

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 *Œuvres 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, *Œuvres 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 abstraitement 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, 10-11; 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 parfaitement, 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. 411).

<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 come 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 honteux 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'inafailliblement il s'y porte de lui-même comme à son bien, et qu'il le choisit 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 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 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 augustiniennne 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 démérites.

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 déçue, sans annuler 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, enchante 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 attrait 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<sup>e</sup> 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'égarer, 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, «ravisement», 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 égoïcentrique, 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, élever 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.