1ER Trimestre 2008 - N° 34

Le collège supérieur Lyon

Le trou de la serrure

Des affiches envahissantes divulguent chaque semaine des clichés de « célébrités » surprises en petite tenue, ridicules et obscènes. Le flou du cliché suggère qu'il a été pris de loin, parfois à travers des branches ou par-dessus un mur : tout est fait pour nous rendre complices de quelque mauvaise expédition d'adolescents sournois.

L'image n'est pas sans rapports avec la transgression. Elle donne une pâture à cette « pulsion scopique » qui fait écarquiller les yeux, pétrifié, fasciné, devant ce qu'on dit insoutenable et qui est irrésistible. Voir ce qui ne devrait même pas être visible. Venez voir l'insoutenable ! La dernière limite du supportable, on ne peut aller au-delà ! Alors sera bue toute honte, alors sera dépassée l'alternative même du plaisir et du dégoût. Le laid ne laisse rien voir que lui-même, sans au-delà et sans reste. Ainsi en la pornographie la laideur ne repaît le désir que pour l'étouffer. Voyeur éberlué, statue de sel figée en un suicide sans mort.

C'est que l'image permet de voir sans être vu. Voir sans être vu : tel est le privilège de la puissance. En regardant quelqu'un à son insu, on le domine, on le possède, comme le montre Sartre dans ses célèbres analyses du trou de serrure. Image et magie vont alors ensemble car toutes deux veulent posséder. La conduite magique jette des sorts sur des images. Assimilant la chose et sa représentation, elle cherche à posséder les êtres en soumettant des figurines. C'est la même conduite magique qui cloue des pin-up sur les murs des chambrées.

Cela ne va pas sans laideur et sans vulgarité, précisément parce que le laid ne donne rien d'autre à voir que lui-même. Quand une image est belle elle ne fascine pas, elle dissuade au contraire de séjourner en elle, elle conduit à ce qu'elle exprime sans s'y substituer. On n'imagine pas *Le Déjeuner sur l'herbe* ni même *L'Origine du monde*, pourtant sommets de l'érotisme, punaisés dans une chambrée. La beauté interdit l'appropriation magique de l'image comme d'une chose. Le *sacré* s'oppose alors au *magique* en ce qu'il ouvre cette différence de l'image et de la réalité que le magique abolit. Dans l'échancrure de cette différence respire le désir.

Il reste à dire que le réel lui-même est beau. A la différence de l'image, je ne peux le voir sans être vu, sans m'exposer. Impossible de le surprendre en voyeur. Le touriste, bien sûr, peut prendre l'attitude du voyeur, se poster à un « point de vue » d'où le réel serait livré en panorama, mais il est bien possible encore, dans cet air libre, qu'un frisson le surprenne et l'inquiète.

Ce cerisier en fleur qui m'éblouit me bouleverse et rien, pas même une photo, ne permettra d'en prendre possession. Alors que la magie traite l'image comme une réalité, la réalité, ici, est vue comme une image : elle fait signe au-delà d'elle même. Or cet au-delà est en moi-même… La beauté fait revenir à soi, elle exige, dit Plotin que nous nous donnions jusqu'en notre intimité. Le trou de serrure fait pénétrer en l'intimité de l'autre ? La beauté, elle, trou de serrure à l'envers, fait entrer en soi. L'image obscène veut prendre ? Devant la beauté il faut que je me donne. Ce cerisier en fleur me dit : *tu dois changer ta vie*.[1]

Jean-Noël Dumont

[1] R M Rilke :*Torse archaïque d'Apollon* Oeuvres Tome 2 p.127.

JANSENISME ET JOIE DE VIVIRE
Quelques réflexions sur la grâce

Laurent Thirouin

Laurent THIROUIN est agrégé de lettres, ancien élève de l'ENS, enseignant à Lyon II et au Collège Supérieur.

Les définitions de nom « sont très libres », soutenait Pascal, dans son *Opuscule sur l'esprit géométrique*, poursuivant de la sorte : « elles ne sont jamais sujettes à être contredites; car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. » Mais, dans ce même texte, le philosophe géomètre assortissait son libéralisme lexical d'une réserve : « il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes. »

C'est au terme de *jansénisme* que je pense, en évoquant ces principes de logique sous la plume de Pascal — auteur qui d'ailleurs, si on ne lui ménage pas aujourd'hui des marques d'admiration, doit toujours être innocenté du soupçon, précisément, de *jansénisme*. Car l'imputation de jansénisme, dans l'opinion, est sans doute de nos jours l'une des plus graves. Seuls les spécialistes bien sûr, en employant le mot, pensent encore à Cornélius Jansen, évêque flamand mort de la peste en 1638, dont le gros in-folio, paru après sa mort, sous le titre d'*Augustinus*, devait déclencher les interminables querelles jansénistes. Mais sous l'adjectif de « janséniste », on range désormais toutes les dérives et les scléroses d'une religion formaliste, pointilleuse, fondée sur la crainte du péché, ignorante du message d'amour au cœur de la révélation chrétienne. Est suprêmement « janséniste », dans nos représentations mentales, cette Église du XIXe siècle dont nous nous sentons moins comme les héritiers que comme des rescapés. Le jugement est sévère, mais il n'est pas sans fondement — même s'il n'échappe pas entièrement au risque de caricaturer le passé. Il reste que cette condamnation du « jansénisme » confond, sous une seule réprobation globale, des périodes et des idées qui n'avaient pas grand chose en commun. Au pire, elle conduit à déconsidérer des préoccupations théologiques ou des engagements religieux dont le seul tort est d'avoir, à un moment ou un autre de l'histoire, porté l'étiquette de jansénisme. Les lecteurs de Jean Orcibal, grand spécialiste de la question, se rappellent la boutade par laquelle il résumait la situation : « Le jansénisme, c'est le couteau de Janot, on change le manche, puis on change la lame, c'est toujours le couteau de Janot. » Qu'on traite donc qui on veut de janséniste, mais qu'on garde conscience que la catégorie est éminemment fluctuante et qu'elle peut facilement se transformer en un faux concept et alimenter la paresse intellectuelle. Il suffira pour s'en convaincre de s'arrêter quelques instants sur les fondements anthropologiques et spirituels qui servent de soubassement au jansénisme du XVIIe siècle.

Grâce et liberté

Sous l'impulsion de Charles-Eric de Saint-Germain, le Collège Supérieur s'est vaillamment lancé, l'année dernière, dans une réflexion théologique d'un autre temps. Le thème proposé — *Grâce et liberté : la théologie du salut* — fait resurgir en effet cette immense controverse qui, depuis la Réforme de Luther, le Concile de Trente, jusqu'aux démêlés des jésuites et de Port-Royal, les condamnations et les défenses du molinisme, a empoisonné la vie de l'Eglise pendant deux siècles (sans compter les polémiques originelles et le combat de saint Augustin contre le pélagianisme). La première justification de l'entreprise menée dans le cadre du Collège Supérieur était d'ordre œcuménique. Le dialogue apaisé entre les confessions chrétiennes permet aujourd'hui de rouvrir ces débats dans une optique constructive. L'illustration la plus flagrante en est la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification* signée en 1999 par le Vatican et les Églises luthériennes. Il reste que, en désertant ce champ de réflexion comme stérile et ayant suffisamment causé de tort à la religion, les catholiques ne se sont peut-être pas montrés bien inspirés. La question de la grâce, qui a enflammé les esprits au mépris de toute charité chrétienne (et même de toute prudence humaine) passe parfois pour une de ces discussions byzantines dont on gagne à faire l'économie. L'impossible articulation de la liberté humaine avec la toute-puissance divine et l'absolue gratuité du salut ne tourmente plus les consciences. Convaincu au premier chef que le Dieu créateur a eu comme principal souci de respecter la liberté humaine, le bon catholique aujourd'hui reconnaît l'action de la grâce, et même sa nécessité, mais ne se préoccupe guère des difficultés logiques et théologiques que soulève cette double conviction.

Il me revenait d'aborder la question à travers les polémiques du XVIIe siècle, c'est-à-dire

l'affrontement entre d'une part les théologiens de Port-Royal, suspects à leur époque de rejoindre les thèses calvinistes les plus dures, et d'autre part les partisans d'une solution plus moderne, ceux qui suivaient par exemple les hypothèses du jésuite Molina et soulignaient la place déterminante de l'homme dans la décision de faire ou non usage d'une grâce qui était de toute façon acquise. Les gens de Port-Royal (les Arnauld, les Nicole, Hamon, Lancelot, Pascal...) — il faut le rappeler — se voulaient avant tout de fidèles disciples de saint Augustin, dont la mémoire et les richesses spirituelles leur semblaient menacées par certaines innovations théologiques. En aucun cas, ils ne se seraient eux-mêmes définis comme « jansénistes ». C'est par dérision que leurs adversaires les désignent de ce nom, réduisant leur combat spirituel et religieux à la défense partisane d'un homme. Dès sa naissance, le terme est donc polémique et hostile. Il reste que l'historiographie l'a retenu et a définitivement assimilé Port-Royal et le jansénisme. Peu importe ! Dans les quelques lignes qui suivent, mon seul souci est de suggérer que ces questions lointaines conservent un enjeu spirituel majeur, et que les jansénistes (puisque jansénistes il y a) se réclament d'une anthropologie dont la pertinence reste entière.

Le jansénisme, un hédonisme ?

Sans s'enfoncer ici dans des confrontations entre les auteurs, il est instructif de donner la parole à un contemporain des jansénistes du XVIIe siècle, qui est en même temps, viscéralement, un de leurs plus acharnés adversaires. Pour comprendre un système, ou une pensée, le recours à ses ennemis n'est jamais inutile. On le vérifiera en donnant la parole à Fénelon, courageux évêque, grand écrivain et malheureux théologien du quiétisme.

Le dernier ouvrage de Fénelon, auquel il travaillait sur son lit de mort, est une ultime tentative de réfutation des thèses jansénistes. Mais quand on lit cette *Instruction pastorale*, succession de dialogues théologiques qui ambitionnaient de répondre aux *Provinciales* de Pascal, on est surpris de découvrir une vision du jansénisme très différente de nos propres catégories. Contrairement à l'image que revêt pour nous aujourd'hui ce mouvement rigoriste, tenu pour une dérive pessimiste et austère, les jansénistes sont, aux yeux de Fénelon, les tenants les plus résolus du plaisir. Là est le cœur de leur doctrine et le grand scandale pour Fénelon, à la racine de toute son hostilité. « Le voilà », annonce-t-il en ouverture, « ce système auquel le parti sacrifie tout. Ce système donne tout au seul plaisir. Il en fait *le seul ressort* de nos volontés. Il en fait pour ainsi dire l'âme de nos âmes mêmes. Le plaisir, suivant ce parti, est l'unique règle de nos cœurs. »

Le jansénisme, une secte du plaisir ? On n'oserait soutenir un tel paradoxe sans la caution de Fénelon. Et il y aurait certes quelque chose d'un peu provocateur — au XVIIe siècle en tout cas — à assimiler l'anthropologie augustinienne à une pensée du plaisir. Nul ne semble s'y aventurer… mais le fait est bien là. Pour Fénelon, qui se réclame lui aussi de la pensée de saint Augustin, le jansénisme est un travestissement de l'augustinisme, opéré par un tour de passe-passe dans le vocabulaire. N'osant pas afficher trop ouvertement les convictions épicuriennes qui sont les leurs, Antoine Arnauld et ses amis recourraient, pour déguiser leur pensée, au terme technique de *délectation*. Ils ramènent la théologie de leur prétendu inspirateur à l'idée révoltante d'une délectation victorieuse (*delectatio victrix*). Et Fénelon relève, pour illustrer la chose, l'omniprésence dans leurs écrits d'une formule tirée du commentaire d'Augustin sur la *Lettre aux Galates* — une citation authentique, mais devenue obsédante et transformée en signe de reconnaissance janséniste. « *Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* — Il est nécessaire que nous agissions conformément à ce qui nous charme le plus. » Sous la forme tranquille et absolue de la maxime, cette phrase pose comme principe que toute action volontaire de l'homme, quelles que soient les formes qu'elle prenne, est la résultante directe d'un plaisir. On ne saurait se déterminer qu'en fonction d'un bien convoité, peu importe la nature de ce bien. Les exemples qui viennent sous la plume d'Augustin à l'appui du raisonnement, moins souvent cités que la célèbre formule, confirment ce qu'elle peut avoir de scandaleux. Selon ce principe, vices et vertus se trouvent d'une certaine manière assimilés : en tant qu'attraits — antagonistes certes, mais équivalents par leur dynamique attractive. « Voici devant quelqu'un l'image d'une belle femme », continue Augustin, « elle provoque des mouvements charnels; mais si la beauté intime, si la pureté de la chasteté nous charme davantage, nous y conformons alors notre vie et nos œuvres, avec la grâce que donne la foi au Christ; et le péché ne régnant plus en nous jusqu'à nous faire céder à ses impressions, la justice au contraire y exerçant son empire, nous faisons avec plaisir tout ce que nous savons être agréable à Dieu dans cette vertu. Ce que j'ai dit

de la chasteté et du vice contraire, j'ai entendu qu'on l'applique à tous les autres cas. » Que l'on s'attache à suivre le plus exactement la volonté de Dieu ou que l'on s'abandonne à toutes les séductions du monde, on ne ferait ainsi que suivre la pente de sa délectation, tant la volonté humaine est étroitement tributaire des satisfactions qu'elle se représente.

Telle est la conviction de saint Augustin; telle est du moins celle que les jansénistes relèvent, isolent et mettent en vedette pour expliquer les comportements humains et la puissance de la grâce. Les dossiers constitués sur ce sujet par Pascal, et que l'on connaît aujourd'hui comme ses *Écrits sur la grâce*, en donnent une bonne illustration. Pascal recueille les citations patristiques qui servent son propos, il les traduit, les organise et leur impose une cohérence terminologique qu'elles n'ont pas toujours originellement. Quand saint Augustin par exemple examine l'attrait que le bien exerce sur une âme, dès lors qu'il lui semble doux, Pascal traduit : « Le bien commence à être désiré quand il commence à *délecter*. » Un peu plus loin, à la formule augustinienne qui définit la grâce comme une « *benedictio dulcedinis* », une douceur donnée par bénédiction, le jeune théologien préfère encore le simple terme de *délectation* et il transpose en français, sans craindre la répétition : « Donc cette *délectation* est de la grâce de Dieu par laquelle il est fait en nous que les choses qu'il nous commande nous *délectent* et que nous les désirions. »

Une des grandes autorités scripturaires de saint Augustin, pour évoquer la grâce divine, est un verset du Psaume 84 : *Dominus dabit suavitatem et terra nostra dabit fructum suum.* Cette suavité (*suavitas*), cette douceur que donnera le Seigneur, selon le Psaume, l'exégète africain l'assimile en effet à la grâce elle-même. De façon un peu inattendue, ce verset poétique devient ainsi un lieu théologique central. Là encore, Pascal traduit en imposant aux textes la cohérence conceptuelle qui lui importe : « Le Seigneur donnera la *délectation*, et notre terre donnera son fruit. »

Dans la vision janséniste, la volonté de l'homme n'est que l'expression d'une délectation. Fénelon voyait juste : l'insistance sur la *délectation* est une clef de cette anthropologie. Le débat se focalise d'ailleurs au XVIIe siècle sur une expression encore plus précise, qui est communément perçue comme la signature même du jansénisme : l'idée d'une délectation dominante, d'une *delectatio victrix*. Augustin emploie bel et bien cette formule dans un de ses tout premiers écrits anti-pélagiens, pour désigner ce qui peut faire défaut aux saints eux-mêmes et empêcher « leur terre spirituelle », tant que Dieu ne le leur a pas accordé, de « produire son fruit » (nouvelle allusion au Psaume 84). Que signifie ici *victrix* ? Qu'est-ce qui permet de qualifier la délectation de « victorieuse » ? Certes, pour qu'il y ait un vainqueur, il faut nécessairement qu'existe un vaincu. Mais est-ce à dire que la délectation vaincrait la volonté humaine, qu'elle exercerait son pouvoir contre celui de l'homme ? Cette thèse, que le Père de Lubac prête à Jansénius, serait très peu augustinienne : elle ne résiste pas à l'examen des textes. C'est évidemment une autre délectation qui fait les frais du combat. Une *délectation* est dite *victorieuse* par rapport à une concurrente, à d'autres délectations possibles — celle de la concupiscence, ou du péché. Quand la volonté humaine est entraînée vers Dieu sous l'impulsion de la grâce, nul autre bonheur ne lui semblant comparable, elle est portée à agir d'une manière inflexible et insurmontable — « *indeclinabiliter et insuperabiliter* » écrit saint Augustin. Ces deux adverbes, fréquemment commentés, suscitent l'inquiétude de Fénelon : ne donnent-ils pas la volonté humaine comme l'instance défaite, dans le processus de délectation ? Quelle liberté l'homme garde-t-il, quel mérite ses actes revêtent-ils, s'ils sont infailliblement conditionnés par la perspective d'un plaisir ? Mais depuis la chute, l'homme tel que le conçoit Augustin, blessé dans son libre arbitre, est devenu incapable de se différencier de son amour, de s'en dégager, de faire prévaloir une volonté autre. Si la grâce de Dieu agit sur lui de façon *efficace*, c'est-à-dire infaillible, cela ne signifie en rien qu'elle le détermine, qu'elle s'impose à lui, malgré lui. L'amoureux qui s'efforce de rejoindre la personne en qui il met tout son amour ne ressent pas cet attrait comme une violation de sa liberté. Et pourtant il ne saurait, tant qu'il aime du moins, prendre un autre chemin. Il en va de même pour le chrétien qui, comme le représente Pascal aux jésuites dans la dernière *Provinciale*, est irrésistiblement quoique librement entraîné vers Dieu par la grâce. « 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; de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il ne s'en éloignât effectivement, s'il le voulait. Mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qu'il lui plaît le plus, et que rien ne lui

plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens ? »

Ce que les philosophes dénomment parfois l'*eudémonisme* augustinien apparaît à Fénelon comme une simple variante de l'hédonisme. Quand le théologien du pur amour tire les conséquences ultimes de ses principes, il laisse apparaître son hostilité à l'idée même de bonheur. « La béatitude même », écrit-il à un correspondant bénédictin, « en quelque sens que vous la preniez, ne peut jamais être notre dernière fin proprement dite. » Si elle a le mérite de la netteté, une telle proclamation est vigoureusement anti-augustinienne. Mais c'est que Fénelon, quant à lui, exclut le *plaisir*. Il est incapable de penser l'attrait comme une forme d'adhésion libre et néanmoins inévitable. Une anthropologie qui écarte, comme la sienne, le moteur du plaisir, nous enferme dans le débat stérile et habituel, et nous interdit notamment de penser la différence entre grâce efficace et grâce nécessitante. La question se réduit pour lui à une confrontation de pouvoir, entre deux instances rivales : qui est le plus puissant, de la grâce ou de la volonté humaine ? Toute efficacité reconnue à l'une ne peut se concevoir qu'au détriment de l'autre, selon un modèle qui relève de la mécanique, comme il le reconnaît le premier : « C'est une règle mécanique qu'entre deux forces mouvantes, la plus grande prévaut nécessairement sur la moindre. » Ce n'est pas en ces termes que saint Augustin pose le débat. Il nous invite à une réflexion d'ordre anthropologique : comment se produit l'adhésion d'une volonté humaine ?

Tous les plaisirs se valent-ils ?

Augustin intègre dans sa conception de l'homme la puissance du plaisir : non pas l'équivalence de tous les plaisirs, mais leur indissociable parenté. L'un des textes les plus parlants, à cet égard, est l'épisode du mendiant ivre dans le sixième livre des *Confessions* : le pauvre homme n'a pas trouvé la vraie joie, mais grâce au vin, il parvient au moins à un meilleur résultat qu'Augustin. Celui-ci s'efforce péniblement de composer un panégyrique pour l'empereur, et il n'en tire que du tracas; celui-là semble parfaitement satisfait de son ivrognerie. Les motifs du rhéteur sont réputés très dignes, tandis que ceux de l'ivrogne suscitent la réprobation sociale. Mais, soutient l'auteur des *Confessions*, ce qui différencie les formes de joie, ce n'est pas leur origine : c'est leur réalité. Selon ce critère, le mendiant ivre l'emporte sur le jeune rhéteur philosophe. « Loin donc de moi ceux qui disent qu'il faut faire différence entre les sujets que chacun a de se réjouir. Le pauvre trouvait sa joie dans son ivresse, et moi je cherchais la mienne dans la gloire […] J'avoue qu'il faut faire différence entre les diverses causes de notre joie, et que celle qu'une solide espérance donne à une âme vraiment chrétienne, surpasse sans comparaison ce vain contentement [*illa vanitate*] dont ce pauvre jouissait alors. Mais il ne laissait pas d'avoir en ce point de l'avantage sur moi, puisqu'il était plus heureux… » (*Confessions*, livre VI). Importe-t-il de savoir d'où vient la joie ? La question, écartée vigoureusement dans un premier temps, retrouve droit de cité au bout du compte. Elle conserve une certaine forme de pertinence, mais annexe, corollaire. L'origine de la joie ne compte pas en tant que telle, mais comme gage de qualité. Trouver sa joie (« *gaudere* ») — même dans le vin — est toujours mieux que buter sur une recherche infructueuse (« *gaudere cupire* »). En ce qu'il est effectif, le bonheur du mendiant est enviable; en ce qu'il est illusoire, fondé sur une *vanitas*, il incite à chercher mieux.

Les conceptions de Malebranche, au XVIIe siècle, s'inscrivent dans la parfaite ligne de cette démonstration. L'Oratorien refuse en effet strictement qu'on oppose le plaisir au bonheur. Son souci premier est de respecter les faits : ne pas soutenir que le plaisir ressenti n'est pas plaisir. Ceux qui adoptent la position inverse, c'est-à-dire les tenants de toutes les formes de stoïcisme, sont accusés d'abord, et simplement, de pécher contre la réalité. Mais ce réalisme de Malebranche ne l'empêche pas en même temps, tel saint Augustin, de faire le départ entre un homme « *actuellement* heureux » et un homme « *solidement* heureux ». Car si tous les bonheurs se valent en tant qu'ils satisfont celui qui les éprouve, leurs qualités diverses, leur solidité, incitent à les distinguer. « Il faut dire les choses comme elles sont », lit-on dans la *Recherche de la vérité*, « le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal, mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur. » Cette pensée du plaisir, cet eudémonisme hérité de saint Augustin et si proche par moment d'un brutal hédonisme, n'est que le fondement d'une analyse plus subtile et contrastée. Elle se donne bien entendu les moyens de différencier des idéaux moraux que tout oppose. Mais elle le fait toujours au nom de la recherche du vrai bien, du bonheur le plus parfait.

L'accusation d'hédonisme que formule Fénelon contre l'idée de délectation, prête-nom

théologique du plaisir, est volontiers caricaturale. Elle ne rend pas justice aux exigences morales qui surgissent d'une telle conception. Elle ne perçoit pas davantage la signification théologique et spirituelle que peut revêtir le plaisir. Sur ce dernier point, les *Écrits sur la grâce* de Pascal nous seront à nouveau d'un grand secours.

Le plaisir est-il libre ?

Ce qui caractérise la délectation, en effet c'est son caractère donné. On ne peut se la procurer à soi-même. Elle installe donc naturellement dans la dépendance de Dieu, et dans un lien de reconnaissance. On comprend alors l'importance de la référence au Psaume 84, et l'attachement dont témoigne saint Augustin pour ce verset : Le Seigneur *donnera* la délectation, et notre terre *donnera* son fruit. Le psaume enchaîne deux dons, faisant du rapport à Dieu un échange de présents. Au don de la délectation succède le don du fruit. Nous donnons parce qu'on nous a donné. C'est cette suavité, cette délectation, qui rend l'homme fécond — cette satisfaction, qui lui permet de satisfaire son créateur. Mais de cette suavité, il n'est aucunement le maître.

À travers le recueil d'*excerpta* qu'il constitue, Pascal souligne, dans l'idée même de délectation, ce qui échappe à l'initiative et à la maîtrise de l'homme. Nul ne peut faire en sorte d'être délecté par ceci plutôt que cela; la délectation s'impose à un sujet, s'empare de lui, sans qu'il y puisse rien. La conscience de la délectation force donc l'humilité. Pascal s'autorise ici d'une réflexion de saint Augustin, tirée d'un ouvrage relativement ancien dans son œuvre : « Quand nous sentons de la délectation pour les choses qui conduisent à Dieu, cela nous est inspiré et donné de la grâce de Dieu et non pas par notre industrie ni par nos mérites. » C'est la faille même d'une anthropologie de la maîtrise et de la liberté. « Est-il en notre puissance de faire [que les choses] qui arrivent nous délectent? » demande Pascal, traduisant un autre passage du même ouvrage. Nous pouvons imaginer (ou proposer idéalement) un homme qui prendrait sur lui d'agir conformément à un ordre que lui donne sa conscience, ou que lui prescrit sa religion. Mais cet homme ne peut se forcer à se délecter de cette victoire.

De façon très cohérente, l'opposition de Fénelon à l'affectivité, à la sensation, au plaisir, traduit un malaise devant l'irresponsabilité — ce qui ne dépend pas de nous. Son rejet déterminé de la *grâce efficace par elle-même* est le rejet d'une théorie qui manifeste l'irresponsabilité du bénéficiaire, l'impossibilité où il est mis d'acquérir et de conserver. Ainsi, et non sans paradoxe, le Pascal des *Écrits sur la grâce* développe ici un idéal spirituel qui mériterait bien davantage l'étiquette de *passiveté*, que le théologien du pur amour !

Au cœur de l'augustinisme, est l'impuissance de l'homme, le rejet du volontarisme, l'affirmation d'un Dieu qui nous prend, nous relève, nous attire — nous sauve. La question se crispe quand on pose le problème logique : et les autres ? Ceux qui ne se lèvent pas ont-ils été maintenus par Dieu dans l'abaissement? C'est quand il est forcé de traiter cette seconde question, à l'occasion de la polémique pélagienne, qu'Augustin est conduit à des thèses dures et sombres, par une sorte d'entraînement logique. Mais ce n'est pas une rupture dans son œuvre, ni même un infléchissement. C'est l'exploration de corollaires jusque-là laissés dans l'ombre — corollaires de la seule grande idée centrale : je ne peux moi-même opérer mon salut; Dieu est celui qui me sauve.

Pour Fénelon, l'amour est, dans son essence même, sacrificiel; il passe nécessairement par un renoncement à soi et à toute propriété. La logique ultime de l'amour implique de rompre avec le souci du bonheur. Un certain nombre de citations retenues par Pascal semblent à première vue nous orienter vers ce type de préoccupation, et déboucher sur la question du pur amour : ce sont toutes celles ou Augustin considère les motivations de l'acte et réprouve le souci de son intérêt, comme la crainte du châtiment, ou le désir de la récompense. Telle est bien la teneur du passage suivant, que Pascal traduit d'un traité anti-pélagien : « Quand on fait le bien par la crainte de la peine, et non par l'amour de la justice, on ne le fait pas encore bien, et on ne fait pas dans le cœur le bien qui semble être fait dans les actions… » En réalité, cette remarque qui nous incite à désirer le bien pour lui-même (et non pour l'avantage qu'on en retire), loin de nous amener à la condamnation fénelonienne des plaisirs, est produite à l'appui de ce principe fondamental, qui le précède : *Le bien commence à être désiré quand il commence à délecter*. Il faut donc conclure, au rebours de Fénelon : l'amour véritable du bien (le pur amour), c'est l'amour qui délecte. En fait, la délectation vaut comme symptôme, et non pas comme objet. Elle est la marque du désir, et sa présence atteste que le bien est réellement objet du désir.

L'attention à la délectation est une attention portée à un symptôme spirituel; une

considération quasi psychologique. Dans la continuité des *Confessions*, les augustiniens sont attentifs aux sentiments intérieurs éprouvés par le converti. D'où l'importance de la *joie*, transcription psychologique et spirituelle de la délectation. Fénelon, inversement, accuse ces thèses de néo-épicurisme, parce qu'il ne perçoit pas le statut exact de la délectation dans un cadre augustinien : qu'il croit y voir un abaissement hédoniste de la religion, détournée vers la recherche de satisfactions égocentriques. Pour les uns comme pour les autres, le souci d'authenticité est le même, et identique la demande que la vérité soit aimée pour elle-même. Mais ce qui, selon Fénelon, empêche cet objectif, est ce qui, selon les autres, garantit sa réalisation.

Le malaise de Fénelon est d'ailleurs palpable, sur toutes ces questions. Il récuse par-dessus tout l'idée d'une « délectation indélibérée », c'est-à-dire involontaire, et lui substitue la notion problématique de « délectation *délibérée* », qui a le mérite de concilier ses principes avec le vocabulaire de saint Augustin, et qui n'est rien d'autre, selon lui, que « la spontanéité de notre vouloir, ou l'exemption de contrainte ». Dans cette optique, le plaisir n'est jamais cause de l'acte — thèse insupportable aux yeux de Fénelon —, mais un effet éventuel, un sentiment accessoire naissant de la conscience de vouloir. Il s'agit de montrer que la liberté de l'homme ne subit aucune diminution, aucune influence même de la part d'une délectation préalable. Cette crainte sourcilleuse contraste avec des formules où Augustin, non sans un certain goût du paradoxe, n'hésite pas à se faire le chantre de l'esclavage. Pascal retient, dans les *Écrits sur la grâce*, une phrase de l'*Enchiridion* qui définit la liberté comme une forme particulière d'esclavage. « Car celui-là sert librement [*liberaliter*] son maître, qui fait sa volonté de bon cœur [*libenter*]. » Le point n'est pas d'être ou non esclave, mais de l'être de bon cœur ou par contrainte. Par un jeu de mots récurrent dans son œuvre, Augustin assimile ici les deux adverbes, *liberaliter* et *libenter* : on agit librement quand on agit volontiers. La question de la liberté n'est pas écartée, mais de façon diamétralement opposée aux analyses fénéloniennes, elle est ramenée à celle du plaisir. *Liber* et *libens* sont deux faces d'un seul et même état : on est libre dans la mesure où l'on sent de l'agrément dans son acte.

Ces considérations anthropologiques ont pour corollaire d'écarter la perspective du mérite, à laquelle on a vu que Fénelon restait fermement attaché. En effet, la coïncidence de la grâce et de la liberté abolit dans l'idéal l'éventualité même d'un effort moral, qui serait digne de rétribution. Au contraire, plus un acte est vertueux, c'est-à-dire inspiré par l'amour de Dieu, moins il en coûte de l'accomplir. « Ce qui se fait par amour n'est pas difficile. » Cette formule centrale d'Augustin, recueillie encore par Pascal, exclut toute tonalité stoïcienne — et ce d'autant plus radicalement que le principe se prête aussitôt à un renversement : si ce qui se fait par amour n'est pas difficile, ce qui est difficile n'est pas fait par amour. Or, il ne dépend pas de nous, que quelque chose soit ou non difficile. La facilité, c'est la marque de la grâce. Comment d'ailleurs une pensée de la grâce, comme est celle de Port-Royal, pourrait-elle en profondeur être un rigorisme ? Quelles que soient les harmoniques qu'on retienne dans ce riche terme de grâce, qu'on insiste sur l'indulgence (la grâce accordée au coupable) ou sur la séduction (la grâce dont se pare l'objet devenu convoitable), la grâce introduit toujours un jeu dans le cours *rigoureux* de la loi.

Les jansénistes qui entouraient Pascal et dont l'auteur des *Pensées* a partagé de nombreuses convictions, ces disciples de saint Augustin, défenseurs opiniâtres de la grâce efficace, ont eu des descendances diverses. Le courage de leur lutte, la force de leurs convictions, le nombre de leurs ennemis sous lequel ils ont fini par succomber, ont fait d'eux les modèles d'une certaine forme de résistance spirituelle, d'affirmation de la conscience individuelle. C'est en cela qu'ils inspirent le *Port-Royal* de Montherlant. Leur inflexibilité nous impressionne et nous effraie en même temps. Leur théologie de la grâce nous paraît soucieuse de rabaisser l'homme, de l'humilier, de le désespérer. Elle a pu en effet se figer dans une religion inquiète et scrupuleuse. Mais à l'origine, et tant que le jansénisme était véritablement nourri par la pensée de saint Augustin, dont il se réclamait, il se présente tout autant comme une spiritualité de la joie, et même un éloge de la facilité. Le réflexe sommaire de lui accoler la notion de pessimisme doit être résolument combattu. Dans sa nuit de feu, dont nous gardons la trace par le Mémorial, Pascal épanche sa *joie*, et la répète presque à chaque ligne; il s'émerveille devant la « grandeur de l'homme » que signifie ce surgissement de la grâce divine. Dans cette expérience de joie spirituelle, Pascal est en parfaite affinité avec ceux que nous appelons les *jansénistes*.

NOTE DE LECTURE

par Frédéric Crouslé

Benoît XVI, *Sauvés dans l'espérance*.

Après une première encyclique sur la plus élevée des trois vertus théologales, l'amour de charité, Benoît XVI nous propose de méditer sur la seconde : l'espérance. La question que pose d'emblée le saint-père est : « de quel genre d'espérance est l'espérance chrétienne ? »

Poser cette question présuppose qu'il existe d'autres sortes d'espérances, ou d'espoirs humains, que l'espérance chrétienne. On peut ainsi espérer, comme les philosophes Bacon et Kant, que le monde devienne meilleur grâce à la science et aux progrès de la raison. On peut également espérer, à l'instar de Marx, que le progrès des sciences de l'homme donne les moyens de mener une politique rendant la société plus libre et plus rationnelle. Mais l'histoire du XXème siècle a bien montré que les avancées scientifiques aussi bien que politiques comportaient elles aussi leur part d'ombre : le progrès techno-scientifiques peut de nos jours conduire à des désastres environnementaux, et le prétendu progrès politique conduire à des formes d'oppression inédites etc.

L'une des tentations du croyant serait alors de se replier vers une conception purement individualiste de l'espérance : n'espérer plus que son propre salut en se retirant d'un monde voué à la corruption.

Telle n'est pas la position de Benoît XVI : l'espérance chrétienne n'est pas individualiste. La vie bienheureuse est orientée vers la communauté, rappelle le pape qui se réfère à *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* d'Henri de Lubac. Encore faut-il avoir conscience que « le règne du bien consolidé n'existera jamais en ce monde » (§24) car l'homme est un être libre, ce qui le rend capable de refuser les structures sociales les meilleures et de faire le pire usage de son savoir scientifique et technique.

Aussi Benoît XVI insiste-t-il sur le fait que l'espérance chrétienne est fondée sur la foi, et non sur des idéaux politiques et philosophiques détachés de tout fondement surnaturel. « La foi est la substance des biens que l'on espère, la preuve des réalités que l'on ne voit pas » (§6). Commentant brillamment cette célèbre formule de la lettre aux Hébreux (11,1), le saint-père montre qu'elle désigne la foi comme une disposition intérieure « grâce à laquelle la vie éternelle prend naissance en nous » (§7). La présence de l'Esprit Saint en nos cœurs constitue donc le bien qui rend déjà présent en nous le germe des biens que nous pouvons espérer récolter dans le futur. La vie de l'Esprit présent en notre cœur nous prouve ainsi la vérité de notre foi et nous garantit que le Christ a déjà vaincu tout mal.

Aussi la fin de l'encyclique nous exhorte-t-elle à cultiver l'espérance en nous par la prière entendue comme « exercice du désir »(§33), par l'action, par l'offrande de nos souffrances et par la méditation du jugement dernier attendu comme rencontre de Celui « devant qui s'évanouit toute fausseté » (§47) et comme réparation de toutes les injustices de l'histoire (§43). Bref nous sommes tous invités à approfondir notre vie spirituelle car « aucune structuration positive du monde ne peut réussir là où les âmes restent à l'état sauvage » (§15).

RENDEZ-VOUS DU COLLEGE SUPERIEUR

- SOIREE DE CLOTURE -

Même s'il est encore bien tôt pour penser à la fin de l'année universitaire, nous vous proposons de noter déjà dans vos agendas la date du :

MARDI 27 MAI 2008

- 18h30 : messe de clôture à l'oratoire du Collège
- 19h15 : temps convivial autour d'un buffet garni par chacun
- 20h00 : annonces et perspectives de l'an prochain.

- CINE CLUB -

Autour de quelques chefs d'œuvre du cinéma, ces rencontres permettent à la fois d'aiguiser la culture cinématographique et la réflexion sur le droit.

Prochaines séances

Mercredi 12 mars 2008	*De beaux Lendemain,* de A. Egoyan
Mercredi 2 avril 2008	*A Bout de course,* de S.Lumet

Tarif adhérents/étudiants : 7€ - non adhérents : 10 €

- CAFE THEO -

Préparé et animé par les étudiants et Pierre Benoit, les

MARDIS 11 MARS et 1ER AVRIL 2008

SOMMAIRE

- Edito
  Le trou de la serrure,
  Jean-Noël Dumont.
- Article :
  Jansénisme et joie de vivre,
  Laurent Thirouin.
- Note de Lecture :
  Spe Salvi,
  Frédéric Crouslé.
- Rendez-vous du Collège Supérieur :
  Soirée de clôture
  Café théo