté par l'impuissance d'aimer Dieu, même si sa raison l'invitait à le faire et que les preuves convaincantes aussi ne portaient pas la raison à quelque persuasion qui soit, si le cœur de l'homme n'y trouvait pas du plaisir.

Aussi, selon son dessein, Pascal entreprend entre l'automne de 1655 et le printemps de 1656<sup>18</sup> une réflexion théologique sur la grâce efficace, une réflexion adressée non seulement aux savants, mais à tout le monde. Les «*Écrits sur la grâce* – affirme J. Mesnard – constituent [...] un effort très original pour rendre accessibles à tous les problèmes théologiques les plus arides»<sup>19</sup>. Tout le monde devait connaître la force enjôleuse de cette grâce, qui est décrite comme une puissance qui détermine la volonté humaine, en produisant son consentement par un effet doux et attrayant, selon les règles exposées dans *L'art de persuader* (1655).

Cette œuvre résultera un texte capital pour la compréhension des *Écrits sur la grâce*. Dans *De l'esprit géométrique* – œuvre qui comprend les *Réflexions sur la géométrie en générale* et *De l'art de persuader* – Pascal, en effet, conclura que l'application de la méthode géométrique nous portera à «former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même»<sup>20</sup>.

Voilà une étude sur la volonté exposée dans *L'art de persuader* où Pascal analyse méticuleusement la manière «dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire»<sup>21</sup>.

Dans l'œuvre *De l'Art de persuader*, Pascal affirme que nos opinions sont reçues dans l'âme par l'entendement et la volonté. Entre les deux,

<sup>18</sup> Voir J. Mesnard, *Introduction à B. Pascal, Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 586.

<sup>19</sup> J. Mesnard, *Pascal. L'homme et l'œuvre*, cit., p. 107.

<sup>20</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, MOC III, p. 411.

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 413.

la plus naturelle est l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément<sup>22</sup>.

En effet la volonté est la puissance d'agir, mais elle est aussi la puissance d'aimer; elle est mue par le désir de la félicité. «Cette voie – affirme Pascal – est basse, indigne et étrangère: aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que s'il sait le mériter»<sup>23</sup>. Cependant, cette intention ne correspond pas au vrai, comme l'expérience le montre: en effet, quand les choses qu'on veut faire croire sont fondées sur des vérités connues, mais elles sont contraires à nos plaisirs,

l'âme impérieuse, qui se vantait de n'agir que par raison, suit par un choix honnête et téméraire ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer<sup>24</sup>.

Dans *De l'art de persuader*, Pascal précise qu'il ne veut pas convaincre les hommes sur les vérités divines qui ne tombent pas sous l'art de la persuasion. Dieu, en effet, a voulu qu'elles passent du cœur à l'esprit, et non pas de l'esprit au cœur, soit pour humilier l'orgueil de la raison qui prétend être le juge des choses qu'elle choisit; soit pour guérir la volonté infirme, qui est toute corrompue par ses sales attachements au monde. Dieu aurait donc fondé un ordre double de réception de vérité: un ordre naturel, dans lequel la vérité passe au travers de la raison; et un ordre surnaturel, dans lequel la vérité passe au travers de la volonté. L'homme cependant a troublé cet ordre en laissant prévaloir dans l'ordre naturel la volonté corrompue par les plaisirs. Voilà pourquoi Dieu a dû transmettre les vérités de la religion seulement après «avoir dompté la rébellion de la volonté par une douceur toute céleste qui le charme et qui l'entraîne»<sup>25</sup>.

Comme Jean Mesnard affirme, ce dernier «passage implique la théorie de la *délectation*»<sup>26</sup> exposé dans les *Écrits sur la grâce*, et plus exactement

<sup>22</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, MOC III, p. 413.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 416.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 414.

<sup>26</sup> *Ibi*.

dans la *Lettre*<sup>27</sup>. Ici Pascal explique comment délivrer le libre arbitre de l'esclavage du péché au travers de la délectation, «car alors le bien commence à être désiré, quand il commence à délecter»<sup>28</sup>. Aussi,

le libre arbitre ne peut rien que pécher, si le chemin de la vérité lui est inconnu. Et même quand ce qu'il doit faire commence à lui être découvert, il ne le fait pas, il ne l'entreprend pas, et n'entre pas dans la bonne vie si cela ne le délecte et n'est aimé de lui<sup>29</sup>.

Ceci explique le recours de Pascal au thème augustinien du plaisir induit par la grâce. L'homme, dont la nature corrompue est attirée seulement par la concupiscence, pour pouvoir choisir le bien, doit être aidé par une force dont la capacité d'attraction doit balancer celle de la concupiscence et par conséquent inspirer en lui un désir plus grand que celui de la concupiscence.

Adam – créé «juste, sain, fort»<sup>30</sup> – était «libre et indépendante» et donc indifférent au bien et au mal et il pouvait observer les commandements de Dieu par la grâce suffisante et nécessaire.

Dieu, en effet, «ne pouvait avec justice imposer des préceptes à Adam et aux hommes innocents sans leur donner la grâce nécessaire pour les accomplir»<sup>31</sup>. De cette manière, «Dieu laissa et permit au libre arbitre d'Adam le bon ou mauvais usage de cette grâce»<sup>32</sup>.

À cause de la Chute l'homme perd la liberté originelle; et «sa volonté [...] s'est trouvée remplie de concupiscence»<sup>33</sup>, laquelle «a chatouillé et délecté sa [de l'homme] volonté dans le mal».

En outre,

les ténèbres ont rempli son esprit de telle sorte que sa volonté, auparavant indifférente pour le bien et le mal, sans délectation ni chatouillement ni dans l'un ni dans l'autre, mais suivant, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité, se trouve maintenant charmée par la

<sup>27</sup> J'utilise l'édition établie par Jean Mesnard.

<sup>28</sup> B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 686.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 684.

<sup>30</sup> B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, MOC III, 792.

<sup>31</sup> *Ibi*.

<sup>32</sup> *Ibi*.

<sup>33</sup> B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, MOC III, 793.

concupiscence qui s'est élevée dans ses membres. Et son esprit très fort, très juste, très éclairé, est obscurci et dans l'ignorance<sup>34</sup>.

### Dans cette situation

le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal; mais avec cette différence qu'au lieu qu'en Adam il n'avait aucun chatouillement au mal, et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour s'y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'infailliblement il s'y porte de lui-même comme à son bien, et qu'il le choisir volontairement très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude<sup>35</sup>.

D'où la nécessité de la grâce efficace qui sans doute ne rendra pas à l'homme l'indifférence initiale soutenue par la grâce suffisante; mais elle le soutiendra dans le choix de l'objet de son désir, à condition que cette grâce soit aimée et implorée. Aussi on ne doit pas s'étonner si dans les *Écrits* la grâce efficace est transformée dans un agrément céleste, dont l'attraction est plus douce et plus forte que le chatouillement de la force ténébreuse et charnelle.

Pour sauver ses élus, Dieu a envoyé Jésus-Christ pour satisfaire à sa justice, et pour mériter de sa miséricorde de la grâce de Rédemption, la grâce médicinale, la grâce de Jésus-Christ, qui n'est autre chose qu'une suavité et une délectation dans la loi de Dieu, répandue dans le cœur par le Saint-Esprit, qui non seulement égalant, mais surpassant encore la concupiscence de la chair, remplit la volonté d'une plus grande délectation dans le bien que la concupiscence ne lui en offre dans le mal; et qu'ainsi le libre arbitre, charmé par les douceurs et par les plaisirs que le Saint-Esprit lui inspire, plus que par les attractions du péché, choisit infailliblement lui-même la loi de Dieu par cette seule raison qu'il y trouve plus de satisfaction et qu'il y sent béatitude et sa félicité<sup>36</sup>.

Donc, la volonté humaine a la possibilité de se racheter et de rendre l'homme heureux, parce qu'elle «est préparée par le Seigneur»<sup>37</sup>.

Tel rachat lui est offert donc de Dieu qui, avant de reverser ses lumières à l'esprit, il la dompte avec douceur.

---

<sup>34</sup> B. Pascal, *Écrits sur la grâce*, MOC III, pp. 793-794.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 794.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 795.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 732.

La volonté en effet est toujours guidée par le plaisir. La douceur céleste peut être saisie ainsi seulement par celui qui conforme sa volonté «à celle de l'âme universelle»<sup>38</sup>, parce qu'il «est entraîné par le lien de son cœur»<sup>39</sup>. Nous assistons de telle manière au triomphe du cœur qui, sollicité par le plaisir, persuade l'homme de la vérité plus que la raison.

Voilà pourquoi il faut que la grâce efficace aide la volonté, laquelle constitue le fond de la personnalité de l'homme qui – comme soutient saint Augustin – doit être délecté, puisque il est «esclave de la délectation»<sup>40</sup>.

Mais la grâce est donnée à l'homme juste qui, devant à Dieu, est comme un pauvre, qui «perdrait sa qualité de juste s'il perdait sa qualité de pauvre»<sup>41</sup>. Cette image de l'homme pauvre remet en mémoire la figure du philosophe dans *Le Banquet* platonique, qui est pauvre et désireux en même temps du Bien qu'il attire à soi par l'amour.

Pascal n'hésite pas ainsi à souligner dans les *Écrits sur la grâce* que l'homme, pour se libérer de l'esclavage de la *cupiditas*, a besoin de la *caritas*, d'une forme d'amour plus forte et plus saine. En effet «la délectation du péché est vaincue par la délectation de la charité»<sup>42</sup>. Or cette charité doit se présenter agréable, parce que l'homme n'«entre pas dans la bonne vie si cela ne le délecte et n'est aimé de lui»<sup>43</sup>. Et la charité «est répandue dans le cœur»<sup>44</sup>, parfaitement parce que l'homme «est entraîné par le lien de son cœur»<sup>45</sup>.

Comme soutient Mochizuki

le recours à l'imaginaire amoureux n'est pas ici un simple jeu littéraire épisodique [...]. Il occupe la place centrale de l'argumentation: montrer la liberté de l'homme déchu contre les calvinistes. L'homme reste libre après Adam, en ce que l'attrait infaillible, le *charme*, sollicite le mouvement spontané de la volonté qui

<sup>38</sup> Se 392.

<sup>39</sup> *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 687.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 704.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 608.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 684.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 687.

veut s'unir à l'objet de son plaisir comme à son bien, car le désir du bonheur est immanent à l'homme<sup>46</sup>.

Par les *Écrits sur la grâce*, destinés à un public catholique divisé entre la doctrine d'Augustin et celle de Molina nettement plus douce et séduisante, Pascal – comme affirme Mesnard – s'efforce de «renouveler la présentation de la doctrine augustinienne de manière à la rendre “plausible” et humaine»<sup>47</sup>.

À ce propos est le *Traité* où Pascal, en faisant la comparaison des doctrines de Molina, de Calvin et d'Augustin, montre le bon sens de la doctrine augustinienne qui ne semble pas être si douce et attrayante que celle de Molina, mais elle est infiniment douce par rapport à celle de Calvin<sup>48</sup>.

Aussi dans le *Traité*, où la grâce efficace est métamorphosée dans un agrément céleste, Pascal souligne et distingue ce qui rapproche et ce qui divise les trois thèses (celle des calvinistes, celle des molinistes jésuites et celle des augustiniens en ce qui concerne) sur le problème de la prédestination.

Or Pascal pose le problème de la prédestination en manière simple et claire dans le *Traité*:

Il est constant qu'il y a plusieurs des hommes damnés et plusieurs sauvés. Il est constant encore que ceux qui sont sauvés ont voulu l'être et que Dieu aussi l'a voulu, car si Dieu ne l'eût pas voulu, ils ne l'eussent pas été. Celui qui nous a fait sans nous ne peut pas nous sauver sans nous (2, 1).

Donc, s'il est vrai que toutes les écoles théologiques reconnaissent qu'il y a des hommes damnés et des hommes sauvés, et que la volonté de Dieu et la volonté de l'homme concourent au salut ou à la damnation; il est vrai aussi que les écoles théologiques ne s'accordent pas toutes à établir si la volonté de Dieu l'emporte sur la volonté de l'homme, ou si la volonté de l'homme l'emporte sur la volonté de Dieu.

D'où la question est de savoir si le salut de quelques hommes et la damnation des autres dépendent de la volonté de Dieu ou de la volonté

<sup>46</sup> Y. Mochizuki, *La délectation dans les Écrits sur la grâce. Une orientation nouvelle dans les controverses jansénistes*, AA. VV., *Pascal auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, Champion, 2006, p. 389.

<sup>47</sup> J. Mesnard, *Introduction à Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 594.

<sup>48</sup> Cf. *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 767.

des hommes. C'est-à-dire il faut comprendre si, comme affirment les calvinistes, Dieu ait voulu sauver quelques-uns et en damner quelques autres, en inclinant au bien les volontés des élus et au mal celles des réprouvés, en conformité à sa volonté absolue; ou si, comme affirment les molinistes, Dieu, soumettant au libre arbitre de tous les hommes ses grâces,

a voulu sauver ceux qui en useraient bien, et damner ceux qui en useraient mal, n'ayant pas eu de sa part de volonté absolue ni de sauver, ni de damner aucun des hommes<sup>49</sup>.

Pascal se démarque des deux hypothèses [celle des calvinistes et celle des molinistes], en les condamnant tous les deux. En effet, la thèse des calvinistes est «épouvantable», «injurieuse à Dieu et insupportable aux hommes», parce qu'elle affirme que Dieu a «une volonté absolue [...] sans aucune prévision de mérite ou de péché pour damner ou pour sauver ses créatures»<sup>50</sup>. Celle des molinistes, au contraire, flatte l'homme «le rendant maître de son salut ou de sa perte» en excluant «de Dieu toute volonté absolue»<sup>51</sup>.

Pascal donc critique soit les calvinistes, qui annulent le libre arbitre en considérant Dieu comme un despote qui décide de la vie des hommes de sa propre autorité, soit les molinistes qui prétendent être les maîtres de la grâce, du moment que pour eux le salut des hommes viendrait plutôt d'eux-mêmes que de Dieu.

À ces deux erreurs contraires et extrêmes, Pascal oppose la théorie exposée par les disciples de saint Augustin, selon laquelle «le salut provient de la volonté de Dieu, et la damnation de la volonté de l'homme»<sup>52</sup>. Par conséquent la prédestination est libre de la part de Dieu et gratuite vers les hommes, en précédant tout mérite. D'où la différence avec les molinistes, selon lesquels les actions qui méritent le salut dépendent du libre arbitre. Mais la théorie de la prédestination augustinienne se distingue aussi de celle des calvinistes, selon lesquels Dieu est la cause du salut et de la damnation. Donc calvinistes et molinistes se distinguent de la doctrine de saint

---

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 786.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 790.

Augustin, parce que les premiers considèrent Dieu la cause du bien autant que du mal, et les seconds considèrent l'homme soit la cause du bien que du mal.

De telle façon Pascal rejette soit l'optimisme humaniste de la doctrine moliniste, qui exalte la grandeur de l'homme, soit le pessimisme radical de la doctrine calviniste, qui exalte par contre la misère de l'homme. Ainsi Pascal se confirme encore une fois le penseur du juste milieu, celui qui invite l'homme à prendre conscience de sa condition médiane, entre les deux extrêmes de misère et de grandeur.

Mais revenons aux *Écrits sur la grâce*.

En fait, comme Pascal affirme en s'inspirant de la doctrine de saint Augustin,

Dieu n'a créé les hommes avec la volonté absolue de les sauver: Dieu a créé les hommes dans la volonté conditionnelle de les sauver tous généralement s'ils observaient ses préceptes<sup>53</sup>.

Donc la volonté de sauver tous les hommes est «conditionnelle», parce que ceux-ci doivent, pour le salut, faire un bon usage de la grâce. Par conséquent, Dieu ne veut pas par avance, comme Calvin pensait, la damnation de certains hommes, puisque Dieu est bon et juste. Dieu, étant bon, peut sauver les hommes qui n'ont pas de bons mérites, mais Lui, étant juste, il ne peut pas damner les hommes sans démerités.

Pour Pascal, donc, l'omnipotence de la grâce doit coexister avec la liberté totale de l'homme. Cette prise de position pascalienne fait disparaître une fois pour toutes certains soupçons sur un Pascal misanthrope et proche de la religion de Luther. En effet, la doctrine pascalienne de la grâce exclut tout équivoque de ressemblance avec le protestantisme et tranche le cliché d'un Pascal pessimiste, qui ne s'adapte pas à un chrétien fervent comme lui.

Pour Pascal, au contraire de Luther ou de Jansénius, la nature de l'homme n'est pas corrompue irrémédiablement et donc sans espoir. Dans l'homme, en effet, – comme on lit dans le fragment 182 – il existe après la Chute une lumière confuse de son Auteur, signe que le péché original n'a pas corrompu entièrement la nature de l'homme; elle l'a blessée seulement.

---

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 792.

La grâce peut agir donc comme remède sur la nature déchue, sans anuler la liberté de l'homme.

Voilà pourquoi, selon Pascal, l'omnipotence de la grâce doit coexister avec la liberté de l'homme.

Par là Pascal est proche des thomistes (probablement il s'agit d'une thèse de nature stratégique pour favoriser une alliance parmi des factions de théologiens catholiques, pour favoriser une alliance entre augustiniens et thomistes contre les molinistes) et il se démarque de Jansénius.

Ce dernier, sur le sillage de Michel de Bay, affirmait que la grâce, étant efficace et irrésistible, agit sans que la liberté de l'homme intervienne. Pour Jansénius comme pour Luther et Calvin, la liberté de l'homme est donc anéantie; pour Pascal et pour Augustin, par contre, la liberté de l'homme participe avec la grâce de Dieu au salut de l'homme. Pascal, en accordant la grâce avec le libre arbitre et se servant de la théorie thomiste des causes premières et des causes secondes, souligne l'accord entre les augustiniens et saint Thomas. En effet, on peut affirmer que les mérites des hommes sont cause seconde du salut, mais ils sont eux-mêmes causés par la volonté de Dieu, cause première de tout bien.

Bref, pour Pascal

la grâce divine donne un *pouvoir* de bien agir, un pouvoir de gagner le salut qu'il appartient à l'homme de réduire en acte. C'est l'homme en fin de compte qui conduit son existence terrestre et décide de sa destinée éternelle<sup>54</sup>.

Comme affirme Philippe Sellier, les difficultés du rapport entre la grâce et la liberté sont résolues par Pascal sur le sillage d'Augustin et de ses disciples grâce à l'expérience amoureuse. Pour eux

Dieu s'insinue dans l'affectivité humaine à la façon d'un "charme", d'une invasion enivrante. Il la séduit, il l'envoûte, il l'attire à lui. Et l'ivresse dont il remplit le cœur est telle que celui-ci se précipite avec joie vers le Bien-aimé dont il est tout rempli<sup>55</sup>.

Dieu est donc Celui qui, par la grâce, enchanter le cœur de l'homme et

---

<sup>54</sup> J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1993<sup>3</sup>, p. 158.

<sup>55</sup> Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Paris, Garnier, 2010, p. 630.

envahit sa volonté<sup>56</sup> avec des délices et des joies qui remplissent l'âme de félicité.

La grâce de Jésus-Christ [...] – on lit dans les *Écrits sur la grâce* – n'est autre chose qu'une suavité et une délectation dans la loi de Dieu, répandue dans le cœur par le Saint-Esprit, [Rm 5,5] qui non seulement égalant, mais surpassant encore la concupiscence de la chair, remplit la volonté d'une grande délectation dans le bien que la concupiscence ne lui en offre dans le mal; et qu'ainsi le libre arbitre, charmé par les douceurs et par les plaisirs que le Saint-Esprit lui inspire, plus que par les attraits du péché, choisit infailliblement lui-même la loi de Dieu par cette seule raison qu'il y trouve plus de satisfaction et qu'il y sent sa béatitude et sa félicité<sup>57</sup>.

Car «nul n'est heureux comme un vrai chrétien»<sup>58</sup>; d'autre part, comme Pascal dit à Mlle de Roannez, «il ne faut pas croire que la vie des chrétiens soit une vie de tristesse. On ne quitte les plaisir que pour d'autres plus grands»<sup>59</sup>. Aussi

quand l'homme commence d'être animé de l'esprit de Dieu, alors on convoite contre la chair par une plus puissante force de la charité [...] il ne cède point à la mauvaise concupiscence, parce que celle-ci est vaincue par l'amour de la justice<sup>60</sup>.

Ainsi l'épanouissement de la charité produit dans l'âme une félicité à laquelle elle “succombe”, mais par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux<sup>61</sup>, parce qu'elle sent que Dieu est «ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens»<sup>62</sup>. Or l'homme serait libre de délier ce lien, si’ il le voulait, «mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qu'il lui plaît le plus?»<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> Pour volonté on entend, comme affirme Sellier, l'ensemble de l'affectivité selon le sens du XVII siècle (Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature*, cit., p. 631).

<sup>57</sup> *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 795. Cf. Se 557.

<sup>58</sup> Se 389.

<sup>59</sup> B. Pascal, *Lettre VI à Charlotte de Roannez*, MOC III, p. 1041.

<sup>60</sup> *Écrits sur la grâce*, MOC III, 686.

<sup>61</sup> B. Pascal, *XVIII<sup>e</sup> lettre provinciale*, dans *Les Provinciales, Pensées et opuscules*, éd. G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, La Pochothèque, 2004, p. 599, dorénavant SeFe.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

Un lien d'amour, donc, entre un Dieu qui s'unit à l'homme, en le dépassant infiniment, et un homme qui peut aimer seulement l'Être universel, qui est en soi et qui représente son Vrai Bien<sup>64</sup>.

Nous assistons ainsi à la conversion de l'homme qui laisse la concupiscence pour la charité: il laisse un amour faux et faible pour un amour vrai et fort, qui produit dans son cœur la félicité qu'il a toujours cherchée et qu'il la trouve en Dieu. Il faut relever cependant – et, pour ce faire, les *Écrits sur la grâce* jouent un rôle capital – que cet acte d'union qui marque la conversion de l'homme n'est pas seulement un fait humain; il exige le concours de Dieu. Comme Jésus-Christ dit à l'âme pénitente: «c'est mon affaire que ta conversion»<sup>65</sup>.

Jésus-Christ, source unique de la grâce, est le seul chemin vers Dieu; ceux qui pensent d'arriver à Dieu par leurs forces sans la médiation de Jésus-Christ s'égarent, car seulement Jésus-Christ est le guide vers la félicité; et c'est par Jésus-Christ que nous pouvons sortir de la condition du péché.

À ce propos, on peut affirmer avec J. Mesnard que les *Écrits sur la grâce* «font découvrir chez Pascal des traits qu'ils sont seuls à mettre en pleine lumière et dont la connaissance aide à l'interprétation des autres ouvrages»<sup>66</sup>. En effet, les *Écrits sur la grâce* peuvent être considérés un morceau d'un puzzle dont l'absence empêche d'observer l'image complète, c'est-à-dire, de saisir toutes les nuances de la pensée pascalienne, lesquelles, bien que de manière différente, poussent l'homme à réfléchir sur sa duplicité.

Une duplicité qui reflète le rapport entre la grâce divine et la liberté humaine sur lequel Pascal méditera dans ses *Écrits sur la grâce* et dans la *Huitième lettre provinciale*: deux œuvres qui marquent le projet pascalien de sauver, par la théorie de la *delectatio*, soit l'omnipotence de la grâce par rapport au libre arbitre soit la puissance qui a le libre arbitre de résister à la grâce.

<sup>64</sup> «La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous» (Se 471).

<sup>65</sup> Se 751; cf. J. Mesnard, *Pascal. L'homme et l'œuvre*, cit., pp. 155-171.

<sup>66</sup> *Écrits sur la grâce*, MOC III p. 638.

Dieu – on lit dans la *Huitième provinciale* – change le cœur de l’homme par une douceur céleste qu’il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l’homme sentant d’un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l’autre la grandeur et l’éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché, qui le séparent du bien incorruptible. Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s’y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux [...] C’est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l’homme sans lui imposer de nécessité<sup>67</sup>.

Donc pour Pascal – comme affirme Sellier – Dieu meut le libre arbitre de l’homme sans le violenter<sup>68</sup>. Il l’attire avec «douceur», «délectation», «délices», «joie» et, «ravissement», comme l’aimé avec son amant. De cette manière l’homme devient libre et heureux parce que Dieu lui donne «non seulement les préceptes de la Loi, mais encore la charité par l’Esprit, en sorte que la délectation du péché soit vaincue par la délectation de la charité»<sup>69</sup>.

Les *Écrits sur la grâce*, donc, comme les autres œuvres pascaliennes, révèlent que la vie de Pascal savant, philosophe et théologien est profondément animée par la spiritualité qui la sous-tend. Une spiritualité qui ne porte pas seulement sur Dieu, mais aussi et peut-être avec plus d’attention sur l’homme. Pascal écrit pour l’homme; Pascal, comme un bon physicien veut transmettre à tout le monde son expérience de Dieu, afin que l’âme de l’homme se rapproche à Dieu. Or, une telle union est impossible si Dieu n’aime pas l’homme le premier, s’il ne lui donne pas la possibilité de l’aimer par le don gratuit de la grâce.

C’est pourquoi la félicité à laquelle l’homme aspire est un don que Dieu lui fait avec un amour inconditionné et infini et que l’homme ne peut obtenir que s’il est aimé. À ce propos très significative est la lettre à Mlle de Roannez où Pascal écrit:

De même que ceux qui quittent Dieu pour retourner au monde ne le font que parce qu’ils trouvent plus douceur dans les plaisirs de la terre que dans ceux de l’union avec Dieu, et que ce charme victorieux les entraîne, et, les faisant repentir

<sup>67</sup> B. Pascal, *XVIII<sup>e</sup> lettre provinciale*, SeFe, p. 599.

<sup>68</sup> Cf. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin, 1970, p. 338.

<sup>69</sup> *Écrits sur la grâce*, MOC III, p. 684.

de leur premier choix, le rend des *pénitents du diable*, selon la parole de Tertullien; de même on ne quitterait jamais les plaisir du monde pour embrasser la croix de Jésus-Christ, si on ne trouvait plus de douceur dans le mépris, dans la pauvreté, dans le dénuement et dans le rebut des hommes, que dans les délices du péché. Et ainsi, comme dit Tertullien, *il ne faut pas croire que la vie des chrétiens soit une vie de tristesse. On ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands. Priez toujours*, dit saint Paul – *rendez grâce toujours, réjouissez-vous toujours*. C'est la joie d'avoir trouvé Dieu qui est le principe de la tristesse de l'avoir offensé et de tout le changement de la vie. *Celui qui a trouvé le trésor dans un champ en a une joie*, selon Jésus-Christ, *lui fait vendre tout ce qu'il a pour l'acheter*. Les gens du monde n'ont point cette joie *que le monde ne peut ni donner ni ôter*, dit Jésus-Christ même. Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse; les gens du monde ont leur tristesse sans cette joie, et les chrétiens ont cette joie mêlée de tristesse d'avoir de ces autres plaisirs, et de la crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche. Et ainsi nous devons travailler sans cesse à nous conserver cette joie<sup>70</sup>.

La félicité de l'homme est donc l'union avec Dieu, c'est une union qui ne fatigue ni n'épuise l'homme, mais qui anéantit son moi égocentrique, le moi qui se fait centre de tout, le moi qui est esclave de l'amour propre. Cette union sans fusion avec Dieu, caractérisée par l'imitation de Jésus-Christ, est le but de la méditation pascalienne; dans cette union en effet l'homme trouve une joie mystique qui marque le triomphe de la grâce victorieuse de Jésus-Christ. La grâce en effet agit dans l'âme, en fortifiant la volonté humaine et en apportant la capacité d'aimer Dieu qui dépasse l'amour pour les choses du monde. Dans cette union se révèle le vrai soi de l'homme; d'un homme qui découvre qu'il ne survit pas en soi, et qu'il ne peut avoir de substantialité qu'en s'unissant au seul être subsistant par soi. Pour Pascal donc pour «être», il ne suffit pas d'affirmer «je suis, j'existe», il faut aimer l'être universel à qui on appartient en assurant l'harmonie du «corps de membres pensantes». Il faut, en se plaçant dans l'ordre de la charité, éléver le fini vers l'infini, le contingent vers le nécessaire, l'éphémère vers l'éternel. De cette manière le soi est une volonté heureuse parce que conforme à la volonté totale du corps.

---

<sup>70</sup> *Lettre à Mlle de Roannez*, MOC III, p. 1041.



Giovanni Battista Tiepolo, *San Francesco riceve le stimmate*,  
Museo del Prado, Madrid.

LAURENT THIROUIN\*

## De la *facilité* des commandements

**UNE LETTRE, UN DISCOURS, UN TRAITÉ.** Ainsi ont pris forme les *Écrits sur la grâce* de Pascal, par la science philologique de Jean Mesnard<sup>1</sup>. Dans cette variété d'approches, une interrogation ressort, cœur explicite du débat. La *Lettre*, comme le *Discours*, sont consacrés à la « Possibilité des commandements ». Mais, sous cet intitulé, la question elle-même est déjà extrêmement élaborée – l'homme a-t-il ou non la possibilité, quelle possibilité exacte a-t-il, d'obéir aux commandements ? Comment situer pour le juste cette possibilité, écartelée entre la négation du luthérien et l'extension du pélagien ? La formulation technique masque une énigme première, un point aveugle – qui gouverne cependant tout le débat : qu'est-ce qu'un *commandement* ? Pourquoi Dieu donnerait-il à l'homme des *commandements* ? Quel souci aurait Dieu que l'homme se conforme ou non à ses *commandements* ? D'un point de vue spirituel, cette question est fondatrice. Peut-être est-ce même la principale.

Une caricature latente de l'augustinisme règne dans bien des esprits, et s'installe subrepticement dans nos catégories mentales. Elle consiste à introduire la grâce divine dans une sorte d'enchaînement causal, que l'on pourrait restituer ainsi :

- 1) Dieu donne un commandement.
- 2) L'homme ne peut l'accomplir par ses propres forces.
- 3) Un secours extérieur en donne la possibilité.
- 4) Ce secours est refusé à certains.
- 5) Ils n'ont plus qu'à brûler aux enfers.

---

\* Laurent Thirouin è professore di Lettere all'Université de Lyon.

<sup>1</sup> Pascal, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1991; t. III, pp. 487-799, dorénavant [OC].

Une telle reconstruction, caricaturale, est lourde de problèmes logico-juridiques, tout autant que philosophiques. Elle engage dans des apories, dont les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle n'ont pas réussi à s'extraire. Quelle place reste-t-il à la liberté humaine dans une histoire qui semble relever intégralement de la nécessité? Comment comprendre l'élection des bénéficiaires et le délaissage symétrique de ceux à qui la grâce est refusée? Peut-on imputer une faute à celui qui était dans l'impossibilité de l'éviter? Dès lors qu'explicitement ou non, la théologie se représente la grâce et les commandements de Dieu dans ce cadre causal, elle est vouée à multiplier les subtilités notionnelles et à perdre l'enjeu spirituel du débat. C'est du moins ce dont pourraient nous convaincre quelques aperçus de Pascal, dans les *Écrits*, qui suggèrent une tout autre conception.

\* \* \*

Avant de toucher au cœur du sujet, je m'autorisera un petit détour par la 4<sup>e</sup> *Lettre Provinciale*, dont l'intérêt apparaîtra bientôt.

Cette lettre est présentée habituellement comme un moment de transition, permettant à Montalte de passer des questions strictement théologiques des trois premières lettres (le pouvoir prochain, la grâce suffisante, la censure d'Arnauld) aux développements sur la morale relâchée des jésuites, qui feront le succès des lettres suivantes. Le texte de la 4<sup>e</sup> *Provinciale* est savoureux, car il agit sur le lecteur moderne comme une tentation moliniste, initialement irrésistible, que vient merveilleusement anéantir la dialectique pascalienne! Le débat concerne la grâce actuelle et, à la différence des escarmouches précédentes, ne suscite aucun désaccord dans les termes. La définition donnée par le jésuite est retenue sans difficulté:

Nous appelons grâce actuelle une inspiration de Dieu par laquelle il nous fait connaître sa volonté, et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir<sup>2</sup>.

Les termes du débat entre molinistes et jansénistes se trouvent de la sorte parfaitement synthétisés dans les lignes qui suivent, et admis par les deux parties:

---

<sup>2</sup> Pascal, *Les Provinciales*, édition de Louis Cognet et Gérard Ferreyrolles, Paris, Éditions Classique Garnier, 2010, p. 168.

Et en quoi, lui dis-je, êtes-vous en dispute avec les Jansénistes sur ce sujet? C'est, me répondit-il, en ce que nous voulons que Dieu donne des grâces actuelles à tous les hommes à chaque tentation, parce que nous soutenons que, si l'on n'avait pas à chaque tentation la grâce actuelle pour n'y point pécher, quelque péché que l'on commît, il ne pourrait jamais être imputé. Et les Jansénistes disent, au contraire, que les péchés commis sans grâce actuelle ne laissent pas d'être imputés; mais ce sont des rêveurs<sup>3</sup>.

Les péchés sans grâce sont-ils imputables? Si l'on retient la définition ici admise de la grâce actuelle (la grâce qui permet l'accomplissement d'un acte donné), il semble difficile *a priori* de s'opposer au jésuite de la *Lettre*. La grâce étant à la fois une connaissance minimale, "la connaissance de la volonté de Dieu", et une invitation minimale à ne pas pécher, on a peine à imaginer qu'un homme à qui feraient défaut ces deux préalables puisse se voir reprocher ses actions. Peut-il y avoir péché sans connaissance du mal qui y est et sans aucune conscience qu'il faudrait y résister? La grâce actuelle apparaît ainsi au jésuite comme la condition *sine qua non* pour imputer un acte à péché. Il importe donc, sous peine de détruire la notion même de péché, de convenir que cette grâce est largement distribuée à toute l'humanité.

La *Provinciale* progresse par une série d'objections, formulées par le représentant de la cause janséniste. La première d'entre elles touche aux impies invétérés, ceux qui n'ont ni connaissance du mal qu'ils font, ni le moindre désir de l'éviter. Destitués de la grâce, de toute évidence, il faudrait considérer ces pécheurs comme innocents. Et ils le seraient sans doute, en stricte logique, s'ils ne bénéficiaient pas d'une grâce actuelle, à chacune de leurs tentations. Le jésuite soutient donc que tous les hommes (et parmi eux les impies) reçoivent cette grâce.

Afin que vous entendiez comment nous sauvons ces inconvénients, sachez que nous disons bien que ces impies dont vous parlez seraient sans péché s'ils n'avaient jamais eu de pensées de se convertir, ni de désirs de se donner à Dieu. Mais nous soutenons qu'ils en ont tous, et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire, et le désir, ou d'éviter le péché, ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter: et il n'y a que les jansénistes qui disent le contraire<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 174.

Le janséniste oppose alors une série d'arguments: 1/l'expérience des faits (la perception psychologique du libertin); 2/les principes des philosophes de l'Antiquité refusant l'idée même d'une aide apportée à la nature; 3/les passages de l'Écriture Sainte attestant l'ignorance des méchants. Devant cette accumulation d'objections, le jésuite réduit ses prétentions, et restreint aux seuls justes les termes de son analyse.

Le bon Père, pressé par tant de témoignages de l'Écriture, à laquelle il avait eu recours, commença à lâcher le pied; et laissant pécher les impies sans inspiration, il nous dit: Au moins vous ne nierez pas que les justes ne pèchent jamais sans que Dieu leur donne...<sup>5</sup>

Mais si les justes sont susceptibles de pécher, en dépit de leur justice, n'est-ce pas précisément par des péchés cachés, dont ils ne perçoivent pas la malice et dont ils ignorent la teneur? C'est spécialement chez les justes que l'ignorance est cause du péché. Cette ultime et définitive objection du janséniste clôt le débat, et impose de conclure que le péché reste imputable à un homme, quelle que soit la connaissance qu'il en a et les forces dont il dispose pour lui résister.

Voilà résumée à grands traits la démonstration de la 4<sup>e</sup> *Provinciale*. Elle nous importe ici en ce qu'elle laisse entrevoir deux conceptions radicalement opposées de la grâce. Il ne s'agit pas du débat technique, et souvent abscons, sur son mécanisme, les limites dans lesquelles l'homme pourrait y résister ou non. Nous sommes ramenés à la définition même de la grâce, laquelle est au cœur du christianisme, puisqu'elle est le fruit de l'incarnation du Christ et de son sacrifice, le nom que revêt le salut donné aux hommes. La grâce de Jésus-Christ rend juste une humanité abîmée par le péché. Pour les molinistes, elle s'est transformée subrepticement en une condition de la culpabilité des hommes. Il faut la grâce pour qu'un péché soit imputable, pour qu'un pécheur soit coupable. Le raccourci est terrible: il fait de la grâce la condition de la culpabilité, presque même sa cause (selon le principe reçu, *sublata causa tollitur effectus*). Enlevez la grâce, vous enlevez le péché! Sous son apparence hyper-logique, d'une justice scrupuleuse, très satisfaisante pour un esprit moderne, la position moliniste de la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 178.

4<sup>e</sup> *Provinciale* repose sur une inversion ahurissante. Au lieu d'être l'instrument du salut, la grâce est devenue celui de la condamnation.

Pour les luthériens, la grâce accompagne la culpabilité, elle ne l'ôte pas. *Simul justus et peccator*. Elle est grâce au sens pénal du terme. Pour les molinistes, en ce qu'elle apporte les moyens de résister au péché, elle est le préalable d'une responsabilité pénale. Ces deux conceptions, symétriques et antagonistes, de la grâce ont paradoxalement en commun de postuler une indissociabilité de la grâce et du péché, comme si les deux notions étaient connexes, réciproquement nécessaires l'une à l'autre, qu'elles étaient les deux faces d'une seule et même réalité; comme si la grâce n'avait pas pour première vertu d'être médicinale, et de détruire le péché. Luthériens et molinistes partagent ici une même vision *juridique* du péché (et symétriquement, du précepte). Ils s'écartent en cela des plus profondes intuitions *spirituelles*, qui sont celles de l'augustinisme. Peut-être trouvons-nous là le grand point de divergence.

Face à une logique *juridique* du molinisme, l'augustinisme obéit à une rationalité que l'on pourrait dire d'ordre *médical*. Le titre complet de *l'Augustinus* de Jansénius l'affiche d'ailleurs avec une insistance notable: *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. Présenter la pensée de saint Augustin amène à considérer les choses en termes de santé, de maladie, de remèdes.

Il ne s'agit certes que de deux champs métaphoriques. Mais on ne doit pas sous-estimer les logiques sous-jacentes qu'ils impliquent. Médecin et juge n'exercent pas le même métier. La question de la responsabilité, ou de la faute, n'est pas essentielle dans le processus d'une cure, alors que le respect ou la transgression d'un commandement sont du plein ressort de l'institution judiciaire. Sous le même mot de *grâce* se mêlent ainsi des représentations très différentes. Les controverses du XVII<sup>e</sup> siècle ont souvent eu pour conséquence d'exténuer la dimension spirituelle de la question: à travers la recherche d'une solution rationnellement satisfaisante, de s'enfermer dans une vision exclusivement juridique. Les partisans de la grâce efficace par elle-même recourent à saint Augustin, mais dans l'arsenal des traités anti-pélagiens, ils retiennent des arguments théologiques, en perdant l'inspiration spirituelle première de l'auteur. Un des mérites des *Écrits sur*

*le Grâce* de Pascal est peut-être précisément de restituer la hiérarchie, de rendre toute sa place à la dimension spirituelle de la controverse.

\* \* \*

Mais si l'on entend s'affranchir d'une logique juridique, qu'en est-il de la notion même de *commandement*? Cette idée d'un acte, requis de l'homme par Dieu, ne renferme-t-elle pas celles de mérite, de transgression, de pouvoir, d'aide? N'impose-t-elle pas de concevoir la grâce sous la forme essentielle d'un *auxilium*, de la nécessité duquel on pourra débattre certes, mais qui prend sens dans l'appréciation d'une performance?

En s'interrogeant, à la suite de saint Augustin, sur la facilité des commandements, Pascal suscite un déplacement d'ordre spirituel, dont je voudrais ici mesurer toute l'importance.

Pour qu'un acte soit facile, ne faut-il pas d'abord qu'il soit possible? La *possibilité* est logiquement préalable à la *facilité*. Ce dernier critère s'ajoute éventuellement au premier, qui est le principal. Il semble que le bon sens n'autorise aucun autre discours. Pour la théologie augustinienne de la grâce cependant, il n'en va pas exactement ainsi. Les deux critères sont indissociables, et la possibilité même peut être déduite de la facilité. L'acte est possible, puisqu'il est facile. Le rapport entre possibilité et facilité des commandements a connu en fait plusieurs analyses différentes chez l'évêque d'Hippone, à cause de la multiplicité de ses interlocuteurs durant la crise pélagienne, et en raison des glissements stratégiques de Pélage lui-même<sup>6</sup>. Mais comme nous allons le voir, dans les *Écrits sur le Grâce* de Pascal, une référence augustinienne prend une importance toute particulière.

Pascal, on le sait, a travaillé à partir d'un recueil organisé d'*excerpta*, la *Trias...*, composée par le docteur de Louvain, Jean Sinnich<sup>7</sup>. Dans ce copieux ouvrage, qui réunit les considérations sur la grâce de trois autorités

<sup>6</sup> Dans la lettre 186 à Paulin de Nole, saint Augustin est amené à réagir à une nouvelle argumentation de Pélage destinée à restreindre la nécessité de la grâce divine: celle-ci, selon l'hérésiarque, aurait comme seule fonction de rendre les commandements *plus faciles* à l'homme («*Ideo Dei gratiam hominibus dari, ut quod facere per liberum iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam*»). L'argument de facilité prend alors un autre sens dans la polémique. (Je remercie Pierre Descoates pour cette référence, et les prolongements qu'elle imposerait, hors de la présente étude).

<sup>7</sup> Paul Erynach [Jean Sinnich], *Sanctorum Patrorum de gratia Christi et libero arbitrio dimicantium Trias*, s. 1, 1648.

patristiques (saint Augustin, saint Prosper et saint Fulgence), deux sections du livre II mettent explicitement en rapport la possibilité et la facilité des commandements. Le premier passage traite l’objection que Dieu ne peut imposer à l’homme des exigences impossibles à observer. La réponse est celle de la facilité: «tout est facile à la charité»<sup>8</sup>. Un second développement reprend le même thème, dans le chapitre 7, en articulant les deux notions et en posant directement la question: «Comment doit-on comprendre la possibilité et la facilité d’accomplir les commandements, enseignées par les Écritures et les Pères?»<sup>9</sup>. Ce point est traité notamment dans l’article 10, où

sont exposés les passages de l’Écriture attestant que les commandements de Dieu ne sont pas difficiles, mais qu’ils sont faciles pour celui qui aime, et difficiles pour celui qui craint<sup>10</sup>.

Le principe général est bien celui-ci. Pascal l’énonce dès l’ouverture de la *Lettre*, sous une forme condensée, et dans sa propre traduction: «Qui ne sait que ce qui se fait par amour n’est pas difficile?»<sup>11</sup>.

La formule est en fait directement issue de saint Augustin, d’un traité anti-pélagien de statut un peu secondaire, mais sur lequel Pascal a visiblement fixé son attention: le *De Perfectione justitiae hominis*. Le passage original incluait deux références pauliniennes, qui conféraient à la déclaration toute l’autorité de l’Apôtre:

Mais qui ne sait, puisque le précepte général est la charité – car la fin du précepte est la charité<sup>12</sup>, et la charité est la plénitude de la loi<sup>13</sup> – que ce qui est fait par amour et non par crainte n’est pas pesant<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> *Obj. Deus impossibilia non præcipit. Resp. Ita est, quia omnia facilia sunt charitati, quam cum ex nobis habere non possimus, a Deo petere debemus: neque tamen id ipsum possumus, nisi Deus in nobis operetur et velle.* (*Trias*, livre II, chap. 3, art. 20).

<sup>9</sup> *Qualiter intelligenda possilitas et facilitas implendi mandata a Scripturis et Patribus deprecata?* (*Trias*, livre II, chap. 7)

<sup>10</sup> *Explanantur testimonia Scripturæ quæ mandata Dei gravia non esse testantur: levia sunt amori, gravia timori* (*ibid.*, art. 10, p. 272).

<sup>11</sup> Lettre 1§2, OC. p. 642.

<sup>12</sup> I Tim 1, 5.

<sup>13</sup> Rom 13, 10.

<sup>14</sup> «*Quis autem nesciat, cum præceptum generale sit caritas – quia finis præcepti est caritas et plenitudo legis est caritas – grave non esse quod diligendo fit, non timendo?*» (*De Perfectione justitiae hominis*, 10, n. 21, in: Bibliothèque augustinienne n. 21, Paris, Desclée de Brouwer, 1966).

La nouvelle loi de grâce, qui se réduit au seul commandement d'amour (*plenitudo legis est caritas*) implique donc une sorte de *facilité* essentielle. Tout précepte, tout commandement, doit être rapporté au précepte général qui le fonde. Dans son travail sur la citation, Pascal a gardé la conclusion, évidemment, qui énonce la thèse, et aussi, curieusement, la formule initiale, qui met l'ensemble sous le sceau de l'évidence, comme un point sur lequel le débat n'est pas possible entre chrétiens: *qui ne sait...*

Quelques précisions ne seront pas inutiles sur ce traité *De la Perfection de la justice de l'homme*. Pascal le cite à de multiples reprises: en latin, dans le *Discours*<sup>15</sup>; en traduction française dans la *Lettre*<sup>16</sup>. L'examen attentif des variantes prouve qu'après l'avoir découvert dans la *Trias*, le philosophe est allé consulter l'ouvrage directement dans l'édition des Lovanistes, marque de l'intérêt qu'il portait à cet opuscule<sup>17</sup>. De quoi s'agit-il donc? C'est la réponse de saint Augustin à un «tract» (*chartula*) de Celestius, à la demande de deux personnages inconnus, les évêques Eutrope et Paul. Le titre de l'opuscule, avéré par Possidius et Fulgence, sonne étrangement dans le cadre de la polémique anti-pélagienne – raison sans doute pour laquelle certains manuscrits ont jugé utile de lui adjoindre cette précision: *contre ceux qui affirment que l'homme peut se justifier par ses seules forces – adversus eos qui asserunt hominem posse fieri justum solis suis viribus*<sup>18</sup>. Pour prouver la superfluité de la grâce, le disciple de Pélage invoquait dans son tract plusieurs passages de l'Écriture, selon lesquels les commandements non seulement ne sont pas impossibles, mais ne sont pas même difficiles<sup>19</sup>. Celestius

<sup>15</sup> *Discours* 3 §§3, §4, §§5, §6 (OC p. 738).

<sup>16</sup> *Lettre* 1§2 (OC pp. 642-643), §7 (OC p. 644), §8 (OC pp. 644-645). Dans la *Lettre*, la traduction est faite par Pascal d'après la *Trias*, mais dans le *Discours*, Pascal a recouru à l'original augustinien.

<sup>17</sup> Ainsi la citation de D3§3 commence par une phrase absente de la *Trias* (parce qu'elle est de fait incompréhensible hors contexte): «*Deinde iste adhibet testimonia quibus ostendat non esse gravia divina præcepta*». *Iste* désigne Celestius; les *testimonia* ne sont pas immédiatement donnés. Comme le signale Jean Mesnard (OC, p. 738), la suppression de «*levem*», dans le même texte, après «*sarcinam*» caractérise le texte des Docteurs de Louvain (511 D) et constitue une leçon différente de la *Trias* – preuve, parmi d'autres, que ce texte a suffisamment sollicité Pascal pour qu'il se réfère au Traité lui-même.

<sup>18</sup> Cf PL44, col. 290.

<sup>19</sup> «*Quo Dei mandata, inquit* [c'est une citation de Celestius], *non modo impossibilia non sint, verum ne gravia quidem*» (*De Perf. Just.* 10, n. 22, cité par Pascal en traduction, OC p. 644).

puise à la fois dans la Loi<sup>20</sup>, dans l'Évangile<sup>21</sup> et dans les épîtres<sup>22</sup>, réunissant ainsi, comme le souligne Augustin, les «témoignages légitimes, évangéliques et apostoliques»<sup>23</sup>. Le long extrait du Deutéronome brode métaphoriquement sur la proximité de la loi et sa légèreté pour l'homme:

...ce commandement que je te donne aujourd'hui n'est point pesant, ni loin de toi. Il n'est point au Ciel afin que tu dises: Qui montera au Ciel et nous l'ira querrir, afin que nous le fassions. Il n'est point au-delà de la mer afin que tu dises: Qui la passera pour nous l'apporter? car la parole est contre toi et dans ta bouche pour la faire, dans ton cœur et dans tes mains<sup>24</sup>.

Le passage de l'Évangile de Matthieu fait entendre le Christ lui-même, invitant les pécheurs à se décharger en se mettant à sa suite: «Mon joug est doux et ma charge légère» – *Jugum enim meum suave est et onus meum leve est*. Quant à la première épître de Jean, elle reprend, sous une forme encore plus ramassée, cette observation sur le poids des préceptes: «Ses commandements ne sont point pesants» – *mandata ejus gravia non sunt.* L'adjectif latin *gravis*, présent dans la totalité de ces textes, articule cette double idée de poids et de difficulté. Les commandements de Dieu ne pèsent pas à l'homme. De quelle aide aurait-il donc besoin pour en prendre la charge?

Saint Augustin rappelle toutes ces références, mais alors que, pour Célestius, elles devaient attester l'inutilité de la grâce, il les réinterprète comme la preuve même de son irremplaçable nécessité. Les autorités scripturaires ont été invoquées à contresens par le pélagien. Son éloignement de la grâce est la cause de sa mauvaise lecture. Pour en convaincre, Augustin s'attache à la dernière citation (de l'épître de saint Jean), qu'il reformule et dont il tire ce principe essentiel, sous sa forme quasi tautologique: *«caritati Dei non esse grave mandatum Dei»*. Pascal traduit: «Les commandements de Dieu ne sont point difficiles et pesants à la charité de Dieu»<sup>25</sup>. Dieu est

<sup>20</sup> Dt 30, 9-14.

<sup>21</sup> Mt 11, 28-30.

<sup>22</sup> 1 Jean 5, 3.

<sup>23</sup> «His auditis legitimis et evangelicis et apostolicis testimoniosis» (*loc. cit. n. 22*; trad. par Pascal, L1§8, OC p. 645).

<sup>24</sup> Dt 30, 11-14; trad. par Pascal, L1§8, OC p. 645.

<sup>25</sup> Passage cité dans D3§6 (OC, p. 738), et traduit dans L1§8 (OC, p. 645). On notera que Pascal traduit le latin *gravis* par la réunion des deux adjectifs: «difficile et pesant».

des deux côtés. La facilité est un corollaire: elle a même origine que le précepte. Dieu est à la source des deux, il donne l'un et l'autre conjointement. Le sentiment de facilité est dû à la charité de Dieu; c'est un autre nom de Sa grâce. Correctement entendu, l'avertissement de 1 Jean 5, 3 est une condamnation des pélagiens, qui aurait dû suffire à les avertir de la vraie nature de la grâce<sup>26</sup>.

Comment donc interpréter les passages de l'Écriture qui signalent la facilité des préceptes de Dieu? Non pas comme une invitation à se passer de sa grâce, mais comme une pédagogie divine, par laquelle la présence ou l'absence de la grâce devient perceptible à l'homme.

Et l'Écriture nous avertit que les préceptes ne sont pas difficiles, par cette seule raison qui est afin que l'âme qui les ressent pesants entende qu'elle n'a pas encore reçu les forces par lesquelles ils lui soient doux et légers. Etc.<sup>27</sup>

Ce passage de l'opuscule augustinien, qui est un des tout premiers textes cités par la *Lettre sur la Possibilité des commandements*, a été trouvé dans la *Trias*. Le contexte l'atteste. Pascal le traduit lui-même, le condense selon son habitude, et l'abrége d'un «Etc.». Mais la partie ainsi supprimée est restituée, sous sa forme latine originale, dans le *Discours*, où Pascal donne le texte intégral du passage, qu'il est allé lire directement dans l'opuscule.

*Nec aliam ob causam Scriptura commemorat non esse gravia præcepta divina, nisi ut anima quæ illa gravia sentit intellegat nondum se accepisse vires, quibus talia sint præcepta Domini qualia commendantur, levia scilicet atque suavia, et oret gemitu voluntatis, ut impetret donum facultatis*<sup>28</sup>.

L'âme humaine est ainsi avertie de «prier avec les gémissements de la volonté, afin d'obtenir un don». Mais quel don? Cette dernière requête, absente de la version française de la *Lettre*, pose un intéressant problème de philologie, qui, s'il ne concerne pas véritablement Pascal, souligne la logique profonde du texte augustinien, et la perspicacité herméneutique des *Écrits sur la grâce*. Les choix éditoriaux ont varié. Au début du XVI<sup>e</sup> siècle,

<sup>26</sup> «Au moins ils doivent être avertis par ce passage de saint Jean qu'il a cité le dernier» (trad. de Pascal, L1§8, OC, p. 645).

<sup>27</sup> *De Perfectione...* 10, n. 21; trad. par Pascal (L1§2, OC p. 643).

<sup>28</sup> D3§4, OC, p. 738 (je souligne).

Érasme opte pour la demande étrange d'un «*donum facilitatis*<sup>29</sup>», le don de la *facilité*. C'est la leçon retenue aujourd'hui<sup>30</sup>, mais dont la bizarrerie a visiblement déconcerté. L'édition de Louvain<sup>31</sup> préfère l'autre leçon, «*donum facultatis*», et corrige le manuscrit, comme le signale l'annotation savante du volume, qui assortit d'un «*sic*» la leçon authentique, *facilitatis*. La *Trias*<sup>32</sup> ne remet pas en cause ce choix, très logique en apparence dans des considérations sur la grâce. L'homme ne prie-t-il pas Dieu de lui donner, avec sa grâce, une capacité d'agir, une *facultas*? Le *donum facultatis*, qu'implore la volonté en gémissant, est un moyen surnaturel d'observer les préceptes. Que l'homme ait besoin de forces spéciales, saint Augustin en serait d'accord, bien entendu, mais ce n'est pas sur ce point qu'il entend insister ici. Le don de facilité, *donum facilitatis*, dont il parle, souligne un autre aspect de la grâce – la transformation qu'elle opère dans les commandements.

La facilité des commandements ne prouve pas (comme le voudrait le pélagien) qu'on pourrait les accomplir sans l'aide de la grâce, mais qu'on ne les a pas accomplis tant qu'ils ne paraissent pas faciles. Cette facilité est une marque de la charité de Dieu, elle relève d'un don. Elle s'éclaire d'ailleurs aussitôt, chez saint Augustin, par l'habituelle référence à l'épître aux Romains («L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné»)<sup>33</sup>, qui est pour le docteur de la grâce l'horizon et le fondement de toute la controverse qui l'oppose à Pélage.

Pascal, qui a lu ce texte dans l'édition de Louvain, respecte la leçon des Lovanistes. Mais l'intérêt dont il témoigne pour le *De Perfectione justitiae hominis*, et le choix des textes qu'il retient dans les *Écrits*, montre qu'il en a compris la logique profonde, et le sens spirituel de cette facilité que célèbre ici saint Augustin. Parmi la mosaïque de citations latines qu'il réunit

<sup>29</sup> *Opera Divi Aurelii Augustini Hippomensis Episcopi...* [éd. par Érasme], Paris, Claude Chevallon, 1531, t. VII, p. 292 M.

<sup>30</sup> Je fais à nouveau appel à la science augustinienne de Pierre Descotes, que je remercie derechef: aucun manuscrit ancien ne donne «*facultatis*»; seuls deux remplacent «*facilitatis*» par «*felicitatis*».

<sup>31</sup> *Opera D. Aurelii Augustini... tomis decem comprehensa per theologos lovanienses. Coloniæ Agrippinæ [Cologne] 1616*, t. 7, p. 512 A.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 178.

<sup>33</sup> Rom 5, 5.

pour le *Discours*, il intègre un dernier passage du même opuscule dont, sauf erreur, la *Trias* ne faisait pas mention:

*Commendantur ergo non esse gravia, ut cui gravia sunt intellegat nondum se accepisse donum, quo gravia non sint, nec arbitretur ea se perficere, quando ita facit, ut gravia sint – hilarem enim datorem diligit Deus*<sup>34</sup>.

De même que Dieu ne se contente pas du don, mais qu'il veut un don joyeux, c'est-à-dire un *donneur hilare* (pour paraphraser les termes de la deuxième lettre aux Corinthiens<sup>35</sup>, ici citée), l'obéissance à des commandements ressentis comme pénibles, difficiles, pesants serait une marque d'imperfection, une insuffisance, une erreur finalement sur la nature du commandement. C'est à cela que la grâce doit remédier.

On le voit, cet opuscule d'Augustin, très présent dans la *Lettre*, comme dans le *Discours*, consulté spécifiquement par Pascal, représente une composante majeure de l'élaboration théologique des *Écrits sur la grâce*.

\* \* \*

De cette logique de la douceur et de la facilité, un certain nombre de conséquences découlent. La délectation tout d'abord – *delectatio victrix* – qui choquait tant Fénelon (et ses héritiers, tel Bremond) comme une dérive hédoniste, montre ici ça vraie signification. On comprend qu'elle ne vaut pas comme cause, mais comme symptôme. Elle ne produit pas le bien agir; elle ne se substitue pas à la grâce, mais elle atteste la présence de la grâce. Elle marque même l'insoluble dépendance de l'homme à l'égard de cette grâce.

Concluant un développement sur le pouvoir prochain et la persévérence dans l'une des rédactions de la *Lettre*, Pascal traduit, à titre d'argument, un passage d'un des premiers traités anti-pélagiens de saint Augustin, le *De Peccatorum meritis et remissione*:

<sup>34</sup> D3§5; OC, p. 738. («Si l'on nous présente donc que les préceptes ne sont pas pesants, c'est pour que celui auquel ils pèsent comprenne qu'il n'a pas encore reçu le don en vertu duquel ils ne pèsent plus et qu'il n'estime pas les accomplir, lorsqu'il le fait de telle façon qu'ils lui pèsent – *car Dieu aime celui qui donne avec joie*. *De Perfectione...* 10, n. 21; traduction Bibliothèque Augustinienne, *loc. cit.*, p. 165).

<sup>35</sup> 2 Cor. 9, 7.

Il arrive que chacun de nous sait quelquefois entreprendre, faire et accomplir une bonne œuvre, et quelquefois ne le sait pas: quelquefois y sent de la *délectation*, et quelquefois il n'en sent point, afin d'apprendre que ce n'est point par notre puissance, mais par le don de Dieu, que nous savons et que nous sentons cette *délectation*; et qu'ainsi nous soyons guéris de la superbe, et que nous sachions combien véritablement il est dit que le Seigneur donnera la *délectation*, et que notre terre donnera son fruit<sup>36</sup>.

Pascal commente aussitôt:

N'est-il pas visible que dans ce passage saint Augustin établit l'impuissance où l'on se trouve d'accomplir quelque bonne œuvre, puisqu'il dit que cette délectation ne nous est pas toujours présente, afin que nous apprenions à ne nous point élever, ce qui ne serait pas véritable, si nous avions le pouvoir prochain de l'accomplir<sup>37</sup>.

Augustin citait le Psaume 84, dont il interprète allégoriquement le verset 13. De façon un peu inattendue, ce verset poétique devient ainsi un lieu théologique central<sup>38</sup>. *Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum*. Dieu donne la douceur et notre terre donnera son fruit. L'exégète africain assimile en effet cette douceur, cette suavité, évoquée par le Psaume, à la grâce elle-même. Là où la grâce divine est cause de l'acte, l'acte est *doux*. On notera qu'ici, comme dans toutes les autres occurrences de ce verset, Pascal traduit *suavitatem* par délectation<sup>39</sup>. La délectation est conjointement une forme de facilité, de douceur, et d'impuissance: c'est ce dont nous sommes le moins maîtres. Elle est la marque même de la dépendance, et le symptôme de la grâce. Le héros, s'il est bien tel, peut, à la rigueur, accomplir tout exploit; mais il ne lui appartient pas d'en être *réjoui*.

<sup>36</sup> L3§22; OC, p. 673 (je souligne). L'extrait du *De Peccatorum meritis et remissione* (livre 2, chap. 17) provient de la *Trias* - l. I, c.VII, art. 9: «*Ideo quisque nostrum bonum opus suspicere, agere, implere nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur; ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneric esse vel quod scit vel quod delectatur, ac sic ab elationis vanitate sanetur et sciatur quam vere non de terra ista, sed spiritualiter dictum sit: Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum.* (Ps. 84, 13)».

<sup>37</sup> L3§22 - OC, p. 673.

<sup>38</sup> Sur la *delectatio victrix* et l'utilisation par saint Augustin du Ps. 84, voir L. Thirouin, «À la recherche du vrai saint Augustin», in: *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, coll. «Chrétiens et Sociétés», Documents et Mémoires n.5, Lyon, RESEA, 2006, pp. 41-42.

<sup>39</sup> C'est le cas ainsi dans L5§3 (OC, p. 685), dans L5§20 (OC, p. 691).

En fait, et ce n'est pas là le moindre corollaire de toutes ces considérations, il n'est pas même possible de distinguer le précepte, de la grâce. La raison d'être du précepte, c'est de nécessiter la grâce: il n'a pas de valeur intrinsèque, ne constitue pas un objectif par lui-même.

Le latin des Pères l'exprime par un jeu de mots, que conserve la traduction française: le *præceptum* nous tourne vers le *præcipiens*; le précepte nous conduit au précepteur.

«*Nec ob aliud unquam datum præceptum nisi ut quæratur præcipiens auxilium*»<sup>40</sup>.

Cette citation, qui figure dans le deuxième des *Écrits sur la grâce*, le *Discours sur la possibilité des commandements*, est extraite de l'*Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*, attribuée à saint Prosper ou parfois à saint Léon. La destinataire de cette lettre spirituelle, Démétriade, est une figure d'autant plus marquante que, conduite à la vie consacrée par saint Augustin, elle a reçu ensuite l'enseignement de Pélage, puis de saint Jérôme, avant que ne lui soit adressée cette exhortation à l'humilité. Pascal traduit ce passage au début de la *Lettre*, à proximité de l'extrait longuement commenté du *De Perfectione*:

Les préceptes ne nous sont donnés que par cette seule raison, qui est de nous faire rechercher le secours de celui qui nous commande<sup>41</sup>.

Cette coïncidence du précepte et du précepteur, cette équivalence spirituelle des deux réalités, interdit de s'installer dans une mécanique causale, similaire à la caricature évoquée en introduction de la présente étude. Envisager seulement de satisfaire aux commandements sans le recours à la grâce est une incohérence, puisque la nature même du commandement est de nécessiter la grâce. La *facilité* du commandement est ainsi un corollaire de sa coïncidence à la grâce – de son inexistence hors la grâce; et toute question sur un accomplissement, sans la grâce, de la volonté de Dieu devient oiseuse.

Qui veut penser le commandement comme un absolu (et la grâce comme un adjuvant) tomberait sous le coup de ces censures portées par les Fa-

<sup>40</sup> D3§7; OC, p. 739.

<sup>41</sup> L1§4; OC, p. 643.

cultés de Douai et de Louvain à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, qu'évoque Pascal dans le *Traité de la prédestination* à la suite d'Antoine Arnauld<sup>42</sup>. Toutes ces censures concluent à la différence entre une grâce *générale* et une grâce *singulière* –, indispensable, quoique donnée à certains seulement. Au détour d'une de ces censures (de la faculté de Douai contre le jésuite Lessius) est formulée une définition de la grâce qui, dans un contexte différent, confirme les analyses précédentes. La proposition censurée de Lessius est la suivante:

Depuis le premier péché originel, Dieu a eu la volonté de donner à Adam et à toute sa postérité des moyens suffisants contre les péchés et des secours pour acquérir la vie éternelle<sup>43</sup>.

Le jésuite pense bien ici la grâce comme un *auxilium*: un moyen d'autre chose. La question débattue est la répartition, universelle ou non, de ce «secours». Mais la censure citée par Pascal opère un déplacement remarquable, dans la définition qu'elle donne de «la propre et véritable grâce de Jésus-Christ».

Les termes de cette assertion répugnent aux saintes Écritures et aux Pères, et même paraissent détruire la propre et véritable grâce de Jésus-Christ, laquelle, suivant saint Augustin, n'est pas commune aux bons et aux méchants, mais *discerne les bons d'avec les méchants*<sup>44</sup>.

Autrement dit, la grâce ne donne pas les *moyens* d'autre chose, que seraient des actions discriminantes. Elle est, par elle-même, le point de la différence, la richesse véritable. C'est la grâce qui *discerne* – et non l'observation des commandements.

\* \* \*

Des quelques remarques ici réunies, une conclusion s'impose: l'affirmation augustinienne de la grâce ne passe pas par une exaltation des com-

---

<sup>42</sup> Sur la dette de Pascal à l'endroit d'Arnauld, et son exploitation de l'*Apologie de Monsieur Jansénius*, voir la mise au point de Jean Mesnard, OC, pp. 549-550.

<sup>43</sup> *Traité 1§24*; OC, p. 771.

<sup>44</sup> *Ibid.*, je souligne.

mandements. L'application polémique du qualificatif de *semi-pélagien* aux jésuites – et à leurs divers accommodements moraux – nous fait oublier que les pélagiens historiques étaient des athlètes spirituels, des ascètes<sup>45</sup>: que leur prétention à se passer de la grâce n'impliquait pas un assouplissement des commandements, bien au contraire<sup>46</sup>. L'efficacité de la grâce, affirmée avec tant d'opiniâtreté à Port-Royal, n'est pas requise par l'exigence des commandements. La grâce augustinienne ne saurait faire le jeu d'un héroïsme.

Une lecture juridique ou mécaniste de la grâce conduit à perdre la dimension proprement spirituelle de la théologie augustinienne, ses intuitions profondes, que l'on voit ressurgir dans les *Écrits sur la grâce* de Pascal.

En fait, la notion même de commandement se trouve relativisée par la nécessité de la grâce. La croyance prioritaire en la grâce, le souci de lui garder la première place dans la vie de foi, porte une série de conséquences:

- 1) non seulement les commandements sont possibles,
- 2) mais ils sont faciles,
- 3) et à terme ils disparaissent en tant que commandements.

Ou pour le dire autrement: dans l'ordre des fins, la grâce est première et les commandements seconds. La grâce ne sert pas à accomplir les commandements, mais les commandements servent à requérir la grâce. Les commandements sont faits pour la grâce et non la grâce pour les commandements.

Le *De Perfectione justitiae hominis* à nouveau énonce ce renversement avec une particulière netteté, dans une dernière citation de Pascal. Si la Loi se traduit par des commandements, quel en est le sens profond? La Loi a-t-elle sa fin en elle-même? Aucunement, répond saint Augustin:

---

<sup>45</sup> Comme l'a particulièrement mis en relief Jean-Marie Salamito dans une étude essentielle pour mieux comprendre la nature du pélagianisme (J.-M. Salamito, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Paris, Jérôme Millon, 2005).

<sup>46</sup> Contrairement à l'analyse du janséniste de la 5<sup>e</sup> *Provinciale* sur la morale des casuistes: «Vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer. Quand nous soutenons la nécessité de la grâce efficace, nous lui donnons d'autres vertus pour objet».

Car la Loi commande, afin que l'homme, sentant qu'il manque de force pour l'accomplir, ne s'enfle pas de superbe, mais étant fatigué, recoure à la grâce, et qu'ainsi la Loi l'épouvantant le mène à l'amour de Jésus-Christ<sup>47</sup>.

La loi fait office d'épouvantail! Elle déprime l'homme. Ou plutôt, pour parler positivement avec les mots de saint Paul aux Galates, elle agit comme un *pédagogue* (*pædagogi perducat officio*<sup>48</sup>) qui mène au Christ. La fatigue, dont parle saint Augustin, est une illusion, un défi qui précède le temps de la grâce et de la facilité. Telle est la leçon essentielle que porte ce thème inattendu, et obstinément sous-jacent, de la *facilité* des commandements.

---

<sup>47</sup> L1§7; OC, p. 644. («*Ad hoc enim lex ista præcipit, ut cum in his implendis homo defecerit non se extollat superbia tumidus, sed ad gratiam confugiat fatigatus ac sic eum lex terrendo ad Christum diligendum pædagogi perducat officio*». *De Perfectione...* 5, n. II).

<sup>48</sup> Gal. 3, 24.



Raffaello, *Trasfigurazione*, Pinacoteca vaticana, Città del Vaticano.

JEAN MESNARD\*

## Conclusions ou perspectives sur le mystère de la grâce

**N**OUS VENONS DE TENIR UNE REMARQUABLE JOURNÉE D'ÉTUDE sur un ouvrage de Pascal qu'on pourrait presque considérer comme un inédit, tant il a peu attiré l'attention. À vrai dire, des travaux de défrichement avaient été engagés d'assez longue date. Mais l'apport de la grande édition Brunschvicg (1914), pour n'être pas tout à fait négligeable grâce aux précieuses références fournies au recueil ancien de citations augustiniennes dénommé *Trias*, avait été décevant parce qu'il laissait l'ensemble du texte dans un désordre propre à décourager tout commentaire rigoureux. Il m'a été donné, par des enquêtes minutieuses dont j'ai eu plaisir à constater qu'elles ont trouvé peu à peu des lecteurs de talent habiles à en tirer des conséquences de grande portée, de mettre de l'ordre dans ce chaos et de définir une attitude critique constructive. Notre journée a montré qu'un mouvement était maintenant lancé et que les *Écrits sur la grâce* vont pouvoir prendre la place qu'ils méritent à la fois parmi les œuvres de Pascal et dans l'évolution de la pensée religieuse à l'époque moderne.

C'est donc dans la considération de la longue durée que je voudrais brièvement me mettre pour une conclusion où je ne prendrai pas seulement en compte les résultats acquis aujourd'hui, mais où j'essaierai de mener une réflexion plus générale sur la portée de nos travaux.

Pour ne pas risquer de nous égarer, j'orienterai cependant ma réflexion dans deux directions précises:

I. Pourquoi le problème de la grâce a-t-il pris une forme si aiguë aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles?

---

\* Jean Mesnard è professore emerito all'Université Paris-Sorbonne e membro dell'Académie des sciences morales et politiques - Institut de France.

## II. Comment, ou du moins selon quelle originalité, Pascal a-t-il conçu sa présentation du problème de la grâce?

### I

Sur le premier point je ferai une remarque préliminaire: le problème de la grâce n'est pas apparu à une époque très ancienne dans la réflexion théologique. Ou, plus exactement, le terme «grâce» n'a été employé que tardivement. On ne le trouve jamais, avec le sens qui nous occupe, dans l'Ancien Testament. Il en est à peu près de même dans le Nouveau, du moins dans les Évangiles. Si saint Luc déclare la Vierge «pleine de grâce», c'est simplement qu'elle est l'objet de la bienveillance de Dieu, notion susceptible de nombreuses interprétations. Un sens proche convient à l'évocation du Christ, dit par saint Jean «plein de grâce et de vérité»: deux termes apparemment complémentaires. Il y a donc plusieurs sens du mot «grâce» et, inversement, plusieurs mots pour évoquer la relation active entre l'homme et Dieu pour lequel «grâce» est devenu exclusif, tout en autorisant encore de multiples interprétations. Un repérage systématique des emplois du mot, et aussi des cas de non emploi dans des textes où il aurait eu sa place, réserveraît beaucoup de surprises. On sait par exemple qu'encore à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de grandes discussions sur le sujet ont été tenues à Rome dans ce qu'on a appelé les «Congrégations de auxiliis», c'est-à-dire des secours divins, ce qui couvre en fait le même domaine. Nul doute que la simplification de la terminologie n'ait entraîné une concentration des problèmes qui a généralisé leur étude.

Parallèlement, la réflexion religieuse a été perturbée par des courants nouveaux, qui ont conféré une importance encore inconnue à des problèmes anciens, mais qui n'avaient pas pris de forme aiguë. Celui notamment du bien et du mal en l'homme, durci en particulier par la théorie du péché originel, et par celle de la concupiscence, venant infecter tous les actes humains. Dans cette ligne peut se ranger le pessimisme fondamental qu'a représenté la doctrine des manichéens. On sait que saint Augustin a été séduit, en ses débuts, par cette école, mais qu'il s'en est écarté ensuite, non sans en garder quelques traces. Son changement est illustré par la part qu'il

a prise, avec ses disciples, à la lutte contre l'optimisme radical du moine Pélage, qui entend se régler, pour organiser la vie chrétienne, sur les principes des sages anciens. Platon ou les stoïciens deviennent ainsi les maîtres à vivre. La grâce divine était donc inutile. Plus tard, les pélagiens, vigoureusement combattus par Port-Royal et par Pascal, seront relayés par une autre école, non moins critiquée et rejetée, encore que plus modérée. Souvent désignée comme celle des Marseillais, parce qu'ils étaient pour la plupart méridionaux, elle se réclamera du moine Cassien. Elle considérait que la grâce est méritée par les bonnes dispositions de l'homme, justification de la grâce reçue.

L'antiquité, avec saint Augustin, le Moyen Âge avec saint Thomas d'Aquin, construiront leur théologie de la grâce en occupant une voie moyenne, où l'initiative divine et l'action de l'homme ont chacune leur place dans la démarche de grâce et dans ses effets à terme, c'est-à-dire le salut éternel. Mais, sous ce schéma général, bien des positions particulières peuvent être conçues. Leur différenciation s'opère par l'importance respective des rôles reconnus à Dieu et à l'homme.

Or, sur ce point, le début de l'époque dite moderne se caractérise par une grande ambiguïté. Il s'offre sous deux faces, la Renaissance et la Réforme. La première préconise un retour à l'antiquité, à sa culture, à ses principes, à ses valeurs. La seconde dénonce les altérations qu'a subies la doctrine chrétienne depuis les origines, les insuffisances du christianisme vécu, la corruption du monde ecclésiastique. Poussée à l'extrême, la première peut conduire à la libre pensée; et la seconde a donné le protestantisme. Mais, dans le catholicisme, des attitudes intermédiaires se sont définies, dans une atmosphère générale tenant compte des changements intervenus, qui conduisent, d'une part, à un humanisme pénétré de christianisme, d'autre part, à ce qu'on a appelé la Réforme catholique. Au total, selon une distinction récente, on est passé du théocentrisme médiéval à l'anthropocentrisme classique. La connaissance de Dieu devient de plus en plus aussi connaissance de l'homme; ou plutôt: il faut la connaissance de l'homme pour accéder correctement à la connaissance de Dieu. Descartes commence par la découverte de son moi, et de l'humanité en lui ; et il s'élève de là jusqu'à la démonstration de l'existence de Dieu, impliquée par la précédente. Pascal intitule un chapitre de ses *Pensées*: *Transition de la*

*connaissance de l'homme à Dieu* et la démarche générale de son ouvrage est de commencer par la connaissance de l'homme. Par cette voie peut donc s'opérer aussi le passage du rationnel au révélé, grâce à l'accès aux Écritures.

Le problème du rapport entre l'homme et Dieu, qui enferme celui de la grâce, prend donc, au XVII<sup>e</sup> siècle, une place capitale dans la pensée théologique. Il excite même vivement les passions. Pourquoi?

Le problème qui nous occupe, de par son énoncé même, se situe sur un double terrain, théologique et anthropologique. Le premier était à peu près seul occupé au long du Moyen Âge, même si l'on tient compte d'une prédication évidemment portée à aplanir les difficultés. Ce sont les théologiens de profession, en milieu assez fermé, qui ont conduit les analyses et déclenché les débats, avec une virtuosité conceptuelle et un art de la discussion difficiles à assimiler par un vaste public. Ainsi s'étendit l'époque de la scolastique, régnante du X<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle. L'invention de l'imprimerie a un peu élargi l'audience; sûrement aussi le développement d'une littérature de spiritualité, composée de plus en plus en langue vernaculaire, et envisageant le religieux dans son rapport avec l'humain. Mais la considération de l'anthropologie proprement dite dans une réflexion partant de Dieu a été imposée par l'incidence naturelle sur la psychologie humaine de situations conçues d'abord dans une perspective religieuse. D'où l'attitude nouvelle d'écrivains religieux, qui délaissèrent l'héritage scolastique, non seulement sur certains points de doctrine, mais par l'adoption d'un style d'exposé moins formel et abstrait, plus littéraire et conforme à l'usage des anciens Pères de l'Église, en tout premier lieu celui de saint Augustin, qui fut dans une large mesure maître à écrire aussi bien que maître à penser. Ce fut ce que réalisa d'abord Érasme, selon un modèle qu'adoptèrent ensuite, dans un esprit nouveau, les protestants, notamment Luther et Calvin, auxquels Pascal a accordé beaucoup d'attention, tout en les situant, comme ils le revendiquaient eux-mêmes, en dehors de la tradition catholique, et en en faisant les chefs d'une nouvelle Église, d'ailleurs diverse. L'existence de deux confessions, qui se livraient en même temps à de sanglantes luttes armées, n'a fait qu'accroître la violence de combats par la plume où se déployait une identique animosité.

Mais ce qui caractérise puissamment l'époque dans laquelle nous entrons, celle de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, puis celle du XVII<sup>e</sup> et enfin

celle du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est que, contrairement à ce qu'on pouvait attendre, ce ne fut pas le conflit entre catholiques et protestants qui prit de l'ampleur, encore qu'il demeurât vif, mais un conflit entre catholiques. Sur le fond d'un anti-protestantisme commun, s'opposèrent les représentants de deux tendances qui auraient pu se réclamer l'une et l'autre de courants observables dès le temps du Moyen Âge, et même plus haut, l'un que l'on qualifiera d'optimiste parce que, en matière de grâce, il accordait plus de confiance à la liberté de l'homme pour se porter au bien, l'autre, professant un certain pessimisme, tenant l'homme pour profondément vicié par l'héritage du péché originel, et dépendant de la grâce divine pour éviter le mal. Ce dernier jugé proche de l'hérésie par le premier, comme très semblable au protestantisme et à sa conception du «serf arbitre», de l'homme naturellement pécheur. Le premier à son tour taxé par le dernier d'une complaisance coupable pour des doctrines également condamnées, le pélagianisme ou le semi-pélagianisme. Ces remarques permettent de vérifier l'importance des positions anthropologistes dans toutes ces doctrines, l'une des causes, comme il a été dit, de la violence des débats, sur lesquels chaque individu pouvait se faire une idée par son expérience ou sa réflexion personnelles. Le tout dans un climat général où se développait une pensée philosophique et morale autonome. Une pensée qui ne pouvait manquer de se trouver sensible à des problèmes plus récents d'adaptation au monde moderne, celui de la science par exemple, celui de l'économie, celui de la politique, venant en interférence dans les problèmes antérieurs et susceptibles d'en modifier les données. Gardons-nous cependant de nous engager dans cette voie: nous sortirions de notre sujet.

Nous n'avons pas épuisé les raisons de l'âpreté du conflit ainsi défini. Ce n'est pas seulement l'esprit qui se manifestait dans ces querelles; des forces étaient à l'œuvre. Le poids des écrits polémiques prolongeait le rôle de l'esprit; mais il en accroissait considérablement la portée. Il pouvait surtout faire valoir l'autorité d'une tradition illustrée en particulier par les grands noms de saint Augustin et saint Thomas, revendiqués par les uns et les autres, mais avec des interprétations différentes: autre sujet de débat. Enfin, les tendances diverses pouvaient recevoir le soutien de groupes ou d'autorités avec lesquels il fallait compter. Le groupe auquel appartenait Pascal, celui de Port-Royal, ne brillait pas seulement par le talent de beau-

coup de ses membres; il savait aussi jouer de ses relations, à Paris et à Rome. Cependant ses adversaires étaient sans doute les plus forts: c'est en leur faveur que se prononcèrent ceux qui détenaient le plus de pouvoir. Le plus puissant, comme l'on sait, était formé par la Compagnie de Jésus. Mais, qu'est-ce à dire? D'abord que la Compagnie, en dépit de quelques nuances particulières, plus accentuées chez ses partisans extérieurs, témoignait d'une forte unité de doctrine, notamment sur la question de la grâce, traitée vigoureusement comme laissant la liberté de lui résister, en préservant par là l'autonomie de l'homme et son inscription dans la modernité. Unité à laquelle correspondait celle de l'organisation de ce corps, conçue selon un type monarchique et presque militaire.

Mais la puissance tenait aussi à l'établissement de liens étroits, de type également politique, avec le monde extérieur, notamment les lieux de pouvoir. Ainsi les cours européennes, principalement catholiques. On sait qu'en France un jésuite était confesseur du roi, poste de pouvoir s'il en fut. Quant à Rome et à la papauté, aucun ordre religieux ne tenait plus que les jésuites à entretenir avec elles des relations étroites et à les insérer dans son jeu.

L'attitude des jésuites dans la théorie de la grâce n'avait pu précéder la fondation de cet ordre (1540). Mais la théorie, elle, existait déjà. La fondation lui procura peu à peu des formes et des forces propres à la faire connaître davantage. De plus, les conditions nouvelles de la vie intellectuelle contribuèrent à faire passer les affrontements anciens entre grandes tendances de la théologie relative du cadre universitaire à une diffusion plus large dans le public cultivé. Le terrain était prêt pour les grandes batailles qui allaient occuper le XVII<sup>e</sup> siècle. Batailles dont la papauté, ayant fort bien saisi l'impossibilité d'accorder les contradictoires qui s'affrontaient, n'avait cessé, de longue date, de réclamer aux deux partis la mise en veille de leurs différends par le silence. Ce qui n'était pas fait pour atténuer la passion de deux dogmatismes.

En somme, le conflit qui menaçait à la fin du ministère de Richelieu (mort en 1642) se présentait sous plusieurs faces complémentaires, toutes génératrices de passion. L'une, qui recevait l'accent théologique, en lien avec plus de dix siècles de débats complexes et souvent confus, mais ayant engagé tout le christianisme. Le second, rhétorique, concernant le statut de la langue française, d'abord dans son rapport avec le latin, auquel elle ten-

dait à se substituer même sur les sujets théologiques; puis dans ses valeurs internes, pour lesquelles le recours aux images et à la surcharge qui avait séduit d'abord, non sans influence des jésuites, le futur maître de Port-Royal que fut l'abbé de Saint-Cyran, fut tôt remplacé, conformément à l'esprit du monastère, par la quête de la précision et de la sobriété, par l'attachement à l'intériorité. Deux autres faces étaient de caractère politique. L'une sur le plan national: celui qui, par son *Augustinus*, publié posthume en 1640, allait, non sans quelque abus, donner son nom à la doctrine qui passa pour celle de Port-Royal, Jansénius (mort en 1638), était un Flamand, comme tel sujet du roi d'Espagne, et tout à fait acquis à la cause de sa nation, à une époque où Richelieu venait de déclarer la guerre à cette puissance rivale (1635). Par là s'était trouvée suscitée chez le théologien une vocation politique anti-française, illustrée par un ouvrage intitulé *Mars Gallicus*, que le grand ministre crut habile de discréditer en faisant prêcher dans la cathédrale Notre-Dame contre l'œuvre théologique du même auteur. Il n'est pas sûr que le politique ait eu à souffrir de cette manœuvre en France, où les tenants du «parti dévot», nombreux à Port-Royal, étaient favorables à une alliance avec l'Espagne; mais l'attention ainsi attirée sur le théologien contribua sans doute ensuite à durcir les querelles sur la théorie de la grâce qui reçut le nom de «jansénisme». La seconde face politique de ces querelles porte sur le plan ecclésial. La question posée pouvait se formuler par la question suivante: qui détient l'autorité dans l'Église? qui pouvait prononcer un jugement décisif sur les questions disputées à propos de la grâce? Dans l'Église universelle, il pouvait déjà y avoir hésitation entre le pape et le Concile rassemblant l'ensemble des évêques. La pratique antérieure accordait le rôle principal au pape; mais les plus récents avaient renoncé à faire un choix et recommandaient le silence. Quant au dernier Concile, celui de Trente (1545-1563), il avait employé des formules assez vagues pour laisser place à plusieurs choix. Toutes raisons d'entretenir de grandes incertitudes et de faire dépendre des décisions urgentes de disputes aussi interminables dans leur conduite que contestables dans leurs résultats. Ce qui ne manqua pas d'arriver. Les Églises nationales étaient-elles mieux armées? On en doute pour la France lorsqu'on énumère le grand nombre des évêques, la diversité de leurs cultures et de leurs compétences. On observera surtout qu' étant tous nommés par le roi, leur majorité ne pouvait

guère que rejoindre l'attitude du souverain, qui, éventuellement en accord avec une partie de sa cour, demeurait toujours le principal interlocuteur en face du pape. De plus, sur les grandes questions de doctrine, l'autorité de Rome s'imposait à celle des nations, ce qui nous ramène au cas précédent.

## II

Les arrière-plans étant dressés, il devient plus facile et plus sûr se s'interroger sur les positions adoptées par Pascal à propos du problème de la grâce. Toute une série d'options prises et de choix à opérer s'offre alors à nous, dont il suffira de retenir les éléments les plus significatifs.

Pour aborder ces questions plus concrètes et caractériser plus directement la réflexion de Pascal dans les *Écrits sur la grâce*, il convient de prolonger les données historiques à caractère général fournies précédemment par la considération du texte particulier qui retient notre attention et qui s'inscrit dans ce mouvement. En d'autres termes, il faut en revenir, pour les exploiter, aux problèmes soulevés par l'édition présentée dans notre tome III et qui offre pour l'œuvre une disposition toute nouvelle, respectueuse d'un état qui reste inachevé, mais conduit à une représentation relativement précise des étapes parcourues pour une élaboration en attente d'une suite. Une œuvre qui, comme plus tard les *Pensées*, n'avança pas selon un déroulement régulier du commencement à la fin, mais se composa par morceaux conçus à la fois dans leur individualité propre et selon leur place dans un développement d'ensemble lui-même peu à peu élaboré.

Ainsi commence à venir en lumière un premier élément, de caractère formel, qui donne aux *Écrits sur la grâce* leur physionomie propre dans la littérature théologique issue de la tradition médiévale. Ce n'est pas une œuvre délibérément théorique et démonstrative; elle garde un rapport avec une réflexion vivante, celle de l'auteur, et éventuellement, avec un dialogue implicite mettant en jeu le ou les lecteurs.

Pour aller plus loin, il faut rappeler comment s'organise, selon nos recherches, l'ensemble des *Écrits sur la grâce*. Nous nous tiendrons d'abord, comme nous avons déjà été conduit à la faire, sur le terrain de la forme, qui commande largement certains aspects fondamentaux de la doctrine par la manière de les présenter.

Comment se consomme, dans l'œuvre pascalienne, la rupture avec la forme médiévale de l'exposé théologique? Ce n'est pas immédiatement par le style; c'est par la composition. Laquelle, à la fois dans l'ordre chronologique et dans celui de la disposition des matières, se définit par le recours aux ressources de plusieurs genres littéraires différents. Il y en a trois qu'il convient de distinguer, c'est-à-dire que les fragments constitutifs de ces *Écrits* relèvent de trois types de rédaction particuliers, chacun ayant son genre, qui fonde le regroupement des fragments dans l'un ou l'autre. La primauté accordée par la critique la plus ancienne aux questions de doctrine, qui pouvaient suggérer d'autres classements, a entraîné des éditions totalement désordonnées, très nuisibles à la qualité du commentaire. En revanche, avec le recours à la forme, qu'il convient évidemment de pratiquer avec rigueur, le paysage s'éclaircit considérablement. Un premier groupe de fragments, qui se prête à la définition la plus aisée, appartient à une catégorie littéraire d'identification tout à fait claire, celle de la *lettre*. Un second groupe aurait pu donner lieu à davantage d'hésitation si Pascal, lorsqu'il y renvoie, ne l'avait désigné sous le nom de *discours*, terme un peu plus vague que celui de lettre, mais qui correspond à un tout autre genre, avec lequel une confusion serait peu vraisemblable. Reste que *lettre* et *discours* traitent d'une même question, celle de la possibilité des commandements aux justes, ce qui aurait pu entraîner des regroupements erronés. Hypothèse exclue par un examen détaillé de ce second groupe, qui se distingue aussi du premier par l'absence de tout appel à un lecteur éventuel, et par l'emploi d'un langage beaucoup plus abstrait et philosophique. Il est clair que le *Discours* n'entre pas dans la catégorie d'une réponse à un conseil sollicité, mais dans celle d'un écrit théorique et général.

Cette dernière remarque permet aussi d'orienter la réflexion sur la manière dont nous pourrions désigner le troisième groupe de fragments, pour lequel aucun terme n'est suggéré. Le caractère théorique et général, y est encore plus accusé que pour le second. Nous nous sommes cru dès lors invité à choisir un terme soulignant cette différence, et nous avons choisi celui de *Traité*, lequel roule, cette fois-ci, sur la prédestination: autre élément distinctif. Notons que le souci de la forme se marque cependant encore ici, en un sens assez différent de celui du simple langage philosophique, par le goût manifesté pour le style bref, soulignant un ton dogmatique.

Entre ces trois *Écrits* distingués par Pascal, et dont l'existence, confirmée par l'examen des différents textes, commence à procurer une véritable physionomie à un ensemble qui n'en avait aucune, il nous appartient maintenant d'établir un ordre tout à fait expressif et répondant à des intentions précises de l'auteur. Pour établir le suivi de chaque écrit, il convient évidemment de s'appuyer sur les données de la chronologie, qui sont aussi celles de la rédaction, retours éventuels en arrière exceptés, en continuant à juger par la forme plutôt que par le sens, et en se refusant à donner une allure achevée à une série de fragments autonomes comportant des lacunes et des reprises. C'est selon ces principes, dont l'application s'est révélée très sûre et très efficace pour parvenir à des résultats solides, qu'a été élaborée notre édition des *Écrits*, à laquelle il nous suffit, pour plus de détails, de renvoyer.

La même méthode, appliquée à l'ensemble des *Écrits*, donne encore un moyen très sûr de les situer chronologiquement l'un par rapport à l'autre. Cet ordre, le seul que nos textes appellent véritablement pour leur commentaire, est celui qui a déjà été fortuitement mis en valeur pour leur présentation: il conduit de la *Lettre au Discours*, puis au *Traité*.

Il va de soi que cet ordre ne prend sens qu'à l'intérieur de la série des *Écrits*. Pour obtenir une datation absolue que le texte ne fournit aucunement, il faut interroger ce texte selon de nouveaux principes. Nous les avons trouvés dans le recours à une autre chronologie, celle qui concerne l'origine des citations de textes anciens ou modernes exploitées dans l'œuvre. Non pas, bien entendu, puisées dans leur publication originale, le plus souvent très ancienne, mais dans des éditions ou des utilisations antérieures récentes, établies comme sources de Pascal. Il faut aussi s'appuyer sur d'autres écrits du même auteur, autorisant la comparaison avec celui-ci en fait d'antériorité ou de postériorité. Les résultats de l'enquête ainsi définie se sont révélés d'une précision satisfaisante et d'un intérêt considérable. La rédaction des *Écrits sur la grâce* dans l'état où ils nous sont parvenus ne s'est étendue que sur quelques mois, en parallèle avec celle qui préparait ou accompagnait celle des premières *Provinciales*, soit, pour avancer des résultats sommaires, de l'automne 1655 au printemps 1656.

Il n'est pas malaisé de trouver une signification assez précise à cette date, tant dans le déroulement général des controverses sur la grâce que dans celui de l'œuvre même de Pascal. Arrêtons-nos d'abord au premier

point. Nous assistons aux conséquences pratiques de la condamnation à Rome (1653) des fameuses cinq propositions sur la grâce censées fournir l'essence de la doctrine janséniste, parmi lesquelles la première, traitant de la possibilité des commandements aux justes, et la dernière, touchant la volonté divine du salut pour tous les hommes, répondaient exactement aux deux grandes questions, suffisantes d'ailleurs pour toucher à tous les aspects du sujet, abordées dans les *Ecrits sur la grâce*. La défense opposée par Port-Royal à cette condamnation donna lieu pendant plus d'un an à d'abondantes controverses, suivies par un public assez vaste. À cette occasion, le grand théologien de Port-Royal, Arnauld, soutint vigoureusement que saint Pierre reniant le Christ était un juste à qui la grâce avait manqué (fin 1655 - début 1656). Il fut pour cette raison censuré par la Faculté de Théologie de Paris et exclu de ses rangs. La tension qui régnait sur le sujet en fut encore aggravée. Elle se poursuivit sans changements majeurs jusqu'à la sortie d'une nouvelle condamnation romaine des cinq propositions, désormais attribuées directement à Jansénius, ce qui n'avait pas été le cas précédemment. La nouvelle parvint à Paris en avril 1657. Les *Ecrits sur la grâce* ne s'y réfèrent en aucune façon. Ils étaient alors certainement déjà parvenus à leur terme, et de longue date.

On comprend sans peine qu'au cours de ces débats, Pascal ait été sollicité pour donner des explications par des amis indécis et peut-être inquiets devant la gravité des choix qui se profilaient à l'horizon, commet devant l'éventualité de nouveaux affrontements. Il est donc naturel que la série de nos *Ecrits* s'ouvre par une lettre, manifestement destinée à calmer des appréhensions causées par la publication des cinq propositions, et souhaitant des éclaircissements sur la véritable doctrine de l'Église. La personnalité qui se découvre grâce à de multiples traits qui se dégagent par les allusions que Pascal y fit dans le texte de sa réponse attise d'ailleurs le désir d'une connaissance qui pourrait être de grande portée.

Nos informations ne sont malheureusement pas suffisantes pour appuyer une hypothèse tout à fait solide. Nous reprendrons seulement, en quelques mots, celle que nous avons proposée dans notre édition des *Écrits*. L'ami demandeur n'aurait été autre que le duc de Roannez. Voilà déjà plusieurs années qu'il s'était étroitement lié avec Pascal, son voisin d'enfance. Si les mathématiques avaient été leur premier sujet d'entretien, la grande

conversion de Pascal, en 1654, avait rapidement trouvé un écho chez le duc, qui s'engagea lui-même dans une conversion à laquelle il resta fidèle toute sa vie. Gouverneur de Poitou, il se livrait à de fréquents déplacements entre Paris et la province. Ayant quitté la capitale en juillet 1654, il ne put être témoin des longs débats intérieurs que dénoua la crise du *Mémorial* (23 novembre). Mais son retour, au début de janvier 1655, marqua certainement le début de nouvelles relations, où la religion tint une grande place; et où la théorie de la grâce fut souvent abordée. On peut croire que la conversation, pendant les mois suivants, roula souvent sur ce sujet. Elle aurait pu se poursuivre, désormais par correspondance, demeurée à l'état de projet ou d'esquisse, après un nouveau départ pour le gouvernement de Poitou, qui se date très précisément aux environs du 20 août 1655 et ne s'acheva qu'au début de mai 1656, c'est-à-dire comprenant une période qui aurait pu être celle d'une correspondance sur la grâce. À cette date, la mise en chantier des *Provinciales* se serait déjà présentée, non plus, ce qu'elle avait dû être précédemment, comme l'une des causes de cette nouvelle œuvre, mais comme celle qui, par le manque de temps, en aurait interrompu le cours. On notera d'ailleurs qu'à la mi-août 1656, lors d'un nouveau départ pour le Poitou, le duc de Roannez s'était fait accompagner de sa jeune sœur, qui avait ressenti la vocation religieuse et qu'il avait voulu faire passer par un temps d'épreuve loin de son séjour habituel avant qu'elle ne prît une décision définitive. On sait que, pendant ce séjour, elle reçut des lettres de direction spirituelle de la part de Pascal, lettres abondant en réflexions relatives à des controverses qui roulaient désormais – actualité oblige –, non plus sur la grâce, mais sur la morale relâchée, lettres destinées autant au frère qu'à la sœur, et qui auraient pu s'inscrire de loin à la suite de la correspondance déjà évoquée, encore qu'elle fût restée inachevée, et qu'elle eût pris d'autres formes.

Mais nous débordons ici le champ immédiat de notre enquête, d'autant que les hypothèses qui viennent d'être formulées, même si elles étaient solidement, fondées, ne changeraient rien à l'argumentation que nous avons maintenant à conduire, et qui concerne directement les théories de Pascal sur la grâce.

Pour aborder ce nouveau et capital sujet, on nous permettra de soulever une question peut-être déplacée, mais tout à fait propre à fournir l'éclairage

qui nous est nécessaire. Pourquoi cet appel à la grâce? Pourquoi fonder le jugement des actes humains, et celui des vies humaines que leur série détermine lorsqu'elles ont pris fin par la mort, sur d'autres critères que celui que constitue le respect des commandements de Dieu? N'est-ce pas suffisant pour procurer l'état de juste? N'est-ce pas en ce sens que les juifs se prononçaient? L'alliance dont ils se flattaient entre Dieu et son peuple ne tournait-elle pas à un contrat portant rétribution par Dieu de la libre conduite des hommes? Le régime est alors celui de la loi, identique pour celui qui la fixe et celui qui la reçoit. Dieu et l'homme sont sur le même plan ; ils parlent le même langage; ils se distinguent seulement dans l'ordre du pouvoir. Comme il a été déjà noté, on chercherait vainement dans l'Ancien Testament, parmi les rares exemples de l'emploi du mot grâce, aucun où il soit pris au sens théologique ici considéré. Il n'est pas davantage présent dans l'Évangile. Il commence à apparaître chez saint Paul et ne tarde pas à devenir caractéristique de la théologie chrétienne, définie par les Conciles. Il signale un nouveau degré de la conscience religieuse.

Aussi bien le nom de *grâce* n'est-il pas le seul dont les premiers siècles du christianisme manifestent l'expansion dans le domaine du langage religieux: on citera aussi celui de *miracle*, exprimé autrefois par celui de *merveille*, plus directement humain. Plus tard encore, on parlera de *surnaturel*. Le monde divin se superpose ainsi à celui de la *nature*, monde humain, et vient en quelque façon le doubler. Résultat non seulement d'une affirmation de l'unité des trois personnes divines, mais d'une manifestation de la grandeur de Dieu plus radicale qu'elle ne l'avait encore jamais été dans aucune religion. Une sorte de distance infinie sépare les deux mondes. Si l'homme a été créé à l'image de Dieu, si l'on peut aisément trouver dans la divinité une surimpression de l'image de l'homme, et si l'homme est appelé à l'union divine, ces rapports, quelle que soit leur importance, n'ôtent rien à cette distance, que la vie chrétienne invite à franchir, au prix d'un effort bien plus redoutable que le simple respect d'une loi. Il ne s'agit pas seulement de l'acte extérieur appelé obéissance, qui maintient la distance, mais de la transformation intérieure dénommée conversion.

En effet, la suréminence du Dieu chrétien ne se situe pas seulement dans l'ordre de l'être, mais celui du bien. Dieu est la lumière du monde, qui chasse les ténèbres. Il est le bien absolu, mystérieusement opposé à un

règne du mal défini comme celui du refus de Dieu, dont toute l'humanité se trouve infectée par suite du péché originel. Tel est le sens de l'histoire d'Adam et Ève. Histoire malaisément explicable, mais parfaitement transposable sur le plan existentiel et actuel. Dans l'augustinisme pascalien, rigoureux, mais tout à fait logique, l'accent est fortement mis sur le péché originel et sur le péché en général. Mais dans les traits de la gloire de Dieu chrétienne se trouve aussi inscrite la *miséricorde*. C'est elle qui procure la *grâce*, c'est-à-dire le pardon que Dieu peut accorder à l'homme pécheur, mais selon certaines règles, inséparables de son essence et dont il est le seul maître.

Nous en arrivons au point où les divergences éclateront, notamment au XVII<sup>e</sup> siècle, entre les théologiens des diverses écoles. Elles porteront principalement sur les deux problèmes traités dans les *Écrits sur la grâce*: possibilité des commandements aux justes et prédestination. Deux problèmes que l'on peut, en les réduisant à l'essentiel, envisager simultanément, puisque le premier est consacré à l'analyse d'actes particuliers soumis à justification et le second à l'appréciation des actes de toute une vie pour le salut.

Quelles sont donc, parmi les questions étudiées par Pascal, celles qui sont problématiques?

On notera d'abord que le sujet porte toujours sur les actes. Aussi bien la grâce qu'ils requièrent est-elle la grâce actuelle. Il existe aussi une grâce sanctifiante, qui caractérise un état, conséquence des actes bons effectués: c'est celle que possèdent les justes dont il vient d'être question. Comme on l'a vu, cet état ne garantit pas le don de la grâce actuelle, sans toutefois l'exclure, parce qu'elle ne produit pas d'acte; elle n'est pas *efficace*; elle peut seulement offrir un caractère préparatoire ou d'accompagnement: la grâce actuelle reste nécessaire.

Un autre type de grâce était pourtant mis en avant dans une partie des controverses de l'époque, notamment du côté opposé à Pascal, chez les jésuites et leurs disciples, celui de grâce *suffisante*. Désignation éminemment ambiguë, comme le souligne Pascal dans *Les Provinciales* aussi bien que dans les *Écrits sur la grâce*, parce que la suffisance évoquée pouvait avoir deux sens. Selon celui que retenaient les jésuites, le mot gardait son sens naturel, concernant un effet nécessaire, mais non encore totalement réalisé. Une grâce était suffisante lorsque la part revenant à Dieu avait été épuisée.

Mais l'acte n'était pas pour autant posé; il ne s'achevait que par le concours de la volonté humaine, relayant celle de Dieu: c'est alors que la grâce devenait *efficace*. Attitude inacceptable pour Pascal, qui considère la grâce comme fondamentalement divine. Dans ses *Écrits*, il emploie plutôt un autre langage. Il tient que la grâce donne un certain *pouvoir*, celui de faire le bien. Du moins quand il s'agit d'un *pouvoir prochain*, c'est-à-dire immédiat, faisant corps avec l'acte, exigeant le don de la *grâce efficace*. Dès lors la grâce suffisante ne donne plus qu'un *pouvoir éloigné*, c'est-à-dire médiat et susceptible d'interventions étrangères. Le supplément d'une grâce efficace est indispensable.

La complexité de tout ce vocabulaire a prêté à de nouvelles ambiguïtés, qui ont rendu possibles des confusions, volontaires ou non, pour faciliter des alliances entre groupes dans des débats ou des conflits, ce que Pascal s'est appliqué à dénoncer. Les concepts de *pouvoir prochain* et de *grâce suffisante* ont ainsi fait l'objet, dans les deux premières *Provinciales*, d'analyses critiques visant l'alliance de fait entre les jésuites et certains dominicains parisiens en dépit de différences capitales de doctrine. En revanche, Pascal reconnaît pouvoir s'entendre avec toute une partie des thomistes, notamment espagnols ou flamands, qui ne donnent la grâce suffisante que comme donnée déjà par Dieu et constituant le premier temps, préparatoire, d'une grâce efficace totale. Il a d'ailleurs lui-même exploité directement et fréquemment saint Thomas.

Mais, si Pascal, en reconnaissant ce thomisme, est conduit à accepter l'idée d'une grâce en deux temps, respectueuse à cet égard d'une certaine réalité psychologique, il se refuse absolument à ce que la grâce préparatoire, faisant suite, par exemple, à la manifestation de piété que constituerait la simple prière pour demander le secours divin, soit tenue, comme toute autre bonne œuvre, pour constituer la part de l'homme dans l'acquisition de la grâce efficace, que celle-ci soit considérée ou non comme l'effet de la prière. Toute grâce, même simplement préparatoire, est efficace pour l'objet qui en a commandé le don: elle fait prier avant de faire bien agir. L'«*initium piæ voluntatis*», c'est-dire l'initiative de tout acte bon, quelle que soit son importance, ne peut émaner que de Dieu.

L'aspect mécanique revêtu par cette analyse de l'action de la grâce ne doit pas tromper. L'emploi de termes censés décrire ce qui se passe dans

l'intériorité humaine déborde de beaucoup le cadre de la psychologie; il ne se présente pas au terme d'une introspection; il traduit une interprétation; il a surtout une valeur explicative, théologique. On ajoutera que, comme augustinien, Pascal est porté à réduire, dans celles de ses analyses qui peuvent toucher à la psychologie, le rôle de la notion de *pouvoir*. Il insiste davantage sur celle de *vouloir*, qui rejoint celle de *faire*, par suite celle d'acte. Pour lui l'essentiel se déroule dans l'intimité que constitue le *vouloir* humain, et non dans un *pouvoir* qui restera toujours une abstraction et ne caractérisera jamais moralement une conduite. C'est par le *vouloir* que se manifeste le *œur*, cette capacité d'aimer dans laquelle se résume l'essentiel de l'être humain et dont l'orientation est gouvernée par la lutte que se livrent en lui la concupiscence, ou attrait du mal, et la charité, ou délectation du bien. L'homme livré à lui-même suit la concupiscence. L'homme conduit par la grâce retrouve sa vraie patrie. Les théoriciens de la grâce ont été obsédés par la crainte de réduire à néant la liberté humaine. Ils ne se sont guère demandé si l'attrait du mal ne constituait pas une menace décisive à cet égard. Mais ils ont beaucoup insisté sur les risques courus sous la pression de la grâce. Qu'ils se rassurent. L'homme n'est pas libre quand il peut faire n'importe quoi. Il est libre quand sa volonté le porte là où il veut aller lui-même. Qu'il se porte vers le mal ou vers le bien, qu'il hésite entre l'un et l'autre, c'est toujours son désir profond qui le conduit. Mais lorsqu'il est seul, il est mal armé pour trouver son chemin, et il le perd. Lorsqu'il a reçu l'aide de la grâce, son désir devient sa vérité. Comme l'écrit Claudel traduisant librement saint Augustin, la grâce, c'est «Dieu en moi plus moi-même que moi».

GIUSEPPE PEZZINO\*

## Conclusions, ou mieux une pause dans les travaux en cours

**A VANT TOUT, JE DESIRE REMERCIER LES ORGANISATEURS** de ce remarquable Colloque international sur le sujet «Relire les *Écrits sur la grâce*»: Dominique Descotes, Denis Kambouchner et Martine Pécharman.

À mon avis, cette Journée s'est révélée très utile et intéressante soit parce qu'elle a fait la lumière sur certains aspects des *Écrits sur la grâce* jusqu'à présent restés dans l'ombre, soit parce qu'elle a mis en évidence l'importance des *Écrits* dans l'économie générale de la production pascalienne.

Un grand penseur comme Pascal est comme la ville homérique de Thèbes, la Thèbes de cent portes! On peut entrer par n'importe quelle porte de la ville, mais toutes les routes, toutes les venelles – ou ces des mathématiques, ou de la physique, ou de la religion, ou de la morale, ou de la politique – conduisent au centre, c'est-à-dire à l'unité dynamique de la pensée du Génie de Clermont.

Eh bien, sur les murs de cette Thèbes on peut découvrir des nouveaux itinéraires, des nouveaux détails, des nouveaux sujets, en deçà et au-delà de l'enceinte de murailles.

C'est pourquoi, si les yeux se tournent *intra mœnia*, nous découvrons des relations intéressants entre la religion et la philosophie, entre la théologie et l'anthropologie, entre la science et la foi, entre la diatribe théologique et l'éthique, entre une vue ironique et une vue tragique.

Par contre, si les yeux se tournent *extra mœnia*, nous découvrons quelques détails qui nous amènent à Platon, à saint Paul, à saint Augustin, à saint Thomas, à Montaigne, à Descartes, au Grand Arnauld.

Pascal est un géant qui s'arrête sur le seuil de la modernité. Et il vit la modernité de façon originale et tourmentée, avec des sentiments opposés,

---

\* Giuseppe Pezzino è professore di Filosofia Morale all'Università di Catania.

avec des adhésions indéniables et des graves perplexités et des critiques féroces. Et de la modernité il a saisi et il a croqué avec précision les caractères particuliers : c'est-à-dire la dilatation monstrueuse du moi; le mythe de la science comme l'unique et véritable connaissance; la sécularisation de tous les aspects de la vie.

Ces caractères constituèrent l'orgueil de la modernité en marche triomphale. Et ces caractères furent considérés avec l'âme double: en effet la modernité avait des aspects positifs, mais elle cachait en soi les germes d'une maladie mortelle. Et la crise de la modernité attestera très clairement les intuitions prophétiques de Pascal.

De cette âme double sort une espèce de *contaminatio*, de mélange pascalien, qui a amenés à côté de la question plusieurs critiques: en effet, qui jure sur un Pascal rationaliste et qui jure sur un Pascal irrationaliste; qui parle d'humanisme et qui parle d'antihumanisme chez Pascal; qui parle de cartésianisme et qui parle d'anti-cartésianisme pascalien.

En vérité, cette espèce de *contaminatio* pascalienne dérive de son s'arrêter sur le seuil de la modernité. En d'autres termes, son antihumanisme est imprégné d'humanisme; son anti-cartésianisme ne peut pas toujours cacher quelques traces de cartésianisme; son fouiller impitoyablement dans la misère humaine n'écarte pas l'hymne à la grandeur. D'ailleurs la campagne contre l'homme sans Dieu, contre l'homme avide et calculateur, ne dédaigne pas le recours à des arguments économiques pour faire face à l'utilitarisme des athées ; et sa campagne contre le scepticisme n'exclut pas la lecture de Montaigne et le maniement d'une forte dose de scepticisme pour humilier l'orgueil.

Et encore : la permanence de Pascal dans l'Église – dans une Église qui tend à l'expansion et qui apprécie la quantité des chrétiens – n'exclut point la conscience que la foi se fonde sur l'expérience personnelle et sur la solitude du croyant, parce que les vrais chrétiens ont le devoir d'être saints, non pas d'être nombreux ni d'avoir du succès.

Au début j'ai dit que Pascal est comme la Thèbes de cent portes. Eh bien, cette Journée m'a donné l'envie d'arriver aux *Écrits sur la grâce*, en entrant par la porte de l'anthropologie. Sans aucun doute, pour faire face à cet itinéraire, on a besoin du viatique augustinien de la grâce divine et de la liberté humaine. En effet, par ce viatique on comprend mieux un pen-

seur tourmenté et tourmentant comme Pascal qui, sur le seuil de la modernité, fait entrer en ligne de compte le scepticisme, l'athéisme et le pélagianisme du XVII<sup>ème</sup> siècle.

C'est bien connu que le Génie de Clermont réalise une réflexion théologique et anthropologique, laquelle prend sa source au tragique état de l'homme sans Dieu pour arriver à la connaissance du Dieu des chrétiens:

Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer, et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces. L'amour propre et la concupiscence, qui l'arrêtent, lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fond d'amour propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir<sup>1</sup>.

Autrement dit, la réflexion pascalienne prend son élan à partir de la faible grandeur du libertin et de l'athée pour parvenir enfin à la centralité de Jésus-Christ.

Il est bien connu que les nuages noirs du pessimisme s'amoncelaient dans le ciel du XVII<sup>ème</sup> siècle, et ils deviendront de plus en plus menaçants jusqu'à quand ils amèneront le pessimisme cru et cruel de La Rochefoucauld, qui écrasera toutes les vertus sous le rouleau compresseur de l'amour-propre et de l'égoïsme:

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens; il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites; ses souplesses ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. [...] En effet dans ses plus grands intérêts, et dans ses plus importantes affaires, où la violence de ses souhaits appelle toute son attention, il voit, il sent, il entend, il imagine, il soupçonne, il pénètre, il devine tout; [...] Il est tous les contraires, il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé, miséricordieux et cruel, timide et audacieux. [...] Il est dans tous les états de la vie, et dans toutes les conditions;

---

<sup>1</sup> Se 699.

il vit partout, et il vit de tout, il vit de rien; il s'accommode des choses, et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre, il entre dans leurs desseins; et ce qui est admirable, il se hait lui-même avec eux, il conjure sa perte, il travaille même à sa ruine. Enfin il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. [...] Quand on pense qu'il quitte son plaisir, il ne fait que le suspendre, ou le changer, et lors même qu'il est vaincu et qu'on croit en être défait, on le retrouve qui triomphe dans sa propre défaite. Voilà la peinture de l'amour-propre, dont toute la vie n'est qu'une grande et longue agitation; la mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continues une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées, et de ses éternels mouvements<sup>2</sup>.

Dans la marmotterie de lointaines tempêtes sceptiques et pessimistes, la voix de Pascal s'élève claire et puissante en imprégnant le fini d'Infini, l'accidentel d'Éternel, le particulier d'Absolu. Et du monde moderne - qui cache le désespoir dans les cachots du château de la Raison et du Progrès - le Clermontois fait éclater les contradictions, en proposant la joie et l'espoir du chrétien.

Dans le titre de mes conclusions je faisais allusion aux «travaux en cours» à double sens: dans le premier, je faisais allusion au travail précieux de ce remarquable Journée et à celui qui nous attend dans un proche avenir ; dans le second, je faisais allusion au travail incessant que Pascal réalise jusqu'à ce jour. En effet, à la subjectivité désagrégée et malade du XXI<sup>ème</sup> siècle, à notre monde sans identité et sans qualités, au polythéisme de ceux qui ont bâti sur le sable un panthéon pour les idoles de n'importe quel acabit, à l'état inquiétant de celui qui, aviné et hors de lui, se démène au pied du veau d'or, à toute cette phénoménologie du malheur et du vide Pascal a encore quelque chose à dire.

---

<sup>2</sup> *Maximes supprimées après la première édition*, I.

PHILIPPE SELLIER\*

## Conclusions croisées

**A**U TERME DE CETTE RICHE JOURNÉE, nous ne pouvons d'abord que remercier les organisateurs: Denis Kambouchner, Dominique Deschartes et Martine Pécharman. Ils ont suscité le troisième ensemble d'études sur les *Écrits sur la grâce*, les deux précédents étant constitués par le recueil *Pascal auteur spirituel* (Champion, 2006) et par le numéro très stimulant des *XVII<sup>th</sup> Century French Studies* de 2013 (volume 35).

Aux *Écrits sur la grâce* comme aux *Pensées* s'applique parfaitement la formule de Michel Le Guern: «Nous pénétrons dans l'atelier de Pascal», dans un travail en cours, inachevé. Cet état inchoatif du texte conduit immédiatement le lecteur à cinq types de questions: les sources (puisque Pascal multiplie les indications à ce sujet), les catégories théologiques (puisqu'elles organisent certaines parties des *Écrits*), les concepts, la méthode et enfin la forme.

La présente Journée n'a oublié aucune de ces approches. Dominique Deschartes a ainsi interrogé avec fruit la présence dans notre texte des trois lettres théologiques publiées par l'abbé de Bourzeis en 1649. Vincent Carrraud a manifesté avec rigueur que Descartes innerve le raisonnement pascalien à propos de la volonté. Et Alberto Frigo a déploré avec raison l'absence d'études sur Pascal et l'*Augustinus*, enquête qui répondrait vraisemblablement à toutes sortes de questions qu'on peut se poser. Ce qui restera à approfondir est le va-et-vient entre le recueil systématique d'extraits des Pères du lovaniste Jean Sinnich, la *Trias Sanctorum Patrum...* (1648) et la méditation directe des ouvrages augustiniens eux-mêmes. Laurent Thirouin a ouvert la voie à propos du *De perfectione justitiae hominis*. Travailant sur le *De correptione et gratia*, j'ai constaté son omniprésence: il est re-

---

\* Philippe Sellier è professore emerito all'Université Paris-Sorbonne.

pris au moins vingt-deux fois, occupant parfois une page et demie de l'édition Mesnard; et la façon dont Pascal y renvoie prouve qu'il connaissait intimement cette «clé» de la doctrine augustinienne de la grâce, joyau si cher à Port-Royal, et que le jeune Arnauld s'était empressé de traduire dès 1644. C'est encore l'exploration des sources qui nous éclairera sur l'origine de la formule archaïque «le libéral arbitre», qui concurrence parfois le «libre arbitre».

Si l'on passe aux catégories théologiques, Michael Moriarty en a illustré l'intérêt dans son étude sur le molinisme. Le calvinisme avait été abordé dans *Pascal auteur spirituel*. Là aussi des sujets d'études futures se présentent à l'esprit: ainsi sur le semi-pélagianisme, que notre texte appelle «les restes des pélagiens». Et ici nous retrouvons l'*Augustinus*, dont la première partie traite de l'hérésie pélagienne et abonde en développements sur les semi-pélagiens. Les renvois à Cassien dans l'*Index* occupent toute une colonne.

Les concepts avaient déjà donné lieu à la très précise enquête de Yuka Mochizuki sur la «délectation» dans *Pascal auteur spirituel*. Vincent Carrraud a analysé le concept de «volonté», et Denis Kambouchner «le temps de la grâce», tandis que Maria Vita Romeo mettait en rapport «liberté et félicité». Là encore le travail pourra être poursuivi, avec par exemple «le délaissement», le terrible *deserendo* augustinien qui a tant obsédé l'auteur du «Mémorial», mort en murmurant: «Que Dieu ne m'abandonne jamais». L'importance de ce concept avait déjà été soulignée par Nicholas Hammond et Martine Pécharman dans le numéro des *Seventeenth Century French Studies*.

La méthode pascalienne, déjà abordée par Dominique Descotes en 2006 à propos du raisonnement par l'absurde, a été croisée à plusieurs reprises dans notre Journée, en particulier dans l'étude «Pascal et Bourzeis». Il reste à souhaiter qu'on s'interroge sur les étapes de la documentation et de la composition, étapes qu'on retrouvera dans les *Pensées*: désignation de l'axe de travail, collecte de citations ou de notations courtes, essais successifs de rédaction.

En ce qui concerne la forme, enfin, Charles-Olivier Stiker-Métral avait ouvert la voie en 2006 avec «la manière d'écrire [...] la théologie à l'usage des honnêtes gens». Richard Parish a brillamment analysé les recours au bi-

naire ou au ternaire, au chiasme, aux oxymores et aux paradoxes, procédés qui se retrouveront dans les *Pensées*. Il y aura lieu de s'interroger sur l'imaginaire des *Écrits*, avec la hantise des liens et des chaînes.

On le voit par le balancement qui s'est imposé à moi, entre notre satisfaction à propos des acquis importants de notre rencontre et les suggestions d'autres enquêtes, nous pouvons être fiers du bond en avant opéré, tout en étant conscients que la richesse des *Écrits sur la grâce* nous laisse entrevoir déjà d'autres horizons.



Claudio Coello, *Il trionfo di sant'Agostino*, Museo del Prado, Madrid.

## I collaboratori

**GIUSEPPE ACOCCELLA**, già professore di Etica sociale nell’Università di Napoli “Federico II”, ora insegna Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Scienze politiche dello stesso Ateneo. Tra i suoi volumi: *Elementi di bioetica sociale* (1998); *Le tavole della legge. Educazione, società, Stato nell’etica civile* di Aristide Gabelli (2005); *Etica sociale* (2003); *Per una filosofia politica dell’Italia civile* (2004); *Etica, economia, lavoro* (2008); *Etica, diritto, democrazia* (2010); *Prolegomeni al biodiritto* (2012).

**PAOLO AMODIO** è professore di Filosofia morale nell’Università di Napoli Federico II. Ha fondato e dirige la rivista «S&F\_scienzaefilosofia.it». È membro del C.I.R.B. (Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica); membro del C.E.S.A. (Comitato etico-scientifico per la sperimentazione animale) dell’Università di Napoli Federico II; e membro del Direttivo del C.I.S.E. (Centro Interuniversitario di Studi sull’Etica). Tra le sue pubblicazioni: *Il disincanto della ragione e l’assolutezza del bonheur. Studio sull’abate Galiani* (1997); *François de La Mothe le Vayer, Della poca certezza che c’è nella storia* (1998); *Diacronie. Arendt, Celan, Levinas, Bloch* (2001); *Aspetti della bioetica per il servizio sociale* (2003); *Etica, bioetica e diritto nell’età delle biotecnologie* (2005); *Luoghi del bonheur. Elementi per un’antropologia tra libertinismi e mondo dei lumi* (2005); *Bernard de Fontenelle. Felicità e libertà* (2006); *Complicazioni erotiche della volontà di sapere. Libido sciendi e scientia libidinandi nell’età dei libertini* (2014).

**GIUSEPPE BENTIVEGNA** è professore di Storia della filosofia nell’Università di Cattania. Tra i suoi lavori: *Per una rilettura di Léon Brunschwig* (2010); *Emerico Amari e la cultura europea* (2011); *Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión?* (2012); *Logica del razionale e logica dell’umano in Luis Recaséns Siches* (2013).

**MASSIMO BORGHESI** è professore di Filosofia morale nell’Università di Perugia. Ha insegnato Estetica, Etica, Teologia filosofica nella Pontificia Università San Bonaventura di Roma, dove è stato, dal 2000 al 2002, direttore della “Cattedra Bonaventuriana”. Dal 2008 è docente di *Filosofia e religione* nella Pontificia Università Urbaniana. È membro del consiglio scientifico e del comitato editoriale di editrici e riviste (Studium, Atlantide, Humanitas, Revista de antropología y cultura cristianas). Tra i suoi volumi: *La figura di Cristo in Hegel* (1983); *L’età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo “storico” al Vangelo “eterno”* (1995); *Posmodernidad y Cristianismo* (1997); *Romano Guardini. Dialettica e antropologia* (2004); *Secularizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea* (2005); *L’era dello Spirito. Secularizzazione ed escatologia moderna* (2008); *Maestri e testimoni* (2009); *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno* (2011).

**DOMENICO BOSCO** è professore di Filosofia morale nell’Università di Chieti-Pescara. Autore di importanti saggi su *libertinage* ed età moderna, ha studiato l’età che dal Cinquecento corre alle *Lumières*, dedicandosi, oltre che ad opere di sintesi su autori, movimenti e problemi etico-politici e religiosi, anche all’edizione di testi che sono stati resi così disponibili ad un pubblico di specialisti e non. Egualmente attento ai problemi del contemporaneo, all’epistemologia delle scienze umane e alle questioni fondamentali dell’antropologia, è impegnato attualmente su materie di confine tra psicologia ed etica, relativamente ai temi dell’affettivo. Tra le sue pubblicazioni: *Metamorfosi del libertinage. La ragione esigente e le sue ragioni* (1981); *Morale della politica e individualismo del Grand Siècle. Da Machiavelli a Bayle* (1984); *La decifrazione dell’ordine. Morale e antropologia in Francia nella prima età moderna* (1988); *Agostino, i moralisti e l’arte di conversare. A zig-zag per il Seicento*, «Rivista di filosofia neo-scolastica» (2008); *Agostino, i moralisti e l’arte di conversare*, in *Filosofia e dialogo. L’eredità moderna di Agostino* (2010); *Philosophie et antiphilosophie à Port-Royal*, «Chronique de Port-Royal» (2011).

**HÉLÈNE BOUCHILLOUX**, specialista di Filosofia morale e politica (XVII secolo), è professore di Histoire de la philosophie moderne presso il Département de Philosophie de l’Université de Lorraine, Nancy. Tra le sue pubblicazioni: *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal* (1995); *La question de la liberté chez Descartes* (2003); *Pascal. La force de la raison* (2004); *Qu'est-ce que le mal?* (2010); *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes* (2011); *Dieu sensible au cœur, ou la libido des philosophes* (2014).

**SALVATORE CAFFO**, dottore di ricerca in Geologia, è dirigente vulcanologo del Parco dell’Etna. Studioso di caratura internazionale, annovera tra le sue pubblicazioni: *L’Etna e l’uomo. Paesaggio naturale e paesaggio antropico* (2014); *Il cammino geologico dell’Etna* (2015).

**ANTONIO CARAMAGNO**, laureato in Storia della filosofia, vincitore di borsa di studio presso il Centro Universitario Cattolico, esperto in etica della comunicazione, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell’Università di Catania.

**CARLO CARENA** è un insigne studioso che si è occupato soprattutto di autori latini e greci, lavorando prevalentemente per la casa editrice Einaudi. Nel 1991 gli è stato conferito il Premio San Gerolamo, mentre nel 1993 gli è stato assegnato il Premio Grinzane Cavour per la traduzione; nel 1991 ha ricevuto anche il Premio Nazionale per la Traduzione del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. È presidente della giuria del Premio Monselice. Ha diretto la rivista «l’Erasmo». Dalla sterminata e prestigiosa lista di curatele e traduzioni citiamo solo alcuni lavori: Plutarco, *Vite parallele* (1958); Senofonte, *Anabasi e Ciropedia* (1962); Virgilio, *Opere* (1971); Agostino, *Le confessioni* (1984); Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della Pace* (1990); Agostino, *La città di Dio*, (1992); Eschilo, *Prometeo incatenato* (1995); Pascal, *Pensieri* (2004); Pascal, *Le provinciali* (2008); Plutarco, *La vita felice* (2014); La Rochefoucauld, *Sentenze e massime morali* (2015).

**VINCENT CARRAUD** è professore di Histoire de la philosophie moderne nell’Université de Paris-Sorbonne e Direttore del Centre d’études cartésiennes. È specialista di

filosofia moderna, da Suárez a Leibniz, in particolare di Descartes e di Pascal. Tra i suoi lavori: *Descartes et les «Principia» II: corps et mouvement* (1994); *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz* (2002); *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme* (2007); *L'invention du moi* (2010).

**ROSARIO CASTELLI** è professore di Letteratura italiana nell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Prigioniero del sogno. Linguaggi al confine tra letteratura, cinema e musica* (2012); *Fenomenologia del Potere nella trilogia degli Uzeda* di Federico De Roberto (2014); *Cretineria e candore nelle pagine di Leonardo Sciascia* (2014).

**STEFANO CATALANO** è professore di Geologia strutturale nell'Università di Catania e Presidente del Corso di Laurea in Scienze Geologiche. È autore di numerose pubblicazioni su riviste nazionali ed internazionali su tematiche di geologia, geologia strutturale e di tettonica attiva in aree chiave del Mediterraneo.

**ALESSANDRO CHIESI**, dottore di ricerca in Filosofie della cultura, svolge attività di ricerca presso l'Università di Bologna.

**DANILA D'ANTIOCHIA**, laureata in Storia della filosofia, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania.

**ALESSANDRO DE FILIPPO** è professore di Storia e critica del cinema nell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Idiotheque. L'11 settembre nell'immaginario cinematografico dell'Occidente* (2011); *Ugo Saitta, cineoperatore* (2012).

**LUIGI DELIA** è chargé de TD à l'Université de Lyon 3. Ha pubblicato: *Philosophie et droit à la lumière de l'Encyclopédie* (2015).

**LAURENCE DEVILLAIRS** insegna Filosofia presso il Centre Sèvres, Paris. Tra le sue pubblicazioni: *René Descartes* (2013); *Les 100 citations de la philosophie* (2015).

**EMANUELE FADDA** è professore di Filosofia del linguaggio nell'Università della Calabria. Tra le sue pubblicazioni: *Peirce* (2013); *Sentiment entre mot et terme* (2013).

**GÉRARD FERREYROLLES** è professore di Littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle, all'Université Paris Sorbonne; è directeur d'équipe au sein du Centre d'étude de la langue et de la littérature françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Tra i suoi volumi: *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal* (1995); *Le "Tartuffe" de Molière* (1987); *Les "Provinciales" de Pascal* (1984); *Pascal et la raison du politique* (1984).

**FLORIANA FERRO**, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, fa parte della redazione dei «Quaderni leif». Ha trascorso alcuni periodi all'estero come *visiting scholar* a Stanford e *chercheuse libre* alla Sorbona. Si occupa di filosofia contemporanea, in particolare dell'etica intersoggettiva di Levinas.

**MANUELA FINOCCHIARO**, laureata in Scienze filosofiche, frequenta il dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università di Messina. Svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif».

**SALVO FLERES** ha ricoperto vari ruoli politici in ambito nazionale e regionale: senatore; parlamentare regionale per quattro legislature alla Regione Sicilia; consigliere al Comune di Catania per due volte. Giornalista professionista, è autore di poesie e di monologhi per il teatro.

**ALBERTO FRIGO** ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'Université de Caen. Tra i suoi lavori: *Morale chrétienne et apologétique* (2013); *Le plaisir de voir: l'expérience de la peinture* (2014).

**LUIGI INGALISO** è professore di *Storia della scienza e delle tecniche* all'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Aspetti della scienza nell'Italia preunitaria* (2011); *"Moribus bonis et scientia". Fede e scienza nella biblioteca dei Cappuccini di Sortino* (2012); *Mater una vera, veritas una phaenomeni est. La theorica Solis nella Rosa Ursina di Christoph Scheiner* (2013).

**DENIS KAMBOUCHNER**, filosofo e storico della filosofia francese, è professore di *Histoire de la philosophie moderne* all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne ed è codirettore della nuova edizione delle *Oeuvres complètes* di Descartes. Tra le sue opere: *Descartes et la philosophie morale* (2008); *Ironie et déconstruction. Le problème des classiques* (2008); *L'erreur de Damasio: la transition Descartes-Spinoza en psychophysiologie* (2009); *Interpréter au centre, Comment peut-on être sceptique?* (2010).

**MATTHIAS KAUFMANN**, professore di Etica, è Geschäftsführender Direktor des Instituts für Ethnologie und Philosophie presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Tra i suoi lavori: *Diritti umani, in der Reihe: Parole chiave della filosofia* (2009); *Französische Übersetzung: Anarchie éclairée* (2011); *Recht (de Gruyter, Reihe: Grundthemen der Philosophie)* (2013).

**JEAN LESAULNIER**, già presidente della Société des Amis de Port-Royal, è un eminente studioso di questioni riguardanti il giansenismo. Tra i suoi lavori: *Constitutions du monastère de Port-Royal du Saint-Sacrement* (2004); *Antoine Arnauld 1612-1694 : philosophe, écrivain, théologien* (2000); *L'abbé Grégoire et Port-Royal* (2010).

**GIUSEPPE LISSA** è professore emerito di Filosofia morale all'Università di Napoli Federico II. Tra i suoi lavori: *Cartesianesimo e anticartesianesimo in Fontenelle* (1971); *Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in Emmanuel Lévinas* (1987); *Percorsi del moderno* (2002).

**GENNARO LUISE**, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, ha svolto attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania.

**GIANCARLO MAGNANO SAN LIO** è professore di Storia della filosofia nell'Università di Catania. Direttore del Dipartimento di Scienze Umanistiche e componente del Senato Accademico dell'Università di Catania, è socio corrispondente dell'Accademia Pontaniana. Tra i suoi lavori: *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey* (2000); *Weltanschauung e storia universale: su Dilthey e Spengler* (2002); *Politica e cultura: Dilthey e i Preußischen Jahrbücher* (2004); *Forme del sapere e*

*struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey* (2005); *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Dopo Dilthey* (2007); *Biografia, politica e Kulturgeschichte in Rudolf Haym* (2009).

**JEAN MESNARD**, uno dei più grandi pascalisti viventi, è professore emerito all’Université Paris-Sorbonne e membro dell’Académie des sciences morales et politiques - Institut de France. Tra le sue opere: *Pascal: l’homme et l’œuvre* (1951); *Pascal et les Roannez* (1965); *Pensées de Pascal* (1976); *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle* (1992); *La poétique des Fables de La Fontaine* (1994).

**CINZIA GRAZIA MESSINA**, laureata in Scienze filosofiche, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell’Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif».

**MICHAEL MORIARTY**, Fellow of the British Academy e Chevalier dans l’Ordre des Palmes Académiques, è Direttore del Department of French, University of Cambridge. Tra i suoi lavori: *Early Modern French Thought: The Age of Suspicion* (2003); *Fallen Nature, Fallen Selves: Early Modern French Thought II* (2006); *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought* (2011).

**ROBERTO OSCULATI** è professore emerito di Storia del cristianesimo all’Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Schleiermacher. l’uomo, il pensatore, il cristiano* (1980); *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano* (1990); *Via, Verità e Vita. L’essenza del Cristianesimo* (2006); *Evangelismo cattolico (secoli XIV-XVII). Proposte di lettura* (2013).

**ANNA OTTANI CAVINA** è professoressa di Storia dell’Arte Moderna all’Università di Bologna e alla Johns Hopkins University (Bologna Center). Visiting Professor nelle Università americane di Yale, Brown e Johns Hopkins, ha lavorato a più riprese presso la National Gallery di Washington, il Getty Center di Los Angeles, il Metropolitan Museum di New York. Nel 1996 l’Académie de France a Parigi le ha conferito il titolo di «Chevalier dans l’ordre des Arts et des Lettres». Presso la Columbia University di New York ha tenuto The 1999 Italian Academy Lecture Series.

**RICHARD PARISH**, commandeur dans l’Ordre des Palmes Académiques, è professore di Francese al St Catherine’s College, Oxford. Tra i suoi lavori: *Pascal’s Lettres Provinciales: a study in polemic* (1989); *Racine: The Limits of Tragedy* (1993); *Catholic particularity in seventeenth-century France: Christianity is strange* (2011).

**FRANCESCO PENNISI**, laureato in Giurisprudenza, è dirigente dell’Ente Parco Etna con responsabilità per il settore Informazione, formazione ed educazione ambientale.

**ANTONIO GIOVANNI PESCE**, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell’Università di Catania ed è membro della redazione della rivista «Quaderni leif». Tra i suoi lavori: *L’interiorità intersoggettiva dell’attualismo. Il personalismo di Giovanni Gentile* (2012).

**GIUSEPPE PEZZINO** è professore di Filosofia morale nell'Università di Catania. Già direttore del Dipartimento di Scienze Umane della stessa università, ha fondato nel 2006 la rivista «Quaderni leif», la Collana di filosofia e scienze umane διάλογος della casa editrice CUECM di Catania, e il *Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica*. Tra i suoi lavori: *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti* (1983); *Conversari filosofici* (1993); *Morale e società in B. Croce* (1998); *Morale e lavoro nello scetticismo di G. Rensi* (1999); *L'indignazione della virtù: saggio su Rousseau* (2000); *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi* (2003); *Jonas: un'etica fra paura e speranza* (2005); *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce* (2008); *Morale et casuistique dans Les Provinciales* (2008); *La centralità della coscienza in Joseph Ratzinger* (2011); *Considerazioni su natura e politica in Agostino* (2012).

**AGATA PUGLISI**, ingegnere, è dirigente dell'ufficio Programma di intervento, Opere Pubbliche e Sistema di Gestione Ambientale dell'Ente parco dell'Etna.

**MARIA GABRIELLA PUGLISI**, dottore di ricerca in Pedagogia, svolge attività giornalistica.

**IVANA RANDAZZO**, dottore di ricerca in Storia, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Storia della filosofia contemporanea dell'Università di Catania. Tra i suoi lavori: *Biografia e ricostruzione storica nel Wilhelm von Humboldt di Dilthey* (2007); *Il Mediterraneo delle città* (2009); *Il positivismo italiano: una questione chiusa?* (2010).

**Sarah Eva Ravidà**, docente di Storia e Filosofia nei licei, svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania.

**MARIA VITA ROMEO**, professoressa di Filosofia morale nell'Università di Catania, dirige la rivista «Quaderni leif» e il *Laboratorio di Etica e Informazione Filosofica*. È membro del Collegio Docenti del Dottorato in “Scienze Umanistiche e dei Beni Culturali”, Università di Catania; membro del Collegio Docenti del Dottorato in “Filosofia”, Università di Messina, Palermo e Catania. Ha svolto attività di Teaching Staff presso il Département de Philosophie de l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, ed è membro del Centro Studi Interdipartimentale *Territorio e sviluppo ambientale*, Università degli Studi di Catania. Tra i suoi lavori: *Il numero e l'infinito. L'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia* (2004); *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico* (2009); *Le retentissement des Provinciales en Italie* (2011); *Il soggetto all'alba della modernità* (2012); *L'échelle de la morale dans les Pensées* (2012); “*Platon pour disposer au christianisme*”. *Una chiave di lettura* (2014).

**PHILIPPE SELLIER**, uno dei più grandi pascalisti viventi, è professore emerito all'Université Paris-Sorbonne. Fondatore dell'équipe «Port-Royal et la vie littéraire», è direttore di quattro Collezioni sulla Littérature classique presso la casa editrice Honoré Champion. Fra i suoi lavori: *Pascal et saint Augustin* (1970); *Pascal et la liturgie* (2000); *Port-Royal et la littérature*, 2 vol. (2004); *Essais sur l'imaginaire classique* (2005); *La Bible expliquée à ceux qui ne l'ont pas encore lue* (2007); *Pascal* (2009).

**ROSA GIUSEPPA SPAMPINATO**, dottore di ricerca in Entomologia agraria, è dirigente tecnico agrario presso l'Ente Parco dell'Etna.

**LAURENT THIROUIN** è professore di Littérature française du XVII<sup>e</sup> siècle all'Université de Lyon. Fra le sue pubblicazioni: *Le moraliste et les fantômes. La controverse classique autour de l'illusion théâtrale* (2002); *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique* (2007); *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal* (2011); *Pierre Nicole, improbable théoricien de la civilité* (2012).

**ELISABETTA TODARO**, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, è docente di Storia e filosofia nei licei. Svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif».

**FRANCESCO TOTARO** è professore emerito di Filosofia morale nell'Università di Macerata. È presidente della International Society for Phenomenology and the Sciences of Life (organo del “World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning”). Tra i suoi lavori: *Multiculturalismo, interculturalità ed etica pubblica* (2011); *Condizioni per la ricchezza etica della politica* (2011); *Le culture tra riconoscimento e rispetto* (2012); *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi* (2013).

**YOSHINORI TSUZAKI** è professore di Etica nella University of Tsukuba. Tra i suoi lavori: *L'habitus scolaistique et la vertu cartésienne* (2004); *Une lecture 'probabiliste' de la visée pratique chez Montaigne et Descartes* (2005); *Pour la déconstruction d'une culture de l'évaluation dans l'enseignement universitaire* (2009).

**DANIELA VASTA**, dottore di ricerca in Filosofia e storia delle idee, è professore di Storia dell'arte contemporanea nell'Università di Catania e fa parte della redazione dei «Quaderni leif». Tra i suoi lavori: *La pittura sacra in Italia nell'Ottocento. Dal Neoclassicismo al Simbolismo* (2012); *Le riviste illustrate italiane del XIX secolo* (2013).

**CARMELO VIGNA**, professore emerito di Filosofia morale nell'Università Ca' Foscari di Venezia, è presidente della Società italiana di filosofia morale (S.I.F.M.). Tra i suoi scritti: *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (2000); *Sul trascendentale come intersoggettività originaria* (2001); *Di un altro genere: etica al femminile* (2008); *La vita spettacolare. Questioni di etica* (2013).

**GAETANO VITTORE** è professore di Bioetica nell'Università di Catania. Fra i suoi lavori: *Vita e qualità della vita. Saggio su Mandeville* (2005); *Età della tecnica e credibilità del valore* (2007); *Immaginazione e metafora* (2012).

**MASSIMO VITTORIO** è professore di Etica sociale nell'Università di Catania ed è il coordinatore della redazione dei «Quaderni leif». Tra i suoi lavori: *Ontoetica. La necessità della morale in Pietro Piovani* (2011); *The Origins of the Italian Misunderstanding of Dewey's Philosophy* (2011); *Senso comune e discorso scientifico: linguaggio e società in John Dewey* (2012); *Neuroethics: Values Between Genes and Memes* (2013).



*summum crede nefas animam præferre pudori  
et propter vitam vivendi perdere causas*