

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
YVES BOURASSA

« *ECCE QUI TOLLIT PECCATA MUNDI* ».

REPRÉSENTATIONS DU CASUISTE JÉSUITE
DEPUIS LES *SUMMÆ DE CASIBUS* JUSQU'AU CONTE VOLTAIRIEN

MAI 2003

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Avant-propos

Je voudrais tout d'abord exprimer ma profonde reconnaissance à M. Marc André Bernier, mon directeur de recherche, qui a fait naître l'étincelle à l'origine de ce mémoire, en plus de faciliter toutes les étapes de sa réalisation grâce à ses conseils et à ses encouragements. J'aurai toujours l'obligation au professeur Bernier, à sa passion contagieuse pour le dix-huitième siècle, à sa manière fine d'unir l'érudition et l'humour, de m'avoir enseigné que, à bien prendre les choses, savoir et plaisir sont indissociables. Merci Marc André.

J'aimerais également témoigner ma gratitude à Mme Lan Tran, à Mme Jeanne-d'Arc Boissonneault ainsi qu'à M. Philippe Perron, archivistes au Musée de la Civilisation de Québec, qui m'ont généreusement prêté leur concours et leur soutien.

Pour sa gentillesse et son aide inestimable, je veux remercier tout particulièrement Isabelle, et lui dire que chaque instant passé en sa compagnie me découvre un peu plus les douceurs de l'amitié.

Enfin, une dernière pensée va à Marguerite, mon petit soleil à moi.

Table des matières

<i>Avant-propos</i>	ii
<i>Table des matières</i>	iii
<i>Introduction</i>	1
Premier chapitre : Essor et développement de la casuistique	7
<i>a) De Latran à Trente</i>	7
Naissance de la littérature pénitentielle	7
La synthèse aristotélo-thomiste	9
Les anges sont-ils dans un prédicament ?	14
L'influence du droit	17
<i>b) La casuistique post-tridentine</i>	22
La Contre-Réforme	22
Le souffle rhétorique	25
La mise à mort du tutorisme	30
Le catholicisme souriant	35
Le probabilisme s'emballe	39
Deuxième chapitre : L'écueil de la satire pascalienne	43
La constitution d'un mythe	43
Casuistique et nature corrompue	48
Géométrie contre rhétorique	50
Un art sophistique	56
Les procédés de la facilitation casuistique	62
La scolastique du père Pirot	68
Après les <i>Provinciales</i>	72

Troisième chapitre : La casuistique entre séduction et subversion	77
<i>a) De la casuistique jésuite à la sophistique amoureuse</i>	77
Un langage en tension	77
Mouvoir les passions	80
Légitimer les passions.....	85
Un art sophistique (<i>bis</i>).....	90
<i>b) L'arme du rire</i>	96
Vertu philosophique et « morale jésuite ».....	96
« Un modèle d'éloquence et de plaisanterie ».....	102
Le père Tout-à-tous	107
 <i>Conclusion</i>	 113
 <i>Bibliographie</i>	 119

Introduction

La casuistique ne devait jamais se remettre de la charge de Pascal contre le laxisme des théologiens de la Compagnie de Jésus. L'auteur des *Provinciales* avait accusé les Jésuites de chercher moins à réformer les mœurs et à faire respecter l'absolu de la règle qu'à circonvenir, voire à pervertir l'esprit de la loi en l'accommodant à celui du siècle. Par une satire mordante, il stigmatisait les casuistes de la Société en présentant leur morale conciliante comme une série d'échappatoires et de faux-fuyants qui, en palliant les scrupules, autorisaient tous les débordements. À la faveur du probabilisme, des décisions absurdes, des maximes ineptes s'étaient répandues dans les ouvrages des casuistes et, selon Pascal, tendaient à corrompre les préceptes de la morale chrétienne. Loin de s'en alarmer, le bon père jésuite mis en scène dans les *Provinciales* s'émerveille de ces aberrations. Il les considère comme des expédients commodes, comme de pieux artifices servant à adoucir les rigueurs de la règle et à mettre la conscience en repos. En condamnant d'un même souffle casuistes et Jésuites, Pascal allait faire peser sur les uns et les autres un même soupçon d'immoralité ; mais surtout, la raillerie fine des *Provinciales* couvrait la « morale jésuite » d'un ridicule ineffaçable.

Par où les Jésuites ont-ils pu s'attirer un tel ridicule ? Comment devient-on Escobar ? C'est-à-dire, comment un théologien en arrive-t-il à décider qu'on peut, en sûreté de conscience, tuer un homme pour la valeur d'un écu ? Comment un autre théologien se persuade-t-il de laisser passer cette décision dans ses propres écrits ? Quel étrange dessein pousse un casuiste à examiner si quatre parties de messe entendues en des endroits différents peuvent, mises bout à bout, former une messe complète ? On s'étonne que la Compagnie de Jésus, un des fers de lance de la Contre-Réforme, un ordre enseignant qui avait tissé un réseau de collèges à travers l'Europe, une Société dont les membres étaient réputés pour leur culture et leur savoir éminents, ait pu abriter dans sa théologie morale des

propositions aussi ouvertement laxistes et d'aussi creuses spéculations, et prêter ainsi le flanc à l'humiliation qu'allaient lui faire subir les *Petites lettres* de Pascal.

Mais en scrutant les lourds in-folios des théologiens de la Compagnie de manière à en exhumer des questions extravagantes et des opinions trop complaisantes, en produisant ensuite ces extravagances sur le théâtre des *Provinciales*, Pascal et le parti janséniste n'auraient-ils pas, par un singulier paradoxe, fourni des armes aux adversaires de la religion chrétienne ? Se peut-il qu'en donnant la comédie à l'Europe aux dépens de la Société, ils aient prévenu les esprits non seulement contre la « morale jésuite », mais aussi contre l'Église ? Traduites en anglais sitôt après leur parution, les *Provinciales*, sous le titre *The mystery of jesuitism*, servirent par exemple aux pasteurs anglicans pour dénoncer autant les Jésuites, considérés comme une sorte de garde prétorienne du pape, que les abus du culte romain et la dissolution des papistes.

Aussi peut-on s'interroger sur la fortune des *Petites lettres* dans les ouvrages philosophiques et la fiction libertine du siècle des Lumières. En effet, au moment où, chez les écrivains du XVIII^e siècle, le questionnement critique s'accroît et que la médiation de l'Église est fortement mise en cause, la « morale jésuite », volontiers assimilée à la morale chrétienne, paraît fournir un argument au parti philosophique. Une vertu laïque et citoyenne ne vaudrait-elle pas infiniment mieux qu'une morale qui incline au relâchement et sert à transiger avec sa conscience ? Quand on se penche sur les errements des moralistes chrétiens et qu'on considère les crimes qu'ils ont permis et permettent encore, peut-on sérieusement affirmer, demandent les philosophes, qu'il n'y a pas de morale sans religion ? Quel empire peut prétendre exercer sur les consciences un christianisme qui a nourri en son sein des théologiens qui ont favorisé la dissolution des mœurs ? L'infamie dont était notée la casuistique est récupérée par les écrivains

des Lumières et mise au service d'une sécularisation de la morale qui rende superflu le rôle de l'Église.

La réflexion que nous proposons entend donc s'intéresser, dans un premier temps, à la gestation puis à l'essor de la casuistique jésuite, aux principes qui la porteront depuis le milieu du XVI^e siècle jusqu'au seuil de l'époque classique et qui, après une période euphorique, vont précipiter sa déchéance. Il s'agira ensuite de comprendre les valeurs en présence au moment où Pascal monte à l'assaut de la théologie morale des Jésuites. Les *Provinciales* dénoncent bien sûr des décisions laxistes, des résolutions fantaisistes ; mais, de façon plus essentielle, elles attaquent surtout une conception relativiste de la morale, où la question de la vérité devient accessoire. En fait, nous le verrons, les *Provinciales* sont le lieu d'un conflit fondamental entre l'esprit rhétorique de la Société de Jésus, centré sur la notion de probabilité, et ce que nous appellerons l'esprit de géométrie de Pascal, aimanté vers la vérité à l'exclusion de toute vraisemblance, de toute compromission avec l'absolu de la règle.

Enfin, comme la mise au pilori de la casuistique signifiait en même temps son accession à la République des Lettres, nous observerons le redéploiement de la « morale jésuite » dans la fiction libertine des Lumières. Deux œuvres vont nous servir pour apprécier le réinvestissement de la *scientia de casibus* dans la littérature du XVIII^e siècle : *Le Sopha*, roman que Crébillon fils donne au public en 1742, et *L'Ingénu*, un conte que Voltaire fait paraître en 1767. Dans *Le Sopha*, les finesses et les subtilités de la casuistique alimentent le dialogue amoureux et permettent à un directeur de conscience de séduire sa pénitente. *L'Ingénu*, suivant en cela le chemin tracé par Pascal, tourne encore une fois l'arme du rire contre la « morale jésuite » et propose la résolution drolatique d'un cas de conscience par le père Tout-à-tous, Jésuite dont le nom, comme on pourra le constater, est à lui seul un programme. En somme, notre étude va examiner les causes de la

condamnation de la casuistique, définir les enjeux fondamentaux articulés par cette condamnation et, finalement, observer les effets paradoxaux de la censure pascalienne et les réactions qu'elle suscite dans les lettres au XVIII^e siècle.

En amont des *Provinciales*, il convient, pour mesurer l'influence décisive que la Compagnie de Jésus exercera sur le destin de la casuistique, de faire retour sur l'essor et le développement de la théologie morale depuis le Concile de Latran, convoqué en 1215, jusqu'au Concile de Trente, tenu au milieu du XVI^e siècle. L'obligation de la confession annuelle au XIII^e siècle va générer une nouvelle littérature consacrée aux cas problématiques et qui, à mesure qu'elle s'autonomise et se spécialise, tend à s'organiser en vastes *Summæ de casibus*. Ces sommes, fortement marquées par la synthèse aristotélo-thomiste et par le formalisme scolastique, adoptent une vision plus « juridisée » que spiritualisée de la morale. En ce sens, elles n'ont pas pour tâche d'exalter les vertus chrétiennes, mais simplement de marquer les bornes au-delà desquelles la loi est enfreinte ; aussi leur reprochera-t-on une conception minimaliste de la morale. Néanmoins, les *Summæ* médiévales ont su éviter les dérives en se conformant à des principes tuteuristes fondés sur une idée restreinte de la probabilité.

Dans la foulée des décisions prises au Concile de Trente, la Compagnie de Jésus, fondée en 1540, allait être appelée à devenir un acteur primordial de la Contre-Réforme. Pour affermir les positions de l'Église, secouée par le schisme protestant, l'assemblée conciliaire recommande l'amélioration de l'enseignement dispensé aux futurs prêtres et, en même temps, que leurs études de théologie soient moins spéculatives et davantage tournées vers les réalités pratiques du sacerdoce. Un Âge d'or s'ouvre pour la discipline de cas. Et, si elle plonge toujours des racines dans la tradition scolastique, la casuistique va aussi s'ouvrir, dans les collèges de la Compagnie, aux valeurs humanistes et à la pensée rhétorique. Or, « la rhétorique, écrit Michel Meyer, est la négociation de la

distance entre les sujets¹ ». Cette négociation suppose que, en l'absence d'une évidence, d'une certitude infaillible qui rende inutile la discussion, l'idéal à atteindre n'est peut-être plus tant la vérité qu'un compromis satisfaisant. De sorte qu'en s'imprégnant des valeurs de la Renaissance, la casuistique post-tridentine redéfinit la notion de probabilité en morale : il y a, entre la règle et une conscience qui doute, une place pour la négociation. Seulement, cette ouverture au relativisme va conduire certains moralistes à adopter un probabilisme de plus en plus large qui, en gonflant le flot des maximes nouvelles, atomise le sens moral. Le système des opinions probables trahissait un scepticisme implicite où l'idée même de vérité est évacuée.

La morale relativiste des casuistes jésuites allait bientôt frapper l'écueil de la satire pascalienne. Pour Pascal, comme pour Port-Royal, le probabilisme représentait une morale païenne qui sacrifiait les inspirations de la foi aux lumières de la raison naturelle et corrompue. En la soumettant au jeu des circonstances, le probabilisme faisait de la règle un possible. Il affectait par conséquent une indifférence coupable face à la vérité, qu'il percevait non comme un absolu, mais une solution contingente. Selon Pascal, la pensée rhétorique derrière la théologie morale des Jésuites engageait la casuistique sur la pente fatale du relativisme et, bientôt, ravalait la discipline des casuistes au rang d'un art sophistique. Rhétorique, casuistique, sophistique : trois mots que la charge des *Provinciales* semble avoir flétris en les convainquant de connivence :

Casuistry rests on the axiom that 'circumstances alter cases' – the principle that every ethical problem must be approached on its own terms and decided on its own merits ; rhetoric, on the principle that every occasion demands its own mode of expression. Casuistry and rhetoric thus share a responsiveness to experience, an adaptability to changing situations, which is in one

¹ Michel Meyer, *Questions de rhétorique : langage, raison et séduction*, Paris, LGF (Livres de poche/Biblio essais), 1993, p. 22.

sense a great virtue ; yet this very suppleness has often been seen as their most sinister quality, since it apparently permits them to serve ill puposes as readily as good ones.

Indeed, the term sophistry probably occurs as frequently in denunciations of casuistry as in attacks on rhetoric : as a synonym for whichever of the two is under censure, sophistry has always linked casuistry and rhetoric in the minds of their opponents².

En aval des *Provinciales*, le sens péjoratif des mots rhétorique, casuistique et sophistique s'actualise à nouveau dans *Le Sopha* qui, à cet égard, nous a paru exemplaire. Le badinage dévot imaginé par Crébillon est d'ailleurs intéressant à plus d'un titre car, en plus de mettre en œuvre les divers procédés de la facilitation casuistique fustigés par Pascal, il rappelle les discours suborneurs du *Tartuffe* de Molière, vraisemblablement le premier auteur de la République des Lettres qui ait rendu hommage aux *Provinciales*. Mais au-delà de la seule entreprise de séduction, l'inscription de la « morale jésuite » dans la fiction libertine des Lumières alimente surtout l'entreprise de subversion. Voltaire revisite à son tour le modèle des *Petites lettres* et, dans un épisode casuistique bref mais fulgurant, il offre un compendium des principaux ridicules qui, depuis deux siècles en France, avaient servi à brocarder la Société de Jésus.

² George A. Starr, *Defoe and casuistry*, cité dans Marthe M. Houle, *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in Les Provinciales*, San Diego, University of California, 1983, p. 31.

ESSOR ET DÉVELOPPEMENT DE LA CASUISTIQUE

a) De Latran à Trente

Naissance de la littérature pénitentielle

Le quatrième concile de Latran, tenu en 1215, est à l'origine de l'imposition d'une nouvelle pratique sacramentaire pour les chrétiens. On y promulgue « un canon qui impose l'obligation de la confession annuelle en même temps que de la communion pascale³ ». On exige du fidèle qu'il reçoive ces sacrements de son « propre prêtre », « c'est-à-dire de celui qui a canoniquement la charge d'âmes sur le territoire où est situé le domicile de ceux qui lui sont ainsi confiés⁴ ». L'instauration et la généralisation de cette discipline pénitentielle donne bientôt naissance à un nouveau genre de littérature ecclésiale, dont le caractère général est d'être représenté par des « ouvrages d'intention essentiellement pratique, manuels d'instruction ou guides si l'on veut, conçus pour donner au prêtre les directives qui lui sont nécessaires pour administrer dignement le sacrement de Pénitence et mettre le fidèle dans les dispositions voulues pour bien le recevoir⁵ ».

Ces livres chargés d'enseigner au confesseur la manière de remplir correctement son office de médecin des âmes et de ferme soutien à la vie spirituelle s'organisent selon une triple articulation. On y traite d'abord de la contrition, de l'accueil à réserver au pénitent, de l'état d'esprit qu'il faut déceler ou

³ Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècles)*, Montréal, Librairie dominicaine, 1962, p. 8.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 9.

susciter chez lui avant de l'autoriser à approcher le sacrement. S'il en est jugé digne et affiche le désir d'être conduit à résipiscence, il sera alors admis en confession : examen de conscience, aveu de la faute, mesure de sa gravité en fonction de ses déterminations. La confession devient alors l'occasion d'un interrogatoire détaillé, qui s'inspire visiblement « des questions classiques sur les 'circonstances' qui faisaient partie de l'enseignement de la rhétorique [...] en les adaptant au domaine moral dans lequel l'action s'est située et doit être jugée⁶ ». Empruntant à l'art oratoire antique ses moyens mnémotechniques, ses « jardins de lieux », qui sont « des avis généraux qui font ressouvenir ceux qui les consultent de toutes les faces par lesquelles on peut considérer un sujet⁷ », le prêtre s'applique à faire advenir la confession et à établir toutes les circonstances susceptibles d'aider à la juste appréciation de la conduite qu'il est appelé à évaluer. Enfin survient la satisfaction, par laquelle est signifiée au pécheur la rémission de ses fautes – qui peuvent aussi lui être retenues – et, le cas échéant, la pénitence qu'il devra s'imposer pour obtenir une pleine absolution.

Tout au long du processus, des situations concrètes sont examinées qui, souvent, sont source de perplexité. Que faire si telle circonstance se présente dans l'exposé de telle conduite ? Invalide-t-elle le péché ? En affecte-t-elle l'espèce ? Le manuel de confession, qui portait sur « l'exposé et le développement des directives qui doivent présider aux rapports entre le prêtre et le pénitent durant l'administration et la réception du sacrement de pénitence⁸ », s'est révélé bien vite insuffisant du fait de son inhabileté à fournir des réponses aux situations problématiques auxquelles le confesseur devait faire face. Aussi les ouvrages pénitentiels reçurent-ils pour complément indispensable des livres spécialisés

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ P. Lamy, cité par Roland Barthes, « L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire », dans *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 206.

⁸ Pierre Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 32.

dans l'étude et la résolution des sujets litigieux. Ces nouveaux ouvrages répondirent alors à un réel besoin et se révélèrent d'autant plus nécessaires que, dès le milieu du XIII^e siècle, les dominicains, suivis peu après des franciscains et des membres séculiers de l'Église, dispensèrent des leçons pour favoriser l'examen des cas de conscience, promu matière d'enseignement dans les écoles. L'étude des cas, ou « l'examen des situations particulières au regard de la loi divine et ecclésiastique », en vient à occuper « une place prééminente dans l'organisation de la morale, parce qu'elle apparaît comme indispensable aux prêtres⁹ », dans la mesure où elle leur fournit une aide immédiate et pratique pour l'exercice de leur ministère.

La synthèse aristotélo-thomiste

L'essor de la casuistique participe du développement de la théologie médiévale qui, au XIII^e siècle, sous l'influence d'Albert le Grand et de son disciple Thomas d'Aquin, achève de consommer le mariage entre christianisme et aristotélisme. En s'appropriant le péripatétisme du Stagirite, notamment à l'occasion de la redécouverte vers 1245 de *l'Éthique à Nicomaque*, la théologie morale s'assurait d'un terrain propice à son évolution. En effet, les réflexions d'Aristote sur la morale l'amènent à formuler l'exigence pour se bien conduire d'une « sagesse pratique », ou « prudence », qui rompt avec l'idéalisme platonicien et pense l'action vertueuse en référence non au ciel des Idées, mais bien plutôt aux impératifs de la réalité.

Un des principaux apports de l'aristotélisme à la théologie morale du Moyen Âge a été la distinction nette qu'il apporte entre *phronesis*, ou « prudence », et *episteme*. Aristote déplore que Platon, dans sa réfutation de l'ontologie sceptique et du relativisme des sophistes, « presents moral knowledge as a sub-species of

⁹ *Ibid.*, p. 40.

formally demonstrable, or 'geometrical' knowledge and ends treating Ethics [...] as a theoretical science *modo geometrico demonstrata*¹⁰ ». Récusant une telle conception de la morale qui la soumettait à une vérité donnée pour immuable et participant de l'évidence mathématique, Aristote prétend qu'il est d'un sage de ne pas « chercher dans tous les ouvrages de l'esprit une précision égale » :

L'homme cultivé, en effet, se montre en n'exigeant dans chaque genre de recherche que le degré de précision compatible avec la nature du sujet. Faute de quoi on s'exposerait à attendre d'un mathématicien des arguments simplement persuasifs et d'un orateur des démonstrations probantes¹¹.

Et la « prudence », qui est « une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme¹² », s'éloigne précisément des principes axiomatiques et des déductions nécessaires auxquels l'absolutisme platonicien voulait soumettre la morale. La *phronesis* ne saurait donc se rapporter seulement à des vérités générales ; « il lui faut aussi connaître les circonstances particulières ; car elle vise à l'action et l'action porte sur des cas individuels¹³ ».

Ainsi entendue, la réflexion sur la morale doit s'accommoder du particulier et du circonstanciel, et composer avec une certitude d'un rang plus modeste, qui n'a plus rien de la rigueur scientifique ni de l'infailible précision mathématique. Mais si « nul ne délibère sur ce qui a un caractère de nécessité¹⁴ », Chaïm Perelman remarque en revanche que « tout discours qui ne prétend pas à une validité impersonnelle relève de la rhétorique¹⁵ ». Aristote l'avait bien senti et son

¹⁰ Albert R. Jonsen et Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley, University of California Press, p. 62.

¹¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Jean Volquin (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1965, I, 3.

¹² *Ibid.*, VI, 5.

¹³ *Ibid.*, VI, 9.

¹⁴ *Ibid.*, VI, 7.

¹⁵ Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1997, p. 177.

Éthique, par son refus d'appréhender la vie morale seulement en termes d'« essences » au profit d'une approche contextuelle et pratique qui considère les particularités d'une action, en vint à signifier

that practical issues are to be discussed and deliberated about not in 'geometrical' but in 'rhetorical' terms [...] So, in an innocent sense of despised word, moral arguments are 'rhetorical'. This does not mean that they move their audiences by irrelevant appeals to their tastes, prejudices, or material interests. It means only that they engage their hearer's current preoccupations, address the actual concerns and take into account their particular backgrounds¹⁶.

Or, c'est d'Aristote surtout que les théologiens médiévaux, saint Thomas le premier, tiennent les principes philosophiques qui inspirent leur théologie morale. Et cet héritage péripatéticien va nourrir chez le Docteur angélique une conception de la justice et du bien qui, hors de la seule spéculation, suppose dans la pratique une certaine variabilité des principes et la prise en compte des circonstances :

Speaking in a formal sense alone, the just and the good are always and everywhere the same, since principles of natural reason are immutable. But, in the material sense, justice and goodness are not the same everywhere and always [...] This is so, because of the mutability of human nature, the diverse conditions of persons and their affairs and the differences of time and place¹⁷.

En fait, remarque Thomas d'Aquin, « the human act ought to vary according to diverse conditions of persons, time and other circumstances : this is the entire matter of morality¹⁸ ». Cette approche « rhétorique » appuyée sur l'évaluation des circonstances et sur la recherche de solutions en accord avec ce que l'esprit perçoit place l'activité de jugement au fondement de la vie morale. L'aristotélothomisme permet de la sorte de penser une éthique en situation, une « sagesse

¹⁶ A.R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, cité par A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸ *Idem*.

pratique » où « la dialectique des probabilités » apparaît comme « l'instrument nécessaire du rationalisme en morale¹⁹ ».

Même si les travaux de Thomas d'Aquin ne permettent pas à la philosophie d'acquérir un statut qui la placerait de plain-pied avec la théologie, les théories d'Aristote apportaient néanmoins à l'exégèse chrétienne le support nécessaire pour tenter d'accorder la raison et la foi. En outre, elles autorisaient en morale le dépassement d'un simple fidéisme et d'une soumission aveugle aux Écritures et à l'autorité absolue des doctrines patristiques, notamment celles de saint Augustin, qui dominèrent longtemps en Occident avant que les scolastiques n'en tempèrent l'influence au XIII^e siècle. C'est par exemple à cette époque qu'est introduite dans la théologie la notion d'*epikeia*, ou d'« équité », qui permet d'adapter la règle et d'en modérer la rigueur afin de concilier les exigences de la loi et celles de la justice. Pour trouver pleinement leur efficace et satisfaire aux mouvements infinis de la vie, les lois morales exigent le concours de l'« équité » :

As Aristotle saw, the essential variety in human situations had one further consequence. The demands of justice go beyond the rules of law. Justice can be done only if *nomos* – rule-governed law – is supplemented by *epikeia* – or 'equity', i.e. a reasonable and practical application of general legal rules²⁰.

Responsables de la synthèse du christianisme et de l'aristotélisme, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont reconduit le concept d'*epikeia*, perçu comme « un correctif supérieur de la loi²¹ ». De sorte que, sous l'impulsion de l'aristotélothomisme, la morale chrétienne s'est munie dès l'époque médiévale de tout un système rationnel où les notions juridiques d'interprétation, de dispense, de cessation et de coutume interviennent pour mitiger les prescriptions de la loi.

¹⁹ E. Baudin, *Pascal et la casuistique*, Neufchâtel, Éditions de la Baconnière, 1947, p. 109.

²⁰ A.R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 68.

²¹ T. Deman, art. « Probabilisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1936, tome XIII, col. 429.

S'appliquant à distinguer entre la lettre et l'esprit, l'accord de l'aristotélothomisme et de la théologie morale se traduit par « une sorte de liberté supérieure dans la soumission aux lois », qui confère « un pouvoir de [les] plier au réel chaque fois que celui-ci en dicte la nécessité²² ».

Si on anticipe un peu, on pressent déjà en quoi les casuistes du XVII^e siècle prolongeront une tradition fondée sur la filiation qui existait entre la philosophie d'Aristote et la théologie de Thomas d'Aquin, dont ils se proclameront les continuateurs. Ils reconnaîtront leur dette envers l'aristotélothomisme avec d'autant plus d'empressement que, par cet hommage respectueux, ils entendent se mettre à couvert des attaques pressantes lancées contre les bases de leur morale, jugée trop fortement enracinée dans le paganisme par ses contempteurs. De manière exemplaire, c'est à cette parade que recourt le père Georges Pirot, de la Compagnie de Jésus, lorsqu'il oppose à ces critiques la réfutation suivante :

Il est vrai que la Morale des Casuistes et des Jesuites est en partie tirée de S. Thomas en sa premiere seconde ; où ce Docteur Angélique a copié presque toute la morale d'Aristote [...] Si c'est en ce sens (Messieurs les Jansenistes) que vous accusez notre Morale d'estre Païenne, tres-volontiers nous vous accorderons qu'elle en a quelque chose ; mais nous nous plaindrons de l'outrage que vous faites à l'Ange de Escholle, dont vous censurez la doctrine, et du mespris que vous avez pour Aristote, à qui Dieu a donné un Jugement si éclairé, que dans les bornes de la raison naturelle il a toujours servi de guide aux plus grands esprits du monde, qui sont venus après luy [...] C'est donc sur S. Thomas et sur Aristote, que tombent vos invectives et vos reproches et l'honneur des Casuistes est en seureté tandis qu'ils auront ces deux Autheurs pour Cautions²³.

Dans cette passe d'armes, la parade est aussi une riposte. Mais oublions – pour l'instant – les querelles religieuses afin de nous attacher à remarquer, dans la

²² *Idem*.

²³ P. Georges Pirot, *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, Paris, 1657, p. 3.

défense du père Pirot, l'influence capitale de la théologie thomiste dans la formation de la pensée jésuite, de même que le respect, voire la vénération qu'inspire encore dans l'École l'autorité doctrinale d'Aristote. Le point est d'importance car, de fait, la casuistique plonge des racines profondes dans la scolastique médiévale et le péripatétisme, dont elle partage souvent le formalisme outré et le caractère abscons.

Les anges sont-ils dans un prédicament ?

Au regard de la pensée moderne, la scolastique, on le sait, fut généralement perçue comme une gymnastique mentale qui apprend à jongler avec les catégories d'Aristote, un lit de Procuste où la pensée sauve du ridicule la raideur de ses syllogismes en inventant à plaisir des distinguos et en multipliant les difficultés. Il importe de dire un mot de ces procédés et de ces raisonnements, souvent subtils à l'excès, afin de montrer que, avant même que se greffent aux discours des théologiens et des moralistes les innovations probabilistes qui assureront la grandeur, et, ultimement, précipiteront la décadence de la casuistique, cette dernière avait contracté dans l'École des habitudes capables de vicier en partie son fonctionnement. Sous l'influence notamment de l'aristotélisme, la théologie médiévale fut atteinte de la manie classificatoire, d'un prurit taxinomique qui eut vite fait de dégénérer en une véritable démanigaison de subtiliser sur une matière qui, au demeurant, s'y prêtait à merveille. La théologie scolastique ressembla bientôt davantage à un vain exercice visant à raffiner sur le dogme qu'à une étude rationnelle de la religion chrétienne. Le mouvement des anges peut-il être instantané ? Un corps peut-il mouvoir sans être mu ? Quelque chose d'infini en quantité, ou en qualités naturelles, peut-il être créé ? Aristote a-t-il clairement prouvé que Dieu est incorporel ? Questions graves, sans doute, qui ne le cèdent peut-être en importance qu'à celle-ci : Y a-t-il contradiction à ce qu'un accident spirituel soit inhérent à un sujet concret, ou qu'un accident corporel le soit à un

sujet immatériel²⁴ ? On peut déraisonner à force de raisons, comme on peut étouffer l'esprit sous un fatras de questions vaines dont les réponses, pesamment mises en forme, débouchent sur des conclusions absurdes.

L'*Arrêt burlesque* que fit paraître Boileau en 1671 donne plaisamment la mesure du ridicule où la scolastique confinait et du mépris où, hors de l'École, elle est tenue par les auteurs du classicisme. L'*Arrêt* est prononcé contre la Raison, cette inconnue qui trouble l'Université et cherche à usurper les droits et privilèges qu'y a acquis Aristote. Ordre est donné aussi de se conformer à Duns Scot, « dont la malheureuse subtilité, écrit Diderot, s'exerça à inventer de nouveaux mots, de nouvelles distinctions et de nouveaux sujets de disputes²⁵ ». L'ordonnance prescrit de maintenir en usage les « formalités, matérialités, entités, identités, virtualités, eccésités, pétréités » et autres « polycarpéités », sous peine d'une « totale subversion de la philosophie scolastique, dont elles font tout le mystère, et qui tire d'elles toute sa substance²⁶ ». La scolastique vérifie en quelque sorte la thèse d'Helvétius voulant que, « en fait de stupidité », « il en est deux sortes ; l'une naturelle, l'autre acquise ». Si on peut pallier la première par l'instruction, la seconde est incurable, car ce n'est pas sans peine qu'on devient sot : « Pour être tel et parvenir à éteindre en soi jusqu'aux lumières naturelles, il faut de l'art et de la méthode » ; et celui qui « a par degré perdu sa raison en croyant la perfectionner, a trop chèrement acheté sa sottise, pour jamais y renoncer²⁷ ». Diderot affirme que cette savante ignorance contractée dans l'École

²⁴ Questions extraites du « Catalogue de quelques questions tirées de la *Somme* de saint Thomas », *Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Adrien Dumoustier, Dominique Julia et al (éd.), Paris, Belin, 1997 [1599], p. 216-235.

²⁵ Denis Diderot, art. « Scolastiques », *Œuvres complètes*, Jules Assézat et Maurice Tourneux (éd.), Paris, Garnier, 1876, t. XVII, p. 102.

²⁶ Nicolas Boileau, *Arrêt burlesque*, dans *Œuvres*, Paris, Garnier (Classiques), p. 315-318.

²⁷ Claude-Adrien Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Société typographique, 1773, p. 6-7.

a été « une des plus grandes plaies de l'esprit humain » et qu' « il n'y eut jamais tant de pénétration mal employée, et tant d'esprit gâtés et perdus que sous la durée de la *philosophie scolastique*²⁸ ».

Si elle trouve encore des défenseurs au XVII^e siècle, cette science « gothique » est décriée de façon si unanime au siècle des Lumières qu'on aurait tort de croire que sa condamnation est l'apanage des seuls intellectuels « éclairés ». Le *Dictionnaire de Trévoux*, que publia en 1743 une équipe de rédacteurs de la Société de Jésus, comporte deux entrées à l'article « Scolastique ». Substantif féminin : il s'agit de « La partie de la Théologie qui discute les questions de Théologie par le secours de la raison et des arguments ». Voilà pour la théorie ; la pratique, maintenant. Substantif masculin :

Les Scolastiques outrés ont gâté la Théologie. On eût cru d'abord que par la netteté de leurs décisions, par la clarté de leurs définitions, et par l'évidence de leurs argumens mis en forme probante par une méthode régulière, ils alloient développer la vérité de tous les voiles du langage. Mais au contraire ils l'ont obscurcie par leurs termes barbares, et par leurs sophismes, et ils ont multiplié les questions à force de les distinguer²⁹.

Tout se passe comme si la « méthode » scolastique, dont les visées peuvent être valables en théorie, contamine le champ d'application où elle s'exerce et finit par le corrompre. Diderot en tire la même conclusion : sitôt qu'elle s'incarne, la scolastique dégénère et, avec elle, les savoirs dont elle structure le discours :

La *scolastique* est moins une philosophie particulière qu'une méthode d'argumentation, sèche et serrée, sous laquelle on a réduit l'aristotélisme fourré de cent questions puériles.

La théologie *scolastique* n'est que la même méthode appliquée aux objets de la théologie, mais embarrassée de péripatétisme.

²⁸ Denis Diderot, *loc. cit.*, p. 110 et p. 108-109.

²⁹ Art. « Scolastique », *Dictionnaire de Trévoux*, 1743, t.V, col. 1390.

Rien ne put garantir de cette peste la jurisprudence. À peine fut-elle assujettie à la rigueur de la dialectique de l'école, qu'on la vit infectée de questions ridicules et de distinctions frivoles³⁰.

En somme, la méthode scolastique, c'est le ver dans la pomme.

L'influence du droit

La dernière remarque de Diderot intéresse directement la casuistique, qui présente un rapport d'identité évident avec le droit, ecclésiastique ou civil. Ce rapport est d'ailleurs inscrit dans le nom même de la science des cas : le mot *casus* (et, de là, *casibus*) appartient en effet au vocabulaire juridique, et l'expression « cas de conscience » sert à marquer le passage du domaine légal au domaine théologico-moral. La casuistique est une activité de jugement qui s'exerce au tribunal de la conscience et qui sert à évaluer la « légalité » d'un acte en fonction d'un système de références morales. Elle offre donc une parenté structurale avec le droit. Fondamentalement, il s'agit dans les deux cas de rapporter une conduite à un *a priori* normatif, de la considérer au regard de la loi. De sorte que « la casuistique morale n'est [...], en son fond, qu'une jurisprudence morale, de même que les jurisprudences canonique et juridique ne sont, en leur fond, que des casuistiques canonique et juridique³¹ ». Aussi Alain Guillerrou donne-t-il de la discipline des cas de conscience la définition suivante, qui marque fortement son inféodation au domaine judiciaire : la casuistique est « une *technique de juriste* qui permet de déterminer jusqu'où va le licite et où commence l'illicite au point de vue moral³² ». Significativement encore, l'auteur de l'article « Casuiste », dans

³⁰ Denis Diderot, *loc. cit.*, p. 103.

³¹ E. Baudin, *op. cit.*, p. 110.

³² Alain Guillerrou, *Les Jésuites*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1963, p. 67.

l'*Encyclopédie*, prête à cette fonction les attributs de la justice : « Le *casuiste* tient, pour ainsi dire, la balance entre Dieu et la créature³³ ».

Si, comme l'écrit Diderot, la jurisprudence fut corrompue par les effets néfastes de la scolastique, la casuistique sera sujette aux mêmes altérations. Alors qu'elle tend à s'autonomiser, la discipline des cas s'organisera « selon les cadres que lui offrira le droit canonique » et, matériellement, « se développera en vastes sommes³⁴ ». À mesure qu'elle s'éloigne de sa fonction sacramentaire originelle, la petite *Summula confessorum* devient en effet une imposante *Summa de casibus*, et cette dernière établit ses fondements et présupposés en plongeant ses racines dans un terreau fertilisé par les savoirs juridique et théologique. Dès le XIV^e siècle, « tout se passe comme s'il existait désormais une *scientia de casibus*, une discipline propre et subordonnée au droit canonique et à la théologie morale³⁵ ». Cette tendance lourde à la juridisation se reflète dans le choix des autorités alléguées par les casuistes pour justifier leurs décisions. Ainsi, quand paraît en 1520 une *Summa summarum* proposant la synthèse d'une littérature casuistique de plus en plus foisonnante, près des deux tiers des 179 docteurs cités sont des juristes³⁶. Les sommistes vont bientôt faire subir à l'étude des cas une théorisation excessive et la faire ployer sous le poids de l'érudition. Leurs commentaires obscurcissent le texte de la loi plus qu'ils ne l'éclairent et, de gloses en scolies, finissent par perdre le contact avec le réel, « ce qui constitue un vice commun aux diverses formes de la scolastique décadente³⁷ ».

³³ Art. « Casuiste », dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, t. II, 1751, p. 756-757.

³⁴ Pierre Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 32.

³⁵ *Ibid.*, p. 60.

³⁶ *Ibid.*, p. 99 et suiv.

³⁷ *Ibid.*, p. 107.

Quand, en 1520, Luther procède à un autodafé des ouvrages qu'il juge pernicieux pour la doctrine chrétienne, il condamne aussi au feu le livre qu'un franciscain italien fit paraître en 1480, la *Summula angelica*, rebaptisée *Summa diabolica*. Par ce geste, l'auteur des thèses placardées à Wittenberg dénonce avec violence les dérives de la théologie morale de l'Église et les abus de sa discipline pénitentielle. Ne reconnaissant que la justification par la foi, il n'admet pas, par exemple, que sous l'action de la grâce excitante, adjuvante ou prévenante, la justification de la faute puisse être efficiente, finale, méritoire, instrumentale ou formelle³⁸. Féroce opposé au trafic des indulgences, il refuse net les distinctions, mûries par les théologiens scolastiques et avalisées par les sommistes, selon lesquelles l'indulgence sera partielle ou plénière – et tarifée en conséquence. Cette tarification elle-même procédait d'une échelle permettant d'évaluer la nature et la gravité de la faute : le péché, pour les docteurs catholiques, est d'omission ou de commission, il s'accomplit en pensée ou de fait, il est véniel ou mortel ; les notions de précepte et de conseil leur servent par ailleurs à préciser le degré d'obligation de la loi. Le rejet massif de ces distinctions par les ministres protestants et anglicans indique leur refus de s'engager dans un processus de gradation dans l'évaluation de la conduite fautive. Le mouvement de la Réforme rompt ainsi en visière avec tout un pan de la théologie romaine qui, à force de définir, de détailler et d'établir des solutions intermédiaires entre l'action vertueuse et l'action pécheresse, admet une morale qui ne rejette pas tout uniment la faute et tolère des degrés entre ce qui est bien et ce qui est mal.

Parce qu'elle refuse d'entériner les subtilités de la théologie scolastique et l'approche juridique des docteurs catholiques, pour qui souvent le *casus* intéresse moins la conscience que la loi, la casuistique protestante aborde davantage les

³⁸ Voir l'art. « Scolastique » du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, col. 1691-1727. Ces points de doctrine sont consacrés par l'Église au concile de Trente, dont la terminologie est fortement marquée par la scolastique dans la formulation des dogmes.

problèmes moraux en termes d'éthique personnelle, intime. Plus intériorisée, plus rigoureuse aussi, elle ne recourt pas, par exemple, à une règle fourre-tout comme la notion de péché véniel, « that rotten distinction, a leven with which the Roman casuists have foully corrupted the whole lump of moral theology³⁹ ». Le système que soutiennent les moralistes de la Réforme est en conséquence moins flexible ; il n'offre pas de moyens termes, ce qui a pour effet que leurs décisions sont d'ordinaire plus sévères. À l'inverse, la théologie morale couvée dans le giron de Rome juge l'action en termes légaux ; moins spiritualisée, mais tournée vers le for intérieur du pénitent, elle adopte une position qui, dans la mesure où la conduite vertueuse est celle qui ne tombe pas sous le coup de la loi, favorise le faux-fuyant et l'échappatoire. Aussi les adversaires du catholicisme, et pas seulement les protestants, diront-ils que l'activité des casuistes tend moins vers un idéal de perfection qu'à déterminer où se situent les bornes de la justice divine, comme en témoigne malicieusement le baron d'Holbach dans son *Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* : « *Casuistes* : algébristes spirituels, qui ont sù calculer et réduire en équation les sotises qu'un bon chrétien peut faire sans trop fâcher la divinité⁴⁰ ».

Parce qu'elle a été organisée majoritairement « par les canonistes qui l'ont considérée comme une annexe de leur droit », la casuistique présente donc « naturellement un aspect juridique⁴¹ ». Et la juridisation de la discipline des cas entraîne avec elle deux conséquences, en tension l'une avec l'autre. Premièrement, en intégrant à son fonctionnement une règle fondamentale du droit médiéval, la théologie morale parvient à ne pas verser dans les excès qui vaudront plus tard à la casuistique une réprobation générale. Cette règle se lit comme suit : *In dubiis*

³⁹ Cette condamnation est celle du pasteur Sanderson, casuiste anglais du XVII^e siècle, cité ici par A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁰ Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, art. « Casuistes », *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, Londres, 1768, p. 52.

⁴¹ Pierre Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 107.

tutior via est eligenda – dans le doute, il faut opter pour la voie la plus sûre. Bien que les prescriptions de la morale ne sauraient atteindre à une vérité absolue, la « rhétorique » qui les prend en charge, du Moyen Âge jusqu'au seuil des temps modernes, demeurait entièrement tributaire d'une conception restreinte de la probabilité, qui accordait au plus probable seul de se donner sous les espèces du vrai. Les tempéraments que l'équité apporte à la règle ne constituent jamais que l'exception et ne prétendent nullement ruiner cette règle, qui est l'expression de la vérité. En veillant à contenir et à resserrer les limites du probable, le tutorisme théologico-moral a su garantir la casuistique des dérapages qu'elle va connaître à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle.

Deuxièmement, si on considère que le commentaire d'une loi pénale « se fait en délimitant ce qu'elle défend et donc en déterminant de façon stricte le champ de ce qui est illicite, étendant au contraire au maximum celui de ce qui est permis en vertu du principe juridique qui le définit négativement comme ce qui n'est pas expressément proscrit⁴² », on doit convenir qu'une approche légale de la casuistique mène cette dernière à une conception minimaliste de la morale, en ce sens qu'elle fait résider l'action vertueuse dans le seul respect de la loi. L'expérience apprend pourtant que moralité et légalité sont deux choses qui sont loin de coïncider toujours, et que c'est parfois se satisfaire de peu que de satisfaire à la règle. C'est d'ailleurs ce qu'enseigne une certaine casuistique qui, plus tard, va déployer « des trésors d'ingéniosité pour tourner la loi et étendre au-delà des limites que lui fixe le sens commun le domaine du licite⁴³. » Le Moyen Âge a assuré la relative cohérence de sa théologie morale en parvenant à enclorre, grâce à une conception rigide de la probabilité, les opinions et avis éventuellement préjudiciables à la règle. Il ne fallait, pour briser cet équilibre, qu'une redéfinition

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Idem.*

du probable. La Renaissance va y pourvoir et, traversée par des valeurs foncièrement hostiles au fixisme doctrinaire, la casuistique post-tridentine va s'employer à rompre les digues que lui oppose le tutorisme.

b) La casuistique post-tridentine

La Contre-Réforme

Parce qu'elle a été un âge de profonds bouleversements, et que ces bouleversements ont suscité dans l'esprit des chrétiens des questions nouvelles qui exigeaient des réponses, la Renaissance a favorisé une prompt expansion de la casuistique. En fait, d'aucuns ont remarqué cette vérité constante : « The most vigorous casuistry is typically generated by a confrontation between values that are thought of as long settled and emerging conditions that apparently challenge those values⁴⁴ ». À l'heure où l'on redessine la carte du monde, où des civilisations sont découvertes et d'autres renaissent, où les certitudes d'hier sont lentement mises en cause et où même la suprématie de l'Église romaine est révoquée en doute, des conflits de valeurs émergent en effet ; en conséquence, une foule de cas vont être soumis à la sagacité des casuistes. L'ère de la Réforme sera particulièrement fertile en perplexités. Un sujet catholique doit-il obéissance à un monarque qui a rejeté l'autorité de Rome ? Le mariage est-il permis entre catholiques et protestants ? Ce sacrement est-il encore valide si un des époux abjure la religion de l'autre ? Peut-on conserver un lien commercial avec les hérétiques ?

Les nombreux défis posés à l'Église romaine par le schisme protestant furent à la source de deux décisions prises au concile de Trente et qui auront des répercussion majeures sur le développement de la discipline des cas. D'abord, l'assemblée conciliaire, à l'encontre du sentiment des protestants, insiste sur la

⁴⁴ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 158.

nécessaire médiation du clergé pour guider la vie spirituelle et réitère l'obligation de la confession pour les chrétiens. À cette différence près, par où on peut apprécier les progrès de l'influence des théologiens moralistes, que le pénitent devra rendre compte de ses péchés au prêtre en précisant l'espèce, le nombre et les circonstances de ses fautes. Pour assister les fidèles et les mettre à même de satisfaire aux exigences de la confession et, plus largement, aux devoirs de la religion catholique, on convient, dans un deuxième temps, du besoin essentiel d'améliorer la formation dispensée aux prêtres, qu'on voudrait en prise avec une pratique plus effective de la foi. Ces deux décrets vont stimuler grandement l'activité casuistique au sein du catholicisme. Le premier, en imposant la confession des péchés « by species, number, and circumstances », « called for a clarification of how these terms were to be applied in the examination of the penitent's conscience and to the judgment of the confessor ». Le deuxième « ensured that educational institutions would be created in which theology would be taught not only as a speculative science but as a practical art, applied to the direction and care of the souls⁴⁵ ». Il fallait donc clarifier, c'est-à-dire interpréter, distinguer, diviser ; et aussi, et surtout, assurer un enseignement offrant une destination pratique à la théorie. La théologie morale, et avec elle la casuistique, garderont ainsi un pied dans les abstractions scolastiques. Mais l'éducation imaginée par la Contre-Réforme assignera aussi à la casuistique une fonction centrale qui s'accorde avec la volonté de l'Église d'amender et de propager le catholicisme par l'action concrète.

La rénovation de l'enseignement et l'infléchissement de la théologie vers une morale pratique seront principalement l'œuvre de la Compagnie de Jésus. Cette dernière, officiellement reconnue par l'Église en 1540, sera d'ailleurs le fer de lance de la Réforme catholique : « les Jésuites constituèrent, surtout entre 1550

⁴⁵ *Ibid.*, p. 143.

et 1650, l'élément le plus dynamique de l'Église romaine⁴⁶ ». La Société de Jésus innovait en proposant une forme de vie religieuse tournée vers l'action. Distincte en cela des ordres monastiques et des autres corps du clergé régulier, la Compagnie adopte des constitutions qui épargnent aux Jésuites l'office choral, les veilles, les macérations. Loin d'accorder la primauté à la vie contemplative, la Société « ne supposait pas le salut de ses membres par le retrait du monde ». Au contraire,

[e]lle avait une vocation pastorale au sens le plus complet et le plus exigeant du terme ; ce qui impliquait son enracinement dans la société, sa présence active et incessante dans la communauté chrétienne, aussi bien que chez les païens et les hérétiques. La spiritualité de la Compagnie reposait ainsi essentiellement sur l'action plutôt que sur la méditation, celle-ci étant l'auxiliaire de celle-là⁴⁷.

À cet égard, le *modus operandi* de la Société est inscrit tout entier dans le titre même des *Exercices spirituels* légués par son fondateur, Ignace de Loyola : la vie spirituelle des Jésuites a pour fondement le dynamisme, la participation, l'implication active.

Troupe d'élite de la Contre-Réforme, les Jésuites entendaient lutter dans le siècle, de façon éminemment pratique. Leur apostolat requérait donc la capacité de trouver rapidement des solutions aux problèmes rencontrés et de concilier les moyens propres à la réussite de leurs entreprises avec les exigences de leur ministère. Confesseurs des princes d'Europe, astronomes des empereurs de Chine, diplomates et chargés d'ambassades, missionnaires soucieux de propager les vérités de la foi en les acclimatant aux croyances de civilisations récemment découvertes, les Jésuites embrassent un style de vie qui les oblige à composer avec les circonstances les plus diverses, à tirer le meilleur de situations multiples et à prendre des décisions qui souvent ne peuvent souffrir aucun délai. Il apparaît

⁴⁶ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF., 1971, p. 76.

⁴⁷ Claude Sutto, « Introduction », dans Étienne Pasquier, *Le catéchisme des Jésuites*, Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982, p. 40-41.

donc tout naturel qu'ils aient été, dans leurs collèges, les maîtres d'œuvre de la diffusion de cette théologie pratique invoquée par le concile de Trente et susceptible d'applications immédiates. En tant que méthode pour affronter les complexités du réel et résoudre les problèmes épineux qui ne pouvaient manquer de surgir, pour permettre la médiation entre la règle et les impératifs du présent, la casuistique était en réalité au cœur du projet jésuite : « Casuistry was integral to their education ; and they realized that it was integral to their ministry⁴⁸ ».

Plus pragmatiques qu'idéalistes, les Jésuites adoptent tout naturellement une conception de la théologie morale qui recoupe les positions de l'aristotélisme : « they approached moral questions in the spirit of Aristotle and Aquinas rather than of Plato and Augustine : the problem that occupied them was how to choose a course of action prudently and virtuously, rather than to ascend to a vision of eternal truth ». Et, bien sûr, « casuistry was a natural consequence of this practical approach to the problems of the moral life⁴⁹ ». Aussi la théologie morale de la Société, comme la *phronesis* péripatéticienne, s'accommodera du mouvant, du probable, et sera pensée elle aussi en termes « rhétoriques ». À cette différence près toutefois que la pensée jésuite, portée par le vaste mouvement intellectuel, moral et philosophique de la Renaissance, accorde à la rhétorique une fonction motrice et vitale, ce que lui a toujours refusé la théologie médiévale.

Le souffle rhétorique

Marc Fumaroli est tenté de voir « dans l'humanisme de la Renaissance le triomphe d'une culture à dominante oratoire, sur une culture à dominante

⁴⁸ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 148.

philosophico-théologique, spéculative et contemplative⁵⁰ ». Les Jésuites, au début du moins, ne parviendront pas à dépasser complètement le modèle médiéval, encore qu'ils s'en écartent de façon significative. Officiellement, leur enseignement se veut une synthèse de la théologie scolastique et de l'humanisme. Dans les faits, il sera un croisement *ad maiorem Dei gloriam* de l'aristotélo-thomisme et d'un idéal antique qui donne droit de cité à la rhétorique comme arme militante pour rassembler le troupeau et reconquérir les esprits égarés. Nous aurons l'occasion de croiser plus loin des résurgences de l'héritage scolastique pénétrant les travaux des théologiens et des casuistes de la Compagnie. Pour l'instant, il convient de rappeler que la rhétorique est bien entendu un art de la parole efficace, du verbe agissant qui cherche à émouvoir, à ébranler les résistances et à soumettre les volontés. Aussi occupe-t-elle un rôle central dans la pédagogie jésuite, qui fait culminer l'étude des humanités dans la parfaite maîtrise de l'éloquence latine – *ad perfectam eloquentia pervenire*⁵¹. Comme art de persuader, la rhétorique suppose aussi que l'orateur saura tenir compte des conditions réelles où s'inscrit l'acte de communiquer, régler ses discours en fonction de son auditoire, adapter son argumentation à ses horizons d'attente, trouver la manière appropriée de créer une communion de valeurs. L'art oratoire exige donc une grande souplesse, la capacité d'improviser et de se mettre au diapason d'un public en toutes circonstances. Or, comme le projet d'Ignace de Loyola était de mettre sur pied une « *militia Christi* », « ready to act aptly everywhere, with everyone and in any circumstances, the opposite of an immobile body of university theologians or complative monks », force est de reconnaître que, dès sa fondation, « the

⁵⁰ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, p. 41.

⁵¹ Sur l'enseignement de la rhétorique dans les collèges de la Compagnie de Jésus, voir François de Dainville, *L'éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Minuit, 1978.

spiritual kernel of the Society was already rhetorical⁵² ». En fait, l'entreprise de persuasion constitutive de l'acte rhétorique peut être perçue, à l'échelle réduite, comme un processus d'acculturation en accéléré. À plus grande échelle, et à titre d'exemple, les œuvres missionnaires de la Compagnie ont suscité l'étude de leur « *noster modus*, or corporate strategy », « a complex and fluid mixture of experimentation and creativity, combined with a willingness to adapt and learn from the surrounding cultural landscape⁵³ ». C'est d'architecture, de ce qu'on a improprement appelé « le style jésuite » dont il est question ici. Mais l'inspiration rhétorique perceptible derrière le *noster modus* pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'œuvre entière de la Compagnie, comme l'a pressenti avec justesse Marc Fumaroli : « the rhetoric of (the Humanists and, later) the Jesuits was the creative driving force of their ethics, spirituality, exegesis, anthropology, and theology⁵⁴ ». La rhétorique est un univers mental, un principe essentiel qui, pour la Compagnie de Jésus, informe son rapport au monde.

Ainsi les Jésuites, comme l'élite cultivée de la Renaissance, accordent à la rhétorique d'être infiniment plus qu'une simple technique de persuasion ou un tremplin vers l'Éloquence. Faire de Cicéron le type de l'orateur à imiter, comme le propose le *Ratio Studiorum* ordonnant la pédagogie dans les collèges de la Compagnie, n'implique pas seulement un choix stylistique. C'est aussi adhérer à une vision du fonctionnement de la Cité qui accorderait à l'art oratoire « le statut de principe organique de la culture⁵⁵ ». Dans le gouvernement de soi et des

⁵² Marc Fumaroli, « The fertility and the shortcoming of Renaissance rhetoric : the Jesuit case », dans John W. O'Malley (dir.), *The Jesuits : cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 96.

⁵³ Gauvin Alexander Bailey, « 'Le style jésuite n'existe pas' : Jesuit corporate culture and the visual arts », dans *The Jesuits : cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, op. cit., p. 73.

⁵⁴ Marc Fumaroli, « The fertility and the shortcoming of Renaissance rhetoric : the Jesuit case », dans *The Jesuits : cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, op. cit., p. 91.

⁵⁵ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, op. cit., p. 48.

hommes, une telle perspective fait tendre la conduite de l'*homo loquens* moins vers un hypothétique idéal que vers des solutions concrètes et adaptées, car « [l]a sagesse que l'orateur cicéronien veut faire triompher ne sera jamais la perfection ni la vérité, mais le réalisable et le probable étant donné l'état d'opinion, les circonstances et les lieux⁵⁶ ». Le réalisme politique de Cicéron féconde l'imaginaire de la Renaissance et la réflexion sur le rôle de la parole. En 1547, un *Dialogue sur l'éloquence* témoigne de la pénétration des théories cicéroniennes et illustre, au moyen d'une allégorie, la nécessité du verbe dans un univers privé de certitudes immédiates :

La Raison a sans doute pour fin ultime de contempler et connaître les lois du réel dans la philosophie et les sciences ; mais l'incarnation lui impose de terrestres responsabilités. Car la seule forme de vérité que l'homme politique puisse atteindre est la 'bonne opinion', c'est-à-dire une vérité relative, mais la meilleure possible *hic et nunc* : cette approximation, la Raison a pour charge de la trouver grâce à l'Éloquence, afin que la Vérité ait quelque chance de siéger ailleurs que dans les astres⁵⁷.

La réflexion sur la rhétorique inscrit ainsi le relativisme au centre des préoccupations des humanistes.

Comme position philosophique, l'esprit rhétorique considère que la vérité n'est pas donnée d'abord, qu'il appartient au discours de lui prêter vie. Mais si je puis persuader tantôt d'une chose et tantôt de son contraire, comme l'ont expérimenté les rhéteurs, c'est que la parole peut tromper. Ou encore qu'assurément la vérité est bien enfouie et malaisée à débusquer. Ou qu'il est possible de la défendre et par oui et par non. Ou que, tout simplement, elle est inaccessible et ne se donne à voir que sous les espèces du vraisemblable. En dernière analyse, peut-être même que la vérité n'existe pas absolument, mais

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120. L'extrait cité est une paraphrase du *Dialogue* faite par Fumaroli.

seulement par rapport à nous, comme l'affirme le sophiste Protagoras, qui estime que « l'homme est la mesure de toute chose ». La réflexion sur la rhétorique à la Renaissance ne put s'empêcher de considérer, même de loin, et sans en avoir l'air, une conception sophistique de la parole qui impliquerait qu'« il n'existe pas une vérité et une justice définies une fois pour toutes, et auxquelles le discours devrait se conformer, mais qu'au contraire la justice et la vérité se construisent dans l'instant, au coup par coup, à travers le discours qui les fait exister⁵⁸ ». Les Jésuites ont discrètement regardé à cette fenêtre ouverte sur le scepticisme, qui ont bien vu « the essential relationship of their practice to rhetorical theory [...] they were ahead of their time in their lucid awareness of the part played by the Sophists and the Second Sophists in the unfolding of Western Christian culture⁵⁹ ». D'ailleurs, dans un monde s'imprégnant des valeurs de l'Antiquité, le scepticisme des orateurs-philosophes anciens a trouvé à s'exprimer, par exemple chez Montaigne. Et les Jésuites seront réceptifs aux intuitions suscitées par l'avènement d'une culture rhétorique, qui se reflète de manière sensible dans les écrits de leurs casuistes : « it is accepted today that their contextualized and narrative description and evaluation of sins had its epistemic model, if not its neo-scholastic style, in the ethico-rhetorical investigations of the Humanists⁶⁰ ». Sous l'effet de la vitalité communiquée aux esprits de la Renaissance par la redécouverte des sources antiques, une ère nouvelle va débiter, qui affecte tous les champs du savoir. Centre nerveux de la pensée jésuite, le souffle rhétorique qui anime les travaux des moralistes de la Compagnie va favoriser la montée en puissance du probabilisme et soumettre les vérités dogmatiques du Moyen Âge à un inexorable processus d'érosion.

⁵⁸ Laurent Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, L. G. F. (Livre de poche), 2000, p. 28.

⁵⁹ Marc Fumaroli, « The fertility and the shortcoming of Renaissance rhetoric : the Jesuit case », *loc. cit.*, p. 91.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 97.

La mise à mort du tutorisme

Entièrement pénétré de l'exigence de vérité, le tutorisme ne pouvait penser la probabilité que comme la manifestation du vrai. Parmi les opinions susceptibles de vérité, il fallait nécessairement qu'une seule fût la bonne, car la vérité était jugée incompatible avec la diversité et ne pouvait présenter qu'un seul visage. En matière de sûreté d'opinion, le Moyen âge considère que « la probabilité n'est pas une valeur en soi. Hors de la vérité, dont elle gère les intérêts, et de l'adhésion de l'esprit, qu'elle sollicite de ce chef, elle n'est rien. Elle est donc sans emploi dans la vie morale⁶¹ ». On ne peut en conséquence se prévaloir pour régler sa conduite d'une opinion seulement probable ; il importe qu'elle offre toutes les garanties et puisse être reconnue pour la plus sûre, partant la seule véritable. En sorte que, pour pouvoir agir sans pécher, il faut que la conscience ait levé les ambiguïtés entourant la décision réglant l'action et reconnaisse qu'elle est franche de toute incertitude, qu'elle ne souffre aucun doute. Car dire que l'on doute, c'est appréhender qu'une action puisse mener au péché, et « il n'y aurait aucun autre moyen de dissiper cette crainte que de résoudre le doute. Mais si l'on suppose qu'il persiste, la crainte de pécher y est indissolublement attachée. Que, dans ces conditions, l'on opte pour ce parti, qu'est-ce à dire ? Qu'on accepte le risque de pécher et c'est pécher déjà⁶² ». Pour pallier la perplexité qui ne manque pas de naître quand la conscience fait face à une situation ambiguë, une seule solution est possible pour éviter la faute : « [t]rancher le doute en faveur du plus sûr », ce qui est « au Moyen Âge la règle universelle des moralistes qui se savaient tels⁶³ ». Cette conception étroite de la morale sera menacée par les perspectives nouvelles ouvertes par l'esprit rhétorique qui plane sur l'imaginaire érudit de la

⁶¹ T. Deman, art. « Probabilisme », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, Paris, Letouzey et Ané, 1936, col. 432.

⁶² *Ibid.*, col. 424-425.

⁶³ *Ibid.*, col. 426.

Renaissance. En effet, les valeurs des humanistes, appuyées sur les vertus du dialogue et de la confrontation des idées, vont faire concurrence à un système normatif fondé sur le poids de l'autorité, rétif à l'innovation et doté de moyens de régulation qui tendent à la pensée unique.

Les premières atteintes à l'édifice tutoriste sont le fait de théologiens dominicains et franciscains de l'Université de Salamanque, qui seront bientôt relayés par les Jésuites. Autour de 1550, les Vitoria, Cano, Soto font porter leurs réflexions sur les rapports entre la conscience et l'opinion et tentent de définir précisément, en bons scolastiques, ce qui assure la légitimité d'une opinion. Posant le cas d'une divergence des avis chez les auteurs, ils proposent que plus d'une opinion puisse être sûre en conscience. Remarquons tout de suite que le tutorisme ne perd pas ici ses droits complètement et que, en « autorisant le choix de quelque opinion probable, jamais il ne leur vient à la pensée qu'on puisse agir selon une opinion moins probable⁶⁴ ». Mais en favorisant cette extension de la probabilité de l'argument d'autorité, les théologiens de Salamanque n'exigent pas ou omettent d'exiger expressément l'adhésion de l'esprit, la conviction intime ; ils permettent ainsi, peut-être malgré eux, qu'on puisse « ériger en règle d'action une opinion détachée de l'esprit du sujet agissant⁶⁵ ». C'était ouvrir une brèche qui ira sans cesse en s'élargissant. Avant la fin du XVI^e siècle, le Jésuite Gabriel Vasquez articule le concept d'opinion en des termes où perçoit la double influence de l'École et des théories rhétoriques. L'opinion, comme les lieux oratoires, peut reposer selon lui sur la probabilité extrinsèque ou intrinsèque, c'est-à-dire sur d'excellents arguments ou sur l'autorité de quelques hommes sages et prudents. Et ce qui avait pu être une omission chez ses devanciers ne l'est plus chez Vasquez, qui affirme tout de bon que les seuls critères d'autorité de l'opinion

⁶⁴ *Ibid.*, col. 462.

⁶⁵ *Ibid.*, col. 459.

suffisent à légitimer l'action⁶⁶. Cet « extrinsécisme » engageait la casuistique sur une pente d'autant plus glissante que le concept même de probabilité était soumis depuis peu à une entreprise de redéfinition qui va sonner le glas de l'époque tuteuriste.

En effet, le dominicain Bartolomeo Medina formule en 1577 cette règle de morale promise à une fortune considérable et qui devient la référence ou le passage obligé de toute définition ultérieure du probabilisme : « Si une opinion est probable, il est permis de la suivre, quand même est plus probable l'opinion opposée⁶⁷ ». Cette règle pouvait à la rigueur se justifier par le besoin de ménager un espace aux opinions nouvelles sans heurter trop vivement les préceptes monolithiques ayant eu jusque-là force de loi. Elle permettait par exemple au pénitent en butte à l'avis d'un confesseur à cheval sur les principes de consulter un autre prêtre plus conciliant et ouvert aux opinions moins autorisées. Mais combinée à l'extrinsécisme, la doctrine de Medina est grosse d'effets pour le moins pervers. Si l'approbation des docteurs suffit, si une autorité extérieure au sujet est de nature à assurer l'action en conscience, l'assentiment intérieur devient superflu. Pire encore, la nouvelle profession de foi probabiliste achève de disqualifier l'action de l'esprit : non seulement la conviction intime n'est plus nécessaire pour agir, mais on peut même adopter désormais une ligne de conduite qui lui soit contraire. Les opinions, dès lors, sont traitées « comme des choses étrangères à l'esprit ». On se passe de l'adhésion intellectuelle. On adopte une morale sans pensée. L'esprit n'est plus de la partie⁶⁸ ». On peut donc faire taire l'entendement et s'en remettre entièrement au sentiment des docteurs. Le

⁶⁶ Voir A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 164-175.

⁶⁷ Bartolomeo Medina, cité par T. Deman, *loc. cit.*, col. 466.

⁶⁸ *Ibid.*, col. 467.

probabilisme préside en ce sens au divorce de l'action et de la conviction intérieure.

D'un côté, un tel système permettait d'apaiser les consciences scrupuleuses paralysées par le doute et la crainte de pécher. La maladie du scrupule est à l'époque une obsession très réelle dans un monde tourmenté par l'idée du salut. Mais, de l'autre, en encourageant la démission de l'esprit, le probabilisme transforme la théologie morale en un « recueil d'opinions, classées selon ce qu'on appelle leur probabilité⁶⁹ ». En fait, la probabilité s'érige partout en maître et on assiste à une multiplication des opinions que les principes mêmes du probabilisme suscitent, entretiennent et répandent, sans qu'on puisse véritablement y faire obstacle. Car la poussée irrésistible du probable dans la sphère de la morale en vint bientôt à signifier qu'il n'y avait plus guère d'opinions méritant d'emblée d'être jugées improbables. D'ailleurs, juger, exercer sa raison en vue de mesurer la valeur d'une opinion apparaît presque téméraire, voire présomptueux :

quoi que quelqu'un ait contre le sentiment opposé au sien une raison particulière, à laquelle il ne puisse apporter de solution, et qu'il croie même qu'on n'y en peut donner aucune, il ne doit pas croire pour cela que l'opinion des autres, contraire à la sienne, n'est pas probable : de sorte qu'il ne puisse pas la suivre : car il ne doit pas par son seul jugement croire l'opinion des autres improbable. Sur tout, parce qu'il doit se persuader qu'il arrive tous les jours, qu'on trouve tout d'un coup la solution de certaines raisons, auxquelles un autre s'imaginoit qu'on n'en pouvoit donner, ou que d'autres la trouvent sans peine⁷⁰ ».

Qu'une opinion obtienne une fois le suffrage d'un docteur, elle est reçue d'office dans le temple de la morale chrétienne, d'où il devient presque impossible de l'évincer. Car « tout homme sage doit se persuader qu'il y a plusieurs raisons qui

⁶⁹ *Ibid.*, col. 489.

⁷⁰ Le P. Sanchez, de la Compagnie de Jésus, cité par Mathieu Petitdidier, *Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte*, Delft, Henry van Rhin, 1698, p. 130.

nous paraissent invincibles, dont d'autres donnent aisément la solution, et dont nous la trouvons par après assés souvent nous-même. C'est pourquoi personne ne doit jamais, par son seul sentiment, juger improbables les sentiments des autres⁷¹ ». Ces deux incitations à se méfier d'un jugement personnel qui s'exerçait au détriment des avis d'autrui sont d'auteurs jésuites et, bien qu'elles fassent le lit d'un probabilisme étriqué, on peut présumer qu'elles témoignent de la volonté des théologiens de la Compagnie d'empêcher qu'on restreigne la circulation des idées nouvelles et mieux accommodées aux mœurs du temps.

La dernière pierre de l'édifice casuistique au XVI^e siècle sera posée par un autre Jésuite, Francisco Suarez, que certains considèrent comme le père du droit international. Il introduit dans la théologie morale des principes empruntés directement à la jurisprudence, qu'il a longuement étudiée. Sous l'impulsion de ce juriste, la casuistique et le droit, disciplines dont on a déjà vu la connexité, achèvent de se fusionner et aussi de neutraliser la mauvaise conscience liée au doute. Opérant un renversement complet des bases du tutorisme, Suarez affirme que, conformément à un axiome fameux du droit, il est permis en morale de tirer avantage d'un doute raisonnable. Sa réflexion est conduite selon deux axes cruciaux : le principe de possession et celui de promulgation, qui se résument ainsi : « in doubtful matters, presumption is in favor of the possessor, and a law does not bind until adequately promulgated⁷² ». Si le second principe est clair, le premier appelle une remarque. Qu'est supposé posséder la personne confrontée au doute ? La réponse est simple : la liberté, et nommément la liberté de choisir. Que deux opinions soient disponibles indique qu'il n'y a pas de consensus sur une question, donc qu'un doute subsiste, et qu'en conséquence je demeure libre

⁷¹ Le P. de Rhodes, qui suit l'avis de ses confrères jésuites Castro, Valentia et Vasquez, cité par Mathieu Petitdidier, *op. cit.*, p. 131.

⁷² A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 169.

de choisir telle opinion qu'il me plaira. On ne peut, face au doute, aliéner ma liberté et m'imposer le choix d'une conduite en particulier. On connaît la règle qui dit que, dans le doute, il vaut mieux de laisser les choses en l'état. Le tutorisme l'interprétait en défaveur du fidèle : tant que le doute persiste, ma liberté est suspendue. Il est facile de voir que le pragmatisme de la Compagnie de Jésus s'accommodait mal des principes tutoristes et de ses effets liberticides : « la maxime qui veut qu'on choisisse toujours l'opinion la plus seure, engage les consciences dans une infinité de perplexitez et de gesne : parce qu'il n'y a quasi point d'action, ni d'omission, qui ne soit condamnée de quelque peché par des Theologiens ». En fait, poursuit notre auteur, le tutorisme est impraticable, il est « moralement impossible, parce qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de suspendre toute action ; il faut que l'ame choisisse⁷³ ». Avec le principe de possession institué par Suarez, le changement de perspective est radical : le doute permet de se prévaloir de sa liberté, il possède un pouvoir d'émancipation. Le doute spéculatif n'est plus préjudiciable à l'action : il est résolu en certitude pratique. À force de frapper d'estoc et de taille, le coup fatal est porté : la bête est vaincue, le tutorisme agonise.

Le catholicisme souriant

La liberté de choisir conférée au chrétien par l'apport de Suarez à la discipline des cas s'inscrit en droite ligne dans la théologie qu'aimeraient voir triompher « de nombreux Jésuites [qui] subissaient plus ou moins profondément l'influence du courant humaniste et tendaient à avoir, de la nature humaine, une vue moins sombre que celle de la théologie traditionnelle⁷⁴ ». Rejetant massivement l'augustinisme, qui « restreignait d'une manière excessive la part faite à l'homme dans le problème de son propre salut » et cherchait à « élever la gloire

⁷³ Georges Pirot, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁴ Louis Cognet, *Le jansénisme*, Paris, PUF (Que sais-je), 1961, p. 10.

du créateur sur l'abaissement et les ruines de la créature », les membres de la Compagnie de Jésus « cherchaient une théologie qui rendît à l'homme sa place en face de Dieu⁷⁵ ». Dans son livre fameux sur l'*Accord du libre arbitre avec le don de la grâce*, paru en 1588, le Jésuite Luis Molina expose la profession de foi humaniste de la société : l'homme n'est pas esclave de la volonté divine, il échappe à la prédestination et travaille activement à son salut. La théologie jésuite refuse de croire que l'homme ait été irrémédiablement corrompu par le péché originel, que la créature ait pu n'être engendrée que pour être perdue par le Créateur. Sa vision du christianisme est optimiste, elle est portée par la croyance en un Dieu d'amour, et non de crainte. Aussi leur morale est-elle plus sereine, plus confiante. La foi, la lumière de la raison, la liberté ont été données à l'homme pour qu'il fasse son propre salut. La Compagnie s'engage donc dans la Contre-Réforme non en agitant des épouvantails et la peur de l'abîme, mais en colportant une religion plus traitable, plus aimable : « À la porte fermée du calvinisme, les Jésuites avaient depuis longtemps opposé la voie ouverte et, de la naissance à cette porte bienheureuse, étendu pour les âmes délicates un beau tapis. La voie douloureuse était devenue *le chemin de velours*⁷⁶ ». Anticléricalisme oblige, Rémy de Gourmont force un peu le trait. Mais l'essentiel demeure : la Compagnie entend s'opposer à une vision trop austère du christianisme, de sorte que la *propaganda fide* de la Compagnie est investie par l'idée d'un catholicisme davantage ouvert et souriant.

Cette préoccupation d'éviter aux fidèles les épines de la vie chrétienne et de les conduire au Ciel par le « chemin de velours » est d'ailleurs patente dans plusieurs ouvrages écrits par les membres de la Société de Jésus. Dans l'*Imago prima saeculi*, paru en 1640 à l'occasion du centenaire de sa fondation, on exulte littéralement, il n'est pas d'éloges assez flatteurs dont on n'use pour louer une

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10 et p. 24.

⁷⁶ Rémy de Gourmont, *Le chemin de velours. Nouvelles dissociations d'idées*, Paris, Mercure de France, 1924, p. 14.

Compagnie si sainte et dont l'indulgence est si méritoire que « [l]es crimes s'expient aujourd'hui avec beaucoup plus d'allégresse et plus d'ardeur, que l'on avoit accoutûmé de les commettre auparavant⁷⁷ ». Le P. Lemoyne dresse un portrait des bigots qui se font un crime de sourire et dont l'humeur chagrine dessert les intérêts de la vertu. Cette attitude rigoriste ne peut être plus contraire aux sentiments des Jésuites, qui entendent que l'exercice de la vertu soit moins contraint, plus allègre, de manière à rendre *La dévotion aisée* :

On en a fait [de la vertu] un Fantôme décharné, qui ne sort jamais de l'Église, qui fait le Carême toute l'année, qui met le Vendredi saint à tous les jours. Et on s'étonne que ce Fantôme si terrible ait si peu d'Amants ; que toutes les Maisons soient fermées à cette fâcheuse ; que la Dévotion travestie et défigurée de la sorte ne soit suivie de personne⁷⁸.

Mais comme tous n'ont pas la même idée de la dévotion, des ouvrages seront aussi conçus à l'intention des plus exigeants, ceux qui sont prêts à souffrir les rigueurs d'une vie sainte. Encore qu'on ait pris soin d'en atténuer un peu l'âpreté. Dans *L'Année sainte ou Instruction de Philagie*, livre dont le sous-titre mentionne qu'il contient « toutes les plus belles et plus aisées pratiques spirituelles, et devotions dont les Saints et serviteurs de Dieu se sont servis », le P. du Barry assure dès la préface que, afin de ne rebuter personne, l'agrément des futurs ascètes a guidé la composition de son ouvrage : « Mon dessein a esté de ne deguster point les bonnes ames de l'exercice de saintes pratiques, et partant j'ay choisi les plus aisées et laissé en arriere celles qui sont trop rudes et austeres. J'ay tasché autant qu'il m'a esté possible de fournir une grande varieté de devotions, parce que le choix en sera plus libre et comme la diversité agréée, l'année en

⁷⁷ Cité par [Antoine Arnauld], *La morale pratique des Jésuites*, Cologne, G. Quentel, 1669, p. 73.

⁷⁸ P. Lemoyne, *La dévotion aisée*, cité par Marthe M. Houle, *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in Les Provinciales*, *op. cit.*, p. 2.

passera plus doucement⁷⁹ ». C'est le cilice rendu douillet, la haire confortable, la discipline dans la joie. . .

Un état d'esprit si favorable aux fidèles trouve nécessairement un écho chez les casuistes, et « [e]n même temps que s'accuse chez ces auteurs l'un des soucis initiaux du probabilisme, qui est de pourvoir à la sérénité de la vie morale, on les voit de moins en moins exigeants à l'égard de la probabilité⁸⁰ ». Le probabilisme ne cesse de reculer en effet les bornes du licite, voire du raisonnable, que la charité des casuistes, à les en croire, commande de repousser toujours davantage. Sauf que le foisonnement des opinions nouvellement reçues ne sera pas sans susciter quelques interrogations. N'y a-t-il pas danger, à force de limiter l'obligation et de ménager la liberté, de mettre le système en péril ? Par la multiplication des opinions et l'empilement des avis simultanément pour et contre, ne risque-t-on pas d'atomiser graduellement le sens moral et de provoquer le retour de l'irrésolution ? Loin de s'alarmer, la petite république des casuistes s'en félicite. Appelée depuis à une fâcheuse renommée, le Jésuite Antonio Escobar y Mendoza jubile :

Combien n'ont-ils pas tort ceux qui se plaignent qu'en matière de conduite les docteurs leur produisent tant et de si diverses opinions ! Mais ils devraient plutôt s'en réjouir, en y voyant autant de motifs nouveaux de consolation et d'espérance. Car la diversité des opinions, c'est le joug du Seigneur rendu plus facile et plus doux. La providence a voulu dans son infinie bonté qu'il y eût plusieurs moyens de se tirer d'affaires en morale et que les voies de la vertu fussent larges afin de vérifier la parole du psalmiste : *Vias tuas, Domine, demonstra mihi*⁸¹.

Très lié aux Jésuites, le théologien Jean Caramuel partage leur enthousiasme pour la probabilité et estime qu'on ne saurait suffisamment l'étendre, car elle est « le

⁷⁹ P. Paul du Barry, « Préface », dans *L'Année sainte ou Instruction de Philagie*, Lyon, A. Demen, 1656.

⁸⁰ T. Deman, *loc. cit.*, col. 491.

⁸¹ P. Antonio Escobar y Mendoza, cité par T. Deman, *loc. cit.*, col. 492.

signe du salut plus facile et plus excellent. Loin d'en être rendue malheureuse, l'Église peut ainsi conduire vers le ciel son troupeau *benignius et facilius*. Beaucoup seraient damnés que sauvent une opinion probable⁸² ». Caramuel personnifie l'optimisme forcené, voire la superbe de certains casuistes qui jugent que leur art ne doit pas se contenter d'indiquer les voies qui mènent au Ciel, mais en tracer de nouvelles, plus larges et plus « aisées ».

Le probabilisme s'emballe

Insensiblement, le probabilisme gagne d'être tenu dans un grand crédit au sein de la théologie catholique. Sa reconnaissance est officieuse, certes. Néanmoins, il est adopté et enseigné dans les Universités de Paris, Rome, Salamanque, Coïmbre, et même à Louvain, qui a couvé l'*Augustinus* de Jansen. Et, tout comme le clergé séculier, la majorité des ordres religieux l'acceptent en sourcillant d'autant moins qu'il est partout. La république des casuistes ne compte donc pas que sur des Jésuites, bien que ces derniers y aient joué un rôle particulièrement actif. Mais tous sont en quelque sorte soudés par un esprit de corps qui favorise grandement la progression du probabilisme. En effet, dès le Moyen Âge, la « science de la morale pratique apparaît à ceux qui l'enseignent et en écrivent les traités comme une discipline à part qui possède ses spécialistes⁸³ ». Partant, les casuistes œuvrent dans une certaine collégialité. On se lit les uns les autres, on se cite volontiers, on s'admire, on se loue ; surtout, on prend garde de se réfuter. Et une manière commode de ne pas admettre positivement une opinion tout en évitant de la rejeter est précisément de lui trouver de la probabilité. Plus ou moins, il n'importe, pourvu qu'on ne heurte pas de front l'avis d'un collègue. Cette communauté d'experts a d'ailleurs ses intouchables. Le théatin Antonio Diana, par exemple, qu'on surnomme le « Prince des Casuistes »,

⁸² Jean Caramuel, cité par T. Deman, *loc. cit.*, col. 493.

⁸³ Pierre Michaud-Quantin, *op. cit.*, p. 102.

ou encore l'« Atlas du monde casuistique », est traité avec la plus grande déférence : « Diana dixit » est le meilleur argument pour motiver une décision. Or, ce casuiste boulimique – il se targue de s'être penché sur près de 20 000 cas – a contribué malgré lui à la propagation d'une conception de plus en plus ténue de la probabilité. La formation scolastique des casuistes les poussant à bien définir chaque chose, on s'est questionné pour savoir combien de doctes avis sont nécessaires pour valider une opinion. Quatre ? Deux ? L'avis d'un homme réputé ou adulé comme Diana ne pourrait-il pas suffire ? Toutes ces opinions sont probables, et la règle est inférée : le sentiment d'un seul docteur suffit pour qu'une opinion soit suivie en conscience. À mesure que le probabilisme s'impose dans la théologie catholique, ses exigences s'amoindrissent et peuvent parfois devenir si minces que, progressivement, certains casuistes en arrivent à accepter pour règle la formule *probabiliter probabilitis* : « c'est assez que l'on soit assuré probablement que l'opinion est probable⁸⁴ ».

Certains casuistes entretiennent donc la foi du charbonnier à l'égard de la probabilité la plus large. Elle est pour eux un dogme si avéré que certains en deviennent un peu cabotins ; ainsi du Jésuite Castro Palao, qui affirme que « quand on agit d'après une opinion probable, du même coup on agit d'après la plus probable, car l'opinion plus probable est qu'on peut agir d'après la probable, omise la plus probable⁸⁵ ». Mais la figure la plus remarquable d'une casuistique glissant vers un probabilisme extrême n'est pas jésuite. L'honneur revient, ici encore, au cistercien Caramuel. Surnommé le « Prince des laxistes » par Alphonse de Liguori, il offre un condensé des thèses le plus hardies des théologiens de son époque. Le doute est chez lui une vertu et il incarne au suprême degré une conception juridique de la morale où le casuiste est moins juge qu'avocat : « Once

⁸⁴ P. Tambourin, Jésuite, cité dans un ouvrage anonyme intitulé *Problème historique. Qui, des Jésuites, ou de Luther et Calvin, ont le plus nui à la religion chrétienne*, Avignon, 1757, p. 41.

⁸⁵ Cité par T. Deman, *loc. cit.*, col. 485.

having found any opinion favoring liberty over law, he allowed it to be embraced and so stimulated doubt about the validity of all law⁸⁶. » Un contemporain, le dominicain Baron, dira de Caramuel qu'il est le « Carnéade de ce siècle ». En effet, l'idée très large qu'il se fait de la probabilité rejoint le scepticisme de ce sophiste capable de défendre un jour une thèse et le lendemain la thèse contraire, sans qu'on sache quel était son véritable sentiment – à supposer qu'il en ait eu un. La philosophie morale de Caramuel est traversée par un relativisme radical : « ne rien admettre de certain, ne pas rejeter les opinions des autres ; ne pas adhérer absolument aux siennes ; rien n'est absolument faux, rien n'est absolument vrai, il n'y a que du vraisemblable ; chercher la vérité, mais ne pas l'espérer ; en attendant, établir la probabilité ou 'vérité virtuelle'⁸⁷ », selon sa propre expression. L'approche latitudinaire d'un Caramuel représente assurément un cas limite, et aucun casuiste ne s'est aventuré aussi loin que lui sur la pente du pyrrhonisme en matière d'éthique. Il faut assurément le distinguer comme l'apôtre le plus fervent du probabilisme. Ses principes lui paraissent si incontestables que, au moment où Descartes travaille à jeter les bases d'une *méthode pour bien conduire sa raison et trouver la vérité dans les sciences*, Caramuel propose lui aussi une rupture épistémologique qui permette à l'esprit « moderne » de triompher : « il faut réformer la Logique, croit-il, parce que celle que l'on a enseignée jusqu'ici ne s'accorde pas assez bien avec la doctrine de la Probabilité⁸⁸ ».

Au seuil de la révolution cartésienne, les outrances du probabilisme vont paraître archaïques et préjudiciables à la science. Au seuil des querelles jansénistes, elles vont paraître novatrices et préjudiciables à la religion. Et comme les intérêts

⁸⁶ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 156-157.

⁸⁷ T. Deman, *loc. cit.*, col. 506.

⁸⁸ Cité par Marthe M. Houle, *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in Les Provinciales*, *op. cit.*, p. 187.

de la vérité trouvent toujours des défenseurs zélés chez les esprits religieux, Port-Royal fera bientôt ce diagnostic : la théologie morale souffre d'une hypertrophie du probable. La charité chrétienne, toujours d'accord avec l'esprit de parti, commande que l'on se hâte d'agir afin d'empêcher que le mal ne se répande et n'infecte en entier le corps de l'Église. La charge sera terrible ; si terrible, en fait, que la casuistique ne devait jamais s'en relever tout à fait. Les Jésuites non plus, d'ailleurs.

L'ÉCUEIL DE LA SATIRE PASCALIENNE

La constitution d'un mythe

Dès ses premières tentatives d'établissement dans le royaume de France, au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, la Compagnie de Jésus avait été en butte à des réactions ouvertement hostiles. Le projet des Jésuites de dispenser gratuitement un enseignement plus moderne et plus stimulant leur valut les foudres de la Sorbonne, qui voyait lui échapper une part importante de sa clientèle au profit de ces concurrents indésirables. Les Parlements, de même que l'Église gallicane, virent d'un fort mauvais œil l'intrusion en France d'une Société dont les membres prononçaient un vœu spécial d'obéissance au pape, car on crut voir qu'un ultramontanisme proclamé si hautement représentait une menace potentielle tant pour la hiérarchie ecclésiastique que pour la juridiction de l'État. Au reste, l'organisation quasi militaire de cet ordre professant une soumission totale à un général habituellement espagnol ou italien rendait les Jésuites suspects d'intelligence avec l'étranger, voire avec l'ennemi. Les succès de la Compagnie de Jésus – nom qui lui fut très vivement reproché et même, à une époque, interdit en France – ne manquèrent pas également de lui valoir une inimitié tenace de la part des ordres réguliers et du bas clergé, qui craignaient que le caractère entreprenant de la nouvelle Société ne leur fit ombrage. Enfin, les faveurs dont étaient honorés les Jésuites et les pouvoirs dont ils furent investis à la cour, en qualité de confesseur du « Roy très-chrestien », leur suscitèrent de nombreux ennemis.

Un des premiers en France à fustiger la Compagnie dans les termes les plus virulents fut l'historien et humaniste Étienne Pasquier, considéré comme un des fondateurs de ce qu'on appellera plus tard le « mythe jésuite⁸⁹ ». Dès 1565, il est prié par la Sorbonne de requérir contre la Société de Jésus, qu'il charge des pires maux dans un plaidoyer incendiaire. En 1602 encore, Pasquier étend son réquisitoire et publie le *Catéchisme des Jésuites*. Quelques intitulés de chapitre, choisis parmi une foule d'autres, tout aussi suggestifs, suffisent pour témoigner du dessein poursuivi par le *Catéchisme* et de l'aversion presque instinctive que l'auteur éprouve et s'efforce de faire éprouver à l'égard de la Société : « Des Machiavelismes d'Ignace pour donner vogue à sa secte », « Acte memorable d'Ignace, sur lequel les Jesuites ont appris de tuer, ou faire tuer ceux qui n'adherent pas à leurs opinions », « Que la secte des Jesuites n'est pas moins prejudiciable à nostre Eglise, que la Lutherienne ». Le livre de Pasquier eut un grand retentissement et une fortune considérable. Il devint « une incomparable mine de renseignements dans laquelle pouvaient puiser à pleines mains – à la condition toutefois de ne pas se montrer trop vétilleux – tous ceux qui vouaient la Compagnie aux gémonies. Ses rééditions et traductions attestent éloquemment de l'intérêt qu'il suscitait en France comme à l'étranger⁹⁰ ».

Les célèbres *Monita secreta*, ou *Instructions secrètes des Jésuites*, allaient elles aussi contribuer à répandre l'image du jésuite fourbe et déterminé à commettre toutes les bassesses, tous les crimes pour arriver à ses fins. « From the relatively few pages of the *Monita*, écrit le père John W. O'Malley, the Jesuits emerge as religious hypocrites with an insatiable hunger for power and money, whose fundamental objective is to control the world⁹¹ ». L'auteur, le Polonais Jérôme

⁸⁹ Sur cette question, voir Michel Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris, PUF, 1992.

⁹⁰ Claude Sutto, « Introduction », dans *Le Catéchisme des Jésuites*, op. cit., p. 119.

⁹¹ John W. O'Malley, « The historiography of the Society of Jesus : where does it stand today », dans *The Jesuits : cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Toronto, University Press of Toronto, 1999, p. 8.

Zahorowski, était un enseignant jésuite dont la Compagnie s'était débarrassé parce qu'il s'était servi de libelles qu'il avait fait rédiger en classe par ses élèves. Le livre qu'écrivit Zahorowski pour se venger allait connaître vingt-deux éditions en sept langues avant la fin du XVII^e siècle et causer un tort incalculable à la Société : « No book more firmly established the myth of the Jesuits as devils in a soutane, no book inimical to them was more widely diffused over a longer period of time or more influential. It contained in nucleus all the sinister traits that defamers would in the future utilize and elaborate upon⁹² ». Dans les *Monita*, la fin justifie les moyens, et tous sont bons s'ils contribuent à étendre la domination de la Compagnie : espionnage, manœuvres politiques, élimination des importuns, captation des consciences et, surtout, des héritages – tout bon directeur doit impérativement travailler à l'enrichissement de la Société et persuader ses pénitents que, « comme l'eau éteint le feu, l'aumône éteint le péché⁹³ ».

Le *Catéchisme des Jésuites*, tout comme les *Instructions secrètes* qu'on leur impute, ont eu une influence décisive sur l'image, ou plutôt le portrait caricatural que l'on a fait du Jésuite. Cette perception négative a été si largement entérinée par l'opinion publique que le mot Jésuite, dans la plupart des langues occidentales, s'est vu investi d'« une connotation nettement péjorative. On lui affecte volontiers les épithètes d'hypocrite, d'ambitieux, retors et sans scrupule, habile à dévoyer les consciences les plus inflexibles et à rider les escarcelles, voire d'assassiner et toujours par personne interposée, jusqu'à la nuance plus délicate de casuiste⁹⁴ ». Les *Monita* touchaient bien un mot de la conduite obligeante à observer dans le confessionnal, politique favorable aux menées sourdes prêtées à la Compagnie : « Le point capital de toute l'affaire consiste en ceci : c'est que tous

⁹² *Idem*.

⁹³ Jérôme Zahorowski, *Instructions secrètes des Jésuites*, Charles Sauvestre (éd.), Paris, Dentu, 1879 [1614], p. 129.

⁹⁴ Claude Sutto, « Introduction », dans *Le Catéchisme des Jésuites*, *op. cit.*, p. 38-39.

nos gens sachent gagner la bienveillance de leurs pénitents et de tous les autres avec lesquels ils conversent, et s'accommoder à l'inclination de chacun⁹⁵ ». Mais l'imposture orchestrée par Zahorowski, présentée à la manière d'une liste ordonnée et numérotée de directives très précises, n'a fait qu'esquisser, sans le développer davantage, le thème de la morale accommodante des Jésuites. Ce n'est que plus tard que le fruit fut cueilli, qui avait été porté à maturité par l'essor du probabilisme et le pullulement des opinions nouvelles.

Antoine Arnauld, dont le père avait lui aussi plaidé dans un procès impliquant derechef les Jésuites et la Sorbonne, sera des premiers à faire porter ses attaques sur les travaux des théologiens et casuistes de la Compagnie. Dans sa *Théologie morale des Jésuites, extraite fidèlement de leurs livres*, qu'il fit paraître en 1643, Arnauld présente un florilège de décisions laxistes – ou jugées telles – colportées par les auteurs de la Société. Ce ne sont pas là des citations isolées, prévient Arnauld, mais la conséquence nécessaire du probabilisme : « Il n'y a presque plus rien que les Jésuites ne permettent aux Chrétiens, en réduisant toutes choses en probabilités, et enseignant qu'on peut quitter la plus probable opinion, que l'on croit vraie, pour suivre la moins probable; et soutenant ensuite, qu'une opinion est probable aussitôt que deux Docteurs l'enseignent, voire même un seul⁹⁶ ». L'énumération sèche des maximes relâchées d'auteurs jésuites se conclut par une diatribe qui laisse présager une suite à cette *Théologie morale* et, du même souffle, marque le très fort enracinement de la pensée d'Arnauld dans les thèses augustinienes, ravivées par la parution récente de l'*Augustinus* de Jansen :

Ces maximes pernicieuses, extraites fidèlement des livres des Jésuites, ne sont qu'un échantillon de leur mauvaise doctrine : et il serait facile d'en recueillir beaucoup d'autres sur toutes les autres matieres de la Théologie, et de faire voir qu'ils l'ont corrompue en

⁹⁵ Jérôme Zahorowski, *op. cit.*, p. 123.

⁹⁶ Antoine Arnauld, *Théologie morale des Jésuites extraite fidèlement de leurs livres*, dans *Œuvres*, t. XXIX, Paris, Sigismond d'Arnay, 1779 [1643], p. 74.

toutes ses parties, par la licence qu'ils se sont donnée, de soumettre cette science toute divine, à la foiblesse du raisonnement humain, et de rechercher l'intelligence des mystères de Dieu, dans les ténèbres de leur esprit, plutôt que dans les lumières de l'Écriture Sainte et de la Tradition des SS. Pères, qui sont les sources sacrées d'où les véritables Théologiens doivent puiser leurs décisions⁹⁷.

L'accusation portée par Arnauld contre certaines aberrations d'auteurs jésuites véhiculait un déni très net des spéculations scolastiques et de toute tentative de modernisation qui s'exercerait au détriment de l'exégèse patristique. Par sa *Réponse à la Théologie morale d'Arnauld*, le père Annat, de la Compagnie de Jésus, fit observer à son adversaire, jugé un peu rétrograde, que « [l]es cas du temps requièrent les auteurs du temps. Ce critique sera beau docteur s'il peut résoudre par saint Augustin tous les doutes qui s'élèvent sur des matières de la simonie, des irrégularités, de l'interdit, et régler tous les contrats par les principes de saint Grégoire de Nysse ou de Nazianze⁹⁸ ». Parce qu'elle s'adressait à un public restreint, cette polémique n'eut qu'un retentissement limité et fut bientôt assoupie. Mais, déjà, elle révélait des positions irréconciliables et permettait de mesurer le fossé qui séparait les partis janséniste et jésuite. Pour les uns, la règle tirée de l'Écriture et des Pères était un absolu auquel le chrétien devait se soumettre s'il voulait se rapprocher de la perfection de l'Église primitive. La fidélité à la tradition était une vertu ; s'éloigner de cette source vive, c'était se compromettre avec le siècle, c'était déchoir. Pour les autres, plus modernistes, et surtout moins idéalistes, l'Église demeurait perfectible ; aussi devait-elle éviter de se cantonner dans un traditionalisme rigide et, s'adaptant aux réalités nouvelles, accorder son message aux temps. Plus intransigeants, les jansénistes aspiraient à la restauration de la pureté originelle du christianisme et de l'Église. Plus

⁹⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁹⁸ Cité dans E. Baudin, *Pascal et la casuistique*, *op. cit.*, p. 115.

accommodants, les Jésuites entendaient que la réforme du catholicisme s'assimilât à une rénovation de doctrine chrétienne et demeurât ouverte à l'innovation – avec les risques d'erreurs et de dérives que cela comporte. Arnauld a eu le mérite d'identifier certaines failles par où battre en brèche la théologie morale des Jésuites, sans toutefois parvenir à les exploiter de façon à porter un coup décisif à la Compagnie. Mais la voie était tracée pour Pascal. Le mythe jésuite était à la veille d'acquérir une nouvelle dimension.

Casuistique et nature corrompue

Pour Port-Royal, comme pour l'auteur des *Provinciales*, les égarements des casuistes procédaient d'un empiètement du rationnel dans un domaine sacré. À cette intrusion de la raison dans ce qui relève de la foi devait nécessairement correspondre la dégradation et l'avilissement de la morale chrétienne. En faisant fi de l'Écriture, de l'autorité des Pères et des conciles, les nouveaux casuistes, dans leur présomption, croyaient pouvoir substituer aux règles et aux canons de l'Église les maximes nouvelles suggérées par leurs seules lumières naturelles. La Révélation, l'inspiration de la foi, le dépôt sacré de la tradition sont jugés absents des travaux des moralistes de la Compagnie de Jésus, qui ont sacrifié les préceptes de la doctrine chrétienne aux intérêts et aux désirs des hommes. Et c'est par cet « horrible renversement », peut-on lire dans un *Factum* rédigé par Pascal, « qu'on a vu ceux qui se donnent la qualité de Docteurs et de Théologiens, substituer à la véritable morale, qui ne doit avoir pour principe que l'autorité divine et pour fin que la charité, une morale toute humaine qui n'a pour principe que la raison et pour fin que la concupiscence et les passions de la nature⁹⁹ ». Raison, nature, mais sans l'intercession de Dieu ni les secours de la grâce : la pratique des casuistes jésuites, affirment les jansénistes, a partie liée avec le paganisme. « Comme leur

⁹⁹ Blaise Pascal, *Factum pour les curés de Paris*, dans *Œuvres complètes*, Jacques Chevalier (éd.), Paris, Gallimard (La Pléiade), 1954, p. 907-908.

morale est toute païenne, accuse Pascal, la nature suffit pour l'observer¹⁰⁰. » La nature, c'est-à-dire la corruption fondamentale de l'homme qui n'a pas été rédimé.

Fille d'une morale rationnelle et naturelle qui s'oppose à une morale divine et surnaturelle, la casuistique va être perçue par l'auteur des *Provinciales* comme une « technique de complaisance à l'égard d'une nature qui ne devrait jamais être traitée qu'avec la dernière sévérité », parce qu'elle est « radicalement corrompue, déchue, misérable¹⁰¹ ». En faisant les honneurs de la facilité à la faiblesse humaine, l'art des casuistes cherche moins à réformer les conduites qu'il ne tend à saper l'esprit de la règle en l'accommodant aux inclinations perverses des hommes. La casuistique jésuite n'exige ni abnégation, ni dévouement ; loin de mobiliser et de fortifier les vertus chrétiennes, elle les énerve ou les rend superflues. De sorte que, pour Pascal, « casuistry was the denial of the morality. It held out no vision of the ideals to which humans should aspire. It commanded no sacrifice, insisted on no heroic dedication [...] It was a mere farrago of excuses, loopholes, and evasions¹⁰² ». Cédant à la tentation de complaire la nature à sa propre dépravation, les casuistes, estime Pascal, « soumettent la décision à la raison corrompue et le choix des décisions à la volonté corrompue, afin que tout ce qu'il y a de corrompu dans la nature de l'homme ait part à sa conduite¹⁰³ ». Quand on n'aurait eu à formuler, contre l'attitude de compromission des théologiens et casuistes de la Société, que le seul reproche de corrompre le cœur des fidèles et de mettre en péril leur salut en produisant, par une indulgence criminelle, des propositions laxistes dont la faiblesse des hommes n'est que trop prompte à se satisfaire, la casuistique était condamnée sans appel. Avec quelle force devait-elle l'être si, non

¹⁰⁰ Blaise Pascal, *Les Provinciales*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., V^e Lettre. Les citations tirées des *Provinciales* seront désormais identifiées dans le corps du texte.

¹⁰¹ Pierre Carou, *Pascal et la casuistique*, Paris, PUF, 1993, p. 25.

¹⁰² A.R. Jonsen et S. Toulmin, *The abuse of casuistry*, op. cit., p. 241.

¹⁰³ Blaise Pascal, « Fragments divers. Sur la casuistique de la probabilité », dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1061.

contente de dévoyer les chrétiens, elle menaçait en outre de pervertir les fondements mêmes de la morale chrétienne.

C'est là le grief ultime des jansénistes contre la morale relâchée des casuistes : la prolifération de leurs maximes scandaleuses a pour conséquence la ruine entière des règles saintes du christianisme, seules en mesure d'opposer une digue aux passions coupables auxquelles incline irrésistiblement la nature déchue :

Ce qu'il y a de plus pernicieux dans ces nouvelles morales, s'indigne Pascal, est qu'elles ne vont pas seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs, ce qui est d'une importance tout autrement considérable. Car c'est un mal bien moins dangereux et bien moins général d'introduire les dérèglements en laissant subsister les lois qui les défendent, que de pervertir les lois, et de justifier les dérèglements, parce que, comme la nature de l'homme tend toujours au mal dès sa naissance, et qu'elle n'est ordinairement retenue que par la crainte de la loi, aussitôt que cette barrière est ôtée, la concupiscence se répand sans obstacle, de sorte qu'il n'y a point de différence entre rendre les vices permis, et rendre tous les hommes vicieux.¹⁰⁴

Pascal estime donc qu'il y a dans la casuistique un principe essentiel de corruption qui, depuis la nature déchue, se communique à la règle. Aveugle au rayonnement de la grâce, la casuistique naît dans les ténèbres de l'esprit, se propage en caressant la volonté faible des hommes, émousse la vertu, détourne des exigences de la foi et, ultime conséquence de ce mouvement de contagion, défigure les préceptes sacrés du christianisme. Les casuistes méconnaissent l'absolu de la règle et se détournent de la Vérité. Et il ne saurait y avoir d'affront plus sensible pour Pascal, pour le chrétien fervent comme pour le géomètre.

Géométrie contre rhétorique

Dans les *Lettres juives*, publiées en 1738, le marquis d'Argens écrit : « Tous les volumes énormes qu'on a écrits contre les jésuites leur ont fait beaucoup

¹⁰⁴ Blaise Pascal, *Factum pour les curés de Paris*, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 907.

moins de peine, que le seul petit volume des *Provinciales* [...] la façon ingénieuse et maligne dont Pascal s'y est pris, a fait connaître, en six mois de tems, dans toute l'Europe, ce que toutes ses universités n'avoient pû découvrir au public depuis cent ans¹⁰⁵ ». C'est en effet à Pascal que revient d'avoir prétendu que le foisonnement des propositions nouvelles était le fruit d'une politique concertée qui visait à accroître l'influence de la Compagnie. La multiplication des opinions fait système, selon Pascal, car elle s'accorde au dessein des Jésuites d'étendre leur crédit partout en s'accommodant aux inclinations de chacun. Ce que Pascal appelle « l'esprit de la Société » (*V^e Lettre*) consiste à favoriser l'irruption de maximes qui, jointes aux opinions plus canoniques, en viennent à former un vaste ensemble de propositions virtuelles où peut puiser celui qui a charge d'âmes afin que, ascète ou voluptueux, chaque pénitent y trouve son compte. Les maximes répandues par la multitude des ouvrages récents donnent l'occasion de particulariser les solutions offertes et de cerner au plus près les intérêts de tous. Comme les Jésuites ont affaire « à des personnes de toutes sortes de conditions et de nations si différentes », il est nécessaire, accuse Pascal, qu'ils « aient des casuistes assortis à toute cette diversité » (*V^e Lettre*). Cette « conduite obligeante et accommodante » (*V^e Lettre*) permettait ainsi à la Compagnie de maintenir une grande affluence dans ses confessionnaux et, en flattant le faible des hommes, d'étendre leur empire.

Cette dénonciation très vive de la politique jésuite ne visait pas seulement l'appétit de pouvoir de la Société. En fait, elle manifeste un conflit fondamental entre ce que nous appellerons l'esprit géométrique de Pascal, aimanté par la quête du vrai, et l'esprit rhétorique de la Compagnie de Jésus, moins soucieuse de vérité que de vraisemblance et d'efficacité. Nous avons vu précédemment que la pensée

¹⁰⁵ Jean-Baptiste de Boyer d'Argens, *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur et ses correspondans en divers endroits*, Paris, P. Paupié, 1738, « Lettre 124 », t. IV, p. 37-38.

jésuite avait été nourrie par l'humanisme chrétien ; que la *militia Christi* imaginée par Ignace de Loyola préconisait une forme d'apostolat centré sur l'action ; que le mode de vie pratique des Jésuites requérait une certaine souplesse pour affronter les complexités du réel ; et, enfin, que dans la mesure où il supposait une lutte active dans le siècle et exigeait, par conséquent, adresse et capacité à réagir en toutes circonstances, l'esprit constitutif de la Société de Jésus était rhétorique. Ce n'est pas la contemplation d'une hypothétique vérité qui intéresse le moraliste de la Compagnie, mais une solution réaliste, adaptée aux exigences concrètes. Pascal a bien senti le pragmatisme de la pensée jésuite et il confie au bon père le soin d'en présenter les effets qui, inéluctablement, doivent en découler :

Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus, que ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux : autrement ils nous quitteraient ; ils feraient pis, ils s'abandonneraient entièrement. Et c'est pour les retenir que nos casuistes ont considéré les vices auxquels on est le plus porté dans toutes les conditions, afin d'établir des maximes si douces, sans toutefois blesser la vérité, qu'on serait de difficile composition si l'on en n'était content. Car le dessein capital que notre Société a pris pour le bien de la religion est de ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde (*VT Lettre*).

Il ne s'agit plus tant, dès lors, de faire en sorte qu'on se conforme à la règle, ce qui serait irréalisable ; mais bien plutôt de plier la règle, de l'adapter au monde, aux exigences du présent. Pour Pascal, la règle est un absolu, elle est l'expression d'une vérité immuable, irréductible. Gauchir la règle équivaut à trahir la vérité. Aussi son esprit géométrique détermine-t-il l'auteur des *Provinciales* à s'opposer radicalement à l'esprit rhétorique parcourant la théologie morale des Jésuites, qu'il va attaquer dans ce qu'il identifie comme son principe : le probabilisme.

Pascal blâme dans le système laxiste des opinions probables son indifférence face à la vérité. Bien sûr, de par sa foi ardente et ses conceptions augustinienes, Pascal juge le probabilisme « irrecevable *a priori*, parce qu'il est

rationalisme et rationalisme tout crus¹⁰⁶ ». Mais en même temps, son esprit géométrique ne pouvait tolérer les variations infinies d'une morale protéiforme qui admet le flottement du sens. Dans un *Projet de mandement* rédigé peu après les *Provinciales* et retrouvé dans les papiers de Pascal, sa colère éclate contre les abus des casuistes et, surtout, contre leur « abominable doctrine de la probabilité », qui est « le fondement de leurs erreurs et la plus grande de leurs erreurs [...] c'est une fausseté horrible de dire qu'on se sauve aussi bien par l'une que par l'autre de deux opinions contraires et dont il y a par conséquent une de fausse¹⁰⁷ ». Cette conséquence, irréfutable dans l'ordre géométrique, les casuistes jésuites la rejettent en morale. À la limite, ils ne reconnaissent pas que le vrai et le faux soient si aisés à déterminer qu'il faille rejeter une ou l'autre de deux propositions contraires. La vérité, si on peut employer ce terme, est pour eux multiple et chatoyante. En l'absence d'un point fixe, d'une certitude qui soit constante, deux maximes marquant l'affirmative et la négative d'une même chose ne s'excluent pas l'une l'autre, elles n'entrent pas en contradiction, mais tout au plus en concurrence. L'esprit rhétorique opère sur un autre plan que l'esprit de géométrie. Ainsi, pour les casuistes de la Société, « l'affirmative et la négative de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité », affirme le bon père des *Provinciales*. « Ce n'est pas que le pour et le contre soient ensemble véritables dans le même sens ; cela est impossible ; mais c'est seulement qu'ils sont ensemble probables, et sûrs par conséquent » (*VI^e Lettre*). Il résulte de ce système, « où [c]hacun peut mettre, nul ne peut ôter¹⁰⁸ » – il faudrait avoir quelque idée du vrai pour retrancher le faux –, une masse confuse d'opinions virtuelles qui cohabitent en conservant chacune leur sphère de probabilité. Que devient alors la vérité ? Elle devient ce qu'elle peut, et il est dès lors facile de comprendre l'aversion que le

¹⁰⁶ E. Baudin, *Pascal et la casuistique*, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰⁷ Blaise Pascal, *Projet de mandement contre l'Apologie pour les casuistes*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 942.

¹⁰⁸ Blaise Pascal, « Fragments divers. Sur la casuistique et la probabilité », dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1062.

probabilisme inspire à Pascal, lui qui « ne [se] contente pas de probable », mais « cherche le sûr » (*V^e Lettre*).

De par les exigences de rigueur propres à son esprit de géométrie, Pascal ne pouvait que s'irriter de la versatilité des principes de la casuistique jésuite, qui offensent l'esprit de la règle en la rendant seulement probable, « comme si la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas une et invariablement dans tous les temps et tous les lieux » (*V^e Lettre*). Alors que précisément, se récrie Pascal, ce sont « [l]eurs maximes [qui] ont leur temps et leur lieu¹⁰⁹ ». En ce sens, elles sont une provocation à l'éternité et à l'universalité de la règle, qu'elles travaillent à dissoudre. Car il faut, dans l'optique pascalienne, que la règle soit une ou qu'elle ne soit pas. En fait, elle tire sa force de sa simplicité, de son caractère d'évidence, qui la confirme dans son irréfutabilité. Son unité s'oppose radicalement à la pluralité des opinions ; dans l'éventualité d'une relative équivalence des points de vue, elle n'est plus la règle, car il n'y a plus de règle. Aussi doit-elle être absolument réfractaire à toute forme de tempérament ou d'atténuation qui affaiblirait son unité fondamentale : elle serait dès lors altérée, faussée. Qu'on y accède par l'esprit de finesse qui le découvre tout à coup ou par une suite d'enchaînements nécessaires, qu'il corresponde à une intuition du cœur ou à une conclusion évidente, qu'il soit religieux ou géométrique, le principe doit être gardé pur s'il veut demeurer lui-même. « Au regard de Pascal, affirme Pierre Cariou, toute exception, si minime fût-elle, déshonore et détruit la règle par rapport à laquelle elle s'effectue comme exception¹¹⁰ ». L'intrusion d'une foule de maximes nouvelles par les casuistes jésuites anéantit la puissance de la règle, elle pulvérise le sens moral : « À la faveur de la multiplication des nouveaux auteurs, c'est l'unité,

¹⁰⁹ Blaise Pascal, « Fragments divers. Notes pour les *Provinciales* et les *Factums* », dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 1060.

¹¹⁰ Pierre Cariou, *Pascal et la casuistique*, Paris, PUF, 1993, p. 8.

c'est-à-dire la vérité, de la règle qui se volatilise. On n'a plus alors qu'une poussière de vérités particulières, toutes probables, toutes opposées¹¹¹ ». Est-on embarrassé de choisir ? On aurait tort, se réjouit le bon père, car « il n'y a qu'à suivre l'avis qui agrée le plus » (*V^e Lettre*). La morale devient ainsi l'art d'adapter la règle au désir de chaque conscience. Du moment que la règle est ruinée, la morale se disloque, elle s'ouvre au jeu des circonstances et s'assujettit à la diversité des passions humaines. Elle verse dans l'art d'agréer.

À « l'art de persuader », fondé sur des démonstrations nécessaires, évidentes et qui n'admettent que des principes clairs et exempts de toute ambiguïté, Pascal oppose « l'art d'agréer », qui règle la persuasion par la volonté. Cette voie est « basse, indigne et étrangère », mais elle est aussi la plus commune, « car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours portés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément¹¹² ». L'art de persuader repose sur des vérités démontrées et infaillibles ; celui d'agréer consiste à « accommoder les preuves à l'inconstance de nos caprices¹¹³ ». Dans l'esprit rigoureux de Pascal, la discipline des cas est flétrie pour avoir fait de la règle un possible, une solution parmi d'autres ; pour avoir substitué, en somme, « une poussière d'opinions, toutes probables, à la forme unique, invincible à toute subjectivité, de la règle¹¹⁴ ». À ses yeux, la casuistique jésuite achève de se dégrader quand, en plus de céder au probabilisme inhérent à la pensée rhétorique, elle s'assimile la part de flatterie que la rhétorique fait intervenir pour entraîner la persuasion. De même que Platon estime que la rhétorique n'est pas un art mais « une flatterie », tout juste bonne à « gratifier et faire plaisir¹¹⁵ » en se modelant sur les goûts et les impressions

¹¹¹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹² Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 592.

¹¹³ *Ibid.*, p. 595.

¹¹⁴ Pierre Carrou, *op. cit.*, p. 48.

¹¹⁵ Platon, *Gorgias*, 462 b-465 c.

émancipées d'un auditoire, Pascal croit que la casuistique n'a aucune légitimité, puisqu'elle aussi est une technique de complaisance qui vise à caresser l'indolence du monde. Pétrie de rhétorique, elle se compromet avec le siècle, elle prostitue la morale et la transforme en courtisane. Elle procède du même coup à la liquidation de la règle, car l'art d'agréer n'est susceptible d'en recevoir aucune. En effet, qui saura dicter le moindre principe un peu exact au regard du caractère fantasque et inassouissable de la volonté corrompue ? Pascal évoque l'impossibilité de rien échafauder de certain sur un sol aussi meuble et friable que le désir humain. À la vérité, il « croi[t] la chose absolument impossible », car « les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent que de soi-même dans les divers temps¹¹⁶ ». Plus de certitude, plus de fixité, plus de permanence, mais une perpétuelle indétermination et, en l'absence de repères, une décadence du sens de la vérité. Pour Pascal, la morale païenne des Jésuites doit beaucoup à l'esprit de la sophistique.

Un art sophistique

Étienne Pasquier fut l'un des premiers en France à investir le mot « jésuite » d'une charge nettement péjorative, en lui attachant l'acception infamante de « sophiste ». Il faut savoir que, au premier âge de la Compagnie, ses membres étaient appelés *Jésuistes* ou *Jésuites*, avant que l'usage ne consacre cette dernière dénomination¹¹⁷. S'autorisant de ce balancement et, d'autre part, de l'expression latine *jésuita*, qui signifiait à une époque « faux Jésus », donc hypocrite, fourbe, l'auteur du Catéchisme propose un rapprochement ingénieux entre les termes « jésuite » et « sophiste », en découvrant entre eux une parenté qui doit

¹¹⁶ Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 595.

¹¹⁷ Pour un bref historique du mot « jésuite », voir Alain Guilleumou, *Les Jésuites*, op. cit., p. 92-98.

d'autant moins surprendre que, comme par un effet de la sagesse divine, elle semble inscrite dans le génie de la langue :

Tenez donques pour tres arresté qu'ils furent appelez Jesuistes [...] et ce par une sage consideration : d'autant que n'ayans en eux rien du vrai Jesus, ains seulement une hypocrisie revestue de son nom, le peuple leur donna ce nom de Jesuistes. Tout ainsi que vous voyez que du mot Grec [sophos], qui signifie Sage, on fit anciennement le mot de Sophiste, pour signifier celui qui estoit un brouillon de la Sagesse. Parquoy n'envions point le nom de Jesuistes, à ces nouveaux brouillons de Jesus, et de nostre Eglise. Tout ainsi que de nostre temps des mots de Deus, nous avons fait des Deistes, qui est une heresie nouvelle. Et comme Dieu reluit en sa Sapience, aussi ne sera-t-il hors propos d'accoupler le Jesuiste et le Sophiste ensemble : comme n'estant le Jesuiste autre chose que le Sophiste de nostre Religion Catholique¹¹⁸.

Cet amalgame jésuite/sophiste représente bien sûr le jugement partial d'un esprit prévenu contre une Compagnie abhorrée. Pourtant, cette condamnation sans appel ne manque pas de perspicacité. Car l'esprit rhétorique de la Société partage souvent certaines des positions du mouvement sophistique, comme cela se remarque, notamment, dans le relativisme, voire le scepticisme moral de plusieurs de ses casuistes.

Beaucoup de moralistes de la Compagnie ont incliné vers cette opinion, chère à Protagoras et aux sophistes, qui veut que « sur tout sujet, on peut soutenir aussi bien un point de vue que le point de vue inverse¹¹⁹ ». Cette méthode était d'ailleurs un exercice pratiqué autant dans les écoles de rhéteurs que, plus tard, dans les collèges de la Société. Le théologien Maldonat, professeur adulé au Collège de Clermont (futur Louis-le-Grand), est réputé avoir excellé dans l'art d'argumenter le pour et le contre. C'est du moins ce que rapporte avec

¹¹⁸ Étienne Pasquier, *Le catéchisme des Jésuites*, Claude Sutto (éd.), Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982 [1602], p. 157.

¹¹⁹ Protagoras, cité par Laurent Pernot, *op. cit.*, p. 29.

indignation Étienne Pasquier : Maldonat, « se jouant de son esprit aux despens de la Deité, avoit fait deux leçons contraires : et par la premiere s'estoit estudié de prouver par raisons naturelles, qu'il y avoit un Dieu : par la seconde, qu'il n'y en avoit point¹²⁰ ». La formation rhétorique des membres de la Compagnie les initiait très tôt à la réversibilité des arguments et, partant, à une vision du monde qui touche moins à l'absolutisme qu'au relativisme. On retrouve, dans les ouvrages des casuistes, une empreinte nette de cette manière d'appréhender le réel qui consiste à peser le pour et le contre sur diverses questions – et, fréquemment, à refuser de trancher dans un sens ou dans l'autre.

Le père Bauny, casuiste de la Compagnie, en offre un bel exemple. Ce théologien jésuite mettait tant de conditions et de clauses à la reconnaissance et à l'imputation de la faute que « le péché finissait par se diluer en un brouillard d'occurrences et d'ignorance, et la confession en confidence indolore¹²¹ ». Rarement un moraliste a réussi, en France, à faire une telle unanimité contre lui. François Hallier, docteur en Sorbonne, dira de Bauny : « Ecce qui tollit peccata mundi » – voici celui qui enlève les péchés du monde. Le bon père mis en scène dans les *Provinciales* ne cache pas son admiration devant son confrère, si habile à « trouver de la probabilité dans le contraire des opinions manifestement bonnes », « ce qui n'appartient qu'aux grands personnages. Le père Bauny y excelle. Il y a du plaisir de voir ce savant casuiste pénétrer le pour et le contre d'une même question [...] et trouver raison partout, tant il est ingénieux et subtil » (*V^e Lettre*). Tellement subtil que, grâce à ses distinctions fines, « il ne restera plus de péchés mortels au monde » (*IX^e Lettre*), raille Pascal, qui a fait de Bauny une de ses têtes de Turc, une sorte d'Escobar français. Bossuet s'en est souvenu quand il a dit de

¹²⁰ Étienne Pasquier, *op. cit.*, p. 260-262.

¹²¹ Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, Paris, Seuil, 1991, t. 1., p. 421.

Bauny, non sans esprit, que sa doctrine confortable « glisse un coussin sous les coudes du pécheur¹²² ».

La méthode dialectique du pour et du contre est patente dans la *Somme des pechez qui se commettent en tous estats*, ouvrage que le père Bauny publia en 1633 et promis à de nombreuses rééditions. Pour chaque question traitée, la *Somme* offre succinctement les arguments, essentiellement d'autorité, capables d'influencer positivement ou négativement une résolution. Ainsi, considérant divers cas touchant le « péché de mollesse avec effusion de semence », Bauny en vient à la circonstance aggravante du lieu, et demande si un tel péché participe du sacrilège lorsqu'il est commis dans une église. Réponse : oui. Mais attention : « il y a toutefois une autre opinion, qui tient que l'action vilaine, qui se fait au temple ou en lieu saint », n'aura pas la malice du sacrilège « si elle n'est faite en veüe, ou au sceu de plusieurs », « si on l'ignore, parce que l'on s'y est porté en cachette ». Pourquoi ? Parce que, demande bizarrement le père Bauny, « qui se scandaliserait de ce qu'il ne savait pas¹²³ ? » Le casuiste semble ici laisser entendre que le sacrilège consiste moins dans le « péché de mollesse » lui-même, que dans le scandale qui en résulterait si la conduite mise en cause manquait au devoir de discrétion. Il prend soin d'ajouter, pourtant, que cette seconde opinion est moins probable, et que la première doit être suivie en pratique. D'autres Jésuites viendront, comme le père Pirot, pour affirmer qu'une telle distinction est fausse et que « la seureté ne reçoit point de plus et de moins, mais est indivisible », et qu'« une opinion moins probable n'est pas moins assurée, qu'une qui est plus probable¹²⁴ ». Bauny, d'ailleurs, ne marque pas toujours le degré de probabilité des opinions contraires qu'il évalue. Il lui arrive de suspendre son jugement, comme par exemple quand,

¹²² Cité dans Jean Lacouture, *idem*.

¹²³ Étienne Bauny, *Somme des pechez qui se commettent en tous estats*, Paris, Michel Soly, 1633, p. 117.

¹²⁴ Georges Pirot, *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, *op. cit.*, p. 46.

au cas évoqué plus haut, s'ajoute la circonstance du sujet de l'acte : et si le « péché de mollesse » commis dans l'église concernait un ecclésiastique ? C'est un sacrilège, affirme Bauny. Mais l'action fautive est-elle doublement sacrilège ? Son auteur est-il en outre reconnu avoir insulté aux vœux qu'il a prononcés ? Non, croit Bauny, en évitant toutefois d'être trop catégorique, car « il y a neantmoins [sic] quantité de tres-bons et graves Autheurs qui tiennent que la personne est autrement sacrée à Dieu, par vœu, que par son Ordre, et leur raison n'est pas mauvaise¹²⁵ ». En somme, le pour et le contre de chaque question est considéré, et susceptible de vérité. Dans ce dernier cas, celui de l'ecclésiastique, chaque opinion demeure valable. Et dans le premier que nous avons examiné, la résolution de Bauny débouche sur une interdiction pratique. Mais cette défense n'est que pratique et, au nom du probabilisme, elle ne frappe pas de nullité l'opinion inverse qui, dans la spéculation, conserve sa probabilité : un autre que Bauny pourrait la juger recevable. Aucune opinion n'est donc rejetée absolument, car toutes peuvent être, à un moment et dans un lieu donnés, la solution idoine à un problème.

Une telle conception implique qu'il n'est pas en morale de vérité si générale et si incontestable qu'elle ne puisse, dans un contexte précis, se révéler totalement inappropriée ; et, à l'inverse, l'opinion la plus improbable en apparence ne laisse pas, en certaines rencontres, d'être la plus convenable. De sorte qu'« en matiere de Morale », prétend le père Gabriel Daniel, jésuite, « il ne suffit pas de raisonner par certains principes generaux dont les consequences, quelques bien tirées qu'elles paroissent, auraient des suites quelquefois trop funestes, si elles nous regloient seules dans la pratique¹²⁶ ». Ainsi, il n'y aurait de morale qu'en situation : une décision, une action n'est pas juste *a priori*, mais seulement si elle répond aux

¹²⁵ Étienne Bauny, *Somme des pechez qui se commettent en tous estats*, op. cit., p. 118.

¹²⁶ Gabriel Daniel, *Réponse aux Lettres provinciales de Louis de Montalte ou Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Amsterdam, Donato Donati, 1697, p. 332.

exigences du présent. L'art du casuiste en est donc un de discernement et rejoint, en ce sens, une des positions essentielles de la pensée sophistique. Les sophistes refusaient en effet de croire en une justice absolue. Pour eux, une action est indifférente par elle-même : ce sont les circonstances qui lui confèrent sa signification. Plus précisément, c'est le *temps* qui donne à une décision ou une action sa justification. La notion centrale est donc ce que les sophistes appellent *kairos*, qui est un peu l'équivalent grec du latin *aptum* et qui sert notamment aux rhéteurs pour désigner le moment opportun, l'instant propice : « In the ethics of the Sophists, the key notions were the 'right time' and 'opportune moment' [...] The Sophists thus put great weight on the timeliness of acts. Their word for 'opportune occasion' (*kairos*) was a rhetorical term of art : a speaker must recognize from his audience's reactions the right moment (*kairos*) to introduce a fresh point¹²⁷ ». Pour le casuiste, comme pour le sophiste, une constellation de signes et de symptômes doivent être pris en compte pour juger moins la nature que l'*opportunité*, l'à-propos d'une action.

La réflexion des sophistes sur le relativisme en morale et sur la nécessité de caractériser de manière ponctuelle et contextuelle les actes humains s'inspirait de certaines situations problématiques. Deux cas, concernant le vol et le meurtre, étaient devenus classiques et servaient de paradigmes. En premier lieu, si un ami nous prête une arme, puis nous demande de la lui rendre, nous sommes tenus à restitution ; autrement, il s'agit d'un vol. Mais si nous savons que son jugement est altéré et qu'il s'apprête à commettre un meurtre avec cette arme, le fait de restituer présente certaines difficultés. Dans ce cas, le vol – ou le mensonge – n'est peut-être pas blâmable mais, au contraire, estimable s'il prévient la mort d'un homme. Non que le meurtre soit à proscrire absolument. Car, en second lieu, l'assassinat d'un tyran peut être regardé comme une action noble. Tout jugement

¹²⁷ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 60.

sur une action relève donc, en fonction du *kairos*, d'une évaluation de la conjoncture où elle s'inscrit, et non de l'action *per se*. Quelques casuistes jésuites, d'ailleurs, se sont inspirés de l'approche circonstancielle des sophistes et, dans certaines conditions, ont consacré la légitimité du régicide. « Tu ne mentiras point » ? « Tu ne tueras point » ? Le commandement garde sa pertinence, bien qu'il est des temps où il perd ses droits. Ainsi, pour divine qu'elle fût, la règle, peut-on lire en creux dans les ouvrages des casuistes, ne peut suffire à tout et doit souffrir certains accroc. Mais elle est la règle et, à ce titre, on doit lui accorder des ménagements. Tout l'art consiste alors à ne pas contrarier son humeur chatouilleuse et, néanmoins, à lui faire de petites infidélités : équilibre délicat, qui sera préservé en recourant à des moyens obliques et détournés.

Les procédés de la facilitation casuistique

Pascal a eu le génie de lier en un faisceau ce qui, dans la théologie jésuite, peut à première vue sembler disparate et incohérent. Que penser en effet de toutes ces maximes contradictoires ? Elles corrompent l'unité de la doctrine chrétienne, affirme l'auteur des *Provinciales*, et ont pour principe le probabilisme, « qui est la source et la base de tout ce dérèglement » (*V^e Lettre*). Pascal identifie l'origine de la morale relâchée des nouveaux casuistes, puis il en mesure les conséquences : « He saw and struck at the fatal flaw of extreme probabilism. He rightly recognized the inherent tendency of probabilism to slide toward moral skepticism, where every opinion is as good as any other, and into moral laxism, where all law falls before liberty¹²⁸ ». La critique pascalienne a été si féroce et si décisive que, quarante ans après les *Provinciales*, on ne désarme pas contre « la pernicieuse erreur du Probabilisme, ce principe monstrueux des plus monstrueuses maximes de la nouvelle morale¹²⁹ ». Plus d'un siècle après les *Petites*

¹²⁸ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁹ Mathieu Petididier, *Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte contre la dernière réponse des PP. Jésuites intitulée Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Delft, Henry van Rhin, 1698, p. VI.

lettres, la doctrine des opinions probables n'est toujours pas rentrée en grâce, et l'influence de Pascal sur cette question demeure déterminante. Dans l'Encyclopédie, le probabiliste est décrit et décrié comme « celui qui tient pour la doctrine abominable des opinions rendues probables par la décision d'un casuiste, et qui assure l'innocence. Pascal a foudroyé ce systhème, qui ouvroit la porte au crime, en accordant à l'autorité les prérogatives de la certitude, à l'opinion probable [...] la sécurité qui n'appartient qu'à la bonne conscience¹³⁰ ». Effectivement, Pascal a fait de la morale des casuistes un « systhème », articulé et cohérent, une machine supérieurement rodée et dont les rouages secondaires figurent autant de « méthodes » pour se soustraire à la règle.

La première de ces méthodes est la direction d'intention, « dont l'importance est telle dans notre morale », assure le bon père, qu'il « oserai[t] quasi la comparer à la doctrine de la probabilité » (*VII^e Lettre*). Elle « consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir nous ne détournions les hommes des choses défendues ; mais quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention ; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin » (*VII^e Lettre*). Pour Pascal, la faute est un manquement à la règle, peu importe les circonstances de l'action. La fin ne peut pas justifier les moyens, ni la faute être scindée entre, d'une part, l'action elle-même et, d'autre part, le dessein qui l'inspire. C'est ouvrir toute grande la porte à l'erreur car, « par le jeu de l'intention, toute irrégularité de fait pourra être métamorphosée en son contraire : l'action sera laissée à sa matérialité, mais son sens, sa valeur seront entièrement pensés par la conscience de l'auteur¹³¹ ». Ce hiatus entre l'action et ses déterminations n'est

¹³⁰ Art. « Probabiliste », *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel, Samuel Fauche, t. XII, 1765, p. 393.

¹³¹ Pierre Cariou, *Pascal et la casuistique*, *op. cit.*, p. 111.

pas sans rappeler la séparation fondamentale que les sophistes mettent entre le geste, indifférent de lui-même, et les circonstances, qui servent à établir son mérite. Mais ce qui unit le plus intimement le casuiste et le sophiste est le rapport que chacun entretient avec la langue.

Le sophiste est un maître de la parole. Pour persuader, pour éblouir, il sait, grâce au pouvoir du verbe, faire grand ce qui est petit, rendre près ce qui est loin, donner du charme à ce qui est laid : il sait, en un mot, changer à sa guise la figure du réel. Or, l'univers du casuiste est lui aussi un univers de mots. Le cas soumis à examen est un énoncé, et la résolution de ce cas passe également par la médiation du langage. « L'art du casuiste use d'une habileté verbale. Comme le sophiste, il peut se vanter du principe de tout effectuer de sa pratique avec les mots. C'est donc au plan du discours que sa compétence est universelle¹³² ». L'auteur de ces lignes, Pierre Cariou, estime que, pour le sophiste, le réel est insaisissable, encore que la parole puisse en fournir une image, un instantané qui le cristalliserait momentanément dans une interprétation toute relative. Il n'y aurait alors de substance que verbale. Franchement hostile à la casuistique jésuite, Cariou croit à une identité fondamentale entre le sophiste et le casuiste, puisque ce dernier, en déformant à son profit l'usage des mots, s'arroge le pouvoir de façonner le sens qu'ils sont chargés de manifester. Ainsi, le casuiste se donne « autorité sur ce qui devrait être la voie royale de l'expression de la vérité : la parole, l'écriture de la Loi¹³³ ». Car, pour lui, la règle est parole avant que d'être Parole. Or, « la parole est bonne fille, elle est surtout docile et malléable ; elle se plie sans objection à toutes les significations qu'on veut lui faire dire. Elle a la valeur d'une substance radicalement plastique et passe par toutes les formes qu'on veut lui faire

¹³² Pierre Cariou, *Les idéautés casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1992, p. 309.

¹³³ Pierre Cariou, *Pascal et la casuistique*, *op. cit.*, p. 96.

prendre¹³⁴. » De sorte que la règle, dans les mains du casuiste, n'est jamais qu'un matériau verbal souple que le casuiste pétrit et moule selon sa convenance ou celle de son pénitent.

Pascal systématise cette possibilité de fléchir l'esprit de la règle par des artifices langagiers et en fait un des procédés essentiels de la facilitation casuistique. Cette nouvelle méthode, qui permet de pallier l'inconvénient qu'on trouve à s'y soumettre, consiste à interpréter ou à définir favorablement quelques termes – la définition, de manière significative, est en rhétorique l'un des lieux communs intrinsèques de la topique argumentative. Encore que l'Évangile l'ordonne expressément, donner l'aumône de son superflu ne plaît pas à tous. Heureusement, se félicite le bon père, « en interprétant le mot de *superflu* », on peut faire en sorte « qu'il n'arrive presque jamais que personne en ait » (*VI^e Lettre*). La définition donnée à la paresse, qui est un péché mortel, rend bien improbable « que personne se soit jamais avisé d'être paresseux en cette sorte » : « La paresse est une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles, comme serait de s'affliger de ce que les sacrements sont la source de la grâce » (*IX^e Lettre*). Ainsi, en triturant le vocabulaire, en privant les mots de leur sens obvie pour leur en substituer un autre plus accommodant, le casuiste a le pouvoir d'informer le réel comme il l'entend.

Si Pascal a pu s'autoriser des errements d'une poignée de casuistes de la Compagnie pour imputer à tout le corps ces constructions théoriques que sont les méthodes de diriger l'intention et d'interpréter les termes, les Jésuites n'ont en revanche pas fait mystère de leurs doctrines servant à éluder la vérité, qui se révèlent si utiles pour « éviter le mensonge, et surtout quand on voudrait bien faire accroire une chose fausse » (*IX^e Lettre*). Les Jésuites avaient suffisamment

¹³⁴ *Ibid.*, p. 151.

l'expérience du monde pour juger que la vérité peut blesser et n'est pas toujours bonne à dire. Le père Gabriel Daniel, dans ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, qui offrent une réplique aux *Lettres provinciales*, rappelle avec mille précautions qu'« [e]n plusieurs conjonctures on est obligé de parler d'une certaine manière ; et cette manière de parler semble difficile à accommoder avec la sincérité¹³⁵ ». Rémy de Gourmont n'aura pas la même réserve et jette une lumière très crue sur la nécessité du mensonge. Ce point de vue cynique l'amène à se montrer très conciliant à l'égard des casuistes de la Compagnie, qui « ne pouvaient consentir à répéter éternellement aux hommes : le mensonge est toujours un péché. Défendre toujours le mensonge, cela équivalait, selon leur justice ingénieuse, à damner toute l'humanité, puisque les sociétés humaines ne sont possibles que par le mensonge », entendu que « le mensonge est un grand lien social¹³⁶ ». Coincés entre une sincérité impraticable et l'impossibilité de braver sans détour un précepte du Décalogue, les casuistes optèrent pour le compromis et imaginèrent des subterfuges : les équivoques et les restrictions mentales.

La doctrine des équivoques permet à l'habileté langagière au fondement de l'art des casuistes de donner sa pleine mesure. Par elle, « il est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même » (*IX^e Lettre*). On pallie ainsi l'obligation de dire la vérité tout en évitant formellement de mentir. Par un pieux artifice de langage, on demeure à cheval entre le vrai et le faux ; on parvient à satisfaire à une morale minimaliste qui engage moins à dire le vrai qu'elle n'incite à se perfectionner dans le maniement des mots à double entente. Pour certains casuistes ayant la fausseté en horreur,

¹³⁵ Gabriel Daniel, *op. cit.*, p. 344.

¹³⁶ Rémy de Gourmont, *Le chemin de velours. Nouvelles dissociations d'idées*, *op. cit.*, p. 75-76.

« [d]exterity at punning became a virtue¹³⁷ ». Enfin, autant les équivoques font appel aux finesses de la rhétorique, autant les restrictions mentales en constituent le degré négatif. La restriction mentale est aux antipodes de l'adresse verbale, elle réfrène la parole plutôt qu'elle ne lui livre le passage : elle autorise à faire valoir à part soi « an unexpressed condition that would save a statement know by a speaker to be contrary to fact from being a *lie* ¹³⁸ ». Pour Pascal, « c'est dire la vérité tout bas, et un mensonge tout haut » (*IX^e Lettre*). Mais un artifice si grossier aurait vraiment été théorisé par les Jésuites ? Oui, et parfois mis en pratique. Une lettre anglaise écrite en 1606 rapporte le – faux ? – témoignage et l'aveu subséquent d'un Jésuite, le père Ward, probablement interrogé en rapport avec la Conspiration des Poudres :

First, he swore he was no priest, that is, saith he (in a subsequent explanation) not Appolo's priest at Delphi. Second, he swore he was never across the sea, it's true he saith, for he was never across the Indian Seas. Third, he was never at or of the Seminaries. *Duplex est Seminarium, materiale et spirituale*, he was never of the spiritual seminary. Forthly, he never knew Mr. Hawksworth ; it is true, saith he, *scientia scientifica*. Fifthly, he never saw Mr. Hawksworth, true, he saith, *visione beatifica*¹³⁹.

La palme du martyre ne sied pas à tous.

Ces procédés parfois fantasques imaginés pour relâcher les rigueurs de la règle montrent, selon Rémy de Gourmont, que « quand on a posé une morale trop sévère », on est souvent obligé ensuite « de la miner peu à peu par des complaisances ». Mais le malheur des Jésuites, « et la cause du mépris qu'ils ont subi », est que certains d'entre eux le firent « sans franchise et parfois sans

¹³⁷ Johann P. Sommerville, « The 'new art of lying': equivocation, mental reservation and casuistry », dans *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Edmund Leites (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 171.

¹³⁸ A. R. Jonsen et S. Toulmin, *op. cit.*, p. 202.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 205.

dignité [...] À force de finesse, de logique, de bon vouloir, ils ont été inintelligents¹⁴⁰ ». C'est faire implicitement le procès de l'École que d'attribuer les errements des casuistes à un trop-plein de « finesse » et de « logique ». Pascal n'a pas manqué d'ailleurs de décocher quelques flèches contre les méthodes de l'École, dont les tares sont mises en évidence dans la riposte aux *Provinciales* du père Georges Pirot.

La scolastique du père Pirot

Alors que le bon père, dans son zèle naïf, entasse les décisions absurdes avec les maximes les plus ineptes, il reprend en ces termes son jeune élève, dont la stupéfaction ne cesse de croître : « J'ai déjà bien reconnu deux ou trois fois que vous n'êtes pas bon scolastique » (*V^e Lettre*). Plus tard, agitant la question de savoir s'il est permis de tuer un calomniateur, il lit dans ses casuistes : « l'honneur est plus cher que la vie. Or on peut tuer pour défendre sa vie ; donc on peut tuer pour défendre son honneur. » Satisfait de ce syllogisme qui, outre le mérite de prévenir la calomnie, présente aussi l'inconvénient d'autoriser le meurtre, le bon père approuve : « Voilà des arguments en forme. Ce n'est pas là discourir, c'est prouver » (*VII^e Lettre*). Les jansénistes seraient donc tuables sans difficulté, s'ils nuisent à la réputation de la Compagnie ? Pascal craint que cette maxime touchant la calomnie ne devienne la majeure d'un « argument en forme » (*VII^e Lettre*) que pourrait brandir contre lui quelque ami de la Société... Ces boutades visent évidemment le formalisme rigide de l'École, qu'il est de bon ton de railler. Mais cette raideur syllogistique incrimine également, de façon métonymique, tout l'appareil scolastique et sa tendance, pernicieuse pour la morale selon Pascal, à tout dissocier, à tout définir, à tout réduire en équation et, finalement, à tout corrompre par la raison corrompue. L'entrée en lice du père Pirot, qui entreprit en 1657 de relever le gant contre le « Secrétaire de Port-Royal », est d'ailleurs de

¹⁴⁰ Rémy de Gourmont, *op. cit.*, p. 79-80.

nature à illustrer certains des effets pervers de l'esprit de système qui est propre à l'École.

Dans son *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, le jésuite Pirot entend réhabiliter les victimes des *Petites lettres*. Il embrasse d'ailleurs tous les principes des nouveaux moralistes et, au premier chef, le rationalisme en morale. Pour le père Pirot, « la raison sert de règle pour bien faire toutes les actions de vertu¹⁴¹ ». S'en remettre à la grâce divine ou aux visitations du Saint-Esprit équivaut à recourir « à des expédients de visionnaires et d'illuminez » et à prétendre se conduire « par des voyes extraordinaires, qui surpassent la raison¹⁴² ». Livrant, au nom de ses confrères, un fougueux plaidoyer en faveur de la probabilité, Pirot réaffirme que les casuistes tiennent « à l'honneur de la soutenir pour un des plus universels, et des plus solides principes de la Morale Ecclésiastique et temporelle » ; aussi bien, « il n'appartient qu'à des esprits superbes qui presument de connoître toutes les veritez, ou a des ames abusées, qui se persuadent d'avoir des revelations de tout, de blâmer les opinions probables¹⁴³ ». Dieu est du reste si bon qu'il « n'imputera point à peché les actions qui auront esté faites dans la probabilité d'une opinion, quoy qu'en effet elle soit fausse¹⁴⁴ ». D'ailleurs, les Pères mêmes ont pu se tromper et, selon l'apologiste, « l'Eglise ne considere les Decisions de saint Augustin, et des autres Pères [...] que comme des sentimens de Docteurs particuliers, qui peuvent faillir, et qu'on n'est pas obligé de suivre¹⁴⁵ ». Toute comparaison entre les anciens et les nouveaux auteurs tourne indubitablement à l'avantage de ces derniers, car « il faut

¹⁴¹ Georges Pirot, *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, op. cit., p. 4.

¹⁴² *Ibid.*, p. 32.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

des siècles entiers pour porter de si grands génies ; nous les admirons tous les jours¹⁴⁶ ». Pour téméraires et hostiles au traditionalisme qu'elles paraissent, et quelque flatteuses qu'elles soient pour la coterie des nouveaux casuistes, ces thèses de Pirot ne sont pas totalement indéfendables. Aussi n'est-ce pas tant par elles qu'il se rend ridicule, que par la morgue toute doctorale qu'il affecte pour défendre les auteurs des maximes saugrenues flétries dans les *Provinciales*.

Nous avons déjà touché un mot, dans le premier chapitre, des influences parfois troubles de la scolastique et du droit sur la discipline des cas. L'ouvrage du père Pirot, « Theologien et Professeur en droit Canon », en offre une saisissante illustration. Pascal avait pourfendu les casuistes pour avoir défini si avantageusement le superflu qu'un peu d'ambition nous soustrayait à l'obligation de donner l'aumône. Or, il fallait distinguer, affirme Pirot. Les nécessités de donner sont ou ordinaires, ou pressantes, ou extrêmes, ont tranché les casuistes, dont l'esprit aristotélicien se trahit dans cette configuration tripartite du problème. Devra-t-on donner de notre superflu dans les nécessités ordinaires ? Certes non, et c'est créer du tumulte dans l'état que de l'affirmer : « n'est-ce pas être seditieux, que vouloir soulever les pauvres, en leur disant que le superflu des riches leur appartient par droit de justice¹⁴⁷ ? » Dans les nécessités plus grandes, alors ? Il convient de se méfier et de voir que « personne ne se soucierait d'acquiescer du superflu, si les riches estoient obligez de donner, à ceux qui sont en grande nécessité, tout leur superflu ». Pire encore, « si toutes choses estoient communes, personne ne voudrait travailler¹⁴⁸ ». L'opinion du Secrétaire sur l'aumône va « contre le sentiment de tous les Theologiens, que vous n'avez gueres

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

leu [*sic*], puisque vous ignorez ces choses si communes¹⁴⁹ ». Si vraiment elles sont communes, ce ne peut être que dans l'École, car ces arguties de juristes noient la charité en prétendant mesurer son degré légal d'obligation.

Là comme ailleurs, Pirot défend les casuistes contre les assauts de Pascal qui, étranger aux finesses de l'École, « ne s'est pas soucié de passer pour un ignorant¹⁵⁰ ». Tellement ignorant que, contre Escobar, il rejette qu'on puisse mettre à prix la vie d'un homme et le tuer pour la valeur d'un écu. Le calcul du Secrétaire est mauvais, allègue Pirot, pour qui « il vaudrait toujours mieux suivre cette opinion qui expose un voleur et un coquin à estre tué pour un écu, que d'exposer toutes les personnes de condition, qui sont dans le monde à la discretion, ou plutost à l'insolence des voleurs¹⁵¹ ». L'auteur de l'*Apologie* se révèle prisonnier d'un cadre de référence qui lui fait perdre toute mesure. Le système devient premier et son jugement s'y enferme. Peut-on calomnier un calomniateur ? Le Jésuite Dicastillus prétend que oui. Et Pirot estime qu'il faut que le casuiste ait raison car, à l'intérieur du système, son opinion est d'une grande magnanimité : « tout homme de bon sens trouvera que Dicastillus est bien plus doux, et plus humain envers les calomniateurs, et ceux qui perdent injustement la renommée de leur prochain, que beaucoup d'excellens Theologiens, qui dans les circonstances où Dicastillus permet de médire et de detracter, disent qu'on le [*sic*] peut tuer¹⁵² ». Ces décisions des savants et des doctes suggèrent que, s'il est arrivé à la théologie jésuite de trop sacrifier aux intérêts du siècle, il lui est aussi arrivé de se couper du monde et de perdre le sens commun. Parce que la pratique commandait de composer avec le réel, dont les contingences n'atteignaient pas ou

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵² *Ibid.*, p. 128.

peu les « excellens Theologiens », ce n'est pas au confessionnal que la casuistique est déchue, mais dans l'École.

Mgr de Harlay, archevêque de Paris, a vu dans l'*Apologie pour les casuistes* « une espèce de monstre en la Théologie morale, dans lequel se trouve ramassé par un étrange dessein ce qu'il y avoit de corruption et de relâchement répandu dans le grand nombre des Auteurs qui ont écrit de la Morale depuis plusieurs siècles¹⁵³ ». La maladroite et intempestive *Apologie* de Pirot brisait une trêve de quelques mois et ravivait une querelle où la Compagnie tenait un bien mauvais rôle. Elle suggérait en outre que les Jésuites s'opiniâtraient et que, loin de renoncer à leurs maximes exécrables, ils les revendiquaient ouvertement. Les ennemis de la Société auront bien garde dans l'avenir de leur en disputer la paternité.

Après les Provinciales

En 1656, au moment où Pascal lançait les premières *Provinciales*, l'ordre des Dominicains adoptait une motion de blâme contre les excès du probabilisme – auxquels ils n'avaient d'ailleurs pas peu contribué. Les *Petites lettres* amplifient le mouvement de désapprobation contre les égarements des nouveaux auteurs. L'Assemblée du clergé de 1657 émet une *Lettre circulaire* pour mettre en garde contre la morale relâchée, cette « peste des consciences¹⁵⁴ ». Si les prélats évitent soigneusement de nommer les Jésuites dans leur condamnation, le bas clergé ne se croit pas tenu aux mêmes égards. Indignés par la parution de l'*Apologie pour les casuistes*, les curés de Paris et de Rouen, avec la collaboration des Pascal, Arnauld et Nicole, répliquent à l'ouvrage de Pirot par un factum, qui sera suivi d'une série

¹⁵³ Mgr de Harlay, cité dans Mathicu Petitdidier, *op. cit.*, p. IX.

¹⁵⁴ Extrait de la *Lettre circulaire de l'Assemblée du clergé*, cité par Blaise Pascal, *Factum pour les curés de Paris*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 911.

d'écrits polémiques visant la Compagnie¹⁵⁵. Ces accusations trouvent un écho à Rome, où Alexandre VII, en 1665 et 1666, et Innocent XI, en 1679, censurent 110 propositions jugées laxistes, dont plus de la moitié se retrouvent dans les *Provinciales*, souvent littéralement.

Est-ce la fin de la casuistique ? Bien sûr que non, car il y aura toujours en morale des moments d'indécision et, face à la loi, des situations problématiques, des questions épineuses qui exigeront d'être résolues. Mais comme la montée du cartésianisme dans la seconde moitié du XVII^e siècle allait à la fois terrasser la scolastique et briser l'élan du probabilisme, la casuistique allait être transformée et perdre beaucoup de sa superbe. Elle allait bientôt devoir intégrer les principes châtrants du probabiliorisme et de l'équiprobabilisme, concepts appelés à devenir la norme et qui témoignent de la volonté de redéfinir et surtout de pondérer la notion de probabilité. Après les *Provinciales*, la théologie morale va considérablement s'assagir et perdre de son esprit désinvolte – et créatif, on ne saurait lui nier cette qualité. À l'exubérance et au triomphalisme des Diana, l'« Atlas du monde casuistique », et des Vasquez, le « Phénix des esprits », théologiens estimables mais malaisément canonisables, va donc succéder la sobriété d'un Alphonse de Liguori, grande figure de la théologie morale du XVIII^e siècle.

Ce n'est certes pas dans les écrits des adversaires de la Compagnie qu'on trouvera des traces de l'évolution des principes ou du resserrement des critères de la casuistique jésuite dans la seconde moitié du XVII^e siècle. En effet, les *Petites lettres* de Pascal ont eu un tel impact qu'elles ont éternisé la relation d'identité entre morale relâchée et « morale jésuite », considérée comme un art de concilier la faute et le scrupule. Et cette « morale jésuite » a tôt fait de devenir un lieu

¹⁵⁵ I. de Récalde en a proposé une édition, intitulée *Écrits des curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites*, Paris, Éditions et Librairie, 1921.

commun, celui notamment de la convergence des attaques portées contre la Société par le parti janséniste. Ainsi paraît en 1667 *La morale des Jesuites, extraite fidèlement de leurs livres*, qui continue d'exploiter le filon de la critique pascalienne :

j'ai cru combattre, avertit l'auteur, toute la corruption que la nouveauté a introduite dans la Morale Chrestienne, en m'attachant à celle de la Theologie des Jesuites, puis qu'elle y est toute renfermée comme dans sa source, d'où elle se répand dans les esprits des autres Casuistes nouveaux qui les imitent, et dans les consciences des gens du monde qui les suivent à cause de la facilité de leur conduite qui leur permet tout ce qu'ils veulent, et quelquefois plus qu'ils n'eussent osé l'espérer¹⁵⁶.

Deux ans plus tard, les jansénistes ne désarment pas. D'ailleurs, on n'allait pas s'arrêter en si bon chemin et, après la théorie, il convenait de s'intéresser à ses applications, à *La morale pratique des Jesuites*. Cette fois, Antoine Arnauld lui-même reprend à son compte les nouveaux poncifs de la lutte anti-jésuite, mais en leur imposant un prolongement plus vicieux. Empruntant le cliché du poison, devenu incontournable, il projette de « confirmer les fidèles dans l'horreur qu'ils doivent avoir de la morale des Jesuites, puisque comme une source empoisonnée elle ne peut que porter le venin dans le cœur de tous ceux qui s'en approchent », avant d'ajouter que « le principal dessein de son Recoeuil » sera de « faire voir dans la conduite des Jesuites la pratique de ce qu'ils enseignent¹⁵⁷ ». La matière semble avoir été inépuisable si l'on considère que, quelque vingt ans après l'édition de 1669, la *Morale pratique* en vint à composer huit fort volumes.

Au-delà des seules querelles religieuses et de la dénonciation de la « morale jésuite », les *Provinciales* signifiaient l'entrée de la casuistique dans la République

¹⁵⁶ [Nicolas Perrault], « Préface » de *La morale des Jesuites, extraite fidèlement de leurs livres imprimés avec la permission et l'approbation des supérieurs de leur compagnie*, Mons, Wandret, 1667.

¹⁵⁷ [Antoine Arnauld], « Préface » de *La morale pratique des Jesuites représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde*, Cologne, Gervinus Quentel, 1669.

des Lettres. La France, l'Europe entière s'était ou délectée de la raillerie fine et ingénieuse des *Petites lettres*, ou scandalisée des iniquités autorisées par les nouveaux casuistes ; d'autres encore, Jésuites ou sympathisants de la Compagnie, s'étaient indignés de l'outrage qu'on faisait à un corps aussi considérable dans l'Église. Une chose est sûre : les *Provinciales* avaient créé un choc qui allait se répercuter chez nombre d'écrivains, contemporains ou à venir. Quelques années après le texte de Pascal, Molière lui rend hommage et fait monter la casuistique sur les planches du théâtre à Versailles, quand la scélératesse de son Tartuffe trouve un point d'appui dans la « science/D'étendre les liens de notre conscience » (Acte IV, sc. 5). Les artifices condamnés par Pascal se retrouvent de façon transparente dans les discours du faux dévot, pour qui rien n'est si facile à corriger qu'une faiblesse, du moment que l'on peut « rectifier le mal de l'action/Avec la pureté de notre intention » (Acte IV, sc. 5). Et c'est en alléguant « un motif de conscience », un éventuel scrupule à mentir auquel il serait aisé de remédier au moyen d'une équivoque ou d'une restriction tacite, que Tartuffe convainc Orgon de lui confier certaine cassette compromettante :

Et son raisonnement me vint persuader,
De lui donner plutôt la cassette à garder,
Afin que, pour nier, en cas de quelque enquête,
J'eusse d'un faux-fuyant la faveur toute prête,
Par où ma conscience eût pleine sûreté
À faire des serments contre la vérité. (Acte V, sc. 1)

Grâce à de pieux artifices permettant de tromper et de s'assurer le bénéfice d'une conscience nette, la licence et l'imposture se donnaient libre cours sous le masque de la religion. La casuistique s'encanaillait et, nous le verrons, un temps allait venir où l'art du casuiste fournira une prise aux adversaires de la morale chrétienne.

Ainsi, la casuistique accommodante des Jésuites ne meurt pas avec Pascal, tant s'en faut. Simplement, elle se dédouble. Délaissant les lourds in-folios qui l'ont vu naître et qui, peu à peu, l'étouffent en resserrant leurs critères, elle accède, dans la République des lettres, à une nouvelle existence. Mais elle n'y accède pas

toute pure. Encline à l'indulgence, elle s'était fait un nom à cause de sa facilité et des menues faveurs auxquelles elle condescendait parfois. Prise en défaut de complaisance, la casuistique jésuite est ensuite flétrie à jamais par la satire cinglante des *Provinciales*, qui lui impriment la marque d'un ridicule indélébile. Avec Molière, sa réputation s'aggrave encore. En effet, avec le personnage de Tartuffe, passé maître dans « l'art de lever les scrupules » (Acte IV, sc. 5), le casuiste devient un suborneur et sa technique, une argumentation spécieuse qui vise à séduire. Ainsi tourmentée et bafouée, la casuistique jésuite trouve refuge, au XVIII^e siècle, à l'endroit où sa naissance la destinait le moins : dans les quartiers mal famés de la République des lettres, où des épicuriens raffinés et des déistes railleurs vont s'ingénier à lancer sa carrière libertine.

LA CASUISTIQUE ENTRE SEDUCTION ET SUBVERSION

a) De la casuistique jésuite à la sophistique amoureuse

Un langage en tension

La conquête amoureuse est au cœur du roman libertin du XVIII^e siècle. En effet, toute une tradition romanesque, depuis Robert Challe jusqu'à Laclos en passant par Crébillon fils et Vivant Denon, repose sur l'entreprise de séduction, art de haute voltige où toutes les ressources, tous les artifices du comédien en scène sur le théâtre du monde tendent à obtenir de l'objet convoité qu'il se soumette aux lois du plaisir. Ainsi, dans les romans du libertinage mondain, celui de la « bonne compagnie », « il n'est question que de plaisirs, de jouissances, de manipulations de l'autre en vue de le séduire¹⁵⁸ ». Si, dans les romans plus graveleux comme *Margot la ravaudeuse*, de Foucheret de Montbron, ou *Thérèse philosophe*, du marquis d'Argens, on abrège volontiers les préliminaires discursifs pour se livrer, sans détour autre que philosophique, à l'appel de la nature et au plaisir des sens, le roman du libertinage galant, par contre, s'attache à mettre des formes à la scène de séduction, car le passage du salon au boudoir n'est possible qu'en affectant les dehors de la décence.

Les romans plus militants où évoluent les héroïnes Margot et Thérèse proposent le désir comme amorce pour à la fois stimuler la réflexion et anéantir l'obstacle du préjugé. De la même manière, les personnages que fait intervenir le

¹⁵⁸ Catherine Cusset, *Les romanciers du plaisir*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 9.

roman du libertinage mondain sont mus par le désir – quand ce ne serait que celui de chasser l'ennui. Toutefois le préjugé, s'il subsiste encore, change de face et ne réside plus que dans la nécessaire observance des formalités d'usage, qu'on se garde de braver ouvertement, qu'on affecte même de suivre extérieurement. On ne sollicite et on n'acquiesce, on ne pourchasse et on ne se rend qu'en autant qu'on « respecte les apparences, adopte le masque imposé par les bienséances, joue selon les règles le jeu hypocrite autorisant toutes les transgressions¹⁵⁹ ». Il en résulte une morale équivoque, dont les tiraillements vont trouver à s'apaiser par le biais d'un « langage de compromis » : « Contenter ses sens comme si aucune morale ne les contraignait ; respecter la décence comme si c'était tout le contraire : voilà un conflit fondamental qui est dominé et stabilisé par le langage de compromis que prescrit le code amoureux¹⁶⁰ ». Dès lors qu'elle cherche à ménager le vernis de la respectabilité tout en manifestant les élans de la passion, la rhétorique amoureuse devient autant un art de dire que de dissimuler le désir.

Les romans de Crébillon fils illustrent parfaitement cette tension entre l'expression du désir et l'obligation de satisfaire aux convenances, entre la licence du discours et sa faculté de produire le trompe-l'œil de la bienséance. Bernadette Fort a bien montré d'ailleurs que le « langage ambigu des personnages de Crébillon reflète et favorise en même temps chez eux une morale de l'ambiguïté¹⁶¹ ». Cette ambiguïté est au fondement de l'art de Crébillon, qui consiste le plus souvent en un dialogue, une joute oratoire où il faut, d'une part, engager, presser et, surtout, aplanir des difficultés que, d'autre part, on allègue autant pour hausser le prix de la conquête que parce qu'un semblant de résistance est nécessaire pour conclure décemment. De sorte que, dans le roman

¹⁵⁹ Raymond Trousson, « Préface », dans *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1993, p. XX.

¹⁶⁰ Philip Stewart, *Le Masque et la Parole. Le langage de l'amour au XVIII^e siècle*, Paris, José Corti, 1973, p. 100.

¹⁶¹ Bernadette Fort, *Le langage de l'ambiguïté dans l'œuvre de Crébillon fils*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 202.

crébillonien, « l'action est réduite au minimum, elle se situe sur le plan verbal et est prise en charge par le débat qui oppose les personnages », pas tant sur l'issue de la discussion, qui n'échappe à personne, mais « sur la façon dont celle-ci doit être amenée, pour répondre aux conventions de l'éthique galante¹⁶² ». Tout est donc dans la manière, dans le *comment*. Comment faire pour se livrer à l'agitation des sens et aux douceurs de la volupté, en souscrivant néanmoins aux codes hypocrites de la mondanité ? Comment faire naître les conditions de la reddition, et capituler en excipant de sa bonne foi ? Comment trouver des excuses et des échappatoires pour justifier ses débordements ? Comment à la fois satisfaire et manquer à la règle ? En somme, la morale ambiguë et le langage qui la supporte posent le problème de l'accord entre la règle et le désir, et la question des moyens pour les concilier. La rhétorique amoureuse, chez Crébillon, a en ce sens partie liée avec la casuistique.

À cet égard, une scène du *Sopha*, roman que Crébillon fit paraître en 1742, est tout à fait représentative de cette morale équivoque et des procédés mis en œuvre pour résorber la tension entre le devoir de ne pas compromettre sa dignité et l'envie de ménager une issue à la volupté. Amanzéi, le narrateur, pour expier la dissolution de ses mœurs, s'est vu infliger par Brama de voir son âme migrer de sofa en sofa et de ne trouver sa délivrance qu'au moment où deux amants s'offriraient sur lui leurs prémices. Amanzéi crut mettre fin à son tourment dans le meuble de la dévote Almaïde, chez qui fréquentait Moclès, un bramine austère. On assiste alors à une scène de séduction où se déploie toute la virtuosité de Crébillon qui, ajoutant encore à la difficulté, met aux prises deux personnages qui possèdent d'autant moins les usages du monde permettant de lever les obstacles de la bienséance, qu'ils affichent les airs de la plus sévère dévotion.

¹⁶² *Ibid.*, p. 169.

Si on retient la définition que Philip Stewart donne du langage de l'amour au XVIII^e siècle, force est d'avouer que ce « réseau de communications voilées servant à la fois à établir une intention commune et un prétexte propre à la justifier¹⁶³ » trouve, dans cette scène du *Sopha*, une de ses réalisations les plus achevées. Une « intention commune » et un « prétexte » : il y a, de fait, deux temps à la stratégie de séduction du religieux Moclès. Pour séduire la chaste Almaïde, il lui faudra, dans un premier temps, éveiller sa concupiscence, troubler ses sens, lui faire désirer sa chute. Et, dans un deuxième temps, pour achever de suborner sa pénitente et faire en sorte qu'elle se croit légitimée de faillir, Moclès va mettre à profit ses talents de directeur de conscience pour exploiter les procédés de la facilitation casuistique. Remarquons tout de suite que ces deux niveaux de la rhétorique amoureuse sont absolument complémentaires dans cet épisode de casuistique libertine : à mesure que Moclès liquide les difficultés sur le plan moral, il exacerbe l'appel des sens chez sa pénitente ; et l'excitation sensuelle, à son tour, rend Almaïde perméable aux arguments spécieux de son confesseur. Néanmoins, nous appréhenderons le double mouvement des discours séducteurs de Moclès en considérant d'abord leur pôle passionnel, où l'on assiste à un investissement du corps dans le processus de persuasion, puis rationnel, lieu de l'accommodement permettant de résoudre le conflit entre désir et vertu.

Mouvoir les passions

Dès l'abord, le récit d'Amanzéï présente Moclès comme le « chef d'un collège de bramines¹⁶⁴ ». Si l'on considère que la Compagnie de Jésus était à la tête d'un réseau de collèges qui s'étendait partout en Europe et dans le monde, la tentation est grande de faire une application et, d'entrée de jeu, de remplacer « bramines » par « Jésuites ». D'aucuns ont même cru voir en Moclès un membre

¹⁶³ Philip Stewart, *op. cit.*, p. 196.

¹⁶⁴ Crébillon fils, Claude Prosper Jolyot de Crébillon, dit, *Le Sopha. Conte moral*, Genève, Crémille, 1970, p. 93.
Les citations tirées du *Sopha* seront désormais identifiées dans le corps du texte.

particulier de la Société : « Ce chef d'un collège de bramines – locution qu'on doit forcément traduire par Supérieur de collège (et donc jésuite) – séducteur d'une fille dont il assure la direction spirituelle, chacun en 1742 pouvait le nommer : c'était le jésuite Girard, séducteur notoire de Mlle La Cadière ; l'affaire avait rempli les gazettes durant l'année 1731¹⁶⁵ ». Crébillon ne serait pas d'ailleurs le seul à s'être inspiré de cette histoire, qui fournira plus tard la matière de quelques chapitres du roman *Thérèse philosophe*, du marquis d'Argens. Si l'on pose cette équivalence entre bramine et Jésuite, Moclès appartenait donc à un corps qui était riche d'une longue tradition dans l'art de confesser et, aussi, d'une connaissance certaine du pouvoir de la parole.

Les rhétoriques jésuites, d'inspiration nettement cicéronienne, faisaient la part belle aux passions, comme le rappelle le père Jouvancy dans son traité pédagogique *De la manière d'apprendre et d'enseigner* : « L'on persuade moins en éclairant les esprits, qu'en touchant les cœurs, et en dirigeant les volontés¹⁶⁶ ». Cet idéal de persuasion émotive servira notamment à la Compagnie pour légitimer l'usage pédagogique de la scène, qui permettait bien sûr à leurs élèves de parfaire leur action oratoire et de s'initier à l'éloquence du corps afin que, au sortir du collège, ils puissent briller sur le théâtre du monde. Mais les Jésuites voyaient également dans le théâtre un formidable moyen d'expression qui passionnait le spectateur et, ainsi, assurait sa pleine adhésion aux thèses véhiculées sur la scène. Comme le remarque le père Charles Porée dans un *Discours sur les spectacles* prononcé en 1733, la vérité n'est jamais si bien servie que quand elle est représentée, rendue accessible aux sens, car « [n]ous sommes un composé de corps et d'esprit : nous voulons être émus ; et l'on ne nous persuade pas assez, si

¹⁶⁵ Jean Sgard, *Crébillon fils : le libertin moraliste*, Paris, Desjonquères, 2002.

¹⁶⁶ Cité par Aaron Kibédi Varga, *Rhétorique et littérature*, Paris, Didier, 1970, p. 132.

on ne tâche de nous émouvoir¹⁶⁷ ». En faisant impression sur le corps de manière à remuer les passions, la représentation permet de s'insérer dans la subjectivité du spectateur et de potentialiser la réception du message.

Le recours aux prestiges de la scène pour impliquer le corps, exciter les émotions et mobiliser les affects fait pendant, chez les Jésuites, à leur « rhétorique des peintures », définie par Marc Fumaroli comme un « art d'imiter, de rivaliser de présence et de relief avec les choses et les êtres sensibles¹⁶⁸ ». Cette rhétorique de l'image, qui voit « dans la représentation figurée le plus puissant appât pour toucher¹⁶⁹ », s'est donc particulièrement intéressée aux « techniques de présentation, créatrices de présence », car elle était pénétrée de l'idée que « [l]a *présence* permet d'agir de manière directe sur notre sensibilité¹⁷⁰ ». Chaïm Perelman observe à ce propos que l'orateur est particulièrement méritoire « quand il obtient, grâce à son talent de présentation, que les événements qui, sans son intervention, auraient été négligés, viennent occuper le centre de notre attention : ce qui est présent, pour nous, se trouve à l'avant-plan de notre conscience et devient important¹⁷¹ ». En s'assignant le dessein de « faire voir » ou, suivant la formule de Cicéron partout reprise, *d'ante oculos ponere*, de « mettre sous les yeux », la rhétorique de l'image se proposait, comme au théâtre, de donner une présence, une dimension sensible aux choses, par le truchement d'une parole capable non seulement de les *figurer*, mais encore de les *dramatiser*.

¹⁶⁷ Charles Porcé, *De theatro*, P. Brumoy (trad.), Édith Flamarion (éd.), Genève, Droz, 2000 [1733], p. 17.

¹⁶⁸ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980, p. 678.

¹⁶⁹ Gisèle Mathieu-Catellani, *La rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000, p. 168.

¹⁷⁰ Chaïm Perelman, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1997, p. 49.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

Mais cette dramatisation de la parole, pour filer la métaphore théâtrale, concerne également l'orateur/comédien, qui fait naître des émotions, certes, mais aussi qui ne laisse pas d'en être affecté. Jacqueline Lichtenstein, par exemple, affirme que l'éloquence cicéronienne pense l'*actio* de l'orateur comme « une passion doublement active qui agit sur autrui par l'agitation qu'elle suscite chez celui qui parle » ; s'assimilant au jeu du comédien, elle est en quelque sorte « une auto-affection du corps de l'orateur dont la mise en représentation scénique affecte le corps des auditeurs. Elle n'est en somme que la théâtralisation d'une passion sincèrement ressentie et dont le spectacle fait naître d'authentiques transports¹⁷² ». L'implication du corps de l'orateur abolit la distance entre artifice et nature, et assure à la passion une présence réelle.

Moclès ne l'ignore pas, comme il n'ignore pas que la confession détaillée qu'il s'apprête à demander à sa pénitente est avant tout parole. Elle demeure donc ouverte, en tant que parole, au pouvoir de suggestion et aux effets de séduction du discours, à son pouvoir de remuer les sens et d'agiter les ressorts intimes de la persuasion. Le Jésuite/bramine va ainsi accorder une place de choix au *movere*. *Movere* : la passion est *motus animi*, mouvement de l'âme, elle provoque une modification de l'état d'esprit, une altération du jugement, dont il importe de savoir tirer avantage car, selon Cicéron, il est « plus facile de pousser le cheval qui galope que de mettre en marche celui qui dort¹⁷³ ».

Moclès et Almaïde avaient parfois l'imprudence de débattre certains points de morale au moyen de « peintures vives » (*Sopha*, 96), de « peintures du vice un peu trop détaillées » (*Sopha*, 95). C'est précisément ce type de récit propre à

¹⁷² Jacqueline Lichtenstein, *La couleur éloquente*, citée par Manuel Maria Carrilho, « Les racines de la rhétorique : l'Antiquité grecque et romaine », dans *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Michel Meyer (dir.), Paris, L.G.F. (Le livre de poche), 1999, p. 68.

¹⁷³ Cicéron, *Traité de l'orateur*, cité par Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 84.

enflammer les sens que Moclès se dispose à entendre, quand il engage Almaïde à ne lui rien celer de l'émoi ressenti en présence d'un jeune audacieux qui voulut un jour forcer sa pudeur. Tablant sur l'agitation ou « l'émotion dangereuse » que ne peut manquer de provoquer un tel récit, le confesseur spécifie à sa pénitente qu'elle ne saurait « le supprimer ou l'adoucir sans être coupable », ni « peser trop sur toutes les circonstances de [son] histoire » (*Sopha*, 105). Par un tel stratagème, le confesseur oblige sa pénitente à incarner de nouveau son rôle et à « rejouer » une scène dont la charge émotive est si forte qu'Almaïde éprouve réellement l'agitation ressentie par son personnage. Passé et présent se télescopent ; Almaïde, en proie aux bouillonnements du désir, reconnaît que son récit lui cause une émotion si intense que son trouble lui semble « aussi présent que si elle gémissait encore entre les bras de cet audacieux » (*Sopha*, 108). De sorte que la « peinture vive » réclamée par son directeur « avait produit tout ce qu'elle avait craint. Ses yeux s'étaient animés ; une rougeur différente que celle que la pudeur fait naître, des soupirs entrecoupés, de l'inquiétude, de la langueur » témoignaient de « la force de l'égarement dans lequel elle était plongée » (*Sopha*, 112). Moclès n'était pas moins bouleversé qu'Almaïde ; en fait, il était tout pénétré de cette peinture spectaculaire qui venait de frapper ses sens. Le récit lascif avait pris pour lui les allures d'une hypotypose, figure privilégiée pour créer l'illusion de la présence, en ce qu'elle « peint les choses d'une manière si vive et si énergique qu'elle les met sous les yeux, et fait d'un récit ou d'une description, une image, un tableau, ou même une scène vivante¹⁷⁴ ». C'est bien à une rhétorique de l'image que nous avons affaire ici. Moclès, en s'instituant auditeur/voyeur de l'*ekphrasis* qui anime la confession d'Almaïde, est si plein des impressions de son histoire que « ses yeux », à leur tour, « peignaient ses désirs et son irrésolution » (*Sopha*, 112).

¹⁷⁴ Bernard Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Union générale d'Éditions (10/18), 1984, p. 240.

La théâtralisation de la passion par le récit de la confession a eu des effets si foudroyants sur Almaïde et Moclès que tout leur être subit une commotion et reste en proie aux mouvements tumultueux des sens. Le simulacre de la volupté assure ainsi une présence effective du désir. La catharsis n'a pas eu lieu et, loin d'être purgés de leurs passions, le confesseur et sa pénitente demeurent sous le joug du plaisir. La rhétorique, ainsi que le recommandait Ovide au temps d'Auguste, a donc été sortie du prétoire pour servir le discours amoureux : « Étudiez les arts libéraux », conseillait le poète aux jeunes Romains, « mais pas seulement pour défendre un accusé tremblant ; aussi bien que le peuple, que le juge austère, que le sénat [...], la femme, vaincue, rendra les armes à votre éloquence¹⁷⁵ ». La force de la parole a su provoquer chez Almaïde et Moclès une crise que leur peu d'usage du monde les empêche de mener à son terme. Parce qu'ils faisaient profession de vertu et étaient peu familiers avec tout ce qui compose ce que Crébillon appelle joliment « l'art de s'aider mutuellement » (*Sopha*, 113), donc avec le jargon, les poses et les minauderies qui permettent d'ordinaire de remédier à l'inconfort d'une telle situation, ils devront recourir, pour hâter le dénouement de leur entretien, à des procédés capables de ménager l'honneur et de fournir une issue au désir. Ceux des casuistes jésuites allaient s'avérer on ne peut plus appropriés et, après la rhétorique, c'est au tour de la casuistique, née elle aussi dans un contexte de droit, d'être détournée de son office au profit du dialogue amoureux.

Légitimer les passions

Consumés par la passion, Almaïde et Moclès ne parvenaient pas à tirer avantage d'une situation dont ils redoutaient moins le dénouement que la manière d'y parvenir : « c'était moins la crainte de succomber qui les retenait que l'embarras d'amener leur chute » (*Sopha*, 113). Captifs à la fois de leur désir et de

¹⁷⁵ Ovide, *L'art d'aimer*, Henri Bornecque (trad.), Paris, Gallimard (Folio), 1979, p. 40.

leur affectation de vertu, ils éprouvent un conflit intérieur qui va trouver son apaisement dans la casuistique, art de concilier les plans charnel et spirituel. D'ailleurs, plusieurs indices convergent qui suggèrent d'emblée une imbrication étroite entre l'argumentation spécieuse de Moclès et l'art des casuistes. D'abord, quand le confesseur exhorte sa pénitente à bien appuyer sur les « circonstances » de son histoire – Almaïde va se prêter au jeu en lui « confiant sans déguisement les circonstances de [s]on aventure qui [la] mortifient le plus » (*Sopha*, 107) –, il se sert d'un terme technique désignant les déterminations qui permettent, pour le juge, le confesseur ou le casuiste, d'apprécier une conduite ou d'évaluer la gravité de la faute. Le sens juridico-religieux est ainsi détourné et ingénieusement employé à un dessein licencieux. Il convient également d'observer que l'épisode mettant en scène Almaïde et Moclès concentre les moyens casuistiques utilisés par le directeur pour achever de séduire sa pénitente dans le chapitre IX, qui porte en exergue : *Où l'on trouvera une grande question à décider*. Or, il n'est pas exclus qu'un tel intitulé, en faisant dériver l'attention vers une difficulté ou un problème à trancher, n'invite à considérer cette *question à décider* comme un *cas* à résoudre, comme un défi posé à l'art des casuistes.

Quand Moclès cherche à rassurer Almaïde quant au péril que tous deux peuvent encourir à examiner certain sujet délicat, il lui assure que des « personnes de la vertu la plus pure sont quelquefois forcées de s'y arrêter, sans que la discussion la plus exacte de ces matières prenne sur l'innocence de leurs mœurs » (*Sopha*, 103). Comment ne pas soupçonner ici une allusion à un casuiste célèbre qui, en dépit de l'indéniable probité de ses mœurs, devait sa triste renommée à sa propension à « discuter exactement » les réalités terrestres du mariage ? Le Jésuite Thomas Sanchez s'était fait une telle réputation pour avoir, dans le *De Matrimonio*, sondé un peu complaisamment les mystères de l'hymen, que l'*Encyclopédie* peut parler de lui en s'évitant de le nommer. Signalant les mœurs irréprochables des casuistes, l'auteur de l'article « Cas de conscience » écrit que « tous ne semblent

avoir été indulgens que pour les autres : c'est au pié du crucifix, où l'on dit qu'il restoit prosterné des jours entiers, qu'un des plus fameux d'entr'eux résolvoit en latin ces combinaisons de débauches si singulieres, qu'il n'est guere possible d'en parler honnêtement en françois¹⁷⁶ ». Nous retrouverons plus loin ce même Sanchez, assurément le casuiste dont le nom a été le plus souvent évoqué par les auteurs libertins des Lumières, qui n'ont pas manqué d'exploiter le scandale attaché aux turpitudes du *De Matrimonio*. Le jésuite Moclès aurait donc été au fait de la production des casuistes ? Il est même très versé dans la science casuistique, comme en fait foi la maestria avec laquelle il s'ingénie, grâce à la direction d'intention, aux formules équivoques et à l'interprétation des termes, à diluer les principes de vertu qui s'opposent aux plaisirs de l'alcôve.

La direction d'intention, qui sert à purifier une action en la rapportant à un motif honnête, avait déjà aidé Moclès à légitimer auprès d'Almaïde « l'examen du plaisir » qu'ils aimaient à étendre en « s'appesantiss[ant] sur les détails les plus dangereux » (*Sopha*, 95-96). Bien qu'il n'ignore pas qu'un tel sujet est de nature à émouvoir les sens et « ramène nécessairement à de certaines idées », Moclès affirme qu'« il est bien différent de le discuter dans la vue de s'éclairer, ou dans celle de se séduire et nous pouvons, je crois, sans nous tromper, nous répondre de nos motifs et nous reposer sur eux de notre tranquillité » (*Sopha*, 103). La confession elle-même obéit à un dessein louable et salutaire. En fait, Moclès soutient que les passions suscitées par la narration d'Almaïde seront chez elle la mesure « des progrès [qu'elle a] faits dans le chemin de la vertu » (*Sopha*, 105). Pour le bramine, autant l'évocation du plaisir que sa consommation procèdent d'une intention vertueuse : « nous ne pouvons point douter que ce ne soit pour une plus grande recherche de la vertu que nous nous disposons à des actions qui

¹⁷⁶ Art. « Cas de conscience », dans *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, t. II, 1751, p. 739.

semblent la blesser » (*Sopha*, 123). La direction d'intention renverse ce qui fait obstacle au désir en faisant du vice une vertu. Or, ce renversement a pour corollaire que la vertu peut à son tour devenir un vice. La vie jusque-là édifiante d'Almaïde et de son directeur n'avait pour principe, assure Moclès, que la sottise vanité de résister à une chose dont ils ignoraient tout. Quel était alors leur mérite ? Que pouvaient-ils prétendre sacrifier ? « Rien, une chimère » ; et, du coup, ils ne se sont flattés d'être vertueux qu'en se rendant « coupables d'orgueil » (*Sopha*, 119-120).

L'équivoque, qui servait aux casuistes à accorder le vrai et le faux, va permettre à Moclès de concilier la manifestation du désir et le respect de la décence, de manière à ce que lui et Almaïde puissent se parler à demi-mot et progresser à pas feutrés l'un vers l'autre. Cet artifice verbal, en effet, « ménage la réputation et l'amour-propre dans la non-réussite », comme aussi « il ménage la pudeur et la conscience en cas de succès¹⁷⁷ ». La parole, dès lors, va chercher à dire la passion autant qu'à la masquer ; car « quelle honte ne serait-ce pas pour celui qui parlerait le premier, s'il trouvait dans le cœur de l'autre quelques restes de vertu » ? (*Sopha*, 113) Prenant sur lui de s'avancer d'abord, Moclès tire profit de la polysémie du langage et s'applique à n'utiliser que des insinuations fines faisant jouer la double entente. Par des tours amphibologiques, il réussit à affirmer la violence de sa passion et, concurremment, à en atténuer l'expression afin de ne pas se commettre ou encore effaroucher la prude Almaïde. Son discours, comme celui de Tartuffe, embrasse les plans métaphysique et charnel pour signifier, de façon allusive et détournée, qu'il apprécierait qu'Almaïde soit « en état de calmer des doutes qui [l]e tourmentent depuis longtemps », que sa confession vient de

¹⁷⁷ Philip Stewart, *op. cit.*, p. 196.

lui « rendre dans toute leur force, et que [leur] inexpérience réciproque laissera toujours subsister » :

— Sachons toujours ce qui vous occupe, répliqua-t-elle ; peut-être à force de raisonner, viendrons-nous à bout...

— Oh non ! interrompit-il, vous ne pourriez me donner que des conjectures ; et ce qui m'occupe est d'une nature à exiger la plus parfaite certitude. (*Sopha*, 116-117)

Grâce au biais et détours d'une parole ambiguë, Moclès concilie une réflexion spéculative sur la nature du plaisir et le besoin qu'il éprouve de parvenir à une connaissance pratique.

La méthode de l'interprétation des termes, que Pascal attribuait aux casuistes en les accusant de façonner le réel à leur convenance, va fournir à Moclès un avantage décisif pour circonvenir l'esprit de la règle et, par le fait même, celui d'Almaïde. Puisque la sagesse et la vertu forment le nœud qui empêche de goûter le plaisir, il n'est que de remodeler la substance du principe pour accommoder plaisir et vertu, ou pour jouir d'être vertueux. Alors, qu'est-ce que la sagesse et la vertu, et à quelles conditions devient-on vertueux ? « Ce que l'on appelle sagesse », affirme Moclès à Almaïde pour justifier leurs conversations hasardeuses, « consiste beaucoup moins à n'être pas tenté, qu'à savoir triompher de la tentation, et il y a aurait trop peu de mérite à être vertueux si, pour l'être, l'on avait pas d'obstacle à surmonter » (*Sopha*, 102). Mais après que le confesseur et sa pénitente se soient pris au jeu et que la concupiscence se soit emparée d'eux, Moclès donne une définition telle de la vertu et de la manière d'y parvenir, que l'« obstacle à surmonter » pour être véritablement vertueux ne se trouve plus entre soi et la vertu, mais entre soi et le plaisir : « En quoi consiste la vertu ? Dans la privation absolue des choses qui flattent le plus les sens. Qui peut savoir quelle est la chose qui les flatte le plus ? Celui-là seul qui a joui de toutes » (*Sopha*, 119). À force de définir et d'expliquer, le directeur d'Almaïde conclut que le comportement vertueux ne s'apprend que par une étude approfondie du vice, car

« tant qu'on ne s'est point mis à portée de pouvoir faire une comparaison exacte du vice et de la vertu, l'on ne peut avoir sur l'un et sur l'autre que des idées fausses » (*Sopha*, 120). En confisquant le sens des mots, Moclès arrive à faire converger l'exercice de la vertu avec celle de la volupté.

Disqualifiée par une direction d'intention célébrant le plaisir des sens comme le moyen sûr de parvenir à la véritable connaissance du bien, bafouée par des équivoques permettant de s'entendre à mots couverts, corrompue par des interprétations fallacieuses, la vertu n'a pas tenu face aux escobarderies de Moclès, qui trouve dans la casuistique jésuite un pré(-)texte commode pour étayer et légitimer son entreprise de séduction. Sous la double influence de la rhétorique et de la casuistique, d'une parole enjôleuse qui charme les sens et d'une argumentation spécieuse qui endort le scrupule et l'esprit, la direction est devenue captation de la conscience. Or, la fascination exercée sur Almaïde par les discours suborneurs de Moclès, l'envoûtement qu'elle subit, les conclusions fausses qu'il suscite semblent tous avoir partie liée et dériver d'une même source : la sophistique.

Un art sophistique (bis)

Un biographe de Crébillon fils, Jean Sgard, propose que son apprentissage de la rhétorique chez les Jésuites, au Collège Louis-le-Grand à Paris, a pu influencer notablement la poétique du futur romancier : « Peut-être même sa propension à la sophistique, à l'argumentation contradictoire, aux exercices de style et aux jeux de rôle lui viennent-ils de cette première formation¹⁷⁸ ». De fait, il y a chez Crébillon une tendance marquée à la sophistique, c'est-à-dire à la dialectique et à la joute verbale, au langage souvent retors et artificieux accumulant les pièges et les chausse-trappes. Comme le discours des sophistes,

¹⁷⁸ Jean Sgard, *Crébillon fils : le libertin moraliste*, Paris, Desjonquères, 2002, p. 50.

l'œuvre crébillonienne articule une « conception du langage dégagé de son rapport à la vérité¹⁷⁹ ». Jean Dagen observe par exemple que, dans les *Égarements du cœur et de l'esprit*, « la question de la vérité ne se pose pas », « parce qu'on la poserait en vain » ; et que pour conduire le dialogue amoureux, c'est « bien de l'art des sophistes qu'il convient de se munir, d'un art qui n'a pas le souci du vrai, mais de l'utile seulement, d'un art adaptable aux situations que propose le hasard, indépendant par conséquent de la morale¹⁸⁰ ». Et dût-il se présenter, comme dans l'épisode d'Almaïde et Moclès, le problème de la morale paraît moins un obstacle qu'un aiguillon qui stimule le déploiement de toutes les ressources du langage sophistique.

Les discours suborneurs de Moclès font en effet intervenir une dimension essentielle du *logos* sophistique, que Barbara Cassin a appelé le « rôle pharmaceutique du langage¹⁸¹ ». L'*Éloge d'Hélène* de Gorgias reflète la croyance en une parole incantatoire qui aurait tour à tour l'effet d'une panacée ou d'un poison, ou encore agirait à la manière d'un philtre : « de même que certaines drogues éliminent du corps certaines humeurs [...] et peuvent mettre fin soit à la douleur, soit à la vie, de même aussi certains discours peuvent tantôt calmer, tantôt charmer, tantôt terroriser, tantôt plonger les auditeurs dans la hardiesse, tantôt, en recourant à la néfaste Peithô, droguer l'âme et l'ensorceler¹⁸² ». Or, les effets de cette persuasion irrationnelle qui fléchit et dispose des volontés – Platon accusera les sophistes de se servir des pouvoirs des nécromants et des « charmeurs de

¹⁷⁹ Françoise Desbordes, *La rhétorique antique*, Paris, Hachette (Langues et civilisations anciennes), 1996, p. 59.

¹⁸⁰ Jean Dagen, *Introduction à la sophistique amoureuse dans Les égarements du cœur et de l'esprit de Crébillon fils*, Paris, Honoré Champion, 1995, p. 79-80.

¹⁸¹ Barbara Cassin, « Du faux ou du mensonge à la fiction », dans *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, 1986, p. 15.

¹⁸² Gorgias, cité par Jean-Paul Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, PUF (Sup), 1969, p. 88. Peithô, l'éloquence persuasive, est « un élément important de la pensée grecque dès ses débuts ; c'est même une déesse – à vrai dire, au départ, plutôt une figure de la séduction amoureuse » ; voir Françoise Desbordes, *op. cit.*, p. 10-11.

serpents¹⁸³ » – sont sensibles chez Almaïde et témoignent de la force de l'égarement où elle est plongée. Les mouvements qui troublent ses sens et obnubilent son esprit la placent « dans une position à ne pouvoir guère saisir » (*Sopha*, 121) les arguments captieux de son directeur. Sa réaction est celle d'une femme presque dépossédée d'elle-même. L'impact du récit de sa confession et des propos séducteurs auxquels elle est soumise a été tel qu'Almaïde a subi un rapt de sa conscience : elle « aurait détesté » les raisonnements de Moclès « si elle avait été plus à elle-même » (*Sopha*, 123). En ce sens, la fascination exercée sur Almaïde par le charme d'une parole capable de faire image pour enchanter et ravir rend justice à la définition que donne Bernadette Cassin du *logos* sophistique, perçu à la fois comme « producteur rhétorique d'un effet sur l'autre et producteur poétique d'un effet-monde¹⁸⁴ ».

Cet « effet-monde », c'est-à-dire la faculté de susciter par le langage un univers factice, se reconnaît également dans l'art par lequel Moclès réussit à produire l'illusion de la vérité et, de là, à contrefaire la morale. Cette mystification, dont Almaïde se paye d'autant plus volontiers qu'elle « n'attendait plus pour succomber que l'apparence d'une excuse » (*Sopha*, 123), trouve un auxiliaire précieux dans le sophisme. Tous les procédés casuistiques qu'emploient Moclès s'insèrent dans une trame sophistique tissée par un enchaînement serré d'arguments trompeurs et de raisonnements artificieux. Un exemple nous suffira pour montrer la spéciosité de son argumentation, qui va parasiter des formes logiques en vue de générer et de fortifier l'illusion du vrai. De prémisses en conclusions, Moclès pose que l'âme est tourmentée par ce qu'elle s'obstine à ignorer ; si elle pouvait une fois satisfaire sa curiosité, elle serait plus fidèle à ses devoirs. La fin de son raisonnement s'articule ainsi : « Si [l'âme] savait à quoi s'en

¹⁸³ Voir Gisèle Mathieu-Castellani, *op. cit.*, p. 93-95.

¹⁸⁴ Barbara Cassin, *loc. cit.*, p. 29.

tenir sur ce qu'elle souhaite de connaître, elle serait plus tranquille. Plus tranquille elle serait plus parfaite. Il faut donc connaître le vice, soit pour être moins troublé dans l'exercice de la vertu, soit pour être sûr de la sienne » (*Sopha*, 120-121). La forme privilégiée est bien entendu celle du syllogisme, rendu plus pervers encore parce qu'il débouche sur un dilemme obligeant Almaïde à choisir entre deux partis qui, infailliblement, entraînent la même conséquence. Ainsi, Moclès assure son triomphe grâce à une parole fallacieuse qui, sous les espèces d'une vérité évidente, enfile les sophismes et circonvient l'esprit d'Almaïde « en lui démontrant la nécessité du plaisir » (*Sopha*, 121).

Les discours suborneurs du Jésuite/bramine Moclès sont donc marqués au coin de l'art des sophistes – comme, du reste, tout l'épisode. D'abord, la rhétorique de l'image devient *logos-pharmakon*, qui « délivre du présent pour faire exister à sa place l'objet du désir¹⁸⁵ ». Ensuite, les procédés de la facilitation casuistique chevauchent des arguments faux destinés à tromper. Mais, en outre, le dialogue qui s'instaure entre le directeur et sa pénitente reconduit l'éristique des sophistes, pour qui « toute discussion est un combat verbal¹⁸⁶ ». La forme agonistique de la joute oratoire transparait en effet dans la volonté de Moclès de triompher *per fas et nefas*, c'est-à-dire par tous les moyens possibles¹⁸⁷ : il désirait « à quelque prix que ce fût » séduire Almaïde, « la déterminer » et « la vaincre » (*Sopha*, 124). En réalité, la sophistique pénètre tellement l'univers de Crébillon qu'il est à se demander si le « moment » – qu'on retrouve partout dans ses œuvres et qui lui fournit même un titre : *La nuit et le moment* –, cette heure favorable où se résorbent toutes les difficultés et dont il faut savoir tirer parti, ne correspond pas

¹⁸⁵ Barbara Cassin, *loc. cit.*, p. 15.

¹⁸⁶ Guthrie, W. C. K., *Les sophistes*, J.-P. Cottereau (trad.), Paris, Payot (Bibliothèque philosophique Payot), 1988, p. 51 et suiv.

¹⁸⁷ Sur la question de la dialectique éristique, de sa finalité et des stratagèmes pour l'emporter dans la controverse, voir le fascinant opuscule d'Arthur Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison*, Paris, Mille et une nuits, 1998 (la première publication, posthume, est de 1864).

à la transposition érotique et ludique de ce que les rhéteurs anciens nommaient le *kaïros*, l'instant opportun ou l'occasion propice. Enfin, la question de la vérité, accessoire chez les sophistes dans la mesure où la créance est parfois mieux assurée par l'illusoire, n'a jamais paru plus contingente que dans l'histoire d'Almaïde et Moclès, placée entièrement sous le signe du faux. En dépit des promesses de Brama et du succès des stratagèmes de Moclès, Amanzéi n'obtient pas sa délivrance et reste dans son sofa. Il y a donc une *question à décider* : qui, d'Almaïde ou de Moclès, ne pouvait plus prétendre à l'innocence ? Elle ? Lui ? Les deux ? Le cas va demeurer irrésolu et la vérité, à jamais inaccessible. Devant l'impossibilité d'accéder au vrai, ne subsistent plus alors que des vraisemblances ou, si on préfère, des opinions probables.

En définitive, cet épisode de séduction sur fond de casuistique et de vertueux sophismes permet de jeter un pont entre les prouesses du libertinage galant et les irrévérences de la libre pensée des Lumières. Ce lien devient manifeste si on considère, par exemple, l'érotisation du ministère de la confession, hardiesse qui noue un dialogue entre des ouvrages aussi différents en apparence que *Le Sofa* et le sulfureux *Portier des chartreux*. Tous deux ne suggèrent-ils pas que, parce qu'elle se présente comme un tête-à-tête privé qui favorise les confidences intimes, la confession est un piège où, paradoxalement, une femme s'expose à proportion qu'elle est dévote et assidue à approcher le sacrement ? Quand le père Siméon, dans *Le Portier des chartreux*, propose à Saturnin un moyen pour ranimer sa virilité éteinte et son esprit blasé par l'excès des plaisirs, il affirme connaître un expédient sûr : « Le seul moyen de vous tirer de votre léthargie est de vous mettre au régime, c'est-à-dire d'avoir recours à une dévote, et celui d'y parvenir est d'obtenir la liberté de confesser¹⁸⁸ ». Après que le

¹⁸⁸ Jean-Charles Gervaise de Latouche, *Le Portier des chartreux*, Paris, Actes Sud (Babel), 1993, p. 201.

père Siméon ait terminé de lui vanter « l'excellence du poste de confesseur¹⁸⁹ », Saturnin, regaillardi, brûle de se voir « érigé en médiateur entre les pécheurs et le père des miséricordes¹⁹⁰ ».

Littérature érotique et pensée critique tendent ainsi à se fondre. D'ailleurs, l'« intérêt et l'audace du roman libertin », demande Marc André Bernier, ne résident-ils pas « dans des tableaux éloquents où s'épanouissent ensemble libertinage de mœurs et libertinage de l'esprit¹⁹¹ » ? Que penser, en effet, d'une scène licencieuse où confession et méthodes casuistiques sont instrumentalisées et affectées au service du discours érotique ? Comment ne pas soupçonner, dans l'histoire d'Almaïde et Moclès, que la représentation des pieuses finesses de leur badinage dévot ne participe d'un dessein militant qui vise à démasquer l'hypocrisie religieuse ? De fait, l'épisode amoureux imaginé par Crébillon actualise et récupère le sens péjoratif attaché aux mots jésuitique, casuistique, rhétorique et sophistique, et les fusionne en un syncrétisme dont le principe unifiant paraît être la tartufferie de la morale religieuse. Le pouvoir va du reste s'alarmer des impudences de ce *Conte moral*, ce qui vaudra à son auteur quelques mois d'exil loin de la capitale. Ainsi, l'entreprise de séduction tend à faire corps avec l'entreprise de subversion, rendue plus piquante encore grâce à ce qui, depuis Pascal et Molière jusqu'à Crébillon et bientôt Voltaire, n'a cessé de prévenir les esprits contre les subtilités de la casuistique : le rire.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 207.

¹⁹¹ Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/l'Harmattan (République des Lettres), 2001, p. 9.

b) *L'arme du rire*

Vertu philosophique et « morale jésuite »

«...depuis quel temps la Théologie et la morale
sont devenues si extravagantes qu'il ne faut les
refuter qu'en bouffonnant ?

– P. Georges Pirot, *Apologie pour les casuistes*

Depuis les procès qui, au XVI^e siècle, ont opposé la Compagnie de Jésus et la Sorbonne, une des plus graves accusations portées contre les Jésuites concerne la très forte centralisation de leur ordre, qui assure au général un pouvoir jugé absolu ou, si l'on s'en remet à l'article « Jésuites » de l'*Encyclopédie*, « un despotisme illimité et permanent¹⁹² ». Ce pouvoir apparaissait d'autant plus démesuré qu'il s'appuyait sur l'obéissance aveugle exigée des membres de la Société, le fameux *perinde ac cadaver* inscrit dans les Constitutions des Jésuites. Une soumission si totale et si aliénante, estiment les ennemis de la Société, transforme chaque Jésuite en un dangereux séide prêt à manifester son zèle au moindre signal, à exécuter ou faire exécuter sur commande les volontés du général, ce « chef despote et machiavéliste¹⁹³ ». Ne conservant aucune retenue, l'*Encyclopédie* met indistinctement au compte de la Société les crimes des Chastel, Barrière, Ravailac et autres Damiens. Comme le remarque un historiographe de la Compagnie, « anti-Jesuit polemic – vicious, fired by the Enlightenment, and in deadly earnest – gradually overwhelmed whatever defences the Jesuits were able to mount. Depicting them as fanatics, regicides, obscurantists, hoarders of gold, and through their casuistry devious corrupters of morals, it carried the day and brought about the order's suppression¹⁹⁴ ». Dans son *Histoire impartiale des Jésuites*, parue en 1768, donc peu après le bannissement de la Compagnie du royaume de France, survenu entre 1762 et 1764, Simon-Nicolas-Henri Linguet ramasse en une formule brève les

¹⁹² Art. « Jésuites », dans *L'Encyclopédie*, Neufchâtel, *op. cit.*, t. VIII, p. 512.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 513.

¹⁹⁴ John O'Malley, « The historiography of the Society of Jesus : where does it stand today ? », dans *The Jesuits : cultures, sciences and the arts*, *op. cit.*, p. 11.

principaux griefs qui ont contribué à perdre la Société et lui ont valu son expulsion : « Voilà les deux grands reproches qu'on fait aux Jésuites : les vœux qu'ils prononcent, et les casuistes qu'ils ont produits [...] Je crois les premiers très-dangereux, et les seconds au moins très-ridicules¹⁹⁵ ». Si l'image du Jésuite-spadassin excité au crime de lèse-majesté paraît s'être imposée, celle du casuiste semble par contre souffrir une contradiction. Le casuiste jésuite est-il un corrupteur de la morale, ou un risible personnage de comédie ? L'un et l'autre, répondent les écrivains des Lumières qui, menant sur deux fronts le combat pour la « religion naturelle », vont exalter une morale laïque et tourner les armes du rire contre l'Église et la « morale jésuite ».

Au moment où l'idée d'une religion naturelle fait son chemin dans les esprits et provoque la mise en cause de la religion révélée, où la nécessité de la médiation de l'Église est par conséquent révoquée en doute, où l'hypothèse divine même apparaît pour certains incidente, sinon inutile, la lutte entre opposants et partisans du christianisme a tôt fait de se transporter sur le terrain de la morale. Une existence vertueuse est-elle possible sans le secours de la religion chrétienne ? Le sens de la justice et du bien est-il refusé à l'homme qui s'écarte de l'Église ? Les philosophes des Lumières ne cessent de marteler que la morale est indépendante du culte. « Qui nous a donné le sentiment du juste et de l'injuste ? demande Voltaire. Dieu, qui nous a donné un cerveau et un cœur. Mais quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu ? Quand elle nous apprend que deux et deux font quatre [...] Il ne s'agit donc plus que de nous servir de notre raison pour discerner les nuances de l'honnête et du deshonnête¹⁹⁶ ». Le vicaire savoyard de Rousseau croit pour sa part à un instinct moral foncier qui

¹⁹⁵ Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Histoire impartiale des Jésuites, depuis leur établissement jusqu'à leur première expulsion*, s.l., s.n., t. I, 1768, p. 211.

¹⁹⁶ Voltaire, François-Marie Arouet, dit, art. « Du juste et de l'injuste », dans *Dictionnaire philosophique*, René Pomeau (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1964 [1765], p. 252-253.

nous découvre infailliblement notre devoir. Ce que Voltaire prête à la raison, et, dans une certaine mesure, à l'acquis, Rousseau le prête à la voix impérieuse et infuse de la nature résonnant en nous. Pour l'auteur de l'*Émile*, il est « au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu », et « c'est à ce principe [qu'il] donne le nom de conscience¹⁹⁷ ». Ainsi, « le meilleur de tous les casuistes est la conscience ; et ce n'est que quand on marchandé avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement¹⁹⁸ ». Alors que les philosophes et écrivains des Lumières travaillent à penser une morale qui fasse l'économie du catholicisme, le lourd discrédit où est tenue la casuistique va leur fournir un argument. Le baron d'Holbach, par exemple, observe ironiquement à l'article « Probabilisme » de sa *Théologie portative* : « quand il vous prendra fantaisie de faire quelque péché qui vous tente bien fort, cherchez dans quelque jésuite si vous ne pourriez pas le faire sans pécher ; appuyée de cette autorité votre conscience peut se tenir en repos¹⁹⁹ ». Pascal avait montré le chemin et, bientôt, le rire est de nouveau déchaîné contre une morale qui permet de transiger avec sa conscience et de marchander son passeport vers le ciel.

La neuvième *Provinciale* de Pascal s'ouvre sur un passage tiré d'un livre du père Barry, de la Compagnie de Jésus : « Qui vous ouvrirait le paradis, ne vous obligerait-il pas parfaitement ? Ne donneriez-vous pas les millions d'or pour en avoir une clef, et entrer dedans quand bon vous semblerait ? Il ne faut point entrer en de si grands frais ; en voici une, voire cent à meilleure compte », promet l'auteur du *Paradis ouvert à Philagie, par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer*. Cette conception bouffonne de la morale qui, presque en des termes d'affaires,

¹⁹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, Michel Launay (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1966 [1762], p. 376.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 372.

¹⁹⁹ Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, art. « Probabiliste », dans *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, *op. cit.*, p. 162.

fixe le prix plancher ou le minimum requis pour faire son salut, trouve un écho dans les *Lettres persanes* de Montesquieu. Usbek relate sa rencontre avec un casuiste qui lui confie à quel point il exerce une profession nécessaire. Car si « tous les chrétiens veulent gagner le paradis », « il n'y a guère personne qui ne le veuille gagner à meilleur marché qu'il est possible²⁰⁰ ». L'office du casuiste est donc de favoriser la négociation entre Dieu et les hommes ; il aide ceux qui « ne se souciant pas des premières places » à entrer « en paradis le plus juste qu'ils peuvent », de manière qu'ils soient autorisés à dire : « Seigneur, j'ai accompli les conditions à la rigueur ; vous ne pouvez vous empêcher de tenir vos promesses : comme je n'en ai pas fait plus que vous n'en avez demandé, je vous dispense de m'en accorder plus que vous n'en avez promis²⁰¹ ». Cette condamnation plaisante de la morale au rabais offerte par les casuistes traverse tout le siècle et, près de cinquante ans après la première édition des *Lettres persanes*, le baron d'Holbach raille encore les tractations des casuistes, à qui « nous devons cette morale merveilleuse et calculée qui nous rend à peu de frais les amis de Dieu²⁰² ».

L'article « Cas de conscience » de l'*Encyclopédie* affecte de renvoyer dos à dos les moralistes relâchés et les philosophes, avant de prendre habilement parti :

c'est une chose encore à savoir, si ceux qui attaquent les dogmes d'une religion, sont aussi mauvais citoyens que ceux qui en corrompent la Morale.

Il semble au premier coup d'œil que le poison des corrupteurs de la Morale, soit fait pour plus de gens que celui des impies²⁰³.

²⁰⁰ Charles Louis de Secondat, baron de Montesquieu, « Lettre LVII », *Lettres persanes*, Jean Starobinski (éd.), Paris, Gallimard (Folio classique), 1999, p. 152.

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, *op. cit.*, p. 23.

²⁰³ Art. « Cas de conscience », dans l'*Encyclopédie*, *op. cit.*, t. II, Paris, 1751, p. 738.

La comparaison reparaitra quand le laxisme des casuistes sera mis en balance avec la morale des philosophes. Il n'y a pas de sagesse sans morale, clament les philosophes, qui soutiennent qu'on aurait tort de croire que le déisme ou l'athéisme a pour conséquence le dérèglement des mœurs. Car si un philosophe peut ne pas avoir de religion, il doit par contre promouvoir la vertu, rechercher la probité et la droiture dans sa conduite ; car un philosophe sans mœurs, c'est un corrupteur, un libertin, un casuiste trop indulgent :

Nous disons donc à tous ceux qui ne renoncent à la religion que parce qu'elle gêne leurs passions, qu'ils ne doivent pas pour cela se croire des philosophes ou des amis de la sagesse [...] Des philosophes sans mœurs et sans vertus seraient des imposteurs, des charlatans méprisables ; ces prétendus amis de la sagesse, ces apôtres de la raison seroient des insensés, des aveugles, des ignorants, s'ils se rendoient les apologistes du vice et les contempteurs de la vertu, qui seule peut faire notre bonheur dans ce monde : ce seroit alors qu'on pourroit à juste titre regarder des philosophes de cette trempe comme des libertins, des corrupteurs, des ennemis du genre humain. Ils sont aussi coupables que ces casuistes relâchés, qui, par une lâche complaisance pour les vices et les passions des hommes, affoiblissent leurs scrupules ou leurs remords, et leur rendent le chemin du ciel plus facile que la religion ne le permet²⁰⁴.

Pour les écrivains des Lumières, l'ouvrage qui manifeste avec le plus d'éclat le rapport entre casuistique, morale laxiste et dissolution des mœurs est sans contredit le *De Matrimonio*, que le Jésuite Thomas Sanchez fit paraître au début du XVII^e siècle. Ce livre, jugé obscène, lui vaudra l'accusation d'avoir traîné le sacrement dans la fange en exposant au public des « horreurs que le libertinage ne se permet que dans l'obscurité²⁰⁵ ». Le lien qui s'établit entre le libertinage des mœurs et le livre de Sanchez est si fort que le *De Matrimonio* sera continûment mis

²⁰⁴ Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, *La morale universelle ou Les droits de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, M.-M. Rey, « Livre V », 1776, p. 232.

²⁰⁵ Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Histoire impartiale des Jésuites*, *op. cit.*, t. 1, p. 197.

en rapport avec les canons de la littérature érotique, et donc accusé de favoriser la licence et le désordre. Un médecin des *Lettres persanes* propose, contre le teint pâle et la fièvre amoureuse, des pages du *De Matrimonio* avec quelques figures de l'Arétin²⁰⁶. Voltaire écrit que le livre de Sanchez constitue « un recueil de tout ce que l'Arétin et le Portier des Chartreux auraient tremblé de dire²⁰⁷ ». D'Holbach renchérit à l'article « Ezéchiel » de sa *Théologie portative* : « Ezéchiel est assurément, après le jésuite Sanchez et le portier des chartreux, l'ecclésiastique le plus ordurier que je connoisse²⁰⁸ ».

Mais dans un siècle où, pour certains, la philosophie résidait dans le renversement de tous les préjugés et allait de pair avec la libération des mœurs, ne devrait-on pas rencontrer quelque jouisseur qui, loin de s'effaroucher des obscénités du *De Matrimonio*, pût au contraire y trouver ou, par dérision, faire mine d'y trouver, un aliment pour ses plaisirs et une justification à ses débauches ? Ce sera La Mettrie qui, célébrant les voluptés antiphysiques, s'étonne qu'on ait des réticences : « vous vous piquez d'être philosophe, et vous vous feriez un scrupule d'user d'une ressource permise par Sanchez, et autorisée par l'amour²⁰⁹ ! ». Ainsi, penseurs et écrivains du parti encyclopédiste compulsent les ouvrages des casuistes pour y dénicher des matériaux qui, en montrant la corruption des mœurs par les moralistes chrétiens, et surtout jésuites, contribuaient à servir la propagande philosophique. On peut alors parler

²⁰⁶ Charles Louis de Secondat, baron de Montesquieu, « Lettre CXLII » des *Lettres persanes*, *op. cit.*, p. 329. Le médecin propose au même endroit la recette d'un clystère relâchant obtenu à partir des ouvrages de Molina, Escobar, Vasquez, Bauny et Tambourin, tous des casuistes jésuites convaincus de laxisme.

²⁰⁷ Voltaire, *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du jésuite Bertier*, dans *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Raymond Naves (éd.), Paris, Garnier (Classiques), 1960 [1759], p. 57. Voltaire s'exclame en note : « Ce même Sanchez pousse l'abomination jusqu'à examiner sérieusement 'An virgo Maria semen emisit in copulatione cum Spiritu Sancto ?' [...] Et il tient pour l'affirmative ! »

²⁰⁸ Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, art. « Ezéchiel », dans *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, *op. cit.*, p. 92.

²⁰⁹ Julien Offray de la Mettrie, *La volupté*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), t. II, 1987 [1746], p. 98.

vraisemblablement d'un « effet Pascal », lui qui fut un des premiers à signaler les trésors recelés dans les livres des théologiens, à les mettre au jour et, aussi, à fournir un modèle pour les faire valoir auprès du plus grand nombre. Tout indique que ce modèle, d'ailleurs, a particulièrement alléché M. de Voltaire.

« *Un modèle d'éloquence et de plaisanterie* »

Il y a un paradoxe criant entre, d'une part, le dessein avoué de Port-Royal de confondre la Société de Jésus afin de préserver la pureté de la doctrine chrétienne et, d'autre part, l'éclairage comique jeté sur des maximes ou trop indulgentes ou carrément ineptes, et dont la dénonciation allait plus tard éclabousser toute l'Église. L'auteur de l'article « Casuiste » de l'*Encyclopédie* soulève le problème : « Je voudrais bien qu'un bon *casuiste* m'apprît qui est le plus coupable ou de celui à qui il échappe une proposition absurde qui passeroit sans conséquence, ou de celui qui la remarque et qui l'éternise²¹⁰ ». Le doute, ici, n'est qu'apparent ; car la question est toute oratoire et débouche sur cette affirmation tranchée : « Le scandale que la délation de ces maximes occasionna dans l'Église, fut un mal plus grand que celui qu'auroient jamais fait des volumes poudreux relégués dans les ténèbres de quelques bibliothèques monastiques²¹¹ ». Mais au-delà de la matière du « scandale », il semble que ce qu'on pardonnera le moins à Pascal sera surtout la manière fine de le provoquer et de lui donner plus d'éclat dans l'opinion publique.

Dans un article virulent qu'il fit paraître en 1842 contre le calvinisme et, plus généralement, contre les ennemis du catholicisme, un certain Lermnier,

²¹⁰ Art. « Casuiste », dans *L'Encyclopédie*, Paris, *op. cit.*, t. II, 1751, p. 757. L'article paraît avoir été écrit par Nicolas-Sylvestre Bergier, anti-philosophe qui proposera notamment une réfutation au *Système de la nature* de d'Holbach.

²¹¹ *Idem.*

prenant à parti les jansénistes, établit une filiation directe entre la raillerie des *Provinciales* et ce que le XIX^e siècle appellera le « ricanement hideux » de Voltaire :

Ces solitaires, qu'on croyait abîmés dans les profondeurs de la grâce, tirent le glaive d'une polémique acérée, et le mettent aux mains d'un jeune homme qui se révèle en un jour comme le Cid de Corneille. Vous êtes jeune, vous devriez faire quelque chose, dit Arnauld à Pascal. Effectivement Pascal fit quelque chose, il fit les *Provinciales*, et le démon de l'ironie fut déchaîné contre les choses saintes. Les jésuites reçoivent en apparence tous les coups, mais la religion est frappée avec eux. Pascal a préparé les voies ; Voltaire peut venir²¹².

Beaucoup plus favorable à Port-Royal, auquel il a d'ailleurs consacré un ouvrage monumental, Sainte-Beuve ne peut lui aussi s'empêcher, en dépit de ses préventions contre les Jésuites, d'exprimer certaines réticences à l'endroit des *Provinciales* : « Pascal, le premier du dedans, ouvre la porte à la raillerie, c'est-à-dire qu'il introduit l'ennemi dans la place, d'où il ne sortira plus²¹³ ». Aussi est-ce toujours aux épigrammes et à la moquerie caustique de Voltaire que les contempteurs de Pascal associent le rire des *Petites Lettres* :

Il eût été vain de penser gagner le monde sans satisfaire d'abord sa malignité, sans lui donner à rire et à mordre [...] Pascal applique d'instinct ces lois en pamphlétaire de génie. Voltaire n'aura qu'à suivre ses traces, et qu'à l'imiter quand il portera à son tour des problèmes théologiques et moraux au tribunal du monde, pour les soumettre, lui aussi, aux verdicts du rire et du mépris²¹⁴.

Pour séduisante qu'elle paraisse d'abord, il convient de bien peser l'idée selon laquelle Pascal serait le précurseur, sinon le maître du grand pourfendeur de Jésuites que deviendra Voltaire. Car non seulement le rapprochement ne va pas

²¹² Lerminier, « Du calvinisme », *Revue des Deux-Mondes*, Paris, Bureau de la Revue des Deux-Mondes, t. XXX, p. 548 (l'article est du 15 mai 1842).

²¹³ Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris, Hachette, t. III, 1912 [1848], p. 47.

²¹⁴ Émile Baudin, *Pascal et la casuistique*, *op. cit.*, p. 59.

de soi entre l'auteur de la *Pucelle* et le « misanthrope sublime » dont il réfutera les *Pensées*, mais, en outre, Voltaire a longtemps entretenu des rapports ambigus avec la Compagnie de Jésus, et cette ambiguïté se reflète dans le jugement qu'il porte sur les *Provinciales*. Dans une lettre qu'il adresse en 1746 au principal du Collège Louis-le-Grand, Voltaire salue la mémoire de ses premiers maîtres et, particulièrement, celle du père Porée. Dans un hommage qu'on veut croire sincère, il dit de son ancien professeur de rhétorique que « [j]amais homme ne rendit l'étude et la vertu plus aimables²¹⁵ ». Puis, se remémorant les sept années passées dans leur maison, il prend à témoin leur vie laborieuse, frugale et réglée, et affirme :

je ne cesse de m'étonner qu'on puisse les accuser d'enseigner une morale corruptrice. Ils ont eu, comme les autres religieux, dans des temps de ténèbres, des casuistes qui ont traité le pour et le contre de questions aujourd'hui éclaircies, ou mises en oubli. Mais, de bonne foi, est-ce par la satire ingénieuse des *Lettres provinciales* qu'on doit juger de leur morale ? [...] Qu'on mette en parallèle les *Lettres provinciales* et les *Sermons* du P. Bourdaloue, on apprendra dans les premières l'art de la raillerie, celui de présenter des choses indifférentes sous des faces criminelles, celui d'insulter avec éloquence : on apprendra, avec le P. Bourdaloue, à être sévère à soi-même, et indulgent pour les autres. Je demande alors de quel côté est la vraie morale, et lequel de ces deux livres est utile aux hommes²¹⁶.

Cette lettre respectueuse, que Voltaire destine à la publication, lui fournit aussi l'occasion de faire sonner les médailles fraîchement reçues de Rome et de trompeter son désir de vivre toujours dans le giron de la sainte Église catholique. Un tel étalage de bons sentiments ne laisse pas évidemment d'être suspect. Considérant qu'il lui fallait montrer patte blanche pour espérer obtenir le fauteuil récemment libéré à l'Académie, cette soudaine profession de foi, comme ces

²¹⁵ Voltaire, *Lettre au R. P. de la Tour, Jésuite, principal du Collège de Louis-le-Grand*, dans *Œuvres*, M. Beuchot (éd.), Paris, Didot et Lequien, t. LV, 1831 [1746], p. 89.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 89-90.

marques de déférence envers la Compagnie, ne laissent pas de sentir fortement la brigade²¹⁷. Si Paris avait bien valu une messe, il semble que Voltaire ait jugé, lui aussi, qu'une place parmi les Quarante valait bien une lettre et quelques courbettes.

Pourtant, lorsqu'il fera plus tard œuvre d'historien et se verra moins contraint à l'opportunisme, Voltaire, tout en mitigeant sa critique des *Petites Lettres*, refuse de les absoudre entièrement. Certes, il reconnaît volontiers les mérites littéraires des *Provinciales*, qui, au XVII^e siècle, forment selon lui « le premier livre de génie qu'on vit en prose²¹⁸ », « le mieux écrit qui eût encore paru en France²¹⁹ ». Mais en même temps qu'il admire le style des *Provinciales*, Voltaire pense que

tout le livre portait sur un fondement faux. On attribuait adroitement à toute la société les opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols et flamands. On les aurait déterrées aussi bien chez les casuistes dominicains et franciscains ; mais c'était aux seuls jésuites qu'on en voulait. On tâchait, dans ces lettres, de prouver qu'ils avaient un dessein formé de corrompre les mœurs des hommes, dessein qu'aucune secte, aucune société n'a jamais eu et ne peut avoir ; mais il ne s'agissait pas d'avoir raison, il s'agissait de divertir le public²²⁰.

Derrière la sévérité du reproche se profile cependant une ébauche de la poétique voltairienne, qui semble vérifier la filiation que la critique avait établie entre Pascal et Voltaire. D'ailleurs, en se gardant d'en faire un crime à Pascal, comme tendait trop souvent à le faire sa devancière, la critique moderne

²¹⁷ L'édition de Beuchot donne à la lettre de Voltaire la date du 7 février 1746, avec de sérieuses réserves. L'édition de Théodore Besterman penche plutôt pour la date du 1^{er} avril. La mort du président Bouhier survient le 19 mars ; le 25 avril, Voltaire lui succède à l'Académie.

²¹⁸ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, Antoine Adam (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), t. II, 1966 [1756], p. 47.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

²²⁰ *Idem.*

reconduit à son tour l'idée d'un paradigme institué par les *Provinciales* et nourrissant, au XVIII^e siècle, le ton persifleur des philosophes. Élisabeth Bourguinat remarque ainsi que, suivant « l'exemple des *Provinciales*, dont l'auteur avait compris que pour intéresser les mondains à d'absconses querelles religieuses, il valait mieux adopter une forme plaisante, Voltaire choisit délibérément de mêler à ses réflexions les plus sérieuses quelques plaisanteries burlesques²²¹ ». De fait, Voltaire voit dans les *Lettres provinciales* « un modèle d'éloquence et de plaisanterie²²² ». Rappelant les luttes menées contre les Jésuites au siècle précédent, il observe, et la remarque est décisive, qu'au moment où « [o]n tentait toutes les voies de les rendre odieux », « Pascal fit plus, il les rendit ridicules²²³ ». Dans l'esprit de Voltaire, c'est la marque d'excellence, et la base sur laquelle s'échafaude son propre programme. « Ce qui est devenu ridicule, observe-t-il plus loin, ne peut plus être dangereux²²⁴ ». Le rire est une arme qui peut beaucoup, qui plaît, captive, puis renverse. Faisant retour sur les principes de sa rhétorique militante, l'auteur du *Traité sur la tolérance* écrit : « je me dis toujours, il faut tâcher qu'on te lise sans dégoût ; c'est par le plaisir qu'on vient à bout des hommes ; répands quelques poignées de sel et d'épices dans le ragoût que tu leur présentes, mêle le ridicule aux raisons, tâche de faire naître l'indifférence, alors tu obtiendras la tolérance²²⁵ ».

À partir de *Candide*, et plus particulièrement encore de la *Relation [...] du jésuite Berthier*, en 1759, la cible favorite de Voltaire devient la Société, et c'est contre les Jésuites surtout qu'il fera tonner les foudres du rire. « À travers eux,

²²¹ Élisabeth Bourguinat, *Le siècle du persiflage (1734-1789)*, Paris, PUF, 1998, p. 161.

²²² Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 117.

²²³ *Ibid.*, p. 116-117.

²²⁴ *Ibid.*, p. 132.

²²⁵ Voltaire, *Lettre à Moulton, 9 janvier 1763*, cité par Élisabeth Bourguinat, *op. cit.*, p. 162-163.

soutient Pierre Lepape, il peut s'en prendre à la religion tout entière en faisant semblant de ne s'attaquer qu'aux abus d'une institution. Ils sont le meilleur adversaire possible, celui qu'il faudrait inventer s'il n'existait pas²²⁶ ». Le biographe observe même que, au moment de leur expulsion, Voltaire « ne crie pas victoire. On lui ôte le meilleur rôle de sa pièce ; on lui retire le paravent derrière lequel il abritait sa croisade anticléricale et antichrétienne²²⁷ ». En fait, même après le bannissement des Jésuites du royaume de France, Voltaire ne désarme pas et, tirant sur eux à boulets rouges, il persiste à les couvrir de ridicule. Dans *L'Ingénu*, par exemple, un conte que Voltaire donne au public en 1767, il imagine un épisode de casuistique délirant qui emprunte non seulement le ton comique, mais également la substance des *Provinciales*. Oubliée alors la « bonne foi » professée à ses anciens maîtres ; oublié aussi le « fondement faux » des *Petites lettres*, dicté par l'esprit de parti ; reste le fameux « modèle de plaisanterie », que Voltaire exploite à fond en créant le personnage du père Tout-à-tous.

Le père Tout-à-tous

Le chapitre XVI de *l'Ingénu* raconte la résolution drolatique d'un cas de conscience par le père Tout-à-tous, Jésuite. Afin qu'on libère son amant embastillé, la demoiselle St. Yves est forcée de recourir à M. de St. Pouange, qui accepte de rendre sa liberté à l'Ingénu mais, pour prix de cette faveur, exige celles de la belle solliciteuse. La révocation de la lettre de cachet est à ce prix. La proposition est délicate et plonge la belle St. Yves dans un abîme de perplexités : « je suis perdue quoi que je fasse ; je n'ai que le choix du malheur et de la honte : il faut que mon amant reste enseveli tout vivant, ou que je me rende indigne de vivre. Je ne puis le laisser périr, et je ne puis le sauver²²⁸ ». C'est ce cas ou ce

²²⁶ Pierre Lepape, *Voltaire le conquérant*, Paris, Seuil (Points), 1997, p. 318.

²²⁷ *Idem*.

²²⁸ Voltaire, *L'Ingénu*, dans *Romans et contes*, Henri Bénac (éd.), Paris, Garnier (Classiques), 1960 [1767], p. 266.
Les citations tirées de cet ouvrage seront désormais identifiées dans le corps du texte.

dilemme qu'est appelé à trancher le père Tout-à-tous. Mais avant de continuer, le choix de ce nom doit nous arrêter un instant, car il correspond à un éclair de génie de Voltaire. En effet, appeler son personnage Tout-à-tous, c'est d'un trait de plume tourner en dérision une tradition apostolique inscrite dans la Bible, ridiculiser une caractéristique essentielle de la spécificité jésuite, faire retomber sur la Compagnie une moquerie vieille de deux siècles en France et, bien sûr, raviver le souvenir de la morale facile et conciliante imputée depuis Pascal aux casuistes de la Société.

Dans sa *Première épître aux Corinthiens*, saint Paul écrit : « Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Je me suis fait Juif avec les Juifs, afin de gagner les Juifs ; sujet de la Loi avec les sujets de la Loi [...] afin de gagner les sujets de la Loi. Je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi [...] afin de gagner les sans-loi. Je me suis fait faible avec les faibles, afin de gagner les faibles ». Et il termine enfin cette litanie en disant : « Je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns » (X, 19-22). L'exhortation à moissonner les âmes en se faisant tout à tous sera entendue par les ordres missionnaires et, spécialement, par la Compagnie de Jésus, qui en fait en quelque sorte son leitmotiv. Dans les *Lettres et instructions* d'Ignace de Loyola, on retrouve ces lignes où paraissent se rencontrer saint Paul et le *Cortegiano* de Castiglione, et qui déjà préfigurent l'*Oráculo manual* de Gracián :

Si vous parlez avec des hommes d'influence, considérez d'abord, pour gagner leur affection et les mettre dans votre filet au plus grand service de Dieu, quel est leur caractère, et adaptez-y le vôtre.

Si un homme est passionné et parle avec vivacité, parlez de la même manière, évitant les airs graves et mélancoliques. Avec ceux qui sont de nature circonspecte, réticents et lents dans leur conversation, vous agirez de même car c'est ce qui leur plaît. Avec ceux qui sont tristes ou tentés, vous serez affables, montrant grande joie pour lutter contre leur dépression.

Faites-vous tout à tous²²⁹.

La formule va son chemin au sein de la Compagnie et on la retrouve, au XVII^e siècle, dans la *Vie de saint François Xavier*, écrite par le père Dominique Bouhours. Le biographe justifie ainsi les concessions que le compagnon d'Ignace a faites aux mœurs indigènes lors de sa mission au Japon : « Un homme apostolique doit se faire tout à tous et, pour gagner les gens du monde, doit quelquefois s'accommoder un peu à leurs faiblesses²³⁰ ». Jean Lacouture observe que « cette profonde maxime », « en moins de trente mots, résume cinq siècles d'histoire des jésuites²³¹ ». En ce sens, le ridicule dont Voltaire couvre l'expression *tout à tous* vitriole un diptyque dont un volet figure l'histoire et la spiritualité jésuites, et l'autre, le prosélytisme chrétien incarné par l'Apôtre des gentils.

En outre, le personnage du père Tout-à-tous rappelle le caractère évasif, fuyant du jésuite, son identité problématique, devenue proverbiale dès le XVI^e siècle en France. Étienne Pasquier écrit dans son *Catéchisme des Jésuites* : « si vous leur demandez, *Quid est Jesuita* ? Vous répondront *Omnis homo*. Voulant dire que ce sont gens qui se diversifient comme le Chameleon en autant de couleurs que d'objects²³² ». Ainsi, on ne peut définir le Jésuite, il demeure insaisissable et ne semble pas avoir de forme propre. L'*Encyclopédie* pose encore une fois la question soulevée par Pasquier : « Qu'est-ce qu'un *jésuite* ? est-ce un prêtre séculier ? est-ce un prêtre régulier ? est-ce un laïc ? est-ce un religieux ? est-ce un homme de communauté ? est-ce un moine ? c'est quelque chose de tout cela, mais ce n'est point cela. Lorsque ces hommes se sont présentés dans les contrées où ils sollicitoient des établissemens, et qu'on leur a demandé ce qu'ils étoient, ils ont

²²⁹ Ignace de Loyola, *Lettres et instructions*, cité par Jean Lacouture, *Jésuites. Une multibiographie*, *op. cit.*, t. I, p. 129.

²³⁰ Dominique Bouhours, *Vie de saint François Xavier*, cité par Jean Lacouture, *op. cit.*, t. I, p. 191.

²³¹ Jean Lacouture, *op. cit.*, t. I, p. 191.

²³² Étienne Pasquier, *op. cit.*, p. 441.

répondu, tels quels, *tales quales*²³³ ». C'était reprendre un brocard dont, depuis deux siècles, on n'avait de cesse de tympaniser la Société. En 1564, l'Université de Paris avait sommé les Jésuites de dire s'ils étaient réguliers ou séculiers. Comme le rapporte Linguet dans son *Histoire impartiale des Jésuites*, « c'étoit un piège qu'on leur avoit déjà tendu plusieurs fois. Comme séculiers, on disoit qu'ils n'avoient pas le droit de vivre en commun et de former un ordre ; comme réguliers, on vouloit qu'ils perdissent le pouvoir d'enseigner²³⁴ ». Flairant le danger, les membres de la Compagnie s'étaient bornés à répéter prudemment qu'ils étaient tels que les avaient définis le colloque de Poissy : *Tales quales vos Curia declaraverat*. Pasquier, avocat de l'Université, avait alors déclaré que *tales quales*, les Jésuites étaient indignes d'y être jamais agrégés. Le mot allait se répandre et, avec lui, l'idée de la nature équivoque, voir de la duplicité constitutive de la figure du Jésuite.

De façon spontanée, le nom du père Tout-à-tous, « homme pieux et accommodant » (*Ingénu*, 265), évoque également les *Provinciales* et la morale sur mesure que favorisaient la multitude et, surtout, l'indulgence des casuistes. En fait, l'image de la girouette associée au nom de Tout-à-tous résume le Jésuite de Pascal, elle peint d'un trait son *caractère*, au sens classique, qui consiste peut-être dans le fait de n'en avoir aucun. « What then is Pascal's Jesuit ? » demande Marthe M. Houle, qui répond aussitôt : « Movement, displacement, humanity, naïveté, credulity, respect for autonomy and difference, unpredictability, and, above all, relativity : there is no absolute, no finality, no permanence : just change and relative definition. A paradoxical character indeed, and quite an elusive subject²³⁵ ! »

²³³ Art. « Jésuites », dans l'*Encyclopédie*, *op. cit.*, Neuchâtel, t. VIII, 1765, p. 513.

²³⁴ Simon-Nicolas-Henri Linguet, *op. cit.*, p. 76-77.

²³⁵ Marthe M. Houle, *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in Les Provinciales*, *op. cit.*, p. 106.

Mais là où Pascal, en mettant en scène un casuiste de la Compagnie, visait surtout à combattre une morale laxiste qui donnait des moyens pour tourner la règle en conscience, Voltaire vise en outre un ordre religieux et, à travers lui, l'autorité de l'Église. Fini donc le temps de l'innocence et, si le père Tout-à-tous concentre les traits du bon père des *Provinciales*, il perd toutefois ce que ce dernier avait de bénin, de naïf et, aussi, d'humain. Quand la belle St. Yves lui expose le dilemme auquel un homme puissant et voluptueux vient de la confronter, Tout-à-tous s'écrie qu'il s'agit là d'un « abominable pécheur », « à coup sûr quelque janséniste » (*Ingénu*, 265) méritant une lettre de cachet – les Jésuites, le père La Chaise en tête, les font pleuvoir dans le récit de Voltaire. Mais sitôt qu'il apprend que la proposition est de St. Pouange, Tout-à-tous reconnaît que « c'est tout autre chose » (*Ingénu*, 265). On ne peut donc prêter la moindre magnanimité au Jésuite quand il opte pour la libération de l'Ingénu, car sa volte-face indique que la décision qu'il prend n'est pas due à sa bienveillance ni à sa grandeur d'âme, mais simplement au désir servile de se concilier l'intérêt d'un homme influent.

La résolution du cas s'organise en quatre points et va rouler principalement sur l'interprétation favorable et les définitions absurdemment contradictoires du lien unissant la belle St. Yves à son amant. « Premièrement, ma fille, ne dites jamais ce mot *mon amant* ; il y a quelque chose de mondain qui pourrait offenser Dieu. Dites mon mari ; car bien qu'il ne le soit pas encore, vous le regardez comme tel ; et rien n'est plus honnête » (*Ingénu*, 265). Mais ce mariage tout virtuel peut commodément être invalidé au besoin : « Secondement, bien qu'il soit votre époux en idée, en espérance, il ne l'est pas en effet : ainsi vous ne commettriez pas un adultère, péché énorme qu'il faut toujours éviter autant qu'il est possible » (*Ingénu*, 265). Ce mari, qui l'est pour innocenter l'union des deux amants, mais qui ne l'est plus pour éviter l'adultère, le redevient afin que la demoiselle St. Yves puisse bien diriger son intention : « Troisièmement, les actions ne sont pas d'une malice de coulpe quand l'intention est pure, et rien n'est plus pur que de délivrer

votre mari » (*Ingénu*, 265). Être et ne pas être, là était la difficulté, entièrement soluble dans la morale pleine de détours du père Tout-à-tous. Ce dernier porte le coup de grâce à la vertu de la belle St. Yves en prétendant que, dans un cas analogue au sien, saint Augustin approuve la généreuse résignation d'une femme qui, par les mêmes voies, a sauvé la vie de son mari. Cette opinion probable qui marque la clôture du cas est l'occasion d'une saillie piquante de Voltaire : « Soyez sûre, ma fille, que quand un jésuite vous cite saint Augustin, il faut que ce saint ait pleinement raison » (*Ingénu*, 265). Enfin, le père Tout-à-tous affirme ne vouloir rien conseiller, ajoutant seulement qu'il est à présumer qu'on saura être utile à son mari ; d'ailleurs M. de St. Pouange « est un honnête homme » (*Ingénu*, 266), assure le Jésuite, qui est d'autant mieux placé pour le savoir qu'« il confesse plusieurs servantes de sa maison » (*Ingénu*, 265). L'épisode se termine sur ces paroles consolantes de Tout-à-tous, allusion malicieuse à la devise de la Compagnie : « je prierai Dieu pour vous, et j'espère que tout se passera à sa plus grande gloire » (*Ingénu*, 266-267).

Aversion pour l'augustinisme et le jansénisme, morale sans principes fermes et qui donne tout aux circonstances, mimétisme et versatilité, propension à se faire tout à tous et surtout à flatter les vices des grands *ad maiorem Dei gloriam* : en moins de deux petites pages, chef-d'œuvre de concision et d'humour, Voltaire parvient à ordonner dans une miniature tous les traits saillants et les détails spécifiques servant à caractériser le Jésuite mythique, dont la peinture, depuis Pascal, ne paraît décidément jamais si vive que quand on l'observe dans une perspective casuistique.

Conclusion

Le plus court moyen de faire retour sur l'essor et le développement de la casuistique, pour la période allant du XIII^e siècle jusqu'au seuil de l'époque classique, est peut-être de considérer la synthèse de l'héritage médiéval et des valeurs de la Renaissance que propose le *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus. La pédagogie jésuite prescrit ces règles précises quant à l'encadrement de la formation et aux ouvrages à fournir aux élèves qui, après leurs humanités et au terme de la classe de rhétorique, sont destinés aux cycles d'études supérieures :

Aux étudiants de théologie et de philosophie, [le préfet des études] n'accordera pas n'importe quels livres, mais des livres déterminés, avec l'accord du recteur et sur le conseil des maîtres, à savoir, outre la *Somme* de Saint Thomas pour les théologiens et Aristote pour les philosophes, quelque commentaire choisi qu'ils puissent consulter dans leur travail personnel. Tous les théologiens auront le *Concile de Trente*, et un exemplaire de la Bible, dont la lecture doit leur être familière. Il examinera avec le recteur s'ils doivent avoir aussi l'un des Pères de l'Église. En outre, il distribuera à tous les théologiens et philosophes un livre concernant les études d'humanités, et les encouragera à ne pas omettre de le lire, à certains moments déterminés où ce sera opportun²³⁶.

Ces directives permettent, pour l'essentiel, de dresser le profil du futur moraliste jésuite. Sa doctrine, sa façon d'appréhender la morale seront nourris par l'aristotélo-thomisme, ce qui implique, outre une tendance lourde au formalisme de la scolastique, l'ouverture à une conception de la religion et de la morale qui rompe avec le traditionalisme et l'héritage patristique. Aussi pourra-t-il omettre la lecture des Pères, de manière à privilégier les auteurs modernes et à s'intéresser aux problèmes actuels de l'Église. Dans la foulée du Concile de Trente, qui préconisait une approche plus pratique, plus en accord avec les réalités du siècle,

²³⁶ *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, op. cit.*, p. 102.

il s'engage à apporter des solutions aux perplexités générées par l'avènement d'une civilisation nouvelle. S'imprégnant des valeurs humanistes ambiantes, qu'il continue de cultiver dans le cadre de sa formation, il contribue à élargir les horizons de la théologie morale et à désenclaver la notion de probabilité. Plus souple, moins rigoriste et surtout moins encline au fixisme doctrinaire, sa pensée rhétorique lui permet d'envisager, à côté des opinions canoniques, des maximes novatrices qui, débordant les digues du tutorisme, autorisent une morale plus circonstanciée et davantage en prise avec les exigences du présent.

Mais ce dépoussiérage de la théologie morale était susceptible d'effets pervers. Bientôt, la hardiesse de certains casuistes allait provoquer l'emballement du système et favoriser la montée du probabilisme qui, en se détournant de la recherche de la vérité, incite à peser indifféremment le pour et le contre et, souvent, à laisser en suspens la résolution des cas soumis à l'examen. Il en résulte une conception relativiste de la morale qui voisine avec le scepticisme. D'ailleurs, l'Assemblée du clergé de 1657 l'avait bien pressenti quand, dans la foulée des *Provinciales*, elle dénonçait les balancements de la casuistique, allant même jusqu'à prétendre « qu'une profonde ignorance serait beaucoup plus souhaitable qu'une telle science, qui apprend à tenir toutes choses problématiques²³⁷ ».

La pensée rhétorique au fondement de la théologie morale des Jésuites était aux antipodes de l'esprit de géométrie de Pascal, pour qui l'instabilité et le flottement du sens constituaient la négation de tout absolu, l'altération et le pervertissement de l'idée même de vérité. Sur ce point, les positions jésuite et pascalienne sont totalement irréconciliables. Pascal considère la règle morale comme un axiome, une évidence ; le casuiste, comme une hypothèse, une probabilité. Pour Pascal, un précepte du décalogue est comme un principe de

²³⁷ *Lettre circulaire de l'Assemblée du clergé*, citée par Pascal, *Factum pour les curés de Paris*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 911.

géométrie : c'est une vérité éternelle et immuable. La divisibilité infinie de l'espace, $a^2 + b^2 = c^2$, le commandement « Tu ne mentiras point » partagent un même caractère de nécessité et sont irréductibles à toute circonstance. Pour le moraliste jésuite, ce sont peut-être là des vérités *dans l'absolu*, mais lui évolue dans le monde et doit composer avec une réalité mouvante, complexe, relative. Sans doute le mensonge est-il très laid ; mais l'est-il *nécessairement* ? Une approche contextuelle de la morale enseigne que, si le mensonge est souvent déplorable, il est des circonstances où dire la vérité ne ferait pas honneur à la vérité. L'idéalisme pascalien et le relativisme jésuite étaient condamnés ou à ne jamais se rencontrer, ou à se heurter violemment.

La rhétorique et la casuistique sont si indissolublement liées qu'elles devaient fatalement partager les mêmes défauts et tomber dans les mêmes travers. L'un d'eux est assurément la tentation de la virtuosité. Lorsque l'art des anciens et des seconds sophistes se confine dans les écoles, s'éloigne de la vie publique et se voit privé de finalité civique, le danger est grand qu'il tourne à l'exercice de déclamation stérile, qu'il privilégie un caractère recherché et artificiel. Par virtuosité, par désœuvrement aussi, on privilégie la difficulté et on se crée à plaisir des problèmes invraisemblables à seule fin d'éprouver son savoir-faire ou de déployer ses talents. Voici, par exemple, un sujet célèbre dans l'Antiquité : « Loi : La femme séduite pourra choisir que son séducteur soit exécuté ou qu'il l'épouse sans dot. Sujet : Un homme prit de force deux femmes la même nuit : l'une choisit de le faire mourir, l'autre de l'épouser²³⁸ ».

On devine tout de suite que certains casuistes, tentés eux aussi par le démon de la virtuosité, en vinrent à perdre le sens des réalités et à émailler leurs ouvrages de cas qui posaient un défi à la dextérité des théologiens et à

²³⁸ Cette proposition de controverse est rapportée par Sénèque le Père dans *ses Traits, divisions et couleurs des orateurs et des rhéteurs* ; cité par Laurent Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 202.

l'entendement des profanes. Antonio Diana, le « Prince des casuistes », l'homme aux vingt mille cas, semble notamment avoir fait de furieuses dépenses d'esprit dans ses travaux. Car on imagine aisément que,

de tant de cas, certains sont extravagants. Ils répondent moins à une nécessité des consciences qu'à l'on ne sait quel goût vertigineux, de la part des casuistes qu'on appellerait de race, pour la solution de ces sortes d'embarras. Un Diana a la passion des cas, comme d'autres celle du jeu. Plus ils sont difficiles, bizarres, irréels, et plus on dirait qu'il est content, car il exercera d'autant mieux son esprit ingénieux. Lui et ses pareils imagineront des monstres pour avoir le plaisir de nous représenter jusqu'où va l'intrépidité de leur méthode²³⁹.

On comprend mieux, dès lors, à quel délire correspondent les quatre quarts de messe d'Escobar, comme aussi les motifs qui le déterminent à demander si un homme ayant perdu les deux bras à la guerre et qui reçoit un soufflet peut inciter son fils à provoquer l'agresseur en duel. Et on comprend mieux aussi la passion d'entomologiste avec laquelle le bon père des *Provinciales* collectionne, dans son recueil, les spécimens rares qu'abritent les ouvrages des casuistes. Sa prédilection va d'ailleurs au grand Escobar ; « [t]out le monde l'aime », s'enthousiasme le bon père : « il fait de si jolies questions ! » (*V^e Prov.*) Ces « jolies questions » entraînaient avec elles de jolies réponses. Écumant les *Summae de casibus*, le parti janséniste va en fournir un florilège à Pascal, qui aura le génie de régaler l'Europe aux dépens de la Compagnie. En même temps qu'elle accédait au mythe, la « morale jésuite » faisait son entrée dans la République des Lettres.

Crébillon-le-sophiste cédera lui aussi à la tentation de la virtuosité. Surenchérisant sur les finesses de la rhétorique galante, il imagine dans le *Sopha* une scène de séduction où, grâce aux procédés de la facilitation casuistique stigmatisés par Pascal, un directeur de conscience séduit sa pénitente en

²³⁹ T. Deman, art. « Probabilisme », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, *op. cit.*, col. 491.

pulvérisant les obstacles qui s'élèvent entre le désir charnel et la recherche austère de la vertu. En fait, les accommodements et les pieux sophismes à l'œuvre dans l'épisode d'Almaïde et Moclès évoquent autant les *Provinciales* que les discours suborneurs de Tartuffe. Aussi les amours dévotes représentées dans le texte de Crébillon suggèrent-elles une critique détournée de l'hypocrisie religieuse. Mais est-on jamais sûr de rien avec Crébillon ? Faut-il voir en lui un moraliste sévère ou, au contraire, un observateur complaisant ? S'il est difficile de trancher, posons au moins que l'humour est un de ses principes les plus fermes, sinon les moins douteux, et que les subtilités de la casuistique fournissaient un aliment de choix aux raffinements de l'esprit crébillonien.

Or, Pascal l'avait montré de façon éloquente, le rire peut être une arme redoutable. Si redoutable que, un siècle après l'éreintement de la casuistique dans les *Provinciales*, la « morale jésuite » demeurerait une question très sensible pour la Compagnie et, plus généralement, pour l'Église romaine. Les écrivains et philosophe des Lumières virent dans les travaux des moralistes chrétiens un point névralgique où faire porter leurs attaques. La confrontation d'une morale citoyenne avec les « jolies questions » pourchassées dans les ouvrages des théologiens permettait au parti philosophique de tourner en ridicule la morale chrétienne. En exaspérant le contraste entre, d'un côté, une vertu sécularisée, une robuste probité laïque et, de l'autre, les errements de certains casuistes qui, à force de finasseries et de complaisances, avaient favorisé une morale latitudinaire et permissive à l'excès, les adversaires de la religion entendaient ruiner l'autorité que l'Église prétendait exercer sur les consciences.

Le rire est au cœur de cette lutte. Pascal écrit, dans les *Pensées*, que « la vraie morale se moque de la morale²⁴⁰ » ; mais ce sont les *Provinciales* qui vont imposer

²⁴⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 911.

cette sentence et, par leur ton plaisant et leur ironie fine, l'illustrer de manière impérissable. *Mutatis mutandis*, car il faut distinguer les lumières de la grâce et celles de la raison, Voltaire reprend cette maxime à son compte et, dans l'article « Morale » de son *Dictionnaire philosophique*, observe gravement qu'« il n'y a qu'une morale », « comme il n'y a qu'une géométrie²⁴¹ ». Et lui aussi va privilégier les ressorts de la fiction et les effets comiques quand, revisitant le « modèle de plaisanterie » éternisé par Pascal, il fustige par le rire la morale accommodante des Escobar, Sanchez et autres pères Tout-à-tous. Après avoir frappé l'écueil de la satire pascalienne, la casuistique jésuite venait s'engouffrer dans le conte voltairien.

²⁴¹ Voltaire, art. « Morale », *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 299.

Bibliographie

I. Corpus étudié

CRÉBILLON FILS, Claude Prosper Jolyot de Crébillon, dit, *Le Sopha. Conte moral*, Genève, Crémille, 1970 [1742].

PASCAL, Blaise, *Les Provinciales*, dans *Œuvres complètes*, Jacques Chevalier (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit, *L'Ingénu*, dans *Romans et contes*, Henri Bénac (éd.), Paris, Garnier (Classiques), 1960.

II. Ouvrages consultés (avant 1800)

Dictionnaire de Trévoux, Trévoux, 1743.

Écrits des curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites (1658-1659), suivi d'une étude sur la querelle du laxisme, I. de Récalde (éd.), Paris, Éditions et Librairie, 1921.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1966-1967 [1751-1780], 35 vol.

Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, Adrien Dumoustier, Dominique Julia et al (éd.), Paris, Belin, 1997 [1599].

ANONYME, *Problème historique. Qui, des Jésuites ou de Luther et Calvin, ont le plus nui à l'Église chrétienne ?*, Avignon, 1757.

ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer, marquis d', *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur et ses correspondans en divers endroits*, Paris, P. Paupié, 1738.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Jean Voilquin (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1965.

[ARNAULD, Antoine], *La morale pratique des Jésuites représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde*, Cologne, Gervinus Quentel, 1669.

ARNAULD, Antoine, *Théologie morale des Jésuites extraite fidèlement de leurs livres*, dans *Œuvres*, t. XXIX, Paris, Sigismond d'Arnay, 1779 [1643].

BARRY, P. Paul du, *L'Année sainte ou Instruction de Philagie*, Lyon, Adam Demen, 1656.

BAUNY, P. Étienne, *Somme des pechez qui se commettent en tous estats*, Paris, Michel Soly, 1879 [1633].

BOILEAU, Nicolas, *Œuvres*, Georges Mongrédien (éd.), Paris, Garnier (Classiques), 1952.

DANIEL, P. Gabriel, *Réponse aux Lettres provinciales de L. de Montalte ou Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Amsterdam, Donato Donati, 1697.

DESCARTES, René, *Discours sur la méthode*, Paris, Gallimard (Folio), 1999 [1637].

DIDEROT, Denis, art. « Scolastiques », dans *Œuvres complètes*, Jules Assézat et Maurice Tourneux (éd.), Paris, Garnier, 1876.

GERVAISE DE LATOUCHE, Jean-Charles, *Le Portier des chartreux*, Actes Sud (Babel), 1993 [1741]

HELVÉTIUS, Claude-Hadrien, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Société typographique, 1773.

HOLBACH, Paul Henri Dietrich, baron d', *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, Londres, 1768.

HOLBACH, Paul Henri Dietrich, baron d', *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, M.-M. Rey, 1776.

LA METTRIE, Julien Offray de, *La volupté*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), 1987 [1746].

LINGUET, Simon-Nicolas-Henri, *Histoire impartiales des Jésuites, depuis leur établissement jusqu'à leur première expulsion*, s.l., s.n., 1768.

MOLIÈRE, Jean-Baptiste Poquelin, dit, *Le Tartuffe*, dans *Œuvres complètes*, Georges de Mongrédien (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), t. II, 1965 [1669].

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Lettres persannes*, Jean Starobinski (éd.), Paris, Gallimard (Folio), 1999 [1721].

OVIDE, *L'art d'aimer*, Henri Bornecque (trad.), Paris, Gallimard (Folio), 1979.

PASQUIER, Étienne, *Le catéchisme des Jésuites*, Claude Sutto (éd.), Sherbrooke, Éditions de l'Université de Sherbrooke, 1982 [1602].

[PERRAULT, Nicolas], *La morale des Jesuites, extraite fidèlement de leurs livres imprimés avec la permission et l'approbation des supérieurs de leur compagnie*, Mons, Waudret, 1667.

PETITDIDIER, Mathieu, *Apologie des Lettres provinciales de Louis de Montalte contre la dernière réponse des PP. Jésuites intitulée Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, Delft, Henry van Rhin, 1698.

PIROT, P. Georges, *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansenistes*, Paris, 1657.

PLATON, *Gorgias*, Monique Canto-Sperber (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1987.

PORÉE, Charles, *De theatro*, Pierre Brumoy (trad.), Édith Flamarion (éd.), Genève, Droz, 2000 [1733].

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Michel Launay (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1966 [1762].

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit, *Dialogues et anecdotes philosophiques*, Raymond Naves (éd.), Paris, Garnier (Classiques), 1955.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit, *Dictionnaire philosophique*, René Pomeau (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1964 [1765].

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit, *Le siècle de Louis XIV*, Antoine Adam (éd.), Paris, Garnier-Flammarion (GF), 1966 [1756].

VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit, *Lettre au R. P. de la Tour, Jésuite, principal du Collège de Louis-le-Grand*, dans *Œuvres*, M. Beuchot (éd.), Paris, Didot et Lequien, t. LV, 1831 [1746].

ZAHOROWSKI, Jérôme, *Instructions secrètes des Jésuites*, Charles Sauvestre (éd.), Paris, Dentu, 1879 [1614].

III. Ouvrages consultés (après 1800)

BARTHES, Roland, *L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire*, dans *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p. 85-165.

BERNIER, Marc André, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan (République des Lettres), 2001.

BOURGUINAT, Élisabeth, *Le siècle du persiflage (1734-1789)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

CARIOU, Pierre, *Les idéalités casuistiques. Aux origines de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

CARIOU, Pierre, *Pascal et la casuistique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

CASSIN, Barbara, « Du faux ou du mensonge à la fiction », dans *Le plaisir de parler*, Paris, Minuit, 1986, p. 3-29.

COGNET, Louis, *Le jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France (Que sais-je ?), 1961.

COGNET, Louis, « Introduction », *Les Provinciales*, Paris, Garnier (Classiques), 1965.

CUSSET, Catherine, *Les romanciers du plaisir*, Paris, Honoré Champion, 1998.

DAGEN, Jean, *Introduction à la sophistique amoureuse dans Les égarements du cœur et de l'esprit de Crébillon fils*, Paris, Honoré Champion, 1995.

DAINVILLE, François de, *L'éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Marie-Madeleine Compère (éd.), Paris, Minuit, 1978.

DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

DEMAN, Th., art. « Probabilisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, Paris, Letouzey et Ané, 1936.

DESBORDES, Françoise, *La rhétorique antique*, Paris, Hachette (Langues et civilisations anciennes), 1996.

DUMONT, Jean-Paul, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France (SUP), 1969.

DUPRIEZ, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, Union générale d'Éditions (10/18), 1984.

FORT, Bernadette, *Le langage de l'ambiguïté dans l'œuvre de Crébillon fils*, Paris, Klincksieck, 1978.

FUMAROLI, Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

GARDES-TAMINE, Joëlle, *La rhétorique*, Paris, Armand Colin (Cursus), 1996.

GOURMONT, Rémy de, *Le chemin de velours. Nouvelles dissociations d'idées*, Paris, Mercure de France, 1924.

GUTHRIE, W. C. K., *Les sophistes*, J.-P. Cottureau (trad.), Paris, Payot (Bibliothèque philosophique Payot), 1988.

HOULE, Martha M., *The fictions of casuistry and Pascal's Jesuit in Les Provinciales*, San Diego, University of California, 1983.

JONSEN, Albert R. et Stephen TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988.

KIBEDI-VARGA, Aaron, *Rhétorique et littérature*, Paris, Didier, 1970.

LACOUTURE, Jean, *Jésuites. Une multibiographie*, Paris, Seuil (Points), t. I, 1991.

LEPAPE, Pierre, *Voltaire le conquérant. Naissance des intellectuels au siècle des Lumières*, Paris, Seuil (Points), 1997.

LERMINIER, « Du calvinisme », dans *Revue des Deux-Mondes*, Paris, Bureau de la Revue des Deux-Mondes, t. XXX (15 mai 1842).

LEROY, Michel, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

MEYER, Michel (dir.), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Paris, Librairie Générale Française (Livres de poche/Biblio essais), 1999.

MEYER, Michel, *Questions de rhétorique : langage, raison et séduction*, Paris, Librairie Générale Française (Livres de poche/Biblio Essais), 1993.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècles)*, Montréal, Librairie dominicaine, 1962.

NOÏLLE-CLAUZADE, Christine, *La rhétorique et l'étude des textes*, Paris, Ellipses (Thèmes et études), 1999.

O'MALLEY, John W. (dir.), *The Jesuits : cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

PERNOT, Laurent, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française (Livres de poche/Antiquité), 2000.

PERELMAN, Chaïm, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1997.

PORÉE, Charles, *De theatro*, P. Brumoy (trad.), Édith Flamarion (éd.), Genève, Droz, 2000, p. 17.

SAINTE-BEUVE, Charles-Augustin, *Port-Royal*, Paris, Hachette, t. III, 1912 [1848].

SCHOPENHAUER, Arthur, *L'art d'avoir toujours raison*, Paris, Mille et une nuits, 1998.

SGARD, Jean, *Crébillon fils : le libertin moraliste*, Paris, Desjonquères, 2002.

STEWART, Philip, *Le Masque et la Parole. Le langage de l'amour au XVIII^e siècle*, Paris, José Corti, 1973.

SOMMERVILLE, Johann P., « The 'new art of lying' : equivocation, mental reservation, and casuistry », dans *Conscience and casuistry in early modern Europe*, Edmund Leites (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

TROUSSON, Raymond, « Préface », dans *Romans libertins du XVIII^e siècle*, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 1993.