

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 Ferrand)
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 I 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

Impaginazione e stampa:

emmgraf, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmgrafed@tiscali.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.

ALBERTO FRIGO*

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

LA TÂCHE QUI M'A ÉTÉ CONFIEE 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 Pécharmann¹ 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 Trente².

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^e 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.

¹ *Seventeenth-Century French Studies*, Vol. 35, n. 2, 2013.

² Pascal, *Œuvres 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 *Œuvres 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»³, 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*»⁴. 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-

³ Pascal, *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 781.

⁴ Pascal, *Œuvres 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^e, 2^e et 18^e «Provinciales»*⁵. 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

⁵ Paris, Nolin, 2009.

doctrine de la grâce chez saint Augustin, Jansénius et les jésuites⁶. 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 raisonnement⁷.

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 quarante⁸.

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 pré-histoire 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-

⁶ Voir Pascal, *Œuvres 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.

⁷ Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, cit., p. 555.

⁸ 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*⁹, 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 Descotes¹⁰. Dans le premier, Gerard Ferryrolles 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 augustinienne, 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 pascaliennes n'ont qu'à

⁹ *Œuvres 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.

¹⁰ Paris, Champion, 2006.

peine esquissée. Le cas de l'*Augustinus* me semble en cela tout particulièrement remarquable. Jean Mesnard suggérerait 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 concupiscence¹¹? 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*¹² 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 appelait jadis de ses vœux et dont les études pascalienues 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»¹³. 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

¹¹ Voir notamment *Surnaturel. Études historiques*, 1^{re} éd. Paris, Aubier-Montaigne, 1946, 2^e éd. Paris, Desclée de Brouwer, 1991, pp. 75-76.

¹² Paris, Téqui, 2000.

¹³ *Œuvres 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'opuscule *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*¹⁴. 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 induite à l'univocité qui fait le propre de l'hérésie¹⁵. 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

¹⁴ Paris, PUF, 1993.

¹⁵ 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-Dieu¹⁶.

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»¹⁷.

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 suggestif¹⁸ devrait être sur ce point mieux définie, aussi bien que ses évolutions. L'enjeu est de taille, car il en va du rap-

¹⁶ *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 154.

¹⁷ *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 791.

¹⁸ *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*¹⁹.

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 Pecharmann 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 persévérer à prier»

et de montrer que cette vérité constitue un «principe absolument fondamental (ou plus-que-principe)» de la doctrine augustinienne²⁰. 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^e 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

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

²⁰ «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 proches²¹. 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 vies²². 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 présupposent. 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»²³. Et R. Scholar d'ajouter que sans doute seul celui

²¹ «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).

²² «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).

²³ «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'écriture²⁴. «Je ne finirai point cette lettre sans vous éclaircir ce point parfaitement, si Dieu m'en donne le pouvoir»²⁵, écrit Pascal: mais déjà impétrer 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 délaissement de Dieu²⁶. 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»²⁷.

«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

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

²⁵ *Œuvres complètes*, t. III, cit., p. 683.

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

²⁷ «"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 grâce²⁸. 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?»²⁹ 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

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

²⁹ 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 continuelle, comme l'aurait voulu Georges Poulet dans une étude célèbre³⁰. 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».

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