



Title	Le fondement religieux du traité sur l' autre : pour la philosophie du « comme si »
Author(s)	Yoshinaga, Waka
Citation	Philosophia OSAKA. 2014, 9, p. 61-79
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26551
rights	©2014 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Waka YOSHINAGA (Gifu Shotoku Gakuen University)

Le fondement religieux du traité sur l'autre :
pour la philosophie du « comme si »

Il y a longtemps que l'« autre » est devenu un sujet de philosophie. Bien qu'il ne soit pas traité dans tous les courants philosophiques occidentaux comme l'« ego » et l'« amour-propre », il est l'un des principaux sujets dans la philosophie depuis le 20ème siècle, depuis que Husserl l'a remis en question afin de surmonter le solipsisme. Quand le problème sur l'autre est traité, c'est la « responsabilité » autant que la sympathie ou l'amour qui est en cause. C'est surtout Levinas et Derrida qui accordent de l'importance à la responsabilité.

Le problème de la responsabilité fait l'objet d'un débat à travers de la négation de la sympathie ou de l'amour, et aboutit à la « substitution » comme responsabilité infinie ou à l'« hospitalité ». À propos de la responsabilité infinie chez Levinas, d'un côté, elle pousse l'autre vers le haut, vers Dieu, d'un autre côté, elle ressuscite l'ego comme Dieu qui supporte le monde entier. Derrida, tout comme Levinas, insiste sur la responsabilité infinie et l'hospitalité en passant par l'« Idéal » ou le « Messie ». Ils montrent tous les deux que le traité sur l'autre, qui est parti de la critique de la métaphysique, a tendance à revenir à la métaphysique. Le traité métaphysique sur l'autre en arrive à celui sur la responsabilité en prenant l'aspect d'un retour religieux et éthique.

Certes, l'« autre » et la « responsabilité » sont des thèmes philosophiques qui ont eu cours après le 20ème siècle. Mais ce qu'ils incluent, ce ne sont pas des questions propres à la philosophie contemporaine. Plutôt, il nous semble que ces thèmes sont remis en question à la place de la problématique de Dieu que les philosophes postérieurs à Nietzsche ne pouvaient pas aborder de front, ou qu'ils ont traités en supposant tacitement l'idée de Dieu. Il est donc probable que les arguments sur l'« autre » réfléchissent des relations entre Dieu et le Monde que les philosophes conçoivent. Quand nous nous demandons pourquoi l'autre est remis en question et comment la responsabilité est menée, il nous faut rechercher leur fondement en remontant aux philosophies dans lesquelles il s'agissait de Dieu lui-même.

Nous recherchons ce fondement en nous reportant à Pascal. Lucien Goldmann propose le concept de « vision tragique » en interprétant *Les Pensées* de Pascal, nous pouvons le prendre comme fil conducteur. Puisque ce concept relie Pascal à Kant malgré leurs différences en apparence, il pourra servir pour comparer ou situer les philosophies contemporaines. En plus, il nous permettra de tourner les thèmes théologiques vers ceux de l'esprit humain, de s'écarter de la métaphysique de l'autre et de la surmonter. Cet essai a pour objet d'éclaircir le

fondement et la logique dans lesquels le traité sur l'autre s'initie, se développe et aboutit à la responsabilité. Il aura pour résultat de poursuivre le fondement religieux de la philosophie ou l'éthique contemporaine, de déterminer leurs tendances et d'envisager leurs avenir.

(1) Le traité sur l'autre et la théologie négative

D'abord, il s'agit d'examiner pourquoi le traité sur l'autre devient de la métaphysique et revient à la responsabilité du point de vue de la philosophie contemporaine. Dans le domaine de la philosophie contemporaine, le langage est considéré comme l'une des causes. C'est parce que Levinas et Derrida trouvent indispensable de défier le logos pour la réflexion sur l'autre absolu et la transcendance infinie. Comment le langage mène-t-il au traité sur l'autre du côté de la métaphysique ou au traité sur la responsabilité ?

Levinas commence à traiter de la transcendance et du langage par une critique du discours philosophique qui fait remonter toute la signification à l'être. D'après lui, les idées et les signes comptent par leurs contenus dont l'essence est l'être et dont la norme est l'identité de l'être (D 177)¹. Il donne comme interprétation ceci : la « prêteuse de sens » de l'intentionnalité chez Husserl (D 234) fait devenir immanence et identique ce qui est indiqué comme ceci ou cela, en tant que cela, « la philosophie n'est pas seulement connaissance de l'immanence, elle est l'immanence même » (D 101), et « la pensée,...serait-elle athéisme essentiellement ? » (D 241). Mais d'après Levinas, le vivre de la vie est « excension », cela veut dire que le contenant est animé par la rupture, par le non contenable, c'est-à-dire la transcendance dans l'immanence (D 56). Cette transcendance dans l'immanence signifie que la profondeur de l'ego est déchirée par l'altérité et renvoyée à l'autre infiniment. Il en résulte que l'universalité de l'intentionnalité originaire est renversée par « l'immanence qui, de prime abord, l'enveloppe *comme si* de l'Infini il pouvait y avoir idée, c'est-à-dire *comme si* Dieu pouvait tenir en moi » (D 51, souligné par nous).

Concernant la réflexion sur l'autre, la transcendance infinie, il est nécessaire de critiquer la logique traditionnelle. D'après Levinas, l'« au-delà », comme la différence infinie ou l'extériorité sans aucune relation, se dessine dès la naissance du sens, par la « pure indication » husserlienne (D 234). Le terme indiqué comme l'autre appartient à un tout autre élément que l'ontologie et signifie un autre sens (D 187). « Là où un terme est affecté par l'inassumable, par l'Infini » (D 183). La mise en moi de l'idée de l'Infini (D 12), ou la susception de l'inassumable (D 107), c'est une surprise ou un réveil qui cause une rupture de l'immanence de la conscience et son éveil (D 12, 61). C'est une susception plus passive

¹ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin 1982, indiqué par l'abréviation D et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

que toute passivité où affleure le sens (D 61). Cette signification se montre par ses références au système linguistique, si ce dit doit être dé-dit (D 126). Sinon l'Infini retombe dans l'être. Levinas appelle ce dé-dit le formalisme de l'insomnie, dégrisé de son être (D 99). « Forme n'arrêtant pas son propre dessin de forme, ne condensant pas en contenu son propre vide. Non-contenu—Infini » (*ibid.*).

En ce moment, le logos éclate en un signifiant et un signifié qui n'est pas que signifiant. « Eclatement du logos du système et de la simultanéité » (D 127). D'après Levinas, cet éclatement peut être sauvé par le dire. Le dire, c'est un témoignage sans englober l'Infini me parlant par ma bouche. Ce témoignage infini, au nom de Dieu, m'ouvre à autrui par la donation du signe du « pour-l'autre » comme « me voici » (D 121-122). C'est que l'Infini tourne en autrui. En plus, étant donné que le dit élève le sens par la métaphore ou l'emphase, il tourne à l'exigence éthique et engendre l'ipséité responsable. Levinas dit « la responsabilité dont le langage est l'une des modalités » (D 167).

C'est pourquoi, chez Levinas, la critique de l'ontologie et de la métaphysique de la présence aboutit à l'éthique de l'autre infini, à travers la relation avec Dieu comme l'Infini. Etant donné que ce passage de l'Infini à l'éthique se décrit et se dit en se dé-disant, c'est positif, « nullement une théologie ni une ontologie négative » (D 156-157). De plus, le dé-dit nécessaire pour ne pas englober l'Infini arrive au lointain, en accompagnant la métaphore et l'emphase. L'ultime justice, comme point d'arrivée consistant dans la différence et la non-indifférence, ouvre une autre dimension que l'être. Elle est accomplie en allant de moi à autrui « *comme si* l'un et l'autre nous étions morts », en se mettant à la place d'un autre, contrairement à la persévérance dans l'être (D 30, souligné par nous). Ma responsabilité équivalent à l'Infini de l'autre s'élève à l'Infini et m'éloigne du Monde. La relation entre le moi et l'autre, en tant que moi unique astreint au service pour l'autre sur la base de la valeur absolue de l'autre, c'est l'asymétrie (D 230). Mais quand Levinas explique la responsabilité énorme par le moi « comme élu » (D 118), la relation asymétrique s'inverse pour supporter le moi élu. « Il [le Moi] est le point unique qui supporte l'univers » (D 135, complété par nous). Est-ce que ce Moi est l'ego absolu comme Dieu?

Ensuite, à propos du langage chez Derrida, tout comme Levinas, il dit que l'altérité comme la non-présence et l'inévidance pénètre dans l'identité, en critiquant « la présence de la présence à soi » husserlien (VP 70)². Le soi n'est pas l'intériorité d'un dedans clos sur soi, il est l'ouverture irréductible dans le dedans. Pour ce soi, le vécu d'autrui devient manifeste par des signes médiatement indiqués, dans l'entrelacement originaire entre l'expression et l'indication (VP 102). Etant donné que la présence immédiate et pleine du signifié est

² Jacques Derrida, *La voix et le Phénomène*, Presses Universitaires de France, 1967, indiqué par l'abréviation VP et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

dérobée, le signifiant de nature indicative accomplit la « représentation » dans une structure de répétition. C'est parce qu'un « signe qui n'aurait lieu qu'*une fois* ne serait pas un signe » (VP 59, souligné par Derrida). Un signifiant fonctionne comme signe et langage par la répétition d'une identité formelle. Derrida appelle cette identité « idéal ». « Cette identité est nécessairement idéale. Elle implique donc nécessairement une représentation » (VP 59-60).

Par ailleurs, la présence du sens dans l'entrelacement originaire entre l'expression et l'indication, d'ores et déjà commence à se manquer à elle-même (VP 102). Un manque comme non-présence à soi provoque le « supplément » qui le supplée. L'opération du supplément est la « différance », qui, à la fois, fissure et retarde la présence, en la soumettant du coup à la division et au délai originaire (VP 103). Pour Derrida, cette structure représentative est l'opération de tous les signes, c'est la signification elle-même (VP 60). Un signifiant comme supplément représentant un autre signifiant, requiert un signifiant à nouveau. C'est le « jeu de la différence » (VP 104). Plus le signifiant est idéal, plus il garde, réserve et capitalise le sens. Et dans cette condition, le jeu peut entretenir un autre rapport plus valorisé.

A ce moment, le remplissement du signifié par une intuition n'est pas indispensable (VP 105). L'absence de l'intuition provoque l'absence de l'objet d'un énoncé, puis l'absence du sujet (VP 109). « Et de même que la valeur d'un énoncé de perception ne dépendait pas de l'actualité ni même de la possibilité de la perception, de même la valeur signifiante de *Je* ne dépend pas de la vie du sujet parlant » (VP 112-113, souligné par Derrida). Et tant que *Je* est absent, « l'idéalité de la *Bedeutung* a ici une valeur structurellement testamentaire » (VP 112, souligné par Derrida). Le jeu de la différence ou l'idéalisation, par conséquent, malgré l'absence de l'objet et du sujet, ou plutôt par leurs absences, rend possible le langage. Étant donné que, comparé à l'idéalité de l'infini positif, le rapport à ma-mort devient accident de l'empiricité finie, « l'apparaître de la différance infinie est lui-même fini » (VP 120).

Mais pour Levinas, le « jeu de la différence » chez Derrida fait l'objet de la critique comme crise du sens. La question pour Levinas, c'est que « le signifié, toujours à venir dans le signifiant, n'arrive pas à prendre corps, la médiation des signes n'est jamais court-circuitée » (D 181). Donc il se demande « n'est-ce pas déjà l'éventualité de significations réductibles au jeu de signes détachés des signifiés ? » (D 24). Le jeu de la différence risque de devenir un jeu sans issue cachant une idéologie, en apportant le signifié dans l'illusion et la ruse idéologique. Étant donné qu'il porte l'humanité louable à la faillite et qu'il supprime le sujet, il amène le courage et l'héroïsme à un « jeu joué sans joueur, ni enjeu », « jeu sans sujet » et finalement il cause l'« irresponsabilité » (D 85). « C'est ce retournement de la crise du sens en irresponsabilité du jeu qui est, peut-être, ..., la modalité la plus perversément subtile du fiasco humain » (D 85).

Au contraire, Derrida, avec le jeu sans sujet, propose la responsabilité comme « l'expérience de la possibilité de l'impossibilité ». Pour cela, il accorde de l'importance au discours théologique négatif que Levinas récuse. D'après Derrida, il y a un trait essentiel concernant toute théologie négative, c'est la négation, l'interrogation, c'est-à-dire l'*apophasis* qui permet d'aller plus loin qu'il n'est raisonnablement permis (SN 18)³. Le discours théologique négatif est « le passage à la limite, puis le franchissement d'une frontière, y compris celle d'une communauté, donc d'une raison ou d'une raison d'être socio-politique, institutionnelle, ecclésiale » (SN 18). Et tant qu'il peut introduire une hétérogénéité, « plus impossible que l'impossible » dans l'ordre et dans la modalité du possible, il ouvre « la possibilité de l'impossible » (SN 32). Dans ce discours théologie négatif, Derrida trouve une formalisation mécanique, à la fois ouverte et fermée (38/SN 45-46). D'un côté, il suscite une « Kénose du discours », et peut devenir le vide ou la répétition mécanique sans vouloir-dire (SN 46). Mais d'un autre côté, Derrida affirme une formalisation vide par les énoncés apophasiques, parce qu'il considère que « le vide leur est essentiel et nécessaire. S'ils s'en gardent, c'est par le moment de la prière ou de l'hymne » (SN 47).

Qu'est-ce que Derrida trouve dans cette formalisation vide ? C'est non seulement un mouvement, mais aussi une fiction qui tend à dénoncer les images, les figures, les idoles, la rhétorique et à les détruire (SN 54). D'où vient que la théologie négative, comme *hyperbole paradoxale*, signalant une possibilité ouverte et provoquant aussi par l'ouverture, un mouvement qui précipite au-delà de l'être ou de Dieu et qui passe le soi-même, la divinité de Dieu et finalement le discours sur la divinité du divin (SN 73-74). Etant donné que le mouvement de l'hyperbole dissocie radicalement l'être et le savoir, l'existence et la connaissance, étend sa lézarde dans l'analogie entre Dieu et moi, le créateur et la créature, il suspend toute thèse, toute croyance, toute doxa (SN 78). D'après Derrida, c'est grâce au discours théologique négatif que la philosophie peut sortir d'elle-même, appeler une communauté qui déborde sa langue et entamer un processus d'universalisation (SN 84). Parce qu'un nom de référençant est indispensable dans le discours que le référencé soit ou non (SN 64), ce mouvement, le respectant et le traversant vers l'autre, demande « quelque chose » sans chose (SN 104). « ..., *comme* s'il fallait perdre le nom pour sauver ce qui porte le nom, ou ce vers quoi l'on se porte au travers du nom. ... L'oublier en l'appelant, en (se) le rappelant, ce qui revient à appeler ou se rappeler l'autre... » (SN 61, souligné par nous). En conséquence, le discours, qui est toujours déjà dérivé dans la métaphore ontique, ne devient possible que dans une fiction de « *comme si* » (VP 100).

La théologie négative concerne profondément la philosophie, tant qu'elle entame un

³ Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Éditions Galilée, 1993, indiqué par l'abréviation SN et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

processus d'universalisation en allant au-delà de l'être (SN 84). En plus, elle se rattache étroitement à la « politique », à la « morale » et au « droit » parce qu'elle met ces mots entre guillemets, ébranle leurs sens, les menace et les promet. Ainsi donc, Derrida dit que la démocratie peut subsister en traversant les apories de la théologie négative. C'est parce que la démocratie à venir est non pas l'Idée au sens kantien ou le concept actuel, mais le « messie », c'est-à-dire un programme toujours indéci ou une voie avec la nécessité de décider là où la décision paraît impossible (SN 109). « Ni une décision, et donc une responsabilité, là où la décision est *déjà* possible et programmable » (SN 109, souligné par Derrida). La responsabilité chez Derrida demeure infiniment comme acheminement sans programme vers la justice.

Derrida trouve un discours théologique négatif dans la description du « visage » d'autrui chez Levinas (ED 157), et dit que Levinas réclame l'*epekeina tes ousias* sans se présenter comme théologie négative (SN 79). Levinas, toutefois, n'estime jamais qu'il se réfère à la théologie négative. C'est parce que, pour lui, la forme de négation tombe dans le « mauvais infini » où se dissimulerait l'ennui des tendances frustrées et finalement ne peut pas affirmer la transcendance infinie (D 12).

Bien que Levinas et Derrida concluent sur l'autre infini et la responsabilité infinie à travers la critique du langage husserlien, ils sont différents quant au « jeu de la différence » et à la « théologie négative ». Levinas nie les deux concepts, c'est parce qu'il lui est nécessaire pour la responsabilité infinie, d'affirmer l'altérité, la transcendance infinie, le moi responsable selon l'Infini, son humanité. En revanche, Derrida soutient les deux concepts, par lesquels il ébranle le sujet et l'objet. Il ne reste qu'un mouvement de l'idéalisation. Ce mouvement passe par le soi-même, la divinité de Dieu, la justice, seulement dans le but de déterminer leurs possibilités et leurs impossibilités. Par conséquent, le mouvement de l'idéalisation de Derrida, différemment de Levinas, les « passe » seulement et ne demeure pas à la place divine ni fructifie l'ego. Il est probable que Levinas demandera à Derrida s'il n'y a rien qui puisse assumer la responsabilité. Mais il nous semble que Derrida peut éviter de tomber dans la métaphysique.

(2) Le Dieu caché et la philosophie du « comme si »

C'est ainsi qu'entre l'altérité infinie et le moi incertain, Levinas choisit le discours affirmatif, au contraire, Derrida choisit le discours paradoxal. Quand ils tentent de s'approcher de l'Infini par le dé-dit ou le jeu de la différence, il apparaît alors une curieuse coïncidence entre eux. C'est la structure du « comme si ». Bien que Levinas critique le discours théologique négatif, il sait qu'il y a une contradiction de principe, comme Derrida l'affronte,

à affirmer l'indépendance de l'intelligibilité éthique par rapport à la pensée théorique et de l'être, dans un discours qui est théorétique lui-même (D 266). C'est parce que la philosophie, qui disant « ce qu'il en est » pour la connaissance, est inévitablement théorétique (*ibid.*). Pour surmonter cette contradiction, Levinas se demande si la philosophie, tout en thématissant, « comme si c'était de l'être », la problémativité de la question, peut poursuivre sa signification originelle propre (D 268, souligné par nous). Cette phrase nous rappelle que le discours, toujours déjà dérivé dans la métaphore ontique, ne devient possible que dans une fiction du « *comme si* » chez Derrida (VP 100). Voici une curieuse concordance entre les deux.

À propos, quant au discours apophatique dans la théologie négative, Derrida fait remarquer que les discours chez Pascal appartiennent au génie ou à la machine de la dialectique apophatique (SN 88). C'est le même fait que Lucien Goldmann, dans *Le Dieu caché*, a découvert comme fait essentiel chez Pascal. En interprétant les idées apophatiques et paradoxales de Pascal par le concept de la « vision tragique », Goldmann unit Pascal à Kant et élucide la logique où ils en arrivent à la fiction du « comme si ». En imitant Goldmann, étant donné que Levinas et Derrida aboutissent à « comme si », il sera possible de les rattacher à Pascal pour rechercher leur fondement religieux. C'est pourquoi il faut voir comment se développe la situation paradoxale de la « vision tragique » chez Pascal et comment elle en vient à « comme si ».

D'abord, qu'est-ce qu'une « vision du monde » chez Goldmann (DC 24) ? D'après lui, les faits humains constituent toujours des structures significatives globales, à caractère à la fois pratique, théorique et affectif (DC 7)⁴. La « vision du monde », comme expression des structures, se définit par « l'ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe et les oppose aux autres groupes », « l'extrapolation d'une tendance réelle chez les membres d'un groupe » (DC 26). Cette vision, en tant qu'« instrument objectif et contrôlable » (DC 24), permet de distinguer l'essence et l'accident d'un texte et d'en déterminer la signification. Elle est particulièrement efficace pour rapprocher des textes en apparence différents et pour mettre leurs parentés en lumière.

Goldmann explique la « vision tragique »⁵, par laquelle il rapproche Kant de Pascal, comme suit : la vision tragique est une position de passage du rationalisme et de l'empirisme à des pensées dialectiques (DC 35,43). D'un côté, le rationalisme a détruit les représentations de la communauté et de l'univers ordonné en les remplaçant par celles d'individus raisonnables et d'un espace indéfini sans limites (DC 41). Ce remplacement a causé l'affirmation de la liberté individuelle et de la justice sur le plan social et la création de

⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Éditions Gallimard, 1959, indiqué par l'abréviation DC et avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

⁵ Cette vision s'inspire de Georg Lukács (DC 24).

la physique mécaniste sur le plan de la pensée, mais aussi la création de l'individu isolé et l'univers sans ordre ni qualité (DC 37). D'un autre côté, l'empirisme, comme le rationalisme, a été si individualiste qu'il laissait moins de place ontologique à l'individuel (DC 269). « De même qu'il n'y a pas de place pour un Dieu ayant une *fonction propre et réelle* dans une pensée individualiste conséquente, il n'y a pas non plus de place pour une *véritable morale* » (DC 40, souligné par Goldmann). Après la période amoral et areligieuse de l'empirisme et du rationalisme, la vision tragique est un retour à la morale et à la religion (DC 43). Elle a bien compris la cohérence interne, les éléments positifs du rationalisme et de l'empirisme et les a intégrés, mais en même temps, elle a clairement mis en lumière les limites et les insuffisances de ces deux positions, puis a ensuite radicalement refusé de les accepter comme seule chance et seule perspective de l'homme. Elle n'a pas encore proposé une pensée et un art qui pourraient remplacer le monde atomiste de l'individualisme, elle l'a plutôt admis comme définitif et inchangeable et lui a opposé seulement une nouvelle exigence et une nouvelle échelle de valeur. C'est pourquoi Goldmann considère cette vision comme la position de passage avant les dialectiques.

D'après Goldmann, le problème central de la pensée tragique, c'est celui de savoir si dans cet espace rationnel, il y a encore un espoir quelconque de réintégrer les valeurs morales supra individuelles, si l'homme pourra encore retrouver Dieu. Mais en même temps, la pensée tragique sait que Dieu ne parle plus d'une manière immédiate à l'homme, c'est-à-dire « le Dieu caché » (DC 45). Si « le Dieu caché » est tragique, c'est parce que ce Dieu, bien qu'il soit une présence permanente plus importante et plus réelle que toutes les présences empiriques et sensibles, est toujours absent et toujours présent et n'a plus aucune réalité personnelle pour l'homme (DC 46-47). C'est un Dieu qui exige, juge et interdit la moindre concession, le moindre compromis. Ainsi donc, l'homme tragique vit inévitablement la seule vie valable qui est la vérité et la justice absolues, n'ayant rien à faire avec les vérités et les justices relatives de l'existence humaine.

Comme l'homme tragique exige seulement des valeurs absolues, claires et univoques sous le regard de Dieu, le monde, pour lui, apparaît essentiellement ambigu et confus, à vrai dire en un mot, rien (DC 58). Si le Dieu était présent, il dévaloriserait le monde et lui enlèverait toute réalité (DC 60). Mais le Dieu de la tragédie est un Dieu toujours présent et toujours absent. Son absence non moins radicale et non moins permanente fait au contraire du monde la seule réalité. Cette situation que le monde est rien et tout en même temps, cause inévitablement la tragédie radicale, qui oblige l'homme de refuser des solutions alternatives, Dieu ou le monde, les valeurs ou la réalité, et n'accepte ni l'un ni l'autre. L'homme tragique ne croit ni à la possibilité de transformer le monde et d'y réaliser des valeurs authentiques, ni à celle de le fuir et de se réfugier dans la cité de Dieu, il arrive donc à trouver comme forme

de pensée et d'attitude valables, le « oui et non » (*ibid.*).

Goldmann définit cette attitude paradoxale, « le paradoxe : y vivre sans y prendre de part et de goût » (*ibid.*). Ce paradoxe signifie qu'il faut vivre en accordant au monde l'existence dans le sens le plus fort du mot, en même temps, en ne lui reconnaissant aucune forme d'existence réelle. C'est pourquoi la « vie tragique », comme vie dominée uniquement par la présence de Dieu et par le refus du monde, est « la plus exclusivement terrestre de toutes les vies » (DC 66). Cette attitude, que Goldmann appelle un « refus intramondain » ou une « transcendance immanence », parce qu'elle reconnaît minutieusement l'impossibilité de fuir du monde, et parce qu'elle y vit en y tenant ses distances et en y prenant part, cette attitude donc permet de se libérer des illusions courantes et des entraves habituelles et d'atteindre dans la connaissance un degré de précision et d'objectivité extrêmement avancé et jamais atteint auparavant (*ibid.*).

C'est ainsi que ces deux particularités de la vision tragiques sont mises en lumière. L'une est l'exigence absolue et exclusive de la réalisation de valeurs irréalisables, l'autre est le corollaire le « tout ou rien », l'absence de degrés et de nuances, l'absence totale de relativité (DC 72). Puisque l'absence de degrés ne permet pas de détachement progressif du monde, il ne reste qu'une seule voie pour sauter l'abîme entre le Dieu et le monde, c'est la conversation. L'existence de Dieu n'est donc confirmée que par la certitude pratique, par des postulats ou des paris (DC 76). L'homme tragique vit dans la tension incessante et le mouvement perpétuel entre les pôles opposés de l'être et du néant, de la présence et de l'absence, mais son mouvement n'avance jamais, sa conscience ignore le temps (DC 88). L'exigence jamais réalisée dans le monde est entièrement remise à Dieu, sa prière ne lui garantit que son propre besoin, sa propre exigence de présence divine. Goldmann fait remarquer ici non seulement des élus et des réprouvés dans la perspective divine, mais aussi une troisième catégorie d'homme d'un point de vue humain, ce sont ceux « qui cherchent en gémissant » chez Pascal (B 421). Ce qui lui reste n'est jamais certitude, mais uniquement espoir et crainte (DC 93).

Par cette vision tragique, Goldmann rapproche Pascal de Kant. D'après Goldmann, les rapprochements entre ces deux philosophes se trouvent dans les critiques des doctrines du rationalisme ou de l'empirisme qui les précèdent, la manière dont ils posent le problème moral à l'encontre de ces critiques, et la réponse positive qu'ils y donnent (DC 294). Dans la dimension de connaissance, ils font des critiques envers les premiers principes, même s'ils croient à la validité des principes de la géométrie ou à celle des catégories de l'entendement, et arrivent à la conclusion que ces principes sont injustifiables pour la pensée théorique (DC 276). La certitude des premiers principes formels est donc transférée du domaine théorique au domaine pratique.

D'après Goldmann, la parenté entre ces deux philosophes est montrée dans ce domaine pratique et moral. Etant donné que le tragique définit l'homme par l'exigence absolue et irréalisable, il remplace la question « comment dois-je faire ? » par cette autre question « que dois-je faire ? », et donne une réponse extrêmement morale, c'est-à-dire, agir conformément à une exigence d'universalité indépendante de tout motif égoïste, sensible ou rationnel, agir en rapportant l'acte à l'éternité (DC 294). Mais Pascal et Kant savent qu'il est impossible d'affirmer, pour des raisons théoriques, l'existence ou la non-existence de Dieu qui comble leur exigence (DC 331). Et ils savent aussi que l'espoir de bonheur est un élément essentiel et légitime de l'homme. Mais pour eux, étant donné que l'homme ne peut avoir « ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux » (S450/L905/B385)⁶, il est impossible d'atteindre dans la vie terrestre ce bonheur satisfaisant (DC 331). D'où vient que leur exigence converge aux postulats ou paries à affirmer l'existence de Dieu. Quand ils sont bien conscients que la morale du jugement qui dépasse la morale de l'esprit n'est qu'exigence irréalisable, la formule tragique de la vie où ils vivent comporte les mots : « comme si » (DC 298).

(3) La vision tragique et Derrida

C'est ainsi que la philosophie de Pascal et celle de Kant sont liées par la vision tragique, elles reviennent à l'attitude paradoxale « comme si ». Et dans leur prolongement, nous pouvons découvrir Derrida, qui lui aussi expose le paradoxe et l'apophase, les remarque dans les pensées de Pascal, et finalement demande « comme si ». Au lieu de l'investigation historique et dialectique de Goldmann, nous avons un texte dans lequel Derrida lui-même mentionne Pascal : *Force de loi*. Examinons-le en tant qu'indice pour les rapprocher.

C'est le fragment S135/L103/B 298 des *Pensées* que Derrida cite :

—Justice, force.— Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante : la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.

La justice est sujette à dispute, la force est très reconnaissable et sans dispute. Ainsi on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice et a dit qu'elle était injuste, et a dit que c'était elle qui était juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.

⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, édition de Philippe Sellier, Classique Garnier, 2011, indiqué par l'abréviation S de l'édition de Sellier, L de celle de Lafuma et B de celle de Branchevig et avec chaque numéro du fragment concerné, et ainsi de suite.

Pour Derrida, il s'agit là de la possibilité de fonder la justice. Il remarque d'abord la phrase « il faut » dans « la justice sans la force est impuissante (...) il faut donc mettre ensemble la justice et la force ». D'après lui, il n'est pas forcément important de décider si c'est prescrit par ce qui est juste dans la justice ou par ce qui est nécessaire dans la force. Plutôt cette phrase flotte à la surface d'un « il faut » plus profonde, c'est-à-dire, d'un recours à la force que la justice exige en tant que justice (FL 28)⁷. Ensuite, la phrase « la justice » dans « mettre ensemble la justice et la force » signifie de droit ou de loi. Derrida trouve ici une structure intrinsèque qui rend possible des idéologies juridiques, et signale une force concernant le moment où la justice et le droit surgissent. « Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance » (FL 32). Cette force performative exige de croire à la justice ou au droit. D'après Derrida, l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consiste en une « violence » performative et donc interprétative. Cette violence n'est ni juste ni injuste, ne peut être garantie par aucune fondation préexistante. Derrida décrit le moment de l'opération de la violence : « son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire » (*ibid.*).

L'impossibilité de fondation de cette violence oblige le discours justificateur à rencontrer sa limite (FL 33). Cette limite est dans son pouvoir performatif même, que Derrida appelle le « mystique » (FL 33). Derrida cite Pascal. « La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité qui la ramène à son principe, l'anéantit » (S94/L60/B294). Le « mystique », c'est un silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur, dans l'intérieur du langage.

C'est ainsi que le dernier fondement de l'opération qui fonde le droit ou la loi n'a pas de fondement lui-même, et n'est ni juste ni injuste. Mais Derrida trouve dans ce manque du fondement une possibilité de déconstruction du droit ou de la loi et une chance politique de progrès historique (FL 35). D'une part, c'est parce que, étant donné que le droit et la loi dont le dernier fondement n'est pas défini, sont construits sur des couches textuelles interprétables et transformables, ils sont essentiellement déconstructibles (FL 34). D'autre part, c'est parce que, étant donné que l'existence de la justice distinguée du droit ou de la loi n'est pas connue, et serait hors ou au-delà du droit ou de la loi, la justice elle-même n'est pas déconstructible (FL 35). « Elle [la déconstruction] est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a* la justice » (FL 35, souligné par Derrida, complété par nous). La déconstruction est possible, « dans la

⁷ Jacques Derrida, *Force de loi*, Éditions Galilée, 1994, indiqué par l'abréviation FL avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

mesure où *il y a* X (l'indéconstructible), donc dans la mesure où *il y a* (l'indéconstructible) » (*ibid.*), autrement dit, dans la mesure où la justice peut être supposée quoiqu'elle existe ou non réellement ; d'où Derrida tire la thèse « *la déconstruction est la justice* » (FL 35, souligné par Derrida). Tant que la justice est impossible, cette déconstruction est « possible comme une expérience de l'impossible » (*ibid.*).

Voilà une interprétation de Pascal par Derrida. Il est remarquable que cette interprétation se situe à un pivot pour exposer la déconstruction comme possibilité de l'impossibilité. Les deux points du pivot sont comme suit : l'un est l'impossibilité de fonder le fondement mystique de son autorité, la violence ; l'autre est la non-historicité du moment de fondation violente. En réalité, ces deux points sont des points essentiels de l'interprétation de Pascal par Goldmann.

Mais quant au fragment sur la justice cité par Derrida, il y a une différence entre l'interprétation par Goldmann et celle par Derrida. C'est parce que Goldmann conclut de ce fragment que l'idéal pascalien n'est pas la justice pure mais l'union de la justice et de la force (FL 311). Au contraire, Derrida trouve au-delà du discours pascalien relatif au fondement mystique, au-delà de l'impossibilité de fondation, la justice impossible, que Goldmann a nié, par laquelle Derrida justifie la déconstruction et d'où il fait un pari vers le progrès de la justice.

Sur la base de cette compréhension de Derrida, il y a une autre possibilité de compréhension que celle de Goldmann, sur le fragment S450/L903/B851, dans lequel Pascal lui-même a mentionné le manque de fondement. « Deux fondements surnaturels de notre religion toute surnaturelle : l'un visible, l'autre invisible. Miracles avec la grâce, miracles sans grâce ». Ce passage continue après une marge comme suit. « La synagogue qui a été traitée avec amour comme *figure* de l'Eglise, et avec haine, parce qu'elle n'en était que la *figure*, a été relevée, étant prête à succomber quand elle était bien avec Dieu ; et ainsi *figure* » (souligné par nous). Ce passage indique que le manque de fondement cause une structure de « figure ». Pascal propose cette « figure » pour interpréter la Bible, parce qu'il pense que sa structure permet à l'homme de se rapprocher de la divinité immanente dans la Bible. De plus, cette « figure » est un concept qui se rattachera à la « pensée de derrière » que Pascal applique pour réfléchir sur la justice, comme on le verra ci-après.

Est-ce qu'il est possible de retourner la « vision tragique » de Pascal vers la « figure » dans le monde, comme Derrida se dirige vers la déconstruction en faisant levier avec sa « vision tragique » ? Si c'est possible, nous pourrions éclaircir le point d'arrivée de Pascal, c'est-à-dire la raison pour laquelle il a osé écrire l'apologie, en se fondant sur l'interprétation de Goldmann et en le dépassant. En plus, nous pourrions éclaircir les positions de Levinas et Derrida et le fondement religieux des traités sur la responsabilité.

(4) La structure hiérarchique de « comme si » chez Pascal et la déconstruction

Il est donc nécessaire d'examiner le traité sur la « figure » de Pascal. La « figure » est originellement un concept proposé pour l'interprétation de la Bible, comme il est dit plus haut. Après un résumé bref entre la prophétie de l'Ancien Testament et la venue de Jésus-Christ, Pascal dit :

Après sa mort, Saint Paul est venu apprendre aux hommes que toutes ces choses étaient arrivées en figures...

Mais Dieu n'ayant pas voulu (faire) découvrir ces choses à ce peuple, qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement, et les a quelquefois exprimées clairement, mais abondamment, en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtaient, et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent.

Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure. L'unique objet de l'Ecriture est la charité.

Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure. Car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré (S301/L270/B670).

La figure, c'est un signe, un chiffre qui exprime quelque chose. Quant à la Bible, il est nécessaire de l'exprimer par la lettre, mais « La lettre tue, tout arrivait en figures » (S299/L268/B683). Puisque la lettre ne peut pas manifester les choses spirituelles comme la charité parfaitement, il faut des figures. Ce problème de figure appartient aux problèmes de relation entre la forme et la matière, de l'incarnation dans le temps passé, et actuellement aux problèmes de relation entre le signifiant et le signifié. Pascal montre la séparation du signifiant et du signifié, et ensuite il indique que le signifiant, comme figure ou chiffre, porte deux signifiés. « — Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. Chiffre à double sens : un clair et où il est dit que le sens est caché » (S296/L265/B677). Cela veut dire une ambivalence du sens où le sens clair est dit comme un sens charnel (S738/L502/B571) ou un sens littéral (S303/L272/687), et cache un sens spirituel et originel. Puisque cette ambivalence donc rend possible au moins deux interprétations du texte, il est nécessaire de rechercher un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent, même s'il y a des contrariétés manifestes dans le sens littéral (S289/L257/B684).

Pascal suggère que cette recherche du sens unique n'a pas de fin. C'est parce que même la grâce, comme opération décisive pour diriger l'homme vers la foi, n'est que la figure de la gloire de Dieu, et elle est figurée par la loi (S306/L275/B643). Autant que les figures sont en chaîne, la recherche du signifié se continue comme enchaînement. Il serait certain que cet enchaînement de figure et d'interprétation porte la même structure que celle du supplément

que Derrida découvre dans Rousseau⁸. Le supplément est un système dans lequel des signes s'ajoutent et se substituent à défaut d'une présence pour le combler (G 208). Derrida donne la raison pour laquelle il s'est opéré un supplément : c'est parce que la présence pure et immédiate n'est accordée qu'à Dieu (G 353). D'autre part, chez Pascal, comme chez Derrida, des efforts pour rechercher un signifié dans des signifiants de la Bible s'appliquent aux cieux dans les phénomènes du monde, par la « pensée de derrière ». Pascal écrit à titre de « raison des effets » :

—Raison des effets.— Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disent que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière (S124/L90/B337).

Ce fragment explique que rechercher des raisons pour lesquelles un signifiant de « personnes de grande naissance » et un signifié de « honorable » ou de « non-honorable » sont composés, fait que la raison et le signifié se succèdent du pour au contre. A ce moment, le signifiant comme figure est statique. Par contre, à mesure que la recherche se développe graduellement, le signifié d'abord lié au signifiant continue à se renverser du pour au contre et la raison de leur union s'approfondit. C'est-à-dire un « renversement continu du pour au contre » (S127/L93/B328). Ce renversement permet de rechercher la vérité et la raison vraie des phénomènes en cherchant un sens dans lequel tous les phénomènes contraires s'accordent, comme nous l'avons vu dans la figure. Pascal donne un exemple dans lequel ce renversement est employé stratégiquement. « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » (S163/L130/B420). Il ne serait pas difficile d'entendre le son de déconstruction de Derrida dans ce fragment.

La recherche de la raison des effets par Pascal converge à la concupiscence comme source des actions humaines (S131/L97/B334). La concupiscence est l'ennemi unique de l'homme depuis le péché originel, qui le détourne de Dieu. Et en même temps, elle est la source de tous les mouvements humains et de l'humanité, qui le rapproche du plaisir. Elle n'est cependant pas de origine finale. « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable, et d'en avoir fait un tableau de la charité » (S150/

⁸ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, 1967, indiqué par l'abréviation G avec le numéro de la page concernée, et ainsi de suite.

L118/B402). Tant que la concupiscence fonde des règles admirables de police, de morale, et de justice (S244/L211/B453), elle est un tableau ou une image de la charité, autrement dit son supplément, même si elle est contre la charité.

C'est ainsi que cet enchaînement de figures et la manière de les interpréter comme la pensée de derrière chez Pascal portent une structure pareille à celle du supplément et de la déconstruction chez Derrida. Comme nous l'avons évoqué dans le dernier chapitre, la logique chez Derrida passée du fondement mystique à la déconstruction s'apparente à celle chez Pascal passée du fondement mystique ou de l'invisibilité de la grâce à la figure, non seulement d'un point de vue formel, mais aussi d'un point de vue substantiel. En plus, d'après nos résultats, il est possible d'apporter une modification à l'interprétation du temps pascalien selon Goldmann : il n'y a ni degré ni passage progressif entre l'instant et l'éternité (DC 58), c'est la conscience intemporelle (DC 89). Certes, Pascal écrit dans le fragment connu pour le « pari » : « le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu ; ainsi notre justice devant la justice divine » (S680/L418/B233). Cela veut dire que l'homme étant rien, il n'y a pas de temps, pas de progrès d'un point de vue divin. Mais étant donné que Goldmann lui-même devait indiquer qu'il y a une troisième catégorie humaine comme « ceux qui cherchent en gémissant » chez Pascal d'un point de vue humain (DC 326), est-ce que Pascal propose un concept temporel différent du point de vue humain que celui du point de vue divin ?

Pour cette question, nous pourrions prendre comme fil conducteur les raisons pour lesquelles la conduite de Dieu est couverte par des figures (S738/L502/B571). Tout d'abord, étant donné que la structure de figure et le concept du « Dieu caché » sont les deux faces d'une même médaille, elle est appliquée à l'homme dans le péché originel. Pascal explique que cette application de figure sert à amener l'homme de la troisième catégorie vers la foi. « Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables » (S481/L236/B578). L'homme aime la clarté et l'obscurité totales, mais peu d'obscurité lui déplaît (S755/L926/B582). En un mot, la figure, dans un état à demi obscur, abaisse la superbe humaine, conduit l'homme à chercher la lumière.

Pascal donne encore deux raisons relatives à la figure. L'une est « car une seule chose est nécessaire, et nous aimons la diversité » (S301/L270/B670). L'homme aime la diversité pour sa faiblesse et sa curiosité, qui viennent de la concupiscence. Dans ce cas, la diversité équivaut à rien d'un point de vue divin, converge à un instant par rapport à l'éternité. Mais si la diversité est vue sous un aspect humain et expliquée par un enchaînement de figures, il y a une possibilité de causer la temporalité. L'autre raison relative à la figure confirme cette possibilité. C'est au sujet de la communication des prophéties par des figures. D'après

Pascal, puisque le peuple non-chrétien aimait des sens charnels, Dieu lui a donné en dépôt les prophéties dont les sens spirituels étaient couverts par eux. Par conséquent, dit Pascal, les prophéties pourraient être transmises et gardées par le peuple non-chrétien (S738/L502/B571). « Dieu a fait servir l'aveuglement de ce peuple au bien des élus » (S706/L469/B577). Bien que la vérité divine soit seule, elle profite des figures pour résister dans l'histoire. Cela prouve que l'enchaînement de figures provoque l'histoire, la temporalité au sens humain⁹.

Avec l'idée que Pascal propose un concept temporel, le « pari » où l'instant et l'éternité sont directement liés est essentiel pour ses pensées, comme Goldmann le dit, bien que ce ne soit pas le point d'arrivée finale de ses pensées. Il nous semble que les phrases suivantes relatives au « pari » dans le même fragment soient aussi importantes ou plutôt plus importantes que le « pari » pour Pascal comme apologiste. Pascal continue à persuader les hommes d'avoir la foi après le « pari » comme suit :

Mais apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. ... Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien. ... c'est en faisant tout *comme* s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fait croire et vous abêtira (S680/L418/B233, souligné par nous).

Dans cette partie du fragment relatif au « pari », Pascal avance l'efficacité des coutumes physiques en réservant la foi même, en tant que « *comme* s'ils croyaient »¹⁰ (souligné par nous). C'est parce que le corps humain n'est qu'automate, dont l'essentiel provoque une coutume d'actions physiques. « Nous sommes automate autant qu'esprit. ... La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense » (S661/L821/B252). D'un côté, l'argument du pari tente de convaincre la raison, d'un autre côté, la recommandation d'avoir des coutumes physiques tente de préparer

⁹ Le passage suivant mentionné par Goldmann supporte cette interprétation. « Si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose » (S358/L326/B694), il en résulte que « afin que la passion ne nuise point, faisons *comme* s'il n'y avait que huit jours de vie » (S5/L386/B203, souligné par nous). Cela veut dire que l'homme nui par la passion vit dans le temps. C'est pourquoi il a besoin de vivre « comme s' » il n'y avait que huit jours.

¹⁰ D'après le troisième écrit d'*Écrits sur la grâce*, il y a deux sortes d'effets de grâce, « les premiers étant les causes méritoires des seconds et les seconds la cause finale des premiers ; mais qu'en les considérant tous en commun, ils n'ont aucune cause que la volonté divine ». Blaise Pascal, *Écrits sur la grâce*, Pascal œuvres complètes, Éditions du Seuil, 1963, p.322-323. Pour plus de détail, se référer au *problème de l'apologie et du temps chez Pascal*, par nous. « Aichi » N°11, Kobe-Université, 1995, p.55-64. Et en ce qui concerne la difficulté de conversation de la vérité, Pascal décrit cette situation : « ces grands efforts d'esprit, où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas ; elle y saute seulement, ..., pour un instant seulement » (L829/B351) du côté humain dans les *Pensées*.

et conserver la foi. Pascal écrit ces deux aspects de l'apologie pour convaincre les hommes de croire en Dieu.

Après la lettre, « qu'on doit chercher Dieu » faire la lettre « d'ôter les obstacles », qui est le discours de la « machine », de préparer la machine, de chercher par raison (S45/L11/B246).

Cette machine supposant la vie du « comme si », prépare la venue de la grâce¹¹. « Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux, ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe » (S767/L944/B250). Il faut donc estimer ce passage qui expose l'application subjective du « comme si ».

Nous revenons à « comme si ». Chez Pascal, étant donné que le signifiant de figure est séparé du signifié, les comportements humains portent nécessairement une structure provisoire du « comme si », c'est-à-dire une fiction. En plus, étant donné que celle du « comme si » vient de l'enchaînement de figures, elle implique aussi un degré ou un passage progressif. D'abord, quand la pensée de derrière ne fonctionne pas, les hommes vivent sans penser à eux-mêmes ou à leur mort dans le divertissement. Pascal dit que « le mal est qu'ils recherchent *comme si* la possession des choses qu'ils recherchent devait les rendre véritablement heureux » (S168/L136/B139, souligné par nous). Ensuite, même s'il est inévitable pour la morale de savoir s'il y a l'immortalité de l'âme et les biens éternels, les hommes ne le savent pas (S681/L427/B194). Pascal leur conseille de vivre « *comme s'il* y n'avait que huit jours de vie » (S5/L386/B203, souligné par nous). Et finalement, Pascal leur propose d'agir « *comme s'ils* croyaient » dans la dernière marche vers la foi (S680/L418/B233). En tant que ces « comme si » correspondent aux « trois ordres » (S339/L308/B793), ils présentent un passage progressif de la fiction dans chaque ordre. Pascal demande aux hommes de suivre la fiction subjectivement, en étant conscient que cette fiction n'est qu'une fiction. « La coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable ou juste » (S454/L525/B325). C'est ainsi que la fiction du « comme si » est vécue étant donné que le signifiant de figure et le signifié sont séparés, que la pensée de derrière recherche des signifiés multipliés dans un signifiant, que l'homme choisit une union du signifiant et du signifié subjectivement, et qu'il suit l'union, la fiction du « comme si », dont il est complètement conscient de l'extension.

La structure multipliée du « comme si » et la possibilité de la vivre pourrait donner une autre réponse à la question de l'apologie chez Pascal. La question : bien que, d'après le jansénisme auquel Pascal croit, la foi ne soit définie que par la grâce de Dieu et que Dieu

¹¹ Cette structure de la machine et de l'attente de la grâce pour la foi, c'est la même que celle de la comédie pour l'amour (S630/L764/B11).

décide quel que soient les bienfaits humains, pourquoi Pascal, qui ne donne pas du tout grâce aux lecteurs, a-t-il pu écrire l'apologie pour leur recommander de croire en Dieu ? Goldmann traite cette question. Il explique que Pascal a pu écrire l'apologie parce qu'il ne savait pas à qui Dieu avait donné sa grâce.

Certes, étant donné que Dieu est caché et que sa grâce est absolument décisive pour la foi, une tentative de l'apologie est un non-sens et inutile. Mais elle peut tenir debout paradoxalement par l'invisibilité des programme de secours. Sous nos considérations mentionnées ci-dessus, nous pourrions ajouter à la réponse de Goldmann ceci : Pascal ne savait pas seulement si les autres étaient élus sous l'aspect divin, mais il ne savait pas non plus dans quel degré de la foi ils étaient situés sous l'aspect mondain. Ce serait pourquoi Pascal a formé des fictions « comme si » à des degrés divers et a pu proposer aux lecteurs la recherche d'un signifié dans une fiction extérieure, de l'unir au signifié et de vivre cette union en définissant sa limite minutieusement, en maniant les divers « moi » « je » de la rhétorique¹² selon l'ordre que l'on trouve soi-même dans l'autre (S536/L652/B14).

À la réflexion, la réponse de Goldmann se fonde sur la substitution secrète de la question « *pourquoi* Pascal a-t-il pu écrire l'apologie » par une autre question « *comment* Pascal a-t-il pu l'écrire ». Autrement dit, sa réponse n'est que la substitution du problème relatif à la volonté de Pascal par celui relatif à la cognition. Mais si la foi est un problème de volonté plutôt qu'un problème de cognition, cette question devrait être résolue plutôt en abordant le sujet comme un problème de volonté de Pascal, comme un problème de motif de l'apologie.

Pour ce problème, la rhétorique que Pascal a employée pour l'apologie pourrait nous suggérer une réponse. Pour diriger les lecteurs du monde vers la foi, Pascal leur demande de « se connaître soi-même » au début de la morale (S106/L72/B66), ensuite de savoir que « le moi est haïssable » (S494/L597/B455), puis de « sentir le dehors de nous » (S176/L143/B464). Pascal finit par « il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que moi » (S405/L373/B476). Mais en même temps, le regard de Pascal se pose à nouveau sur les autres à travers Dieu. Dans ce cas, l'amour des autres n'est plus l'objet de critique comme substitution de l'amour-de-soi (S743/L978/B100), parce que les autres, comme « membres pensants » de corps, c'est-à-dire de Dieu, sont une preuve de la totalité de Dieu (S403/L371/B473). D'où vient que le moi qui est nécessairement ouvert au dehors, pourrait être ouvert à Dieu et aux autres comme ses membres. En plus, étant donné que Pascal accorde de l'importance à la morale, à la religion, et en outre, à la communication (S566/L687/B144), il n'y aurait pas d'autre chemin pour écrire l'apologie, comme une communication par la religion et par la morale,

¹² Pascal emploie divers « je », « moi » qui ne sont pas forcément lui-même stratégiquement. Se référer à *Voix dans le discours apologétique des Pensées* de Hisashi Suematsu, Éditions de l'université Kyusyu, 1990.

qui pourrait satisfaire ce qui est important pour lui. Il est étonnant que les pensées sur la morale chez Pascal manquent de morale pour les autres. Mais il serait possible que Pascal ait pu réaliser ce qui est important pour lui ses priorités et à la fois accomplir sa responsabilité envers les autres en leur proposant sa morale, c'est-à-dire survivre la fiction du monde, sous forme de l'apologie. Ce ne serait pas un hasard si Levinas a cité, à la page du titre d'*Autrement qu'être*¹³, la phrase « ...on s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au besoin public ; mais ce n'est que feindre, et une fausse image de la charité ; car au fond ce n'est que haine » (S241/L210/B451), qui avait été un point de détournement chez Pascal du monde vers Dieu. À partir de là, Levinas est allé à l'Infini autrement qu'être, et est revenu à l'ego infiniment responsable.

C'est ainsi que Levinas, Derrida et Pascal sont liés par la fiction du « comme si ». Désormais, il s'agit d'examiner leurs philosophies et d'éclaircir les nuances entre elles à travers ce « comme si ». Mais d'ores et déjà, nous pouvons faire remarquer que ces philosophes se sont dirigés vers le dehors infini, vers l'altérité absolue, qu'ils ont développé des pensées pratiques dans des relations tendues avec cette altérité, et que ces pensées ont dû provoquer une fiction pour la vie mondaine par l'absolu de l'altérité. Et ces relations tendues semblent témoigner explicitement que ces trois philosophes étaient conscients de l'incertitude de l'ego que Pascal avait exprimée par le péché originel.

« note »

Cet essai fait partie des résultats d'une recherche menée avec une subvention d'étude scientifique de la JSPS (recherche de base (C), numéro de sujet d'étude : 24520032).

©2014 by Waka YOSHINAGA. All rights reserved.

¹³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, Kluwer Academic Publishers, 1991.