

Title	Pascal et la vie terrestre : Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique
Author(s)	Yamajo, Hirotsugu
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2012, 52(2), p. 1-412
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/69209
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

Pascal et la vie terrestre

**Épistémologie, ontologie et axiologie
du « corps » dans son apologétique**

Hirotsugu YAMAJO



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE III : LITTÉRATURES FRANÇAISE ET COMPARÉE

CENTRE D'ÉTUDE DE LA LANGUE ET DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISES DES XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES

THÈSE

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Discipline : Littérature et civilisation françaises

Présentée et soutenue par :

Hirotsugu YAMAJO

le 16 février 2010

Pascal et la vie terrestre

**Épistémologie, ontologie et axiologie
du « corps » dans son apologétique**

Sous la direction de :

M. Gérard FERREYROLLES, Professeur à l'Université Paris IV

JURY :

Mme Dominique MILLET-GÉRARD, Professeur à l'Université Paris IV

M. Dominique DESCOTES, Professeur à l'Université Clermont-Ferrand II

M. Gérard FERREYROLLES, Professeur à l'Université Paris IV

M. Takaharu HASEKURA, Professeur émérite à l'Université de Tokyo

REMERCIEMENTS

La présente thèse a pour origine mes études réalisées sous la direction de Monsieur Philippe Sellier, lors de mon séjour à Paris en 1993-1999. Ce n'est qu'après un travail lent et interruptif que j'ai pu l'achever, grâce à Monsieur Gérard Ferreyrolles, qui a bien voulu accepter de diriger ma recherche depuis 2008. Tous les conseils et encouragements qu'ils m'ont donnés me restent et resteront inoubliables. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

Mes remerciements les plus vifs vont aussi à Messieurs Takaharu Hasekura et Tetsuya Shiokawa, qui m'ont initié aux études pascaliennes en 1991 à Tokyo et n'ont cessé de me soutenir jusqu'à présent.

Je tiens également à remercier mes amis Mikhaïl Xifaras, Olivier Birmann et Pierre Devaux, qui ont fourni de précieux commentaires sur mon texte, ainsi que Noriko Yamajo, ma femme, véritable collaboratrice de cette présente recherche.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les Pensées : présentation et notes par G. Ferreyrolles, texte établi par Ph. Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche », 2000. Nous signalons le numéro de fragment de cette édition suivant le sigle 'S', et celui de l'édition Lafuma (Paris, éd. du Luxembourg, 1951) avec le sigle 'L'. S'il s'agit d'un long fragment, nous ajoutons le numéro de page du passage cité selon l'édition Ferreyrolles.

Les Provinciales et les écrits connexes : éd. L. Cagnet et G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1992. Nous mentionnons la lettre ou l'écrit dont il s'agit, suivie directement du numéro de page.

Entretien avec M. de Sacy : éd. P. Mengotti et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, « Les Carnets DDB », 1994. Abréviations : '*Entretien*'.

Les autres œuvres de Pascal : *Œuvres complètes*, tomes I-IV, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992. Abréviations : '*MES*' suivi du numéro du volume en chiffre romain.

Les œuvres de saint Augustin : *Œuvres*, Paris, Bibliothèque augustinienne, en cours de publication depuis 1936. Abréviations : '*BA*' suivi du numéro du volume en chiffre arabe.

Montaigne, *Les Essais* : éd. P. Villey, réimprimés sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1924 ; « Quadrige », 1992, 3 vol. Abréviations : '*Essais*'. Nous modernisons l'orthographe suivant l'édition établie par P. Michel, Paris, Gallimard, « Folio », 1973, 3 vol.

Les œuvres de Descartes : *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1988-1989, 3 vol. Abréviations : '*ALQ*' suivi du numéro du volume en chiffre romain.

Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (La *Logique* de Port-Royal) : éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 1981 ; 2^e édition revue, 2^e tirage, 1993. Abréviations : '*Logique*'. Nous modernisons l'orthographe.

INTRODUCTION

Pascal attribue au corps une valeur infiniment inférieure à la valeur de l'esprit et à celle de la charité. Et si pour lui nous sommes éloignés de la morale, de la vérité et de l'éternité, c'est surtout parce que nous avons un corps. C'est cette partie physique de nous-mêmes qui nous conduit à nous attacher aux biens matériels comme aux plaisirs des sens, nous empêche dans la même mesure d'aimer Dieu. C'est aussi notre corps qui limite notre capacité de connaissance : les objets de nos perceptions sensibles n'occupent qu'une minime étendue de l'univers ; l'imagination, qui en est un produit, induit la raison à mal juger. C'est notre corps encore qui nous rend mortels, et changeants sans cesse, même le peu de temps que dure notre existence.

Pourtant, l'homme est aux yeux de Pascal un corps au moins autant qu'un esprit. Depuis la Chute, il ne se soumet pas tant à l'inclination spirituelle qu'aux désirs charnels : « Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs¹ ». S'« il faut nous relever » de la pensée, comme le disent les fragments du « roseau pensant² », c'est que nous sommes trop oublieux de ce « principe de la morale » et que nous nous contentons de vivre sans « bien penser », c'est-à-dire sans savoir nous servir de notre intelligence. C'est parce qu'il est un corps que l'homme est vain, ignorant et éphémère.

Le corps se trouve être ainsi le centre de la réflexion de Pascal en particulier dans les *Pensées*. En effet l'objet de son apologie consiste avant tout à exposer au lecteur la tragique situation de l'homme — laquelle est donc définie par le fait qu'il a un corps — pour susciter chez lui le souhait de s'en délivrer, par le moyen de la foi en Dieu, qui est ici Dieu des chrétiens, non des philosophes.

¹ S182-L149, p. 138.

² S230-L199, S231-L200.

Or Pascal suggère souvent que la foi requiert justement l'existence du corps. D'une part, c'est l'adoption de la pratique physique recommandée ou exigée par la religion qui engendre la piété, du moins chez ceux que ne convainquent pas avec certitude les preuves de la doctrine prêchée dans l'Écriture et la tradition chrétienne. La foi se révèle être d'abord le produit de l'habitude, même si elle ne s'achève que par l'intervention directe et mystique de la grâce divine. D'autre part, pour Pascal, la foi signifie précisément les efforts de la recherche du salut — salut éternel de l'âme après la mort de la chair — au cours de la vie terrestre. Cette tâche est pénible, d'autant qu'elle est accompagnée de la crainte. Car l'homme ne peut jamais savoir ni s'il y a une vie après celle-ci, ni s'il est assez pieux pour pouvoir prétendre en jouir après sa mort, la volonté divine étant insondable. La foi est ainsi un état de transition de l'incertitude à la gloire. Or c'est justement en ce sens qu'elle constitue la plus grande félicité pour l'homme lorsqu'il est sur la terre. En effet ce n'est que par elle que les mortels *approchent* « une infinité de vie infiniment heureuse¹ » du ciel. La foi est donc une épreuve qu'affronte l'être de chair jusqu'à ce qu'il en soit déchargé.

L'homme est à la fois misérable et heureux par son corps. La foi est un acte qui se génère et s'exerce par le corps, mais qui fait espérer vivre un jour sans cette chaîne. C'est là le paradoxe que Pascal nous présente sans cesse dans son œuvre.

Dans cette étude, nous chercherons à éclairer la signification de la notion de corps chez Pascal en rapport avec son intention apologétique. À cette fin, nous présenterons tout d'abord la problématique générale du « corps » pascalien, par la lecture du fragment « Infini rien » (S680-L418), où apparaît explicitement le tragique du destin de l'homme enfermé dans son étendue physique, laquelle intervient tout de même dans l'itinéraire de l'accès à la foi, d'abord pour la réclamer, puis pour la produire.

Nous chercherons à étudier cette ambivalence sous les quatre aspects suivants : l'accès à la foi par la connaissance humaine (1), l'épistémologie du corps (2), l'ontologie du corps (3) et l'axiologie du corps (4).

¹ S680-L418, p. 462.

Dans un premier temps, nous tâcherons de préciser ce qu'est la foi que Pascal conçoit notamment dans l'*Apologie*, et d'examiner le cheminement que l'auteur présente pour l'homme d'y accéder, afin de nous enquêter de l'originalité de la structure de l'apologétique pascalienne. Nous considérerons : 1° l'importance de la « charité » chez Pascal, qu'il considère comme le suprême précepte et qu'il finit par assimiler à la foi elle-même ; 2° les causes de l'opposition entre celle-ci et la « raison », dont la notion n'est pas univoque ; et 3° l'efficacité ou l'impuissance de la « raison » et de l'« autorité », ces moyens auxquels l'auteur recourt pour démontrer la véracité de la religion. Nous verrons ainsi que l'auteur respecte le rôle de l'habitude surtout physique pour l'engendrement de la piété, qui est pourtant secondaire par rapport à la foi véritable qui nous accordera un « salutaire effet ».

Dans un deuxième temps, nous nous attacherons aux notions de « coutume » et de « sentiment », deux modes de connaissance de l'homme en tant que corps et âme. L'une comme l'autre, confirmant la vérité des propositions non démontrées par la raison, s'avèrent être les sources des croyances profanes comme religieuses. Nous verrons également à travers ces réflexions comment Pascal reconnaît la difficulté pour l'homme d'acquérir une foi authentique et celle pour lui-même d'en donner à autrui. Après avoir étudié les fonctions et la nature de la coutume sociale ainsi que de la coutume individuelle en général, nous étudierons de plus près les rapports entre la foi et l'habitude. Quant au « sentiment », nous en discernons quatre types principaux : 1° le sentiment religieux et surnaturel, 2° le sentiment naturel qui nous fournit les premiers principes de la géométrie, 3° les sentiments provenant des sens corporels et 4° l'esprit de finesse, source des activités sociales et culturelles, pour nous demander si les connaissances que nous accorde chacun d'eux sont certaines ou non, et si elles le sont, pour quelle raison.

Notre troisième partie sera consacrée à l'examen des réflexions de Pascal sur chacune des réalités que celui-ci appelle le « corps », à savoir la matière physique, le corps humain, l'eucharistie et l'Église. Le « corps » pascalien, désignant tantôt les matières purement profanes considérées comme objets de recherches scientifiques, tantôt, avec son symbolisme inhérent, les faits religieux, objets de vénération, s'avérera être une notion ontologiquement complexe. Ce qui s'exprime

par la vision figurative de l'auteur, qui tâche sans cesse de s'enquérir d'une signification cachée dans le monde des choses visibles.

Enfin dans la quatrième partie, nous nous intéresserons aux observations de Pascal sur le misérable état actuel et le principe moral de l'homme en tant qu'être d'emblée corporel, pour établir une axiologie pascalienne du corps. Nous examinerons ainsi la signification de l'« ordre des corps » par rapport à celui de l'esprit et celui de la charité, afin de voir pourquoi sa situation est aussi subalterne. À cet égard, nous nous attacherons à la divergence entre la pensée de Pascal et l'idée de saint Augustin telle qu'elle est exprimée dans sa théorie de l'« ordre de l'amour ». Il nous importera par la suite d'interroger la valeur de la chair dans le cheminement vers le salut : l'apologiste y réfléchit intensément lors de sa maladie et de la disparition de son père. En effet la maladie du corps est pour lui la figure de la concupiscence, maladie de l'âme. Annonçant au sujet son insuffisante dévotion à Dieu, elle lui procure une occasion de « nouvelle conversion » avec la conscience d'une possibilité de salut après la mort de son corps. Notre ultime chapitre aborderons le thème du « milieu », omniprésent mais parfois latent dans l'*Apologie*. C'est l'existence du corps qui définit l'homme dans le milieu entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre l'origine et la fin du temps, entre la science et l'ignorance. Il apparaît au terme de cette argumentation, susceptible d'interprétations contradictoires, que le bonheur et le devoir de l'homme consistent dans l'*espérance* de la vie éternelle purement spirituelle qui lui est refusée ici-bas. N'est-ce pas finalement la foi que l'apologiste a conçue et qu'il cherche à faire partager à ses lecteurs ?

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES

LA FOI ET LE CORPS DANS LE FRAGMENT « INFINI RIEN » : LA PROBLÉMATIQUE PASCALIENNE DU CORPS

Pascal, très conscient, dans son apologétique, de la difficulté pour l'homme de croire en Dieu, se donne pour tâche de convertir les incroyants. Souvent, il remplit les feuilles destinées à l'apologie de réflexions théoriques sur la question de la malheureuse obstination humaine. Pourquoi l'homme ne peut-il accorder foi à l'Être universel et véritable ? La théologie rend compte de l'une des raisons : ce sont les passions s'enracinant dans l'être tout entier de l'homme qui empêchent l'amour pour son Créateur. C'est la nature corrompue, après la Chute, de la créature qui explique son incrédulité, qui s'associe pourtant aux croyances superstitieuses dans des objets minimes et de peu de valeur. Pascal s'indigne :

Lui seul est son véritable bien. Et depuis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste¹.

Or, cette explication, appartenant justement à ce que la religion exige de croire, ne peut persuader les incroyants : elle ne peut être pour eux une raison de croire en ce « seul et véritable bien ». L'une des originalités de l'apologie de Pascal consiste en ce qu'il considère le problème de l'éloignement de l'homme pour Dieu en se mettant dans la position des libertins : ceux-ci, qui refusent l'interprétation

¹ S181-L148, p. 134.

théologique, pourraient accepter une explication hors du cadre du *credo*. Nombre d'observations sur l'homme, qu'on pourrait qualifier d'empiriques dans les *Pensées* convergent pour conclure à l'impuissance de la raison humaine : « Plaisante raison qu'un vent manie et à tout sens !¹ ». La justice provisoire, la vérité impure et le bien omniprésent que l'homme se contente d'apprécier, témoignent de son insuffisante capacité de connaissance² : l'origine de ces phénomènes, l'une des « raisons des effets », n'est autre chose que leur épistémologie imparfaite, qui ne leur permet point de percevoir le seul être juste, vrai et bon qu'est Dieu lui-même.

Ainsi, Pascal attribue le problème de l'incroyance naturelle de l'homme à la question de la connaissance humaine. Dès lors, l'argument pascalien de la raison impuissante de l'homme prend une signification stratégique dans l'apologie. Si les incroyants conviennent de l'impossibilité théorique de la connaissance de Dieu pour la nature humaine, ils accepteraient que le seul moyen d'atteindre Dieu soit la croyance : « par la foi nous connaissons son existence³ ». Le cheminement d'accès à la foi commence en effet par l'humiliation. Celle-ci s'avère être « la soumission de la raison », précepte que Pascal conseille d'observer aux libertins qui savent peut-être « douter où il faut » et « assurer où il faut » mais ignorent « où il faut se soumettre »⁴. L'apologiste n'aurait qu'à montrer combien Dieu est aimable et combien de bénéfices la foi en Lui apportera aux croyants.

De la négation de la possibilité pour l'homme de connaître l'être infini et éternel à l'argumentation qui assimile la foi au pari pour l'existence de cet être, auquel l'engagement ne manquerait pas d'apporter aux joueurs un bonheur infini,

¹ S78-L44, p. 69.

² Chez Pascal, l'incompréhensibilité de Dieu par l'homme s'explique par la réflexion sur la justice, la vérité ou le bien humains. Pour les hommes changeant continuellement, la justice n'est ni constante : « Comme la mode fait l'agrément aussi fait-elle la justice » (S95-L61), ni universelle : « Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (S94-L60, p. 81). « Rien n'est purement vrai, et ainsi rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai » (S450-L905, p. 309). Le fait que tout puisse paraître « bien » pour les hommes est d'ailleurs un signe d'absence du vrai bien chez eux (voir S181-L148, p. 134).

³ S680-L418, p. 459.

⁴ S201-L170.

telle est justement la démarche que présente le fragment « Infini rien¹ ». Ce fragment, que l'on appelle communément « le pari », a attiré l'attention de nombre de lecteurs, soit croyants, soit incroyants. Peu de passages des écrits apologétiques de la religion expriment avec autant de vivacité et de simplicité la nécessité ainsi que la difficulté de la croyance en Dieu. Le dialogue qui se déroule dans le fragment entre un apologiste et son interlocuteur incroyant est d'autant plus vraisemblable que ce dernier ne se soumet pas facilement à l'argument apparemment judicieux de son ami qui essaie de justifier la nécessité de la foi par le profit possible du « pari ». En effet, le jeu apporterait un grand intérêt aux gagnants, mais, l'engagement à ce jeu dispenserait-il de la croyance ? Aux yeux de celui qui hésite, le pari ne peut résoudre la difficulté : « je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire² ». Tout lecteur peut retrouver ses sentiments proches des siens dans ceux de l'interlocuteur, probablement hypothétique, de Pascal. La foi restera inaccomplie lors même que sa justice est exprimée de manière persuasive pour la « raison ». Comme l'a aperçu l'apologiste lui-même, la justification démonstrative de la foi, ayant recours à la raison, demeure insuffisante pour initier l'incroyant à croire en la religion. Dès lors, il importe d'expliquer *comment* croire, non pas *pourquoi* croire. L'apologiste insiste sur l'efficacité de la répétition des pratiques exécutées par les fidèles : « Suivez la manière par où ils ont commencé³ ».

La discussion autour du pari, partant de la question de la connaissance de l'homme en tant qu'*âme et corps* et parvenant à l'affirmation de la croyance habituelle ou automatique, semble bien révéler un phénomène intéressant et quelque peu étonnant qui concerne la foi et le corps : celui-ci peut assumer, selon Pascal, une certaine fonction pour que l'homme accède à celle-là. En effet, les

¹ Dans le fragment S680, reconstruit selon le manuscrit en deux morceaux de papiers qui comportent nombre de notes et d'ajouts en marge, il est difficile de délimiter un discours cohérent et continu. Lafuma, répartissant le texte de ces deux feuilles en neuf fragments (L418 - L426), semble distinguer le raisonnement principal dans le premier de ceux-ci. Nous considérons ici le fragment « Infini rien » comme L418. Celui-ci correspond selon Ph. Sellier (ici d'après l'édition Ferreyrolles) à la partie du début de la page 457 à la ligne 27 de la page 465. Nous suivons le texte et l'ordre du discours de Ph. Sellier.

² S680-L418, p. 464.

³ *Ibid.*

exercices coutumiers, faisant oublier leur justice intrinsèque, supposent des actes non de l'intelligence, mais de la physique. Le discours du pari exprimant la source de la problématique pascalienne du corps, qui constitue notre intérêt central, nous tenterons d'analyser le fragment « Infini rien » afin de voir pourquoi et à quel moment le corps doit intervenir dans la croyance.

Pour examiner l'argumentation de Pascal en suivant sa démarche, qui ne progresse guère de façon linéaire, nous distinguerons en elle trois parties dont chacune correspondrait à peu près à une étape, logique et chronologique :

1° *La nécessité de la foi pour l'homme*

(du début à l. 3, p. 460 : « ... aucun rapport à lui. »)

2° *L'argumentation géométrique du profit du pari*

(de l. 4, p. 460 : « Qui blâmera donc ... » à l. 14, p. 464 : « ... celle-là l'est. »)

3° *Le moyen de croire*

(de l. 15, p. 464 : « Je le confesse ... » à l. 27, p. 465 : « ... vous n'avez rien donné. »)

1. La nécessité de la foi pour l'homme

La première partie, pour préparer à la situation du pari, explique que l'homme ne peut connaître l'existence de Dieu. En effet, pour que le jeu s'établisse, le résultat doit être inconnu des joueurs. Ici, si l'on gage sur l'existence de Dieu, tout comme si l'on mise sur son inexistence, « il y a pareil hasard de perte et de gain¹ » : le jeu est comparé avec la situation du lancement d'une pièce de monnaie, « où il arrivera croix ou pile² ». Pour expliquer l'incompréhensibilité de Dieu pour l'homme, Pascal rend compte de la différence ontologique entre les deux êtres : la distance entre eux se trouve absolument infranchissable. Ce raisonnement présente deux aspects bien distincts : il s'agit d'une part d'une différence de *dimension* et d'autre part d'une différence de *composition*.

¹ S680-L418, p. 461.

² *Ibid.*, p. 460.

L'homme n'est qu'un point incident par rapport à l'infini que représente Dieu. La finitude sera en effet réduite à « un pur néant » par la présence de l'infinité. Cette opposition est d'autant plus définitive qu'elle s'applique à la dimension morale. « Notre esprit » et « notre justice » égalent le « néant » devant Dieu : « Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini ». Dès lors, « Infini rien », les premiers mots du fragment, figureraient Dieu et l'homme. Cette différence ontologique empêche notre connaissance de l'être infini : de fait, chez Pascal, la condition de la connaissance est définie par l'homogénéité ontologique entre l'objet connu et le sujet connaissant. L'existence et la nature du « fini » sont toutes les deux compréhensibles pour nous, puisque « nous sommes finis et étendus comme lui ». La nature de l'« infini », qui est étendu mais n'a pas de bornes, reste incompréhensible pour l'homme. Enfin, il ne connaît ni l'existence ni la nature de Dieu qui n'a ni étendue ni bornes¹. Il faut quelque « rapport² » entre le sujet et l'objet pour que la connaissance soit rendue possible³.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul *rapport* à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun *rapport* à lui⁴.

¹ Voir S680-L418, p. 459.

² Le « rapport » a une signification privilégiée dans l'épistémologie pascalienne : « L'homme, par exemple, a rapport à tout ce qu'il connaît » (S230-L199, p. 168). Selon le dictionnaire de Furetière, ce mot indique une homogénéité ontologique : « la ressemblance ou connexité que deux choses ont entre elles » (A. Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690 ; Genève, Slatkine Reprints, 1970, 3 vol. ; art. « rapport »). Un autre fragment suggère que le rapport entre plusieurs objets consiste en la ressemblance : « il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique quoique chacune selon son genre » (S486-L585, p. 339). Voir aussi : « Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu ni à Jésus-Christ juste. » (S751-L919, p. 581)

³ Dans la *Logique* de Port-Royal, la proposition qu'« Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini » figure parmi des « axiomes importants qui peuvent servir de principes à de grandes vérités » (*Logique*, IV, 7, pp. 320-322). Voir aussi Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Première Partie, 24-27, *ALQ*, III, pp. 106-108.

⁴ Nous soulignons.

Cette qualification de l'homme comme être au « milieu », que l'on remarque dans le fragment de « la disproportion de l'homme », confirme la situation désespérante de l'homme pour connaître Dieu : la place du « milieu entre rien et tout¹ » représente la capacité limitée de l'intelligence. Chez Pascal, le statut ontologique détermine le statut épistémologique.

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. [...] Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons².

Sans pouvoir connaître le principe ni la fin des choses, l'homme n'a plus qu'à accepter que ce qu'il connaît soit limitée ; il n'aperçoit que « [quelque] apparence du milieu des choses³ ». C'est Dieu seul qui comprend tout.

Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire⁴.

L'homme ne connaît pas Dieu, qui représente les deux infinis : « ces extrémités », le « néant » et le « tout », dont « l'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre »⁵.

Chez Pascal, le statut *constitutif* de l'être décide également de la capacité épistémologique. Nous ne connaissons pas « les choses » parce qu'elles sont « simples en elles-mêmes » et « nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps »⁶. La différence de composition entre le

¹ S230-L199, p. 164.

² *Ibid.*, p. 166.

³ *Ibid.*, p. 164.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁶ *Ibid.*, p. 169.

sujet et l'objet empêche la connaissance. Spirituel et corporel en même temps, l'homme ne connaît pas les objets purement corporels ni les objets purement spirituels : « comment connaîtrions-nous nettement les substances spirituelles, ayant un corps qui nous aggrave et nous baisse vers la terre ?¹ ». Cette composition se présente comme une énigme insoluble. Ce mélange d'esprit et de corps,

C'est [...] la chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être².

Cette énigme nous conduit à la question de notre identité. Tout ce qui constitue le « moi » n'est que des « qualités » changeantes. On ne peut trouver une « substance³ » qui ne reste constante ni dans le corps ni dans l'esprit. Même si on ne sait si l'âme est mortelle ou non⁴, l'être composé de l'âme et du corps demeure transitoire.

Qu'est-ce que le moi ?

[...] Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme sinon pour ses qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ?⁵

¹ *Ibid.* ; texte rayé par Pascal.

² *Ibid.*, p. 170.

³ S567-L688. Ce mot implique la constance. Selon A. Lalande, le terme signifie « ce qu'il y a de permanent dans les choses qui changent, en tant que ce permanent est considéré comme un sujet qui est modifié par le changement tout en demeurant "le même", et en servant de support commun à ses qualités successives » (A. Lalande, *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1991, 2 vol. : art. « substance »).

⁴ Voir S505-L612.

⁵ S567-L688. Selon l'analyse d'A. McKenna, l'imperfection de la condition actuelle de l'homme s'explique chez Pascal par l'indivisible union de la pensée (l'esprit) avec un corps animal, alors que chez Descartes, cette imperfection est définie par la seule contingence de la pensée humaine par rapport à l'Être nécessaire. À partir de cette primauté du corps dans la théorie de la connaissance pascalienne, A. McKenna conclut que, dans l'*Apologie*, le terrain commun entre l'apologiste et son interlocuteur consiste en une épistémologie où le corps humain joue un rôle

De fait, dans le fragment « Infini rien » également, une liaison de l'âme et du corps est responsable de la connaissance limitée de l'homme. « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions¹ ». C'est l'âme « qui pense, qui veut, qui doute, qui sait² », mais ses fonctions, originellement illimitées et indépendantes de tout, sont orientées selon une certaine inclination par le fait qu'elle s'unit avec le corps. L'âme « raisonne là-dessus », à savoir, à partir de la connaissance de « nombre, temps, dimensions ». Une fois liée au corps, la partie spirituelle de l'homme considère comme acquise « la connaissance des premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres ». Cette connaissance est « aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent », car, elle est une des « connaissances du cœur et de l'instinct³ », de ces facultés dont l'origine est le corps. Ces premiers principes sont fondamentaux pour tout raisonnement. La raison ne peut les laisser s'échapper : le corps les trouve et l'âme raisonne, « le cœur » les « sent » et « la raison démontre ensuite »⁴. Ainsi, on appelle ces fondements de la connaissance « nature, nécessité ». Désormais, celle-ci est le cadre irrévocable de la pensée : « Elle [= l'âme] [...] ne peut croire autre chose »⁵.

Notre limite épistémologique, expliquée par notre statut ontologique, d'une part comme être minuscule et temporel, d'autre part comme être composite de deux substances, se trouve ainsi être une condition inéluctable. Aussi, « selon les lumières naturelles », « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible » pour nous. « Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question ? »⁶. Mais, justement, la mission de l'apologiste est de la poser. Il affirme l'existence de Dieu, car selon lui, « par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaissons sa nature⁷ ». La condition épistémologique humaine déterminée par

capital (voir les deux articles d'A. McKenna ; « Pascal et le corps humain », dans *XVII^e siècle*, n° 177, oct.-déc. 1992, pp. 481-494, et « Une question de cohérence : l'argument *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal », dans *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, pp. 23-44).

¹ S680-L418, p. 457.

² *Logique*, II, 7, p. 127.

³ S142-L110.

⁴ Voir *ibid.*

⁵ S680-L418, p. 457.

⁶ *Ibid.*, pp. 459-460.

⁷ *Ibid.*, p. 459.

la « nature » ou la « nécessité », qui, elle, nous est destinée par notre ontologie partiellement corporelle, nous interdit la connaissance de l'être infini. Mais la foi, selon Pascal, nous permet d'atteindre celle-ci. La croyance est exigée des êtres ayant un corps pour qu'ils accèdent à une connaissance des objets à laquelle ils ne pourraient parvenir « selon les lumières naturelles »¹.

Étant donné qu'il faudrait attendre la gloire, cette claire vision qui n'est permise qu'aux bienheureux², pour connaître la « nature de Dieu », et que, par la foi, « on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est³ », la question que l'apologiste doit affronter est précise : c'est l'existence de Dieu.

2. L'argumentation géométrique du pari

C'est à la deuxième étape du fragment « Infini rien » que commence l'argument propre du pari. L'existence de Dieu, n'étant plus objet de connaissance, est objet de croyance. Or, si les chrétiens se contentent de leur foi, l'apologiste est en difficulté pour la justifier auprès des autres. Pourquoi ceux-ci doivent-ils croire en l'existence de Dieu, alors qu'ils n'en ont pas besoin ? Pour l'interlocuteur de l'apologiste, la croyance d'« une sottise » « n'excuse pas ceux qui la reçoivent »⁴. C'est à ce moment que le défenseur de la foi introduit l'analogie de celle-ci avec le pari. Le but de l'apologiste serait de montrer, afin de convertir le libertin, que la foi en la « sottise » satisfait un grand intérêt. Cette comparaison consiste en ce que, pour le jeu comme pour la croyance, la vérité (le résultat) est inconnue de la raison : « La raison n'y peut rien déterminer⁵ ».

Laurent Thirouin, dans son analyse solide du fragment « Infini rien », montre que la validité de l'argumentation d'ordre géométrique de Pascal, dont il

¹ Sur la limite épistémologique de l'homme définie par sa condition ontologique, voir notre quatrième partie, ch. III, 2, 2) et 3), pp. 341-348.

² Voir *16^e Provinciale*, pp. 314-315.

³ S680-L418, p. 458.

⁴ S680-L418, p. 460.

⁵ *Ibid.*

s'agit dans notre deuxième partie du fragment, est indubitable¹. Nous ne trouvons aucune raison d'écarter son interprétation en ce qui concerne la deuxième étape que nous avons distinguée dans l'argument pascalien du pari. La principale contribution de L. Thirouin à l'étude de ce texte, dont nombre de chercheurs ont essayé de trouver la cohérence, consiste, semble-t-il, en trois points : la détermination de la nature des calculs présentés par l'apologiste, l'estimation de la valeur du jeu pascalien, la conclusion sur la prise de position recommandée à l'homme dans ce pari.

Dans un premier temps, selon le commentateur, les calculs de l'apologiste supposent pour être résolus ceux de l'« espérance mathématique² », une théorie qui n'apparaît qu'au XVIII^e siècle, alors que la théorie que Pascal, inspiré par un problème présenté par le chevalier de Méré, s'est appliqué à établir est celle des « partis ». Cette théorie est utilisée pour résoudre la question des « mises à répartir » (ce qui est le sens du « parti ») quand un jeu est interrompu. Toutefois, le calcul de l'« espérance mathématique », en considérant l'importance intrinsèque d'un événement et la probabilité plus ou moins forte qu'il ait lieu, sert à juger de la valeur de l'apport attendu quand le résultat est arrivé. Pour L. Thirouin, « Quelle est la fonction des calculs dans le fragment "Infini rien", sinon de déterminer géométriquement l'espérance mathématique du jeu où l'on parierait pour l'existence de Dieu ? ».

Ensuite, cet auteur, sous la condition du jeu proposée par Pascal, mesure le profit envisagé qu'est l'« espérance mathématique » lorsqu'on gage sur l'existence de Dieu. Les chances de gagner que l'apologiste suppose varient en effet entre $1/2$ (« Puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte ») et $1/n$ ($n > 1$) (« un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte »)³. Or, dans tous les cas, dans la mesure où le paramètre "n" demeure un chiffre fini, à savoir que la possibilité de l'existence de Dieu ne se réduit pas à zéro (ce qui est exclu dès le début du dialogue), le résultat du calcul tend vers l'infini. Car, l'enjeu du jeu est estimé par

¹ L. Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991 ; chapitre VII : « Le pari ».

² Voir aussi H. Gouhier, « Le pari de Pascal », dans *Blaise Pascal. Commentaires*, 3^e tirage, Paris, Vrin, 1984, pp. 283-285.

³ S680-L418, pp. 461-463.

Pascal comme « infini », ce qui rend évidemment les autres paramètres défectueux. Si la condition du calcul est qu'« il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini¹ », les éléments à considérer sont les suivants :

mise = 1 vie,
chances de perdre = n (n>1),
enjeu = vie ∞ ,
chances de gagner = 1.

Si l'on accorde que la vie éternelle représente une valeur infinie, avance L. Thirouin, « la question est résolue dès qu'elle est posée ». La valeur d'attente se trouve être égale à l'infini. La participation au jeu s'annonce très avantageuse. L'apologiste a raison de dire : « partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer² », c'est-à-dire, il n'y a pas de mise d'assez grande valeur pour que l'enjeu se trouve équilibré avec le risque. Le terme « parti » est défini comme « la juste distribution », et trouver le parti d'un jeu, c'est compenser les hasards en déterminant une juste somme³. Dans le jeu proposé par Pascal, on ne peut jamais définir de parti : « Cela ôte tout parti⁴ », ce qui devrait être un argument fort efficace pour convaincre l'incroyant de parier.

Cependant, en troisième lieu, L. Thirouin considère ce jeu comme très dangereux à engager. Malgré l'avantage apparemment énorme du jeu, le joueur acceptant sa règle, une fois le jeu commencé, il est pour lui quasiment impossible de l'interrompre : selon la théorie des partis⁵, quand le parieur quitte le jeu avant qu'il ne s'achève, la part qui lui est remboursée ne sera qu'une somme presque

¹ *Ibid.*, pp. 462-463.

² *Ibid.*, p. 463.

³ Sur la question de « la règle des partis », voir Thirouin, *op. cit.*, chapitre VI.

⁴ S680-L418, p. 463.

⁵ Le règle est donnée par Pascal dans l'*Usage du triangle arithmétique* : « Le parti est qu'ils [= les deux joueurs] séparent la somme qui est au hasard par la moitié, et que chacun prenne la sienne », « Si en cas de perte il lui appartient A, et en cas de gain A + B, le parti est qu'il prenne A + 1/2 B » (phrases citées dans Thirouin, *op. cit.*, p. 115).

nulle. Celle-ci se trouve être « le temps terrestre qu'il lui reste à vivre, un petit nombre d'années, qu'il n'est même pas nécessaire de connaître avec exactitude et que Pascal, compte tenu des aléas, évalue à dix¹ ». D'ailleurs, comme l'indiquent Arnauld et Nicole dans la *Logique ou l'art de penser*, il faut considérer la probabilité d'un événement pour corriger sa valeur apparente, et cette précaution doit être conseillée aux joueurs². Il vaudrait donc mieux éviter le jeu pascalien, qui exige de risquer une vie tout entière et dont l'interruption signifierait presque la perte complète de celle-ci : nous sommes autorisés à considérer notre vie actuelle comme le bien suprême. Toutefois, le jeu nous est imposé, répète l'apologiste, peut-être dès notre naissance : « il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué³ » ; « puisque vous êtes dans la nécessité de jouer⁴ » ; « étant obligé à jouer⁵ »... Nous n'avons pas la liberté de choisir ou de nous y engager ou de nous en dispenser⁶. La question de parier ou non pour Dieu

¹ L. Thirouin, *op. cit.*, pp. 155-156. L. Thirouin invoque ici le fragment S186-L153 : « Que me promettez-vous enfin — car dix ans est le parti — sinon dix ans d'amour propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines ? »

² Voir Thirouin, *op. cit.*, p. 148, n. 1.

³ S680-L418, p. 461.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 462.

⁶ Pourquoi l'engagement à ce jeu n'est pas volontaire ? Sur ce problème, l'interprétation de T. Shiokawa est instructive. D'après lui, ici reflète l'idée présentée dans le fragment S480-L577, où l'auteur dit : « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain : les voyages sur mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain, et qu'il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour de demain. » Par exemple, lorsque nous nous donnons un but — comme de réussir à un examen difficile ou de triompher dans un match de sport —, nous sommes obligés d'oppresser nos désirs qui en sont obstacles ou de nous appliquer aux pénibles exercices physiques et mentaux pendant une certaine période. Mais il n'est pas certain que nous pouvons réaliser ce but. En effet, il est possible non seulement que cette épreuve finisse par être vaine, mais aussi que nous mourions au cours d'elle. Dans ce cas, on peut dire que nous nous engageons dans un « pari », dont les mises sont nos efforts et une certaine durée de notre vie. Nous participons ainsi sans cesse dans des jeux plus ou moins périlleux mais avantageux : « quand on travaille pour demain et pour l'incertain, on agit avec raison » (*Ibid.*) (Voir T. Shiokawa, « Le 'pari' de Pascal : de l'apologétique à la spiritualité », dans *Littératures classiques*, n° 39, printemps 2000, pp. 207-218).

Or, ce qui ne pourrait peut-être pas expliquer pourquoi nous sommes nécessairement impliqués en particulier dans le jeu pascalien. Alors, si l'on pensait comme suit ? Comme nous le verrons, le

ne se pose plus. « Le problème se pose plutôt en ces termes : qui interrompra le jeu, Dieu ou l'homme ? Attendra-t-on "l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile" ? Ou préférera-t-on mettre soi-même un terme à ce jeu que l'on n'a pas voulu ?¹ » L'option qui nous est appliquée est désormais : soit de continuer à jouer pour attendre un profit énorme mais restant incertain, soit de nous retirer du jeu pour nous contenter du « parti » sûr mais dérisoire qu'est la vie terrestre et très courte. Il faudrait accorder la remarque de Pascal : « quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini² ».

Cette analyse convaincante de L. Thirouin nous fait reconnaître que la cohérence géométrique de l'argumentation pascalienne du pari est parfaite et que l'attitude la plus conforme à notre intérêt est de *continuer* de parier sur l'existence de Dieu.

pari pour l'existence de Dieu suppose la foi en Lui : il requiert la vie légitimement religieuse pour que le sujet gagne l'apport de ce jeu — une infinité de vie infiniment heureuse — au moment de sa mort. Dans ce cas, si l'option de ne parier pour l'existence ni pour l'inexistence de Dieu est possible, ne s'identifie-t-elle pas avec le pari pour « Dieu n'est pas » ? Les deux attitudes se réduisent l'une et l'autre à mener sa vie dans sa totale disposition, sans se soumettre aux pratiques spirituelles et physiques sollicitées par la religion. Même si nous ne sommes pas conscients d'être engagés dans le jeu, nous avons consacré notre vie jusqu'à présent aux activités indépendantes de la religion : ce qui signifie que nous avons déjà opté, à notre insu, pour l'inexistence de Dieu. Comme le souligne D. Descotes, « la fameuse formule 'vous êtes embarqué', qui referme sur l'interlocuteur le piège argumentatif : car s'il est impossible de ne pas parier [...], ne pas parier, c'est au fond parier tout de même, et contre Dieu » (D. Descotes, « Piège et paradoxe chez Pascal », dans *Les Méthodes chez Pascal*, actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976, Paris, PUF, 1979, p. 517).

L'apologiste dit à son interlocuteur : « Vous avez [...] deux choses à engager : *votre raison et votre volonté* » (S680-L418, p. 461). Par ces mots ne voudrait-il pas suggérer que son ami, qui évite de s'affronter au problème crucial si Dieu existe ou non, a déjà pris le parti extrêmement désavantageux et affreux ? L'apologiste invite l'incroyant à réfléchir, par ses propres raisons et volonté, si son attitude est vraiment juste et s'il ne la regrette pas.

¹ L. Thirouin, *op. cit.*, p. 156.

² S680-L418, p. 463.

3. Le moyen de croire

Ainsi, dès le début de la troisième étape du dialogue, le libertin accepte la pertinence de la démonstration de son interlocuteur : « Je le confesse, je l'avoue » ; mais, il demeure en état d'hésitation à propos du pari : « mais encore... ». Il souhaite connaître le résultat du jeu avant de s'y engager, quitte à tricher un peu : « N'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu ? »¹. Mais cet espoir s'avère naturellement vain : la possibilité de connaissance de Dieu sans la foi, à savoir avant le pari, était foncièrement exclue dès l'introduction de l'argument. « L'Écriture, et le reste », l'objet proposé par l'apologiste comme le moyen d'accès au « dessous du jeu »² n'est effectif qu'aux yeux des croyants. En effet, « Nous sommes au rouet : pour parier sans risque il faudrait un savoir dont on ne bénéficie qu'après avoir parié³ ». Il faudrait d'abord croire en Dieu pour qu'on puisse considérer l'Écriture comme la preuve divine : « Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire⁴ ». Pourquoi le discours de l'apologiste, mathématiquement pertinent et persuasif, reste-t-il inefficace pour la conversion ?

L'apologiste du fragment « Infini rien », se heurtant à l'incroyance de son ami, essaie, au lieu de démontrer la justesse de la foi, de le rendre sensible à l'intérêt de celle-ci en faisant une analogie avec le pari en Dieu. Aux yeux de l'apologiste, il devrait être moins difficile à son interlocuteur d'accepter le pari que la croyance en Dieu. Or, pour le libertin, la perspective assimilant la foi au jeu doit être mise en question. En effet, n'arrivant guère à réduire la différence des deux actes, de parier et de croire, le libertin attribue la cause de son hésitation à son incrédulité. Le décalage entre les deux personnages s'approfondit. L'apologiste dit : *Pariez si vous ne pouvez pas croire*, et le libertin réplique : *Afin de parier, il faut d'abord croire*.

¹ S680-L418, p. 464.

² *Ibid.*

³ L. Thirouin, *op. cit.*, p. 170.

⁴ S182-L149, p. 143.

Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette. On me force à *parier*, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas. Et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis *croire*. Que voulez-vous donc que je fasse ?¹

Alors que pour l'apologiste, le pari se substitue à la croyance (ou du moins la précède), le libertin, récusant la synonymie du jeu et de la foi, considère que l'engagement a pour condition la croyance en Dieu : *parier* est quelque chose de plus que *croire*. L'analogie que propose l'apologiste est en échec. De fait, si Dieu existe effectivement, pour qu'il récompense ceux qui ont parié pour lui, il faut que ce pari s'accompagne d'une certaine disposition mentale (ou d'une certaine pratique qui proviendrait de celle-ci). Dieu, voulant être aimé et pénétrant le sentiment des joueurs, repousserait, tout comme ceux qui le rejettent, ceux qui parient pour lui sans aucune dévotion. Les parieurs de ce jeu particulier doivent être croyants. Ce pari ne se réduit donc plus à un jeu de monnaie ou au lancement du dé. Le pari proposé par Pascal, afin qu'il soit effectif, comme le remarque avec justesse L. Thirouin, exige qu'il soit, « loin d'être pris au hasard », « l'expression même de la conviction ». Sinon, « la métaphore du pari deviendrait [...] absurde puisque les deux décisions que l'homme peut prendre (croire en Dieu, ne pas croire en Dieu) aboutissent nécessairement au même résultat² ». L'interlocuteur incroyant est bien conscient de ce fait.

La foi, dont l'apologiste a beau souligner la ressemblance avec le jeu, reste foncièrement différente du pari que conçoit le libertin. Le pari du croyant n'est pas celui qui peut être accepté par l'incroyant. L'argumentation mathématique du pari est parfaitement cohérente pour tout le monde, comme nous l'avons vu avec L. Thirouin. Mais, elle ne peut convertir l'incroyant, puisqu'elle n'est autre chose que le discours du grand profit qu'apporterait non le pari, mais la foi en Dieu. Si c'était le jeu de hasard qui apporte un grand profit, « une infinité de vie infiniment heureuse », l'incroyant n'hésiterait pas à tout miser. Mais, dans l'argument du fragment « Infini rien », c'est l'avantage de la foi qui est recherché. Quand l'intérêt de la croyance est expliqué par un croyant, le discours se réduit à une tautologie. Si le libertin refuse ou évite la foi, c'est parce qu'il ne peut croire le

¹ S680-L418, p. 464.

² L. Thirouin, *op. cit.*, p. 163.

fait que celle-ci apportera un intérêt dont il peut reconnaître la valeur. Si la foi apporte effectivement quelque chose de bien, tant que le libertin l'ignore (et seuls les croyants le connaissent), il ne peut être séduit par l'affirmation du croyant. Il importerait, afin que le libertin soit convaincu, que le profit prétendu de la croyance soit véritablement ce qui le ravit. Ici, son doute reste irrésolu même après l'argumentation géométrique de l'apologiste.

L'apologiste expliquait les principes du jeu comme ceci :

il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti : partout où est l'infini et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner. Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant¹.

Les éléments que nous avons soulignés dans le passage cité peuvent se reformuler en ces phrases :

- A) La possibilité de l'existence de Dieu n'est pas nulle ;
- B) Si Dieu existe, il peut apporter une vie béatifique et éternelle ;
- C) Tout homme est obligé de parier, soit pour Dieu, soit contre Dieu.

Ces trois conditions du jeu sont présentées par Pascal sans aucune explication : elles sont considérées comme des axiomes, vérités évidentes, qui n'ont pas besoin de démonstration. Mais, le joueur, avant de se décider à participer à ce jeu, devrait avoir le droit d'examiner ces conditions à son gré. Il peut douter de la véracité de ces propositions, car ce ne sont des axiomes qu'aux yeux de l'apologiste. Pour que le jeu s'établisse, il faut d'abord que les règles soient reconnues par le joueur. L'acte de foi intervient déjà avant le commencement du jeu.

En effet, les propositions A et B n'appartiennent-elles pas à ce que la religion enseigne, à ce qu'elle présente aux gens comme vérités à croire ? Certains

¹ S680-L418, pp. 462-463. Nous soulignons.

libertins évitent la foi en Dieu, parce qu'ils croient, contrairement au principe A, que Dieu ne peut exister, ou en récusant B, que la vie finit une fois pour toutes avec la mort de la chair. Quant à la proposition C, répétée plusieurs fois dans le fragment, apparemment hors du cadre du jeu, personne ne sait qui garantit sa véracité. Qui contraint chacun de nous à jouer ? C'est une proposition qu'il faudrait prouver. S'il n'est pas possible d'apporter cette preuve, le joueur reste dans le doute. D'ailleurs, l'interlocuteur de l'apologiste a passé sa vie jusqu'alors sans être impliqué dans le jeu. Du moins, même si cette proposition était vraie, il n'en était pas conscient et il ne pouvait savoir être déjà engagé, indépendamment de sa volonté.

Celui qui accepte les prémisses du jeu, même avant d'y engager, est ainsi déjà croyant. La participation au jeu consiste en deux moments consécutifs :

Étape I : la reconnaissance de la règle du jeu ;

Étape II : le pari sur l'existence de Dieu.

Le passage du premier moment au second est inéluctable. Si le joueur reconnaît les principes du jeu, l'argumentation géométrique du pari se montrant très solide, il ne peut pas ne pas miser sur l'existence de Dieu : le cas contraire est absolument exclu. La raison du décalage entre les deux interlocuteurs se précise. L'apologiste, présentant comme des axiomes les prémisses du jeu, essaie de les faire accepter à son ami (étape I) de façon naturelle, afin de le faire parier pour Dieu (étape II). Or, pour le libertin, dont la difficulté essentielle se trouve en la reconnaissance des conditions du jeu, qui n'est en réalité que le fonds de la religion, demeure toujours avant l'étape I. Alors que l'apologiste tente (sous l'intention rhétorique de faciliter la croyance) d'associer la foi à l'acte propre de parier qui est le second moment du jeu, l'incroyant, tout en reconnaissant la cohérence du discours mathématique qui garantit le passage de l'étape I à l'étape II, se rend compte que c'est dans la première étape du jeu que se joue la croyance religieuse. Le libertin, ne trouvant guère de raisons d'accorder les propositions préliminaires du jeu, résiste : « Je le confesse, je l'avoue, mais encore... ». L'apologiste est défait.

Cependant, malgré cette défaite, l'attitude de l'incroyant n'est pas la même qu'en début de dialogue. On peut remarquer, dans les répliques du libertin, non pas le mépris formel envers la religion, mais le ton du souhait à la croyance, non sans toutefois le désespoir de se voir éprouver ce sentiment : « je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? ». Tout en suspendant la reconnaissance des principes du jeu (étape I), il commence à espérer pouvoir parier (étape II). Il voudrait seulement que l'engagement ne soit pas exigé, mais volontaire. Sa situation actuelle ne lui convient pas : « On me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas ». De son côté, l'apologiste, concédant à ce malheureux ami (« Il est vrai¹ »), semble admettre l'échec de son raisonnement substituant à la foi le pari, qui en réalité ne dispense pas de celle-ci. Il explique en effet la raison pour laquelle son ami ne peut *croire* : « Mais apprenez au moins que *votre impuissance à croire* [...] (vient) de vos passions² ». Pourquoi a-t-il besoin, à ce moment précis, de revenir aux causes de l'incroyance de son interlocuteur ? N'a-t-il pas introduit l'argument du *pari* pour ne pas avoir recours à celui de la *croyance* ? S'il voulait achever sa démonstration, ne devrait-il pas rendre raison plutôt de ce que le libertin ne peut *parier* ? L'origine de l'infidélité trouve certes une explication selon la doctrine religieuse ; mais, comme nous l'avons vu, les « passions » ne sont la cause de l'éloignement de l'homme de Dieu qu'aux yeux des convertis. L'interprétation théologique échoue à convaincre les incroyants.

Or, après la démonstration mathématique de la nécessité du pari, l'apologiste n'a plus besoin d'insister sur l'analogie, qui n'est qu'apparente, de la foi et du jeu : car maintenant, tout en étant conscient de la ruse rhétorique de son ami, le libertin se sent misérable de ne pas pouvoir croire, de ne pas pouvoir s'engager volontiers dans le jeu. L'apologiste, apercevant une agitation dans la psychologie du libertin, devine : « puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez » ; « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ? Vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes ?³ ». Le

¹ *Ibid.*, p. 464.

² *Ibid.* Nous soulignons.

³ *Ibid.*

destinataire de ces paroles est dans une disposition d'esprit à suivre l'étape I du pari. Il est prêt à accepter que son ami cherche à diminuer ses « passions ».

L'apologiste, en voulant dissimuler, avec le discours du pari, la difficulté de la foi dans un premier temps, n'ose plus poursuivre cette dissimulation : l'engagement au jeu de hasard ne pouvant s'identifier avec la croyance, le libertin ignore toujours la nécessité de celle-ci. Mais, tout en suspendant le jugement sur la valeur de la règle du jeu présentée et la décision d'y participer ou non, il est convaincu par l'argumentation mathématique du profit que le pari apporterait. L'incroyant, commençant à regretter sa situation, incline à écouter l'apologiste, qui sait comment croire, en espérant accéder à ce qui pourrait le faire miser spontanément sur Dieu. À ce moment, le but de l'apologiste est presque accompli. En effet, celui-ci, qui fait le recours à un discours judicieux mais peu honnête du pari, ne voudrait guère convertir instantanément son interlocuteur. Il suffit pour lui d'évoquer chez son ami le souhait et la conscience de la possibilité de la croyance. Pour l'apologiste comme pour son interlocuteur, la foi consiste en la reconnaissance des propositions présentées comme la règle du jeu (étape D). Pascal ainsi essaie de faire s'engager l'incroyant dans le jeu, mais en renversant les procédés naturels : par la démonstration de manière géométrique de la vertu du pari pour l'existence de Dieu (étape II), il suscite dans la psychologie de celui qui hésite la volonté d'accepter le jeu (étape I). Une fois cette procédure achevée, le converti découvre que son pari était loin d'être téméraire :

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné¹.

Aux yeux des croyants, qui ont eux-mêmes accepté, par la suspension du jugement de l'existence d'un être infini, la démarche qui leur semblait insolite pour accéder à la foi, les conditions préliminaires du jeu ne sont plus hypothétiques mais véritables.

¹ *Ibid.*, p. 465.

L'apologiste n'ayant plus besoin de révéler *pourquoi* on doit croire (« l'augmentation des preuves de Dieu » est d'ailleurs inutile pour convertir) devant son interlocuteur en route vers la foi, sa dernière mission est de montrer *comment* on peut croire :

Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : 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 fera croire et vous abêtira¹.

L'apologiste reconnaît que le pari n'est pas moins facile que la foi : lorsqu'il s'agit de la question du moyen de la croyance, il prend des *parieurs* comme le modèle à suivre pour celui qui voudrait se procurer la foi. « Ceux qui [...] parient [...] tout leur bien » sont nettement considérés comme ayant la foi. Le pari n'est plus une métaphore fallacieuse de la croyance : il la *signifie* précisément. Ces joueurs volontaires (ils parient « tout leur bien ») sont ceux qui ont connu le parcours de l'interlocuteur de Pascal : comme celui-ci, ils étaient autrefois obligés (« liés ») de parier sans être capables de croire. L'instruction de l'apologiste est tout simplement de les suivre : de se comporter tout comme un croyant, « en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes ». Conseil apparemment extravagant : la pratique religieuse étant l'expression de la piété, le libertin la refuserait tant qu'il hésite. Mais justement, l'un des principaux buts de l'argument du pari consistait à faire suspendre l'étape des axiomes de l'ordre religieux pour faire accepter l'étape suivante de la foi. C'est le renversement du cheminement imaginé par le libertin. Selon l'apologiste, l'acceptation des exercices initiatiques éveillera chez celui-ci le sentiment de piété. (L'étape II du jeu ne correspondrait-elle pas à cette pratique coutumière recommandée par la religion ? Le pratiquant remontera à l'étape précédente du jeu qui est celle de la croyance.) Si par ces exercices, l'examen *intellectuel* de la justice de la foi est interrompu (« Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira »), ce n'est donc pas

¹ *Ibid.*, pp. 464-465.

définitif : le choix des habitudes¹ se justifie rétrospectivement quand on commence à croire en Dieu. Le libertin résiste : « Mais c'est ce que je crains ». Il répugnait en effet à la réception d'une *stultitiam*. Mais, cette fois, son attitude n'est pas déterminée. Il est sur le point d'accueillir l'exhortation de l'apologiste : « Ô ce discours me transporte, me ravit² ». Ainsi, l'argument du pari ne se donne pas pour objet de présenter la preuve de Dieu qui justifierait peut-être la foi mais n'arriverait guère à convertir les incroyants : « le pari, avance L. Thirouin, c'est la preuve que les preuves ne valent pas³ ». Cet argument fait d'abord renoncer à la recherche de Dieu par la raison, pour toutefois, ébranlant la psychologie du libertin, incliner celui-ci à la croyance : ce n'est qu'après qu'il rendra conscience de la pertinence du jeu dans lequel il s'engage. Par le discours du pari, Pascal voudrait faire suivre à l'incroyant la démarche de la foi à *rebours*.

Dès lors, on peut considérer que ce sont les exercices physiques qui engendreront la foi. Dans un autre fragment, Pascal trouve dans la psychologie (ou physiologie) humaine une pièce d'« automate », qui, acceptant la pensée ou la pratique coutumière, incline l'esprit à croire une proposition « sans qu'il y pense ». « C'est donc la coutume qui nous en persuade, c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. ». Pascal affirme utiliser cette tendance humaine pour la croyance religieuse, en appréciant un phénomène qu'il observe : « Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens »⁴. Philippe Sellier, remarquant une correspondance entre le fragment « Infini rien » et le fragment S45-L11, affirme que le premier n'est autre chose que « le discours de la machine », qui est considéré, dans le dernier, comme « la lettre d'ôter les obstacles » de l'apologiste pour faire « préparer la machine de chercher par raison⁵ »⁶. La question de l'automatisme de la foi

¹ Voir la note pour l'expression « vous abêtira » dans les *Pensées*, éd. Ph. Sellier, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », p. 471.

² S680-L418, p. 465.

³ L. Thirouin, *op. cit.*, p. 181.

⁴ S661-L821.

⁵ Ph. Sellier propose, pour une interprétation de cette expression qui se heurte à la grammaire française, d'ajouter une virgule entre « machine » et « de chercher ». Voir Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, H. Champion, 1999 : « L'ouverture de l'apologie », p. 66, note 22.

⁶ Voir *Les Pensées*, éd. Ph. Sellier, p. 467, note 2.

exigerait un ouvrage indépendant¹ : pour le moment, nous nous contenterons de constater, d'une part, que l'exemple de la pratique des croyants, que l'apologiste du fragment « Infini rien » conseille à son ami de suivre, est une des « coutumes » qui font oublier à l'esprit de fonctionner, et d'autre part, que l'« abêtissement » se rapproche d'un usage de la disposition de la « machine »², qui, dépourvue de l'intelligence, est assimilée au corps humain. L'adoption, avant la conversion, de la pratique des croyants, des exercices essentiellement physiques lors des rites religieux (comme baptême, prière, bénédiction du prêtre, communion, confession), ployant l'« automate », pièce corporelle de l'homme, conduira à la croyance : c'est le corps qui motive la conversion.

Si la foi est ainsi la conséquence de la reprise des coutumes pratiquées par les croyants et qu'elle dépend de l'expérience physique, la distinction des convertis et des pratiquants débutants se trouve être ambiguë. Qu'est-ce qui marque la conversion ? Le repère disparaît. En effet, l'apologiste, lui-même un des croyants qui se sont initiés à la religion suivant la manière de leurs prédécesseurs, avoue : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux *auparavant et après*, pour prier cet Être infini et sans parties³ ». Une fois que le souhait à la foi se produit, et que l'exercice est entrepris, celui-ci ne cesse point : la conversion se situe à un certain moment dans une durée indéterminée. Le croyant, ne changeant point d'attitude *avant et après*, ne peut préciser cet instant. L'important, c'est d'entamer la pratique : ce qui apportera « naturellement » et « automatiquement » la croyance. Désormais, il n'y a guère de différence, substantielle comme apparente, entre croyants et incroyants, entre convertis et non-convertis, tant qu'ils exercent

¹ Les études principales sur cette question sont : G. Desgrippes, *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, P. Téqui, 1935 ; G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1995.

² É. Gilson reconnaît le lien entre l'« abêtissement » et l'insistance de Pascal sur l'importance de la « coutume » pour une foi assurée : « S'abêtir signifie exactement : assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l'automatisme de la bête qui, chez l'être double que nous sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité » (É. Gilson, « Le sens du terme abêtir chez Pascal », dans *Les Idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 273).

³ Nous soulignons. Le fragment S772 (absent dans l'édition Lafuma) témoigne de l'importance de la continuation de la pratique des œuvres religieuses.

l'usage du corps. C'est la « coutume », pratique physique, promettant le parcours irréversible, qui caractérise la foi.

4. La problématique pascalienne du corps

Le fragment « Infini rien » commence par annoncer l'impossibilité de connaître de Dieu : l'homme, être spirituel et physique donc minime, ne peut s'approcher de l'être purement spirituel et infini, qui récuse tout « rapport » avec ses créatures. La foi est ainsi exigée de l'homme pour ce dessein qualifié, « selon les lumières naturelles », d'impossible à réaliser. L'apologiste, introduisant la remarquable argumentation du jeu, tout à fait pertinente du point de vue mathématique, affirme le grand profit du pari pour convaincre de l'existence de Dieu. Le libertin, tout en étant persuadé par son ami, hésite toujours à s'engager dans le pari, qui en fait obligerait à vouloir croire, ce dont il est parfaitement incapable. L'apologiste, apercevant toutefois un mouvement dans la volonté de son interlocuteur, l'instruit directement du moyen de croire, qui se révèle être l'« abêtissement », recours provisoire à l'inertie du corps. Cette affirmation inattendue ne répugne pourtant plus au libertin, qui au début condamnait l'absence d'explication conforme à la raison pour la nécessité de recevoir la religion. Par l'argument du pari, l'apologiste du fragment « Infini rien » réussit à faire accepter à son ami le parcours nécessaire pour parvenir à la foi, et qui se révèle être l'inverse de celui qui était considéré comme obligatoire par le libertin.

Cette dialectique est tout à fait vraisemblable, d'autant plus que l'incroyant ne se soumet pas immédiatement au discours de son partenaire. Le cheminement indiqué dans le fragment pour la foi semble se rapprocher de celui qui fut parcouru par l'apologiste lui-même. Le dialogue pourrait être considéré comme celui échangé entre l'actuel Pascal dévot et le Pascal avant sa conversion. Pourtant, malgré la réalité du scénario, il serait peu prudent de conclure que l'efficacité de cet argument est universelle. D'ailleurs, on ignore si ce fragment, qui, selon Ph. Sellier, appartient aux dossiers développés après juin 1658, date

présumée de l'établissement par Pascal du projet de son apologie¹, aurait été intégré par l'auteur dans son œuvre si elle avait été achevée. Or, si la comparaison de la croyance avec le jeu est absente dans tout le reste des *Pensées*, d'autres réflexions principales dans le fragment — l'incompréhensibilité totale de Dieu pour la créature, la supériorité de la croyance et de l'amour sur la connaissance, le recours à la disposition mécaniste du corps humain pour croire — sont reprises dans les textes destinés à l'apologie. On peut même reconnaître la conformité entre la démarche rhétorique dans l'argument du pari et le programme éventuel de l'apologétique pascalienne². Nous ne nous intéressons pas ici à la recherche, qui suppose de grands travaux philologiques, de la signification et la valeur possibles du fragment « Infini rien » dans l'œuvre inachevée. Il nous suffira de constater la cohérence de l'argument, malgré son ton apparemment insolite, avec l'ensemble des idées exprimées dans les *Pensées*.

Nous remarquerons que Pascal, en réfléchissant, dans le fragment « Infini rien », sur le trajet de l'incroyant vers la conversion, rencontre deux fois le corps humain. D'abord, lors de l'observation de la nature de la connaissance humaine : l'homme ne parviendra jamais à la compréhension ni de l'existence ni de la nature de Dieu à cause de sa nature ontologiquement double, spirituelle et matérielle. Puis au moment de montrer au libertin le moyen d'arriver à croire : l'apologiste l'invite à exercer la pratique coutumière et physique pour interrompre le jugement intellectuel sur la justesse de la religion. Le corps, empêchant l'homme de « connaître » l'être infini, réclame la « foi ». Or ce même corps, identifié à une « machine », engendre la croyance en Dieu, par la confirmation des propositions répétées ou l'adoption des exercices cérémoniaux et rituels. Le corps intervient dans l'itinéraire de l'accès à la foi, d'abord pour la proclamer et puis pour la produire.

¹ Voir *Pensées*, éd. Ph. Sellier, p. 466, note 1.

² Voir L. Thirouin, *ibid.*, pp. 187-188. H. Gouhier suppose une correspondance entre le discours du pari et quatre fragments (S38-L4, S39-L5, S41-L7 et S45-L11) qui figurent dans la liasse « Ordre » des *Pensées* (voir H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 286-287). Dans l'article cité (« L'ouverture de l'apologie »), Ph. Sellier affirme que « le discours de la machine » (auquel il assimile le fragment S680) constitue un développement de l'ouverture de son apologie.

* * *

Désespéré par la vanité de la recherche scientifique, Pascal conçoit son apologie comme « une étude de l'homme¹ ». Son observation découvre que l'homme est un être minuscule, temporaire, contingent ou inconstant. Autrefois, Kiyoshi Miki a défini les *Pensées* comme une œuvre anthropologique.

L'homme interrogé par Pascal est une réalité foncièrement concrète. L'objet de l'étude pascalienne de l'homme est l'être humain en tant que *ens*, de ce qu'on appelle *creatum*, pour reprendre la définition de la tradition chrétienne. Nous devons nous retenir, lorsque l'auteur parle du « cœur » ou de l'« âme », de les associer à des termes de la psychologie. Puisque ce sont des notions qui représentent l'ontologie de l'humanité, non pas des notions abstraites comme après l'objectivation scientifique. [...] L'étude de Pascal a en définitive pour but l'analyse et l'interprétation de l'être de l'homme².

L'homme étudié par Pascal n'est pas un objet abstrait de science, mais une réalité de l'être qui naît, qui vit et qui meurt. Cette vision anthropologique n'est-elle pas une conséquence de la réflexion apologétique de Pascal ? Celui-ci, reconnaissant trois éléments essentiels qui couvrent ensemble tout l'être humain et qui constituent les « trois ordres³ » de la cosmologie pascalienne, *volonté*, *esprit* et *corps*, attribue une manière propre de croire à chacun de ces trois principes.

Il y a trois moyens de croire : la *raison*, la *coutume*, l'*inspiration*. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ne evacuetur crux Christi*⁴.

¹ S566-L687.

² K. Miki, *Pascal ni okeru ningen no kenkyū* (L'étude de l'homme chez Pascal), Tokyo, Iwanami, 1980 (1^{re} édition en 1926), p. 13 ; extrait traduit par nous.

³ S761-L933, cf. S339-L308.

⁴ S655-L808.

Les trois éléments composant l'être humain, le corps, l'esprit et la volonté, ayant recours respectivement à la coutume, à la raison et à l'inspiration divine, concourent à achever une foi parfaite. La recherche de la foi pascalienne réclamerait l'étude de l'homme tout entier. L'apologie de Pascal est une réflexion anthropologique sur la question de l'accès à la foi.

PREMIÈRE PARTIE

L'ACCÈS À LA FOI PAR LA CONNAISSANCE HUMAINE

Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi. (S405-L373)

Or il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison. (S424-L837)

CHAPITRE PREMIER

L'AMOUR SELON PASCAL : CHARITÉ, CONCUPISCENCE ET AMOUR-PROPRE

Avant de considérer le rôle de l'amour de Dieu ainsi que la relation entre la charité et la raison dans l'apologétique de Pascal, nous nous intéresserons à ses réflexions sur l'amour, en particulier à celles qui figurent dans les *Pensées*. Cet ouvrage est imprégné de la connaissance rigoureuse des dogmes augustinien dont ont hérité les jansénistes, notamment de ceux qui portent sur la corruption de la nature humaine après la Chute : l'homme y déploie tous ses efforts — peut-être sans espoir — pour acquérir la grâce divine et le salut de l'âme. Déjà à l'époque de l'auteur, alors qu'à la suite du Concile de Trente les croyances religieuses étaient confrontées à la rationalisation et à la vulgarisation, l'attitude conservatrice de l'apologiste et de ses compagnons n'était pas communément acceptée. En effet, on le sait, la Compagnie de Jésus, favorable à la modernisation de l'Église catholique, et le Saint-Siège lui-même ont violemment attaqué les doctrines défendues par les jansénistes, dont Pascal se faisait le porte-parole dans les *Provinciales*. À nos yeux, la notion de l'amour dans son œuvre témoigne bien du pessimisme de sa vision de la nature humaine dans le monde terrestre. Insistant exclusivement sur la nécessité et la justice de la « charité » (l'amour pour Dieu), il dénie toutes les autres formes de l'amour humain. Nous distinguerons quatre types d'amours selon leur objet, pour les étudier dans l'ordre : amour de Dieu, amour par concupiscence, amour-propre et amour d'autrui.

1. L'amour de Dieu

1) Les « trois ordres » et la charité

Voici une partie du fragment dit des « trois ordres », des corps, des esprits et de la charité :

La distance infinie des corps aux esprits, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

—
 Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

—
 La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair¹.

Le mot « ordre » signifie ici un domaine indépendant des autres, pourvu d'un principe et d'un objet précis², et la « charité » (ou la « sagesse ») désigne l'amour exclusif pour Dieu, le souverain bien. L'« ordre de la charité » est ainsi guidé par la finalité de la recherche de Dieu. L'« ordre des esprits », auquel appartiennent « les gens qui sont dans les recherches de l'esprit » a pour principe l'intelligence ou la raison. De son côté, l'« ordre des corps » (on peut supposer que c'est dans ce domaine que vivent rois, riches et capitaines), est caractérisé par la poursuite du pouvoir politique, de la richesse matérielle ou de la force violente : toutes valeurs terrestres. Ainsi, les trois ordres, représentant chacun un objet de désir humain, montrent une hiérarchie. L'ordre de la charité, revêtu de valeur « surnaturelle », se distingue des deux autres, qui ont eux-mêmes une distance infinie de l'un à l'autre³.

¹ S339-L308, pp. 226-227.

² Voir notre quatrième partie, ch. I, 1, pp. 283-288.

³ Hélène Michon explique, à propos de la constitution des trois éléments, corps, esprit et charité, qu'entre le passage du premier au deuxième — entre lesquels existe une continuité ou un développement — et le passage du deuxième au troisième se trouve une « disproportion ». Une telle structure se reconnaît également entre raison, coutume et inspiration : « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue

Pascal, inspiré par la *Première Épître* de saint Jean l'apôtre (II, 16), formule ainsi les trois concupiscences :

*Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*¹.

La concupiscence des yeux ou la *libido sciendi* (le désir de savoir) prend les gens de l'ordre des esprits, tandis que la concupiscence de la chair ou la *libido sentiendi* (le désir de sensations) s'identifie au principe de l'ordre des corps². Quant à l'orgueil de la vie ou la *libido dominandi* (le désir de dominer), chez Pascal, il est également la concupiscence à laquelle tiennent les « grands de chair », puisque selon le fragment S339-L308, les rois — les souverains dans le système politique terrestre — sont un exemple typique des hommes s'obstinant à la finalité du domaine du corps. L'apologiste dit : « Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps³ ». Pour lui, le « corps » est une synecdoque des désirs non seulement des biens matériels mais aussi de la puissance de domination.

Aussi semble-t-il que Pascal, renfermant toutes les trois concupiscences dans les ordres des « corps » et des « esprits », considère la « charité » comme le seul principe justifié. En effet, pour lui, n'aimer que Dieu est le précepte inviolable :

Il faut que pour rendre l'homme heureux elle [= *la véritable religion*] lui montre qu'il y a un Dieu, qu'*on est obligé de l'aimer*, que notre vraie félicité est d'être en lui et notre unique mal d'être séparé de lui, qu'elle reconnaisse

la raison et la coutume, au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ne evacuetur crux Christii.* » (S655-L808). Voir H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1996, pp. 252-257.

¹ S460-L545.

² Pourtant, chez Pascal, l'association du corps et de la volupté sensuelle est moins accentuée que chez Augustin. Sur la signification du terme « corps » dans son rapport avec la concupiscence, voir notre quatrième partie, ch. I, 3, pp. 295-299.

³ S761-L933.

que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de *l'aimer*, et qu'ainsi *nos devoirs nous obligent d'aimer Dieu [...]*¹.

S'il y a un Dieu, *il ne faut aimer que lui*, et non les créatures passagères².

Ici deux amours sont distingués selon leur objet, Dieu et les créatures : « nos concupiscences nous en détournant [*d'aimer Dieu*], nous sommes pleins d'injustice³ ». La cosmologie pascalienne affirmée dans le fragment S339-L308 se réduit à la vision plus fondamentale du monde, cette fois caractérisée par la dichotomie de la *charité* et de la *concupiscence*. Nous verrons plus tard que ces deux principes antithétiques se correspondent respectivement à l'« esprit » et à la « chair » : « Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence⁴. »

2) L'amour comme méthode de connaissance

Pascal considère l'amour comme une opération du « cœur » :

L'ordre — Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre.

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration.

Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule.

—
Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire.

Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours⁵.

Le mot « ordre » dans ce fragment signifie la disposition, la succession régulière, la règle ou la méthode⁶. Lorsqu'on veut montrer qu'un certain objet doit être aimé, le raisonnement recourant aux principes et à la démonstration est inutile ; on doit

¹ S182-L149, p. 136. Nous soulignons.

² S511-L618. Nous soulignons.

³ S182-L149, p. 136.

⁴ S761-L933.

⁵ S329-L298.

⁶ Voir *infra*, quatrième partie, ch. I, 1.

prendre une autre démarche qui convainc (« échauffe ») le cœur. Cet « ordre de la charité » est un anti-ordre, puisqu'il se permet de faire souvent des « digressions » du point de vue de l'« ordre de l'esprit ». La *charité* est distinguée de l'*esprit* ici par sa méthode.

Par ailleurs, Pascal oppose, dans un autre fragment, la « raison » et le « cœur » (ou l'« instinct »). D'après lui, alors que celui-ci *sent* immédiatement, celle-là *raisonne* en se fondant sur un discours. Le sentiment du cœur nous persuade sûrement que nous ne rêvons pas à présent ou qu'« il y a espace, temps, mouvement, nombres » — ce que l'apologiste appelle les « premiers principes » —, tandis que la raison ne peut démontrer la vérité de ces connaissances. « Il est aussi inutile et aussi ridicule, dit-il, que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. » — Preuve s'il en est pour Pascal de l'impuissance non pas du cœur, mais de la raison¹. Aussi conclut-il :

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés².

C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison : voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison³.

La foi donnée par Dieu, c'est la charité — l'amour pour Dieu — elle-même : toutes deux sont des produits de l'opération du cœur.

Or, le cœur n'aspire pas toujours à Dieu (« l'être universel » dans la citation ci-dessous) ; il s'attache également aux créatures, surtout à soi-même : l'amour-propre peut se produire dans le cœur :

Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses.

Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne. Et il se durcit contre l'un ou l'autre, à

¹ Voir S142-L110.

² *Ibid.*

³ S680-L424.

son choix. Vous avez rejeté l'un et conservé l'autre : est-ce par raison que vous vous aimez ?¹

Comme nous le verrons, l'amour de soi est une forme extrême de concupiscence, qui peut s'assimiler à la *libido dominandi*, la plus criminelle de ses trois manifestations. Pascal indique dans ce passage que le sentiment du cœur, la méthode ou l'« ordre » de la charité, peut s'appliquer aussi lorsqu'on poursuit les valeurs que désirent les êtres charnels. La méthode de la *charité* et celle du *corps* ne se distinguent guère : toutes deux se donnent par le mouvement du cœur².

Si opposées qu'elles soient dans leur objet, la concupiscence et la charité entretiennent ainsi une similitude dans leur méthode, qui sera le point suivant de notre étude.

2. La concupiscence

1) L'origine de la concupiscence

Pascal explique le processus historique de la naissance de la concupiscence en le plaçant dans la bouche de Dieu :

J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait. Je l'ai rempli de lumière et d'intelligence. Je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. [...] Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption, il a voulu se rendre centre de lui-

¹ S680-L423, p. 467.

² Les objets et les méthodes des « trois ordres » (cf. S339-L308, S761-L933, S182-L149, S142-L110) :

	l'ordre des corps (1 ^{er})	l'ordre des esprits (2 ^e)	l'ordre de la charité (3 ^e)
objets	plaisirs, créatures, soi-même, concupiscences, richesses, pouvoir	science, philosophie	Dieu, sagesse, charité
méthodes	sens, amour, cœur, volonté	raison, raisonnement, démonstration	cœur, sentiment, amour, instinct

Le 2^e se distingue du 3^e, et le 1^{er} s'approche du 3^e par leurs méthodes.

même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui, et révoltant les créatures qui lui étaient soumises je les lui ai rendues ennemies, en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes et dans un tel éloignement de moi qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur, tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature¹.

Tout d'abord, la concupiscence est originellement le désir de se soustraire à la domination divine voire de se mettre sur le même pied que celui de Dieu. Cette volonté de révolte a pour cause la « présomption », c'est-à-dire l'orgueil : la concupiscence est fondée sur la *libido dominandi*, le désir de se rendre supérieur aux autres². Ensuite, l'obstination de l'homme aux plaisirs concupiscibles résulte de ce que les sens soumettent la raison — situation où est absolument inversée la hiérarchie première des « trois ordres ». En effet, la raison est le principe de l'« ordre des esprits » et les sens participent à l'« ordre des corps ». Cette grave transgression, loin d'approcher l'homme de son Créateur, l'éloigne d'autant plus de Lui, pour le reléguer au rang des bêtes. Enfin, l'homme ayant perdu la « gloire » qu'il possédait avant la Chute, la concupiscence s'identifie avec sa nature elle-même³. La « gloire », l'état de la manifestation directe de Dieu devant

¹ S182-L149, pp. 137-138.

² D'après Jansénius, l'orgueil est le désir diabolique « par lequel elle [*l'âme humaine*] se plaît à n'être qu'à soi, et à n'être point soumise à un autre, non pas même à Dieu ». Il « précède la chute, et que l'âme s'élève avant qu'elle tombe. / Or cette chute, et cette ruine, qui se fait au dedans par l'orgueil, précède celle qui se fait au dehors lorsque l'homme ne s'aperçoit pas qu'il est déjà tombé par la première » (*Discours de la Réformation de l'homme intérieur*, d'après la traduction en français d'Arnauld d'Andilly, Houilles, Éditions Manucius, 2004, pp. 30-37).

³ Cf. : « La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous : l'une bonne, l'autre mauvaise » (S509-L616).

l'homme, est la félicité parfaite de celui-ci. L'apologiste insiste sur l'importance pour l'homme de récupérer son état originel. C'est ainsi qu'il présente l'amour pour Dieu, qui en est le seul moyen, comme l'ultime commandement. La concupiscence est la nature actuelle de l'homme, alors que la charité est celle dont il jouissait par le passé, et qu'il doit retrouver dans le futur. L'une et l'autre s'opposent dans le temps.

2) La concupiscence, figure de la charité

Les rapports de la charité et de la concupiscence ne se réduisent pas à leur opposition (axiologique et chronologique) ; celle-ci est la *figure* de celle-là (la figure ou l'image est pour ainsi dire une ombre de son original : la valeur de la figure est secondaire par rapport au figuré). Ce qui s'explique par la réflexion pascalienne sur l'exégèse de l'*Ancien Testament*.

D'après l'auteur des *Pensées*, Dieu couvrit ses messages spirituels des figures charnelles afin d'obtenir du peuple juif qu'il les conserve, alors qu'en fait il ne savait pas les déchiffrer. Ce peuple, persuadé que les livres lui promettaient les biens terrestres qu'il poursuivait, accomplit fidèlement sa mission. Lors de l'arrivée de Jésus, les Juifs, n'ayant pas reconnu qu'il était leur Sauveur, le crucifièrent. Ils devinrent ainsi à la fois les ennemis de la religion chrétienne et les témoins invincibles de sa vérité. En effet, les prophéties de la religion furent préservées de la perte par ses plus grands profanateurs¹. L'apologiste avance :

Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne et ayant voulu néanmoins les produire 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 arrêtassent [...] et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent.

Tout ce qui ne va point à la charité est figure².

¹ Voir *infra*, deuxième partie, ch. II, 2, 2), pp. 157-161.

² S301-L270, p. 204.

Pascal a conçu cette théorie du peuple témoin sous l'influence de saint Augustin¹. Bien qu'aujourd'hui cette doctrine sophistiquée et aux accents antisémites ne soit plus prise en compte, l'apologiste a cru qu'elle pourrait constituer un argument convaincant pour prouver la véracité de la religion. Les mots « les figures » (ou « les choses figurantes ») et « les figurées » peuvent être remplacés respectivement par les termes « la chair » et « l'esprit »² : le premier signifie la *concupiscence*, le second la *charité*. Les deux notions s'associent dans une relation symbolique.

Dès lors, l'apologiste reconnaît qu'il se trouve une ressemblance apparente entre la concupiscence (« l'ordre des corps ») et la charité (« l'ordre de la charité »), les deux principes dont les valeurs sont absolument contradictoires : « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire³ ». Il en résulte plusieurs phénomènes aussi complexes que cruels.

D'une part, l'homme ne peut apercevoir la différence de ces deux amours. Le peuple juif, convaincu que la félicité lui appartiendrait dans l'avenir, qui a observé la Loi, a offert des bêtes au temple pour le sacrifice et a pratiqué la circoncision — tout cela par amour de Dieu —, n'a jamais été conscient de vivre dans une ligne de conduite condamnable. De même, l'homme sur terre a beau être persuadé qu'il se voue à l'amour de Dieu, il peut s'attacher malgré lui à la concupiscence, et son âme ne peut peut-être plus être sauvée après la mort de sa chair : on peut « bien essayer de plaire [*à Dieu*] sans y réussir », une fois qu'on est pris dans l'amour-propre⁴. La concupiscence est si profondément enracinée dans la nature humaine que l'homme ne peut s'en détacher que difficilement. Il ne lui est pas permis de savoir s'il vit la vie légitimement dévote : Dieu seul en est le juge.

D'autre part, la concupiscence elle-même est capable d'établir un certain ordre — suffisamment élaboré au moins aux yeux de l'homme — dans une

¹ Ph. Sellier cite différents textes comme sources de cette théorie, mais entre autres la *Cité de Dieu*, Livre XVIII. Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 484-497.

² Cf. « Après sa mort [*de Jésus-Christ*], saint Paul est venu apprendre aux hommes que toutes ces choses étaient arrivées en figure, que le royaume de Dieu ne consistait pas en *la chair*, mais en *l'esprit*, [...] » (S301-L270, pp. 203-204).

³ S508-L615.

⁴ S186-L153. Sur ce point, voir aussi notre deuxième partie, ch. II, 2, 1), pp. 153-157.

communauté terrestre ; or ce faux ordre ne peut pas être distingué dans son apparence du véritable ordre qu'apporterait la charité :

Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité¹.

Ce trait de la concupiscence, capable de créer en elle une image de la charité, nous amène à la conception pascalienne de l'amour-propre.

3. L'amour-propre

1) « Le moi est haïssable »

D'après Pascal, « La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi ». Mais ce moi, continue-t-il, « ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère ; [...] ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris ». Dès lors « il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et [...] il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie »².

¹ S150-L118.

² S743-L978, p. 563. La même idée se retrouve dans les *Maximes* de La Rochefoucauld : « L'Amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi. [...] On ne peut sonder la profondeur ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là, il est à couvert des yeux les plus pénétrants ; il y fait mille insensibles tours et retours. Là, il est souvent invisible à lui-même. Il y conçoit, il y nourrit et il y élève sans le savoir un grand nombre d'affections et de haines. » (*Maximes supprimées après la première édition [MS]*, 1, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, éd. L. Plazenet, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2005, p. 209). Dans MS1, La Rochefoucauld, indifférent à la réflexion théologique, observe les divers comportements toujours changeant et souvent contradictoires les uns aux autres de l'amour-propre, pour conclure que « La mer en est une image sensible [*de l'amour-propre*] et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements » (*Ibid*, p. 210). Tandis que le fragment S743-L978 se consacre à démontrer que l'aversion que nous avons pour la vérité n'est

L'homme, par son amour-propre, essaie d'embellir devant les autres son être réel, si défectueux qu'il soit, afin d'être aimé d'eux. Il en oublie lui-même qu'il cache ses imperfections et se refuse à les dévoiler, même à soi-même. L'homme satisfait ainsi son amour-propre en deux étapes : d'abord il met les autres en état de l'aimer et ensuite il se met en situation de s'aimer soi-même.

La citation suivante est le dialogue imaginé entre l'apologiste et son ami Damien Miton, mondain et libertin :

Le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela : vous êtes donc toujours haïssable.

« Point. Car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. » — Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours¹.

Trop bref et trop lacunaire, ce texte est difficile à interpréter. Seulement la ferme dénégation (« Point ») de Miton rejette d'un bloc les deux assertions de son interlocuteur : « Vous couvrez votre moi » et « vous êtes donc haïssable ». Le mondain n'est pas conscient de dissimuler ses défauts pour éviter qu'ils ne soient découverts par les autres, puis par lui-même : en effet, il croit de tout son cœur qu'il se comporte « obligeamment pour tout le monde ». Mais aux yeux de son ami, cette attitude n'est que le résultat de son amour de soi, qui veut qu'il soit aimé et des autres et de lui-même. L'amabilité et la bienveillance envers les prochains

que le résultat de notre amour de soi : si l'homme n'est « que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres », c'est parce qu'il a dans son cœur cette « racine naturelle » de « toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison ». Sur les avatars de l'idée d'« amour-propre », dès son origine jusqu'au XVII^e siècle, voir Jean Lafond, « L'amour-propre de La Rochefoucauld (MS1). Histoire d'un thème et d'une forme », dans *L'homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Honoré Champion, 1996, pp. 99-114.

¹ S494-L597. Cf. La Rochefoucauld : « Il [= *l'amour-propre*] rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes et les rendrait les tyrans des autres, si la fortune leur en donnait les moyens » (*Maximes*, MS1, *op. cit.*, p. 209).

proviennent du désir d'être estimé, apprécié et adoré d'eux¹. Pour Pascal, elles peuvent atténuer le « déplaisir » du point de vue des autres, mais jamais ruiner l'« injustice » — la dissimulation de sa propre réalité et, ce qui revient au même, de son amour-propre — enracinée dans le moi. Tous les soins en faveur d'autrui ne sont pas en fait pour lui, mais en définitive au service de soi-même.

De plus, l'injustice du moi vient également de ce qu'« il se fait centre de tout » : il inclut le désir d'être supérieur aux autres. En effet, l'amour-propre qui est dans la nature du moi humain n'est que la *libido dominandi*, la plus fondamentale des concupiscences, ce que Pascal formule ainsi : « chaque moi est l'ennemi et voudrait être tyran de tous les autres² ».

Observation perspicace et inquiétante : l'homme n'aime que soi de par sa nature, ne conçoit que de la haine envers autrui ; s'il lui montre de la sincérité et de la gentillesse, c'est qu'il veut s'en faire respecter, voire se le soumettre. Mais le plus angoissant, ce sont tous les efforts que déploie l'homme pour que son vil désir n'apparaisse ni à autrui, ni à soi-même. En se consacrant à consoler des gens dans le désespoir, à encourager des gens dans la difficulté, ou à sauver des gens en danger, on ne douterait pas que l'obligeance dont on fait preuve soit spontanée — comme c'était le cas pour Damien Miton ; mais aux yeux de son ami, tous ces actes auraient pour origine un amour contrefait.

De sorte que la société terrestre est un groupe d'individus qui se haïssent — et se trompent — les uns les autres. Ils y réalisent pourtant une sorte de paix ou de bien public, dissimulant leur amour-propre — désir de dominer — et essayant de se montrer aimables et cordiaux les uns envers les autres. C'est la concupiscence qu'est l'amour de soi qui constitue l'ordre d'ici-bas. L'amour pour les prochains n'y est qu'une figure de la charité :

¹ Et les hommes mentent pour être aimés des autres : « Il arrive de là que, si l'on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable. On nous traite comme nous voulons être traités : nous haïssons la vérité, on nous la cache ; nous voulons être flattés, on nous flatte ; nous aimons à être trompés, on nous trompe. » Ainsi, « la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter » (S743-L978, p. 565).

² S494-L597.

Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité. Car au fond ce n'est que haine¹.

On ne peut imaginer que derrière telle chaleureuse attention pour le prochain, se cache un désir criminel, ni *a fortiori* que la paix de la communauté se fonde sur les liens de l'hostilité individuelle. La concupiscence ressemble à la charité au point de ne pouvoir en être distinguée ; mais la première est profondément ancrée dans la nature humaine.

Or on peut supposer que cette « charité » qui figure dans le texte ci-dessus ne désigne pas tant l'amour de Dieu que l'amour du prochain : le mot a les deux sens. Mais si cela est vrai, comme on le verra plus tard, l'amour *véritable* — celui qui n'est pas feint — pour le prochain résulte nécessairement de l'amour de Dieu : les deux sont dans un même mouvement. Apparemment la société est pleine d'exemples d'amour du prochain ; mais ils ne sont que le « tableau de la charité² » qu'ont dessiné les amours-propres des membres. L'amour du prochain, s'il se veut véritablement sincère, doit procéder non pas de l'amour de soi — la plus pernicieuse des concupiscences — mais de l'amour de Dieu.

2) Les membres et le corps

Pascal n'est-il pas allé trop loin ? La sollicitude pour autrui, même si elle avait pour origine l'égoïsme ou l'hypocrisie — à l'insu de son sujet —, tant qu'elle est partagée par tous les membres, peut assurer un certain ordre ou une certaine stabilité dans la société. L'amour de soi, tant qu'il est invisible, serait-il un désir à condamner si violemment ? Pourquoi le moi — ou la dissimulation de soi — serait-il si « haïssable » ?

À quoi répond l'auteur :

Nous naissons donc injustes. Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout

¹ S243-L210.

² S150-L118.

désordre : en guerre, en police, en économie, dans le corps particulier de l'homme¹.

Notre nature qui n'aime que soi et qui veut se mettre au-dessus de tous les autres engendre le désordre dans tous les domaines de la société. Même si celle-ci est actuellement sous le règne de la paix, ce n'est que provisoire : de petites batailles se développent en guerre totale, des confusions se produisent dans le système d'administration de l'État, de la ville ou de la maison², lesquels seront bientôt détruits. L'ordre établi par la concupiscence — la fausse image de la charité — reste précaire et éphémère.

Ce n'est pas tout. Le désir de se faire centre de tout finit par tuer « le corps particulier de l'homme », c'est-à-dire soi-même. Pour éviter ce risque, « il faut tendre au général ». Car, dit Pascal :

Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant³.

Si les membres du corps humain avaient chacun leur propre volonté et qu'ils se comportaient suivant leur désir égoïste et sans considérer la santé de tout le corps, celui-ci s'affaiblirait puis mourrait. À ce moment, les membres — qui lui appartiennent — périraient également : leur vie est préservée par celle du corps⁴. Ce qui est vrai pour la relation entre la communauté (le corps politique) et ses constituants⁵. Si les individus poursuivent trop leur propre bonheur et négligent

¹ S680-L421, p. 466.

² Ici, le mot « économie » signifierait l'art de bien administrer une maison.

³ S404-L372.

⁴ Cf. : « Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur. Mais en ne voulant que le bien du corps ils font leur propre bien » (S406-L374).

⁵ Il est évident que le « corps » dans le texte cité en haut signifie en même temps le corps humain et le corps politique. La parabole originelle remonte à Tite-Live : c'est l'épisode bien connu de la retraite de la plèbe romaine sur le mont-Sacré. Ménénius Agrippa, pour calmer le mécontentement du peuple et rétablir l'union des citoyens, raconte l'histoire des membres et du corps : « Autrefois le corps humain n'était pas encore solidaire comme aujourd'hui, mais chaque

le bien du groupe auquel ils appartiennent, celui-ci s'affaîssera et se perdra, ainsi ils s'égareront et mourront seuls. C'est pourquoi : « en aimant le corps il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui¹ ». Le bien moral et physique de chaque membre dépend de celui du corps entier.

Or que signifie précisément le corps entier ? Si chaque individu ne pense qu'au bonheur de sa famille sans réfléchir sur celui de son village entier, celui-ci se perdra bientôt : la famille agit selon son « amour-propre », qui la pousse à dominer les autres familles. De même, si chaque membre de la ville, n'aimant qu'elle, fait preuve d'hostilité pour les autres villes, l'État en tant que réunion de ces villes tombera en décombres. Enfin, si chaque homme a trop de prédilection pour son pays au détriment des autres nations, les batailles se déclencheront entre les pays, ce qui mènera la terre à la ruine. Ainsi chacun doit-il élargir son amour au-delà des limites des communautés de toute grandeur :

Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général dont elles sont membres. L'on doit donc tendre au général².

Le corps entier que vise ici Pascal est donc le corps le plus général qu'on puisse penser. C'est au bien de celui-ci que chaque individu doit aspirer. Ce n'est aucune des « communautés naturelles et civiles » ; c'est un être surnaturel et infiniment grand et qui comprend tout, c'est-à-dire Dieu lui-même. Pascal, parlant de la

organe était autonome et avait son propre langage ; il y eut un jour une révolte générale : ils étaient tous furieux de travailler et de prendre de la peine pour l'estomac, tandis que l'estomac, bien tranquille au milieu du corps, n'avait qu'à profiter des plaisirs qu'ils lui procuraient. Ils se mirent donc d'accord : la main ne porterait plus la nourriture à la bouche, la bouche refuserait de prendre ce qu'on lui donnerait, les dents de le mâcher. Le but de cette révolte était de mater l'estomac en l'affamant, mais les membres et le corps tout entier furent réduits dans le même temps à une faiblesse extrême. Ils virent alors que l'estomac lui aussi jouait un rôle actif, qu'il les entretenait comme eux-mêmes l'entretenaient, en renvoyant dans tout l'organisme cette substance produite par la digestion, qui donne vie et vigueur, le sang, qui coule dans nos veines. » (Tite-Live, *Histoire romaine*, Livres I à V, traduction nouvelle, introduction, notes et dossier par A. Flobert, Paris, GF-Flammarion, 1995, II, 32, pp. 204-205).

¹ S404-L372.

² S680-L421, pp. 466-467.

relation entre le corps et les membres, ne réfléchit que sur celle de Dieu et des hommes :

Adhaerens Deo unus spiritus est. On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre. Comme les trois Personnes¹.

C'est ainsi que la thèse pascalienne « le moi est haïssable » s'associe au précepte de l'amour de Dieu : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi² ». L'amour de soi, même s'il est dissimulé avec quelque grande précaution, ne laisse pas d'empêcher l'amour du corps général qu'est la charité. Les hommes s'appliquent à la communication sociale et sociable mais avec hypocrisie les uns envers les autres, sans savoir ce qui les mènera à leur propre misère. « Sachez que le véritable bien ne consiste qu'en l'amour de Dieu » — n'est-ce pas l'objurgation continuelle de Pascal ?

Ce qui ne voudrait pas dire qu'il n'existe pas d'amour juste pour soi. Tant que je suis une partie du corps, quand je suis blessé, il a également mal. Le corps est malheureux lorsque les membres sont infirmes. Si j'aime le corps, je dois me soigner moi-même. L'amour de soi chez un membre est justifié tant qu'il procède de sa faveur au corps entier : « Le corps aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme³ l'aime. » Mais, Pascal ajoute : « Tout amour qui va au-delà est injuste. »⁴ Donc, au cas où, pour que le corps survive, un membre est obligé d'être retranché, celui-ci doit y consentir volontiers. Sinon, « il perdrait sa qualité de membre. »⁵

De même, pour considérer le bonheur et la santé du corps entier, tous les membres se chérissent les uns les autres. Ainsi, si l'homme aime Dieu, il doit songer aux biens de tous ses prochains et s'efforcer de les réaliser : en effet, les hommes sont des membres de Dieu. L'amour de Dieu comprend donc l'amour du

¹ S404-L372. La citation en latin est de la *Première Épître aux Corinthiens* de saint Paul (VI, 17).

² S405-L373.

³ C'est-à-dire, l'âme de ce corps.

⁴ S404-L372. Cf. : « Pour régler *l'amour qu'on se doit à soi-même*, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc. » (S401-L368 ; nous soulignons).

⁵ S405-L373.

prochain. Le mal de l'amour-propre consiste en la haine des autres et au désir de se rendre supérieur à eux — état qui réalise la trahison ou la révolte contre le corps entier. Au contraire, la fidélité sincère à celui-ci doit s'accompagner de l'abandon de toute hostilité et du respect du bonheur d'autrui. Comme le dit Jésus-Christ, l'amour du prochain n'est que l'amour des ennemis¹.

Seulement tout comme l'amour de soi, l'amour d'autrui n'est justifié que tant qu'il est au service de l'amour de Dieu. Le lien horizontal entre les hommes est soumis au lien vertical entre Dieu et l'homme. Le premier n'est que le moyen ou le résultat du second. Chez Pascal, l'amour des autres n'est pas le terme ultime : on ne doit pas porter d'affection à autrui pour lui-même, indépendant de la considération de Dieu. Cette place de l'amour d'autrui est l'étape suivante de notre étude.

4. L'amour des autres

1) Se faire aimer des autres

Pascal parle de l'amour que l'autre porte à soi comme ceci :

Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne et n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt à mourir ? et ainsi l'objet de leur attachement mourra².

Je ne dois être l'objet de l'amour d'aucun autre, puisque je ne le mérite pas (je voile mes défauts). D'ailleurs, étant donné que je mourrai tôt ou tard, je ne peux jamais satisfaire le désir de la personne qui m'affectionne. Ainsi, il est injuste qu'on m'aime et « je suis coupable si je me fais aimer et si j'attire les gens à

¹ Cf. « Il [= *le chrétien*] aime ses proches, mais sa charité ne se renferme pas dans ces bornes et se répand sur ses ennemis, et puis sur ceux de Dieu » (S387-L355).

² S15-L396. L'auteur portait sur lui l'original de ce texte. Voir la note de G. Ferreyrolles à ce fragment, p. 45.

s'attacher à moi¹ ». Pour l'auteur des *Pensées*, si quelqu'un m'aime, c'est que je l'incite à m'aimer, ce qui est le but de mon désir égocentrique d'être admiré des autres, voire de les dominer. Quiconque semblerait me donner de l'amour de toute son âme, prouverait que les ruses de mon amour-propre ont bien fonctionné. Tout amour terrestre est le produit de la *libido dominandi* : me faire aimer de quelqu'un, c'est finalement le haïr.

Ce qui est suggéré par le fait que l'amour dont il s'agit ici est exprimé par le mot « attachement » : celui-ci s'oppose à la « charité »². Chez Pascal, l'amour véritablement juste n'est pas celui dont l'objet direct (« la fin ») est le prochain lui-même (ce serait un « attachement »). Le devoir de mon prochain, tout comme mon devoir à moi, n'est que l'amour de Dieu. Comme seul cet amour lui apporterait le bien, le vrai amour du prochain (la charité) consiste à le faire aspirer à Dieu :

Je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge qu'ils ne le doivent pas croire, quelque avantage qui m'en revînt, et de même qu'ils ne doivent pas s'attacher à moi, car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu ou à le chercher³.

C'est ainsi que naturellement je suis tout autant coupable quand je m'attache à quelqu'un. Si j'aime, nous l'avons vu, tant que cet amour n'est pas soumis à l'amour de Dieu, c'est par désir de posséder cette personne pour mon bien. En effet, elle et moi sommes des membres du corps entier qu'est Dieu : c'est Lui qui nous réunit. Dieu aime chacun de nous tout comme ses propres main ou pied — et cet amour divin envers les hommes s'appelle également la « charité ». L'union directe (l'« attachement ») — sans considération de Dieu — entre les créatures, c'est l'oubli de la grâce infiniment grande qu'Il leur accorde.

Par ailleurs, dans le passage cité en haut est exprimé le caractère temporel de l'amour-attachement. Celui-ci qui existe entre les créatures prendra bientôt fin

¹ *Ibid.*

² L'« attachement » et la « charité » correspondraient respectivement à l'ερωσ et à l'αγαπη, notions d'amours de l'Antiquité grecque. A. Comte-Sponville, analysant aussi la différence de ces deux amours, dit que l'attachement est d'« aimer l'autre pour son bien à soi », tandis que la charité, d'« aimer l'autre pour son bien à lui » (« L'amour selon Pascal », dans *Revue internationale de Philosophie*, n° 199, mars 1997, pp. 144-145).

³ S15-L396.

du fait de la mort de l'une des deux. Or il est possible que Dieu, immortel, aime et bénisse notre âme survivant après la mort de notre chair. Si pour Pascal, l'amour de Dieu est au service du bien de l'homme, c'est parce que celui-ci peut peut-être se procurer cette félicité éternelle.

2) Aimer les « qualités empruntées »

Certes les amours que nous connaissons, amour des amants, amour des amis, sont temporaires. Et ces amours pourraient peut-être au fond comprendre l'amour-propre des partenaires. Mais nous recherchons ces relations souvent volontairement, nous nous en réjouissons et les chérissons pendant qu'elles durent. Nous sommes contents des amours entre nous, même s'il ne s'agit que d'« attachements ». Or Pascal, une fois de plus, remet en question les amours terrestres et les dénonce.

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi¹.

Quand nous aimons quelqu'un, c'est en raison de ses « qualités » comme sa beauté ou son intelligence. Mais ces qualités s'altèrent, se corrompent et se perdent pendant la vie de la personne. Dès lors nous n'aimons plus cette personne que nous croyons aimer. Par ailleurs, cet amour ne dure que jusqu'à ce que ses qualités s'effacent : « Il n'aime plus cette personne qu'il aimait il y a dix ans. Je crois bien : elle n'est plus la même, ni lui non plus. Il était jeune et elle aussi : elle est tout autre. Il l'aimerait peut-être encore telle qu'elle était alors². » Ainsi, cet amour n'est qu'un regard que l'homme se mettant à la fenêtre jette sur un

¹ S567-L688.

² S552-L673.

passant : il ne regarde pas cette personne en particulier ; et celle-ci s'en va en un instant.

Mais entre les créatures, peut-il exister une autre forme d'amour que cet amour éphémère ? Tant que toutes les vertus physiques et morales ne cessent pas de changer, la partie constante du « moi », ou l'élément qui assure mon identité durant le temps — ce que Pascal appelle la « substance » — ne se trouve nulle part¹. Dès lors, « on n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités² ».

L'apologiste continue avec ironie : « Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices ! Car on n'aime personne que pour des qualités empruntées³. » Si l'on peut appeler l'amour quand on aime quelqu'un par sa beauté apparente, son intelligence, sa gentillesse, son humour ou sa modestie, pourquoi pas quand on l'aime pour son statut social, ses revenus, sa fortune, ou même pour ses vêtements, sa maison, sa ville natale, la profession de son père... ? Dans tous les cas, ce ne sont que des attributs qui *semblent* lui appartenir.

Ainsi si j'aime quelqu'un pour sa beauté, j'aime sa beauté et non pas cette personne elle-même. Dans ce cas je pourrais aimer quelqu'un d'autre pourvu d'une pareille beauté. Les liens amoureux entre les créatures sont contingents et inconstants. Par ailleurs, c'est par mon désir égoïste que je m'intéresse aux qualités de quelqu'un. En effet je m'attache à sa beauté par ma *libido sentiendi*, à son intelligence par ma *libido sciendi*, et à son statut social par ma *libido dominandi*. Tout amour terrestre — l'« attachement » — est le fruit de la concupiscence ; il peut ressembler en apparence à la charité mais s'en diffère foncièrement. On ne peut véritablement aspirer au bien du prochain que par l'amour de Dieu.

¹ Autrement dit, ce n'est ni le corps ni la pensée — le *cogito* comme chez Descartes —, mais la possibilité d'être aimé qui assurerait l'identité du « moi ». Vincent Carraud explique : « c'est *parce que le moi est aimé* (ou qu'il peut l'être) qu'il est (ou qu'il peut être) ; cet ordre est irréversible : le moi n'est pas antérieur à l'amour qui lui est porté, au contraire, c'est cet amour qui le constitue comme moi » (*Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 323).

² S567-L688.

³ *Ibid.*

* * *

L'amour pour Dieu est un précepte extravagant. Il nous ordonne de rejeter la concupiscence, notre nature, et l'amour-propre en particulier (parce que celui-ci est la source de celle-là), ainsi que tout attachement aux autres. L'amour d'autrui se réduit en définitive au désir égocentrique du « moi » qui veut profiter de ses « qualités » passagères pour soi-même. Aussi Pascal découvre-t-il la fausseté et l'injustice de tout amour terrestre, et le détruit-il de fond en comble.

Or cette destruction est le préalable à la construction d'un ordre véritable. L'amour d'autrui comme l'amour de soi sont justifiés dans la mesure où ils sont les résultats de l'attachement primordial à Dieu¹. Dans ce cas, la secrète *libido dominandi* du « moi » s'efface et l'on peut aspirer au véritable bien — la félicité éternelle de l'âme — du prochain comme celui de soi. C'est la thèse selon laquelle les hommes sont les membres de Dieu qui rend possible ce renversement. Tant que les membres se donnent vie par le corps, ils ne doivent s'aimer soi-même ni aimer le prochain que pour répondre à la grâce que le corps (qu'est Dieu) leur procure². Si l'homme doit aider les autres au point qu'il se consacre à leurs biens — c'est cela que les aimer —, c'est parce que c'est Dieu qui l'unit avec eux :

J'aime la pauvreté, parce qu'il [= *Jésus-Christ*] l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables. Je garde fidélité à tout le monde. Je [ne] rends point le mal à ceux qui m'en font, mais je leur

¹ Ce qui s'explique par la définition de la charité (*caritas*) elle-même selon saint Augustin : « J'appelle charité le mouvement de l'âme qui la porte à jouir de Dieu pour lui-même, et de soi comme du prochain pour Dieu » ; au contraire, « j'appelle convoitise [*cupiditas*] le mouvement de l'âme qui la porte à jouir de soi, du prochain et de n'importe quel être corporel sans que ce soit pour Dieu » (*La Doctrine chrétienne*, III, 10, BA. 11/2, p. 259). L'idée est chère à Saint-Cyran, pour qui la charité « est une vertu qui nous fait aimer Dieu par dessus toutes choses pour l'amour de lui-même, et le prochain comme nous-mêmes » (*Théologie familière*, Paris, 1645, phrase citée par J. Lafond, art. cit., p. 100). Voir également *infra*, quatrième partie, ch. I, 2, pp. 288-294.

² Ce que Pascal affirme encore en recourant à son idée des membres pensants qui suivent la volonté de l'âme universelle : « Que si, ayant reçu l'intelligence, ils [= *nos membres*] s'en servaient à retenir en eux-mêmes la nourriture sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non seulement injustes mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer, leur béatitude aussi bien que leur devoir consistant à consentir à la conduite de *l'âme entière à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes* » (S392-L360 ; nous soulignons).

souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas de mal ni de bien de la part des hommes. J'essaie d'être juste, véritable, sincère, et fidèle à tous les hommes. Et j'ai une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement¹.

Dès lors, d'un seul élan — mais non sans peine² —, l'homme peut convertir sa concupiscence à la charité, qui se distingue de celle-là, malgré leur apparente ressemblance, avec une distance infiniment grande. Ici apparaît le monde où tous les individus abandonnant leur vil désir de dominer pour tendre au bonheur de toute humanité comprenant soi-même. En présentant l'amour de Dieu comme le souverain précepte, Pascal rêve de cette utopie cosmique où règne perpétuellement la paix : le royaume de Dieu. L'auteur des *Pensées*, à travers la critique radicale de toute forme d'amour terrestre, propose une réponse — inattendue mais convaincante — à la question qu'il se pose : qu'est-ce que l'amour ?

Ainsi, la foi chrétienne consiste en la croyance de la primordialité de la charité et en la pratique de ce commandement. La mission de Pascal comme apologiste est de persuader les libertins de la justice de sa conviction. Pour ce faire, il interroge sans cesse le statut de la raison humaine, que l'on considère en général la seule voie de sa connaissance, par rapport à la foi. Nous examinerons ce point dans les deux chapitres qui suivent.

¹ S759-L931.

² Voir : « Il est vrai qu'il y a de la peine en entrant dans la piété. [...] Mais il serait bien injuste d'imputer cette violence à Dieu, qui nous attire, au lieu de l'attribuer au monde, qui nous retient. C'est comme un enfant que sa mère arrache d'entre les bras des voleurs : [il] doit aimer, dans la peine qu'il souffre, la violence amoureuse et légitime de celle qui procure sa liberté, et ne détester que la violence impérieuse et tyrannique de ceux qui retiennent injustement » (S753-L924).

CHAPITRE II

AMOUR ET RAISON

Dans les *Pensées*, Pascal insiste souvent sur l'importance de la connaissance de Dieu. Quand il s'agit d'inciter les autres à la recherche de Dieu, il n'est pas étonnant que l'auteur réfléchisse sur la condition théorique de la possibilité de connaître cet objet. À ses yeux, la connaissance de Dieu est l'unique condition du bonheur pour l'homme.

Il est sans doute qu'il n'y a point de bien sans la connaissance de Dieu, qu'à mesure qu'on en approche on est heureux, et que le dernier bonheur est de le connaître avec certitude, qu'à mesure qu'on s'en éloigne on est malheureux, et que le dernier malheur serait la certitude du contraire¹.

Dans le fragment « Infini rien », nous l'avons vu, la foi compense la finitude des capacités humaines de connaissance, définies comme « lumières naturelles » : « nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. [...] Mais par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaissons sa nature² ». L'apologiste n'a ni pour mission ni pour droit de donner à son interlocuteur la connaissance idéale de Dieu par la « gloire », l'état de vision béatifique n'étant permise qu'aux bienheureux siégeant à la droite de Dieu. Tant que l'on est sur la terre, la foi est donc une voie privilégiée pour accéder à Dieu, car l'homme ne peut connaître le Créateur par ses propres capacités.

Mais, si cette connaissance de Dieu n'est possible que par la foi, Pascal, pour arriver à celle-ci, ne considère pas comme insignifiante la connaissance

¹ S662-L432, p. 438. Phrases rayées par Pascal.

² S680-L418, p. 459.

proprement humaine et essentiellement intellectuelle. Si la connaissance humaine constitue ainsi un aspect de la croyance heureuse, quel est son statut et quel rôle joue-t-elle dans l'engendrement de la foi ?

De fait, la charité marque un moment important dans l'accès à cet état de foi. Nous verrons comment et dans quelle mesure l'amour pour Dieu s'identifie à la connaissance heureuse de Lui, et, sous cette condition, quelle peut être la valeur de la quête humaine de Dieu.

1. Quelle est l'attitude à adopter envers Dieu ? Amour et intelligence

Pascal, dans *De l'Art de persuader*¹, considère le statut de la connaissance des « choses divines », en rapport à celle des « choses humaines » :

au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences².

Selon lui, les « vérités divines », « infiniment au-dessus de la nature », ne peuvent être l'objet d'une connaissance apportée par le « raisonnement » ; elles doivent être découvertes par l'amour, selon du cœur et non l'esprit.

De sorte que l'amour pour Dieu est la première condition de la conversion. Essentielle pour la connaissance de Dieu, la morale chrétienne ne peut s'en dispenser. Or, les jésuites, d'après les *Provinciales*, affirment que, pour recevoir le sacrement, seule l'*attrition*, le regret d'avoir offensé Dieu, causé par la crainte de l'enfer, suffit et que la *contrition*, douleur sincère d'avoir commis des péchés, produite principalement par l'amour de Dieu, n'est pas indispensable. Montalte dit à propos d'un homme qui « demeure volontairement dans les occasions des

¹ L'opuscule *De l'Esprit géométrique* se compose en deux parties. Nous les appelons, suivant J. Mesnard, *Réflexions sur la géométrie en général* (1^{re} partie) et *De l'Art de persuader* (2^e partie).

² *MES*, III, pp. 413-414.

péchés¹ » et qui, selon le P. Bauny, serait absolu après son attrition, qu'« il n'en est point touché comme il faut, et qu'il n'est pas encore arrivé à cette véritable conversion de cœur, qui fait autant aimer Dieu qu'on a aimé les créatures² ». Aux yeux de l'épistolier, la thèse casuiste de l'attrition reconnaît qu'on pourrait « toute sa vie expier ses péchés de cette sorte, et ainsi être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu en sa vie³ ».

Le Père, interlocuteur de Montalte, ne le nie pas. En effet, on peut lire dans un ouvrage d'Escobar : « Quand est-on obligé d'avoir affection actuellement pour Dieu ? [...] Filiutius dit qu'il est probable qu'on n'y est pas obligé à la rigueur tous les cinq ans. Et quand donc ? Il le remet au jugement des sages⁴ ». Le Père avance, en invoquant le P. Antoine Sirmond, qu'« on n'est obligé à autre chose à la rigueur, qu'à observer les autres commandements, *sans aucune affection pour Dieu, et sans que notre cœur soit à lui*, pourvu qu'on ne le hâisse pas⁵ ».

Le Père aurait tort aux yeux de Pascal quand il affirme que « cette dispense de l'obligation *fâcheuse* d'aimer Dieu est le privilège de la loi évangélique par-dessus la judaïque⁶ ». Car l'amour n'est-il pas le fondement de la connaissance de Dieu ? Les Juifs trop charnels par manque de charité, ne pouvaient discerner les vrais miracles. Les théologiens jésuites, aussi intelligents qu'érudits, se prétendant être « ces hommes éminents en doctrine et en sagesse qui sont tous conduits par la sagesse divine, qui est plus assurée que toute la Philosophie⁷ », concluent que l'amour pour Dieu n'est pas nécessaire au salut. Paradoxe absolu en ce qui concerne « les règles les plus saintes de la conduite chrétienne⁸ ». Comment est-ce possible ? Pascal y voit la preuve éloquente de la conviction de ce

¹ *10^e Provinciale*, p. 182.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 187.

⁴ *Ibid.*, pp. 187-188.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁶ *Ibid.*, p. 190. Pascal souligne.

⁷ *5^e Provinciale*, p. 72. Expression citée par Pascal d'*Imago primi sæculi Societatis Jesu*, recueil célébrant le centenaire de la fondation des jésuites. Il cite par la suite quelques phrases du même ouvrage, parmi elles : « Ce sont des esprits d'aigles ; c'est une troupe de phénix, un auteur ayant montré depuis peu qu'il y en a plusieurs. Ils ont changé la face de la Chrétienté » (*Ibid.*, p. 73).

⁸ *10^e Provinciale*, p. 191.

qu'« il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer¹ ». Les jésuites ne sont pas pour lui croyants mais au « comble de l'impiété »².

La priorité de la charité dans l'accession à la connaissance de Dieu constitue un des principaux thèmes dans les *Pensées*. *Deus absconditus*, le Créateur n'est manifeste que pour « ceux qui le cherchent de tout leur cœur³ ». La recherche de Dieu n'est effective que lorsqu'il existe une certaine disposition psychologique — l'amour. Celui-ci est ainsi le précepte essentiel du christianisme : « Votre devoir est à l'aimer de tout votre cœur. Il vous a créé⁴ ». Dieu est objet à la fois de connaissance et d'amour :

Mais je voudrais lui demander si Dieu demande autre chose de lui sinon qu'il *l'aime et le connaisse*, et pourquoi il croit que Dieu ne peut se rendre *connaissable et aimable* à lui, puisqu'il est naturellement capable *d'amour et de connaissance*⁵.

La connaissance sans l'amour n'est ainsi qu'à mi-chemin de Dieu. En fait, la croyance n'est rien d'autre que l'amour, tous deux étant les résultats du fonctionnement de la volonté : « La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde⁶ ». Elle porte l'attention de l'esprit sur ce qu'elle aime et ce n'est qu'après qu'il en juge. La connaissance ne peut être atteinte que s'il existe un intérêt préalable pour la chose connue ; la croyance est simultanément cette connaissance et cet amour. La foi incomplète ou fausse

¹ S409-L377.

² Voir notre deuxième partie, chapitre II, 3, 1), pp. 161-166.

³ S681-L427, p. 476. Cf. « Ce n'est pas en cette sorte qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur, parce que tant d'hommes se rendant indignes de sa clémence il a voulu les laisser dans la privation du bien qu'ils ne veulent pas. Il n'était donc pas juste qu'il parût d'une manière manifestement divine et absolument capable de convaincre tous les hommes. Mais il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là. Et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur » (S182-L149, pp. 142-143).

⁴ S182-L149, p. 139. Phrases rayées par Pascal.

⁵ *Ibid.*, p. 141. Nous soulignons.

⁶ S458-L539, p. 323.

provient du manque d'adoration : « Raison pourquoi on ne croit point. [...] Ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles est le manque de charité. [...] Ce qui fait croire les faux est le manque de charité¹ ». À cet état des Juifs et des Gentils (« *Judaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt*»), Pascal oppose la position des chrétiens qui, bien que possédant une immense sagesse, prêchent la simplicité de la croix (« *Nos autem Jesum crucifixum. Sed plenum signis, sed plenum sapientia.* »)². L'authenticité de la croyance ne consiste pas en une connaissance savante, mais en la connaissance simple de Dieu :

Car ceux qui par ces signes et cette sagesse ont mérité votre créance et qui vous ont prouvé leur caractère vous déclarent que rien de tout cela ne peut nous changer et nous rendre capables de connaître et aimer Dieu que la vertu de la folie de la croix, sans sagesse ni signe, et point non les signes sans cette vertu³.

Pour l'apologiste, l'amour sans la connaissance est loin d'être une situation défavorable, mais l'intelligence sans l'affection est un état insuffisant pour être chrétien : « C'est une chose si visible qu'il faut aimer un seul Dieu qu'il ne faut pas de miracles pour le prouver⁴ ». D'où le respect pascalien pour le « cœur », organe par définition associé à l'amour, permettant une communication directe avec Dieu. Les personnes simples, dont le cœur est incliné par Dieu lui-même, croient sans raisonnement. La charité est donc un don de Dieu. Sans cette intervention divine, la croyance reste inutile : « On ne croira jamais, *d'une créance utile et de foi*, si Dieu n'incline le cœur. Et on croira dès qu'il l'inclinera⁵ ». La connaissance par l'amour s'oppose explicitement à la connaissance par l'intelligence.

Toutefois, dans la perspective d'une foi qui reconnaît la suprématie de la charité et du « cœur », Pascal n'exclut pas la réflexion intellectuelle, le moment propre du savoir. D'ailleurs, l'apologie consiste à persuader les lecteurs de la

¹ S422-L834, pp. 272-273.

² Voir *ibid.*, p. 273.

³ S323-L291.

⁴ S427-L844.

⁵ S412-L380. Nous soulignons.

justesse de la religion en ayant recours à leurs seules facultés intellectuelles. Si la connaissance humaine ne peut parvenir à la foi charitable et authentique, étant donné que celle-ci ne s'acquiert que par la grâce de Dieu et que celle-ci est imprévisible, l'apologiste est obligé de se contenter « en attendant » d'informer les incroyants quant à Dieu et à la religion « par raisonnement¹ ». De fait, la connaissance de l'homme est souvent assimilée à la raison. Même si la doctrine enseigne que la raison est impuissante, il n'y a qu'elle qui puisse rendre compte de cette proposition : « La raison ne se soumettrait jamais si elle ne jugeait qu'il y a des occasions où elle se doit soumettre. / Il est donc juste qu'elle se soumette quand elle juge qu'elle se doit soumettre² ».

Nous tâcherons ensuite de constater comment la connaissance humaine, définie principalement par la raison, s'oppose à la foi. Est-ce de par sa nature même de sa raison que l'homme ne peut connaître Dieu ?

2. L'impuissance de la connaissance humaine : les deux aspects de la « raison » pascalienne

La stratégie de Pascal, afin de valoriser l'amour et le cœur comme éléments essentiels de la foi, consiste à affirmer l'infirmité de la connaissance humaine. Une des caractéristiques de la raison est mise en relief dans cette observation :

Il faut donc l'achever [*la raison*], et après avoir examiné ses puissances dans leurs effets, reconnaissons-les en elles-mêmes. Voyons si elle a quelques forces et quelques prises capables de saisir la vérité³.

L'impuissance de la raison humaine est une thèse axiomatique pour l'apologiste qui reconnaît le mystère de la religion. Mais, aux yeux de ses interlocuteurs libertins, l'incommensurabilité de ces deux principes semble constituer une des raisons principales de leur incroyance. La « *stultitiam* » de la religion admet ainsi

¹ S142-L110.

² S205-L174.

³ S111-L76. Passage rayé par Pascal.

une valeur double, positive pour les croyants, négative pour les incroyants¹. La mission de l'apologiste est désormais de convaincre ses lecteurs de l'existence de limites au pouvoir de la raison. De quelle façon Pascal qualifie-t-il celle-ci d'impuissante ?

La « raison » pascalienne revêt deux aspects différents : d'une part, la raison purement démonstrative, et d'autre part, la raison identifiée à (ou considérée comme) la nature humaine.

La fonction de la raison se trouve d'emblée être démonstrative. Elle s'oppose au « cœur » qui a pour fonction de *sentir* :

Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis, et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre².

L'impuissance de cette raison s'explique, donc, par l'existence de propositions qu'elle ne peut pas prouver. Selon les exemples que donne le fragment S142-L110, le raisonnement ne peut expliquer ni la certitude des « premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres », ni l'évidence de ce qu'on ne rêve pas actuellement. Aussi, la conception de cette raison-là s'inspire-t-elle de l'expérience de la démonstration.

Cependant, on rencontre une autre conception de la « raison » chez Pascal. Différente de la raison purement discursive, elle se trouve indépendante de l'expérience concrète. Ce deuxième aspect de la raison est caractérisé comme un principe très général de la connaissance humaine qui manque de méthode précise de jugement, et finit par s'identifier à la nature humaine elle-même.

Selon un fragment considérant les conséquences de la Chute, ce sont la « concupiscence » et les « passions » qui empêchent le fonctionnement correct de la raison : « Les sens indépendants de la raison et souvent maître de la raison l'ont emporté [*l'homme*] à la recherche des plaisirs³ ». Ce sont elles qui éloignent les hommes de la connaissance de Dieu en tant que vérité. La raison pourrait atteindre la vérité, s'il n'y avait pas d'obstacle. Nos erreurs ne proviennent pas

¹ Voir S680-L418, p. 460.

² S142-L110.

³ S182-L149, p. 138.

nécessairement de la raison elle-même, le fameux fragment de l'« imagination » (S78-L44/45) l'indique bien : en « contrôlant » et en « dominant » la raison, l'imagination l'empêche de « mettre le prix aux choses »¹. C'est parce que « la raison a été obligée de céder² » qu'elle est impuissante. Nos erreurs sont donc causées par l'existence de l'« imagination » et non par l'imperfection de la raison elle-même. Ainsi,

Le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, *quoique sa raison le convainque de sa sûreté*, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer³.

Chez les hommes, le faux jugement de l'imagination dérange le juste jugement de la raison⁴.

Pourtant, l'expression « la corruption de la raison » semble indiquer l'imperfection de la raison elle-même : « Cette belle raison corrompue a tout corrompu⁵ ». Selon l'explication pascalienne de la théologie, ce n'est pas la corruption de la raison, mais celle de la nature humaine qui a provoqué les passions et la concupiscence. Or, c'est cette même corruption de la nature qui empêche le fonctionnement correct de la raison :

Nature corrompue.

L'homme n'agit point par la raison, qui fait son être⁶.

¹ S78-L44, p. 66.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 68. Nous soulignons.

⁴ Plusieurs phrases dans *De l'Art de persuader* témoignent de la justesse inhérente de la raison. Ainsi : « elles [= *les vérités*] y sont introduites [*à l'âme*] en foule par les caprices téméraires de la volonté, *sans le conseil du raisonnement.* » (*MES*. III, p. 414) ; « les hommes se gouvernent plus par caprice *que par raison* » (*Ibid.*). Nous soulignons.

⁵ S94-L60. Cf. « Les casuistes 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 eût part à sa conduite. » (S498-L601 ; nous soulignons).

⁶ S736-L491, p. 548.

Cette citation exclut qu'on puisse penser que la raison elle-même soit par nature corrompue. Ne peut-on supposer que Pascal identifie la « raison » à la « nature » humaine ?

Cette raison assimilée à la nature se trouve dépourvue de méthode précise de jugement¹. Sans le dérangement de l'imagination, la raison jugerait qu'il n'est pas dangereux de marcher sur une planche située au sommet d'un précipice et ne serait pas trompée par les apparences des magistrats, des médecins et des docteurs habillés en superbes costumes². Cependant, on ne sait de quelle façon cette raison-là juge. Bien entendu, elle ne suit pas un processus de raisonnement purement démonstratif. Elle juge correctement, mais *intuitivement*, en l'absence de méthode de connaissance.

Ces deux sens de la raison apparemment contradictoires ne sont pas propres à Pascal. André Lalande définit d'abord la raison comme étant la « faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions ». Cette définition correspond au premier aspect de la raison pascalienne. Mais cet auteur la définit aussi comme la « faculté "de bien juger", c'est-à-dire de discerner le bien et le mal, le vrai et le faux (ou même le beau et le laid) par un sentiment intérieur, spontané et immédiat »³. Cette deuxième définition exprime le fonctionnement de la raison intuitive.

Par ailleurs, Pascal ne semble pas faire grand cas de la distinction de ces deux différentes « raisons », *raison discursive* et *raison intuitive*. Dans le fragment S142-L110, l'existence des « premiers principes » dont on ne peut prouver la certitude montre l'impuissance de la raison. Cependant, dans les

¹ Sans l'aide de procédures précises, la « raison naturelle », dans son état de dépravation, produit « tant de différentes et extravagantes mœurs » (S497-L600). Selon la remarque de G. Ferreyrolles, un des exemples les plus impressionnants qui en témoignent est la casuistique jésuite. En effet, selon Pascal, « c'est une fausseté horrible de dire [*comme le font les jésuites*] que c'est à la *raison naturelle* de discerner quand il est permis ou défendu de tuer son prochain » (*1^{er} Écrit des Curés de Paris*, p. 415). Voir G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, H. Champion, 1995, p. 58, n. 53.

² Voir S78-L44, pp. 68-70.

³ A. Lalande, *op. cit.*, art. « raison ». Cette deuxième définition du mot nous paraît un peu inattendue, puisqu'elle correspondrait à la définition du « sentiment » pascalien. Comme on pourra le constater, l'opposition de la raison et du sentiment chez Pascal n'est pas univoque. Voir *infra*, deuxième partie, ch. III, 2, 2), pp. 183-185.

Réflexions sur la géométrie en général, tout en considérant les principes de la géométrie comme trop évidents pour les démontrer, Pascal reconnaît que leur clarté est persuasive pour la raison :

D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets ni prouver les principes ; mais par cette seule et avantageuse raison que les uns et les autres sont dans *une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours*¹.

Tandis que, dans S142-L110, il s'agit d'une raison purement démonstrative, la raison référée dans les *Réflexions sur la géométrie en général* juge la vérité de l'objet sans recourir à la méthode précise de démonstration. Celle-ci, comprenant même le moment intuitif du « sentiment », est la raison-intuition. L'existence de l'indémontrable prouve d'une part l'impuissance de la raison et, d'autre part, la suprématie de la méthode géométrique, définie comme « la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses² ». Cela ne montre-t-il pas la confusion des deux différentes raisons chez Pascal ?

Cette définition ambiguë de la raison pascalienne, comme faculté de jugement à la fois discursif et intuitif, rend complexe son opposition à la « foi ». L'impuissance de la raison, à connaître la vérité de la foi, revêt plusieurs aspects.

Dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, Pascal s'interroge sur la limite de la validité de la géométrie, comme limite de la recherche par la raison dans la mesure où tout le processus de la méthode géométrique est rationnel.

comme la nature fournit tout ce que cette science [= *la géométrie*] ne donne pas, son ordre à la vérité ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toute celle où les hommes peuvent arriver³.

La raison dont la géométrie dépend n'est pas uniquement une raison purement démonstrative, mais une raison intuitive en tant que principe naturel de connaissance humaine. Avec cette raison, nous atteindrons toute la perfection qui

¹ *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 403. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 391.

³ *Ibid.*, p. 400.

nous est permise. Mais cette perfection n'est « plus qu'humaine ». Il existe des vérités hors de notre portée, c'est-à-dire hors de portée de notre raison.

Selon *De l'Art de persuader*, ce sont les « vérités divines ».

Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature. Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît¹.

Compris dans l'ordre géométrique, l'art de persuader a pour objet de « prouver et [de] discerner les vérités » selon le « raisonnement »². Mais, Pascal affirme clairement que la raison d'où procède l'art de persuader ne peut connaître les vérités relatives à Dieu. D'ailleurs, le critère qui oppose les « choses divines » et les « choses humaines » n'est pas démontrable : les unes étant de l'ordre de la nature, les autres les dépassent « infiniment ». La raison qui, selon les règles de l'art de persuader, jugerait les choses humaines, ne permet pas uniquement le discours ; elle se présente comme raison en tant que principe naturel de connaissance qui permet même des jugements intuitifs. Ainsi, l'impuissance de la raison humaine, empêchant les hommes de connaître la vérité divine, ne provient pas de l'existence de principes (ou de propositions) qu'elle ne peut pas prouver. Cette impuissance ne se déduit pas de l'expérience distincte de l'impossibilité de la démonstration. Elle ne s'explique pas clairement. Selon Pascal, la raison humaine ignore la vérité divine puisque celle-ci se situe dans l'ordre « surnaturel ». En effet, pour le futur apologiste,

ses principes [*de la théologie*] sont au-dessus de la nature et de la raison, et [...] l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle³.

Ainsi, la confusion entre raison discursive et raison intuitive conduit Pascal à concevoir la conception l'« impuissance de la raison », non pas tant par les

¹ *De l'Art de persuader*, MES. III, p. 413.

² *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 391.

³ *Préface sur le Traité du vide*, MES. II, p. 778-779.

limites propres de la raison démonstrative qu'indépendamment de toute expérience précise. La raison, qualifiée comme principe naturel et humain, est considérée, sans autre explication, comme impuissante à juger des vérités divines et surnaturelles. C'est cette différence *a priori* et définitive qui oppose raison et foi. D'après sa sœur, Pascal était fidèle à la « maxime » de son père « que tout ce qui est l'objet de la foi ne saurait l'être de la raison¹ ».

Or, il faut remarquer que l'impuissance de la raison spécifiquement discursive se présente aussi comme une preuve de l'opposition infaillible entre raison et foi. Dans le fragment S142-L110, nous avons pu constater qu'il s'agissait de la raison démonstrative dans la mesure où la raison s'opposait au « sentiment du cœur » connaissant les « premiers principes ». Ici, il est indiqué que cette raison purement discursive s'oppose au principe religieux que Dieu établit lui-même.

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais [à] ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment du cœur. Sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut².

Comme l'indique l'expression « c'est pourquoi », le « raisonnement », figurant dans cet extrait, se réalise par la raison purement démonstrative. Un nouveau critère distingue le domaine de la foi du domaine de la raison : l'objet de celle-ci étant démontrable, l'objet de celle-là est indémontrable, bien que certain.

Principe naturel de l'homme, la raison intuitive qui s'oppose directement à la foi englobe le moment du « sentiment » et celui de la raison purement discursive, qui appartiennent tous deux à l'ordre naturel. Mais, dans l'*Apologie*, le « sentiment » apparaît comme principe de connaissance de la vérité divine. Ce qui permet de doter le « sentiment » d'un double statut comme principe de

¹ Gilberte Pascal, *La Vie de Monsieur Pascal*, MES. I, p. 578. Voir *ibid.*, p. 609.

² S142-L110.

connaissance, à la fois naturel et surnaturel¹. N'est-ce pas alors la confusion pascalienne des deux aspects antinomiques de la raison qui rend possibles l'opposition double de la raison et de la foi et la définition complexe du sentiment, auquel nous nous intéresserons ultérieurement ?²

Ainsi, la raison ne saurait connaître le mystère de la foi, ni *a fortiori*, accéder, par ses efforts, à la foi définie comme don de Dieu. En effet, Pascal, dans son apologétique, tout en insistant sur l'importance de l'amour de Dieu, ne prétend jamais pouvoir l'accorder aux autres. Sa mission est de les convaincre en utilisant les moyens qui lui sont permis. Quels sont-ils et en quoi consiste son entreprise apologétique ?

Nous nous intéresserons par la suite aux moyens d'accéder à la foi, à savoir l'*autorité* et la *raison*, qui sont permis aux hommes et dont l'apologiste, soumis au devoir de convertir les incroyants, est obligé de se servir.

¹ Sur la distinction du « naturel » et du « surnaturel » comme sur la conception de la nature au temps de Pascal, cf. T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977, Chapitre II : « Pascal devant la nature ».

² Voir *infra*, deuxième partie, ch. III.

CHAPITRE III

FOI, AUTORITÉ ET RAISON

Pour Pascal, la connaissance humaine, providentiellement impuissante, ne saurait pénétrer le mystère de la religion, ni *a fortiori* accéder, par ses efforts, à la foi, définie comme don de Dieu. D'ailleurs, dans son apologétique, tout en insistant sur l'importance de l'amour de Dieu, il ne prétend jamais pouvoir l'accorder aux autres. Sa mission est de les convaincre en utilisant les moyens qui lui sont permis.

L'apologiste évoque, pour persuader de la véracité de la religion, les deux moyens qu'il a à sa disposition : *raison* et *autorité*.

Il y a deux manières de persuader les vérités de notre religion : l'une par la force de la raison, l'autre par l'autorité de celui qui parle¹.

La démonstration de la religion par la raison et la preuve de l'existence de Dieu par l'autorité de l'Écriture sont les deux positions apologétiques que défend la tradition de l'Église, représentées respectivement par saint Thomas d'Aquin et par saint Augustin. La réflexion philosophique ou géométrique et la croyance dans le témoignage des autres, sont tous deux des moyens par lesquels l'homme juge, sans être aidé par la révélation divine, de la vérité des faits qu'on ne peut connaître directement. Ce sont donc des principes dont l'homme peut se servir à son gré pour connaître Dieu. Pascal est certainement conscient de ces deux références traditionnelles, lorsqu'il écrit :

¹ S660-L820.

On ne se sert point de la dernière, mais de la première. On ne dit point : Il faut croire cela, car l'Écriture, qui le dit, est divine. Mais on dit qu'il le faut croire par telle et telle raison, qui sont de faibles arguments, la raison étant flexible à tout¹.

D'une part Pascal semble refuser à la raison toute force démonstrative en affirmant qu'elle ne pourrait constituer que de « faibles arguments ». Ce qui paraît normal si on considère la situation de la raison humaine que l'apologiste reconnaît dans son rapport à la foi. Mais, ici, la réflexion de Pascal n'est pas théorique. Celui-ci se contente de faire une remarque factuelle, empirique : la raison est faible. Selon lui, tout discours ayant recours à la raison risque d'être inefficace, car celle-ci est « flexible ». La logique de la raison étant moins cohérente et ayant plus de diversité qu'il ne paraît, celle de l'apologiste pourrait bien être incompatible avec celle de son interlocuteur, et échouer à fournir un critère objectif qui serait susceptible d'emporter la décision, puisqu'elle se trouve dans l'incapacité de décider de l'objet de la croyance. « Dieu est, ou il n'est pas. [...] La raison n'y peut rien déterminer² ».

À propos de l'autorité, du moins dans ce passage, la position de Pascal n'est pas claire. Il évoque l'attitude des autres apologistes qu'il nomme « on » sans faire référence à lui-même. Selon lui, afin de prouver la religion, ils n'ont pas recours à l'autorité de l'Écriture. Certes, saint Augustin aurait critiqué cette négligence du témoignage supérieur et, comme Brunschvicg l'a remarqué³, ce fragment aurait été inspiré par un passage de l'*Augustinus*, qui dénonce explicitement le facile usage populaire de la philosophie en matière de mystères ineffables. Mais, il ne semble pas que Pascal approuve toute référence à l'autorité comme un moyen infaillible de persuasion. N'y a-t-il pas une certaine ironie de la part de l'auteur

¹ La suite de la citation précédente.

² S680-L418, p. 460.

³ Brunschvicg compare le fragment S660-L820 avec cette phrase de Jansénius : « Chaque fois qu'on ignore ce qu'il faut penser ou dire à propos d'une difficulté très grave et très obscure, on ne se soucie pas, comme on devrait, de la réponse de l'autorité des Saintes Écritures ou de la véritable antiquité des Pères ; mais aussitôt on a recours à la Philosophie, comme à l'arsenal de toutes les solutions, et on en prend les règles comme mesure des mystères les plus profonds. » (*Augustinus*, tome II, partie préliminaire, ch. III, cité dans Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897, rééd. 1990, p. 584, n. 1).

dans la phrase trop brève, inventée par lui, qui est censée être l'argument de ceux qui respectent l'autorité : « il faut croire cela, car l'Écriture, qui le dit, est divine ». Quel libertin doutant de la véracité de la Bible pourrait croire Dieu ? Il importerait d'abord pour lui d'accepter qu'elle soit une autorité à qui il convient d'accorder sa croyance¹.

Mais, si Pascal ne reconnaît comme « créance utile » que la foi par l'amour, il fait cependant une place importante au statut de la foi par la raison, et par l'autorité. Si ces derniers moyens s'imposent aux yeux de l'apologiste pour la persuasion, ce sont aussi des voies pouvant mener à la foi pour son interlocuteur. L'apologiste ne peut se dispenser, quelle que soit la valeur de la foi acquise par ces procédures, d'évaluer leur signification et leur intérêt.

Ainsi, Pascal rencontre d'emblée l'aporie que constituent la foi, l'autorité et la raison. L'impuissance de la raison envers la vérité de la foi étant établie comme un axiome, la démonstration de la religion par la raison sera non seulement inefficace mais factice. Pascal réfute naturellement la démarche métaphysique de Descartes. Fidèle à la tradition augustinienne, il introduit l'autorité comme source de connaissance sur la religion. En admettant que celle-ci n'est pas compréhensible à la raison humaine, Pascal insiste sur l'importance de la soumission à l'autorité pour croire en la doctrine qu'elle transmet. Si l'apologiste y a recours, quelle valeur accorde-t-il, dans l'*Apologie*, à cet argument, dans lequel il ne semble pas reconnaître l'efficacité de persuasion ?

Afin de considérer ces problèmes, nous commencerons par examiner les rapports que Pascal reconnaît entre foi, raison et autorité dans sa réflexion non apologétique en nous appuyant sur la *Préface sur le Traité du vide* ainsi que sur

¹ Laurent Susini, dans son récent ouvrage, affirme que l'entreprise pascalienne consiste à éviter « le risque de la pétition de principe » : « comment faire valoir, sans pétition de principe, le contenu de ces dernières [*des Écritures*] ? comment se fonder sur elles sans supposer par là-même leur autorité ? Telle était à l'évidence la grande difficulté de l'entreprise pascalienne : établir, en matière apologétique, un régime de l'autorité et de la vérité divines qui les rende toutes deux recevables par un auditoire universel » (L. Susini, *L'Écriture de Pascal. La lumière et le feu. La « vraie éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 101-102). Dans ce livre, il tâche de démontrer, à travers l'analyse fine et soignée en particulier des styles, du vocabulaire ou des procédés rhétoriques employés dans les textes pascaliens, que les arguments de l'apologiste visent en définitive à construire les preuves rationnelles et validées par l'expérience des vérités religieuses.

les *Provinciales*. Pour définir les trois notions chez Pascal et de réfléchir sur la difficulté des démonstrations par la raison et par l'autorité, il nous conviendrait aussi de se référer à la *Logique* de Port-Royal et à certaines œuvres de saint Augustin, qui traitent la même problématique. Ensuite, nous considérerons la signification de l'autorité et de la raison par rapport à la foi dans l'*Apologie* pour voir si cette aporie relative aux arguments appuyés sur les deux modes sera résolue par Pascal¹.

1. Pascal avant l'*Apologie*, la *Logique* de Port-Royal et saint Augustin

1) L'autorité chez Pascal avant l'*Apologie*

La *Préface sur le Traité du vide* essaie d'établir l'« importante distinction » entre les matières dans lesquelles on doit exercer la raison (« le raisonnement ») et celles dans lesquelles l'« autorité » est le seul critère de vérité. Selon Pascal, aux disciplines qui « dépendent seulement de la mémoire et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit », appartiennent l'histoire, la géographie, la jurisprudence, les langues et surtout la théologie ; alors que des domaines qui « dépendent seulement du raisonnement », « entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées », relèvent la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine et l'architecture. Cet opuscule, on le sait, a pour but explicite de réfuter l'attitude du P. Noël, qui, pour juger des propositions scientifiques, plus précisément pour savoir si l'espace dans le tube est vide, allègue un argument d'autorité, tiré d'Aristote². Le principal intérêt de Pascal consiste ici à affirmer l'indépendance de la physique à l'égard de l'autorité afin de justifier que ses

¹ T. Shiokawa, dès 1977, traite « le problème de l'autorité chez Pascal » (article en japonais, dans *Gendai-Shiso*, sep. 1977, pp. 170-179 ; dans *Les Pensées sur Pascal*, Tokyo, Iwanami, 2003) pour mettre en question le concept pascalien d'« autorité » et pour considérer sa signification dans l'*Apologie*. Ici, nous nous appuyons sur les travaux de cet auteur.

² Voir Lettre du P. Noël à Pascal, *MES*. II, p. 517.

recherches sur le vide se fassent par le seul moyen de la raison, à savoir du « raisonnement », de l'« expérience » et des « sens ». Mais, le physicien n'oublie pas d'insister sur l'erreur qui consisterait à faire intervenir la raison dans les domaines où il faut recourir à des livres anciens. Le ton d'avertissement est véhément quand il parle de la théologie :

où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle : de sorte que pour donner la certitude entière des matières les plus incompréhensibles à la raison, il suffit de les faire voir dans les livres sacrés, comme, pour montrer l'incertitude des choses les plus vraisemblables, il faut seulement faire voir qu'elles n'y sont pas comprises ; parce que ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison, et que, l'esprit de l'homme étant trop faible pour y arriver par ses propres efforts, il ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle¹.

En ce qui concerne la théologie, qui cherche la vérité de Dieu, il n'y a d'autres moyens que la référence à l'autorité. C'est une thèse surtout augustinienne et chère à Port-Royal. Jansénius établit une distinction entre les deux principes, l'« *intellectus* » appartenant à la philosophie et la « *memoria* » à la théologie². Dans les matières pour lesquelles il importe d'invoquer l'« autorité », Pascal privilégie la théologie. C'est avant tout parce qu'il s'agit de l'autorité, non pas tant des hommes anciens que « de l'Écriture et des Pères³ ». C'est la seule matière qui s'appuie sur une « institution divine⁴ » et non pas « humaine ». Ainsi, Pascal suggère, pour expliquer l'importance de l'autorité dans la théologie, non

¹ *Préface sur le Traité du vide*, MES. II, pp. 778-779. Une semblable distinction entre la raison et l'autorité se trouve dans la Préface du traité *De la Sagesse* de Pierre Charron : « Et qu'ils [= *Les pédants*] ne pensent me battre d'autorité, de multitude, d'allégation d'autrui, car tout cela a fort peu de crédit en mon endroit, sauf en matière de religion, ou la seule autorité vaut sans raison : C'est là son vrai empire, comme partout ailleurs la raison sans elle, comme a très bien reconnu saint Augustin. C'est une injuste tyrannie et folie enragée de vouloir assujettir les esprits à croire et suivre tout ce que les anciens ont dit, et ce que le peuple tient, qui ne sait ce qu'il dit ni ce qu'il fait » (éd. Barbara de Negroni, Paris, Fayard, coll. « Corpus », 1986, p. 42).

² Voir note 1 dans MES. II, p. 778.

³ *Préface sur le Traité du vide*, MES. II, p. 779.

⁴ *Ibid.*, p. 778.

seulement que la raison est incompétente dans ce domaine (« ses principes sont au-dessus de la nature et de la raison »), mais encore la *divinité* des connaissances révélées (« il [= *l'homme*] ne peut parvenir à ces hautes intelligences s'il n'y est porté par une force toute-puissante et surnaturelle »). La théologie se distingue d'abord des sciences où la raison peut être un instrument utile, et ensuite de toutes les autres matières dans lesquelles règne le principe d'autorité, en ce qu'elle provient de Dieu.

Mais, si ce principe du respect de l'autorité de l'Écriture et de la tradition est un précepte inviolable pour les théologiens, aux yeux des incroyants, ce n'est qu'une proposition à prouver. On a beau privilégier le statut de la théologie en disant que son autorité est divine, ce discernement finit par s'identifier à cette affirmation tautologique qu'« il faut croire cela, car l'Écriture, qui le dit, est divine ». Cette affirmation est de faible valeur persuasive pour les incroyants. La reconnaissance de l'authenticité d'une autorité postule en effet déjà la croyance dans cette autorité.

Et en effet, la foi et l'autorité sont inséparables. À l'égard de celle-ci, la seule question est d'y croire ou pas. À ce propos, un passage de la *17^e Provinciale* est significatif.

l'Église décide les points de foi avec une autorité divine, et elle retranche de son corps tous ceux qui refusent de les recevoir. Mais elle n'en use pas de même pour les choses de fait ; et la raison en est que notre salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la tradition, mais qu'il ne dépend point des autres faits particuliers qui n'ont point été révélés de Dieu. Ainsi on est obligé de croire que les commandements de Dieu ne sont pas impossibles ; mais on n'est pas obligé de savoir ce que Jansénius a enseigné sur ce sujet. C'est pourquoi Dieu conduit l'Église, dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son esprit, qui ne peut errer ; au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir par les sens et par la raison, qui en sont naturellement les juges : car il n'y a que Dieu qui ait pu instruire l'Église de la foi¹.

¹ *17^e Provinciale*, pp. 342-343.

Montalte, distinguant les « points de fait » et les « points de foi », affirme qu'il faut croire seulement les derniers car c'est « l'Église par la tradition » qui les décide en s'appuyant sur l'« autorité divine ». En revanche, selon lui, nous ne sommes pas obligés de croire les « choses de fait » — il s'agit ici de savoir si les Cinq Propositions condamnables sont dans le livre de Jansénius comme le pense le Saint-Siège — qui dépendent de l'autorité — très grande, mais humaine — du Pape. Il y a une autorité, capable d'erreur, qui n'est pas assez fiable. C'est ainsi que Pascal récuse l'« autorité des docteurs » casuistes qui enseignent des opinions probables et condamne les gens qui les suivent, tout comme les Juifs qui, trompés par l'« autorité de tant de docteurs graves et éminents en apparence », observèrent de fausses doctrines et commirent des crimes¹. La seule autorité qui s'impose dans la religion est celle de Dieu. La foi consiste en la croyance dans cette autorité divine. C'est la définition même de la foi, comme dit saint Paul : « *fides ex auditu*² ». En effet, selon le passage cité plus haut : « notre salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la tradition ».

Mais, cette définition de la foi n'est-elle pas une « définition de chose » ? Montalte insiste, dans la *18^e Provinciale*, sur la distinction des trois principes pour juger des vérités de divers ordres :

D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon Père, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. Car, puisque vous m'y obligez, mon Père, je vous dirai que, selon les sentiments de deux des plus grands Docteurs de l'Église, saint Augustin et saint Thomas, ces trois principes de nos connaissances, les sens, la raison et la foi, ont chacun leurs objets séparés, et leur certitude dans cette étendue³.

Une fois de plus Pascal protège le domaine de la foi de l'intervention de la raison (et des sens). Et dans cette foi, comme le remarque T. Shiokawa, se trouve le

¹ Voir *Projet de Mandement contre l'« Apologie pour les casuistes »*, dans *Provinciales*, pp. 466-467.

² *18^e Provinciale*, p. 374.

³ *Ibid.*

fondement de l'autorité¹. D'ailleurs le terme « foi » est remplacé dans un texte par « l'Écriture » et « les décisions de l'Église »², comme un rappel de la thèse traditionnelle associant la foi à l'autorité pour ceux qui l'acceptent comme axiome. Mais, elle ne doit pas convaincre les incroyants qui doutent de l'existence des « choses surnaturelles et révélées » justement à cause de leur inexplicabilité par la raison. Reste que, si la foi se satisfait de son indépendance par rapport à la raison, elle doit expliquer rationnellement, afin de persuader les incroyants, la justesse de son autonomie.

2) La « vraie raison » se conformant à l'autorité chez Arnauld et Nicole

Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal écrivent à ce propos :

la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences qui traitant des choses qui sont au-dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière qui ne peut être que celle de l'autorité divine. Mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison³.

Il est à remarquer que les auteurs ne pensent pas que les deux principes, la raison et l'autorité, quoique leur autonomie soit établie comme un axiome, restent indifférents l'un à l'autre : ils cherchent entre les deux quelque chose comme une conciliation. Seulement ils ne doutent guère de la possibilité du respect de la raison à l'égard de l'autorité. Aux yeux des auteurs, la raison peut se contenter de ne pas s'exercer dans les domaines qui abordent les « choses qui sont au-dessus de la raison », c'est-à-dire des faits qu'elle ne comprend pas, puisqu'elle sait que leur vérité est assurée par l'autorité divine.

Ils développent cette idée en considérant la relation entre la foi et la raison dans un chapitre intitulé : « De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine,

¹ Voir T. Shiokawa, « *Justus ex fide vivit et fides ex auditu* : deux aspects de la foi dans l'apologétique pascalienne », dans *Revue des Sciences Humaines*, « Pascal. L'exercice de l'esprit », n° 244, oct.-déc. 1996, p. 168.

² *18^e Provinciale*, p. 375.

³ *Logique*, Disc. II, p. 35. Nous soulignons.

soit divine »¹. Considérant la foi comme un moyen de connaissance, les auteurs expliquent d'abord que les « deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie » sont la raison et l'autorité. Selon eux, la connaissance par la raison est celle que « nous en avons par nous-mêmes », et la connaissance par l'autorité celle que des « personnes dignes de créance » nous assurent, « quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien ». La deuxième connaissance n'est rien d'autre que la foi : « ce qui s'appelle foi, ou créance, selon cette parole de saint Augustin : *Quod scimus, debemus rationi ; quod credimus, auctoritati*² ». Ensuite, les auteurs distinguent deux catégories dans la foi : la « foi divine », la foi en l'autorité de Dieu, et la « foi humaine », la foi en l'autorité des hommes. Selon eux, la différence entre ces deux croyances consiste, tout comme dans la *17^e Provinciale*, en ce que « la foi divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut ni nous tromper, ni être trompé », alors que « la foi humaine est de soi-même sujette à erreur³ ».

¹ Il s'agit du chapitre XII de la 4^e partie.

² *Logique*, IV, 12, pp. 335-336.

³ *Ibid.*, p. 336. Les termes de « foi divine » et de « foi humaine » s'emploient sur le plan politique autour de Port-Royal, lors de la polémique au sujet de la signature du Formulaire. Arnauld distingue, dès 1657, dans les *Réflexions d'un Docteur de Sorbonne* sur cette affaire, ces deux sortes de foi, dont l'idée et parfois les expressions sont reprises dans la *Logique*, IV, 12. Ici, l'auteur prend pour critère de distinction la « révélation de Dieu » :

Mais il y a deux sortes de foi, l'une divine, et l'autre humaine : la divine est celle qui est fondée sur la révélation de Dieu, qui a daigné parler aux hommes, et leur découvrir les Mystères par ses Prophètes, par Jésus-Christ, et par les Apôtres : laquelle révélation étant venue jusques à nous par l'Écriture, et par la tradition, nous est proposée par l'Église, qui est assistée de l'Esprit de Dieu, pour ne nous point tromper dans la proposition qu'elle nous en fait. Et c'est en cela qu'elle est infaillible selon le consentement de tous les Théologiens, en ce que Dieu ne permet pas qu'elle nous donne pour article de foi, ou pour règle générale de nos mœurs, ce qui ne serait pas conforme à ce que le Fils de Dieu a révélé par ses Apôtres.

La Foi humaine est celle qui n'est point fondée sur la révélation de Dieu, mais sur l'autorité des hommes, à quelque dignité qu'ils soient élevés, ainsi tout ce qui est déterminé touchant un point de fait particulier, ne peut être cru que par une foi humaine. Parce qu'il est bien certain que cela ne peut être appuyé, ni sur l'Écriture, ni sur la tradition, qui sont les deux canaux par lesquels la révélation de Dieu, sur laquelle la foi divine est fondée, est venue jusques à nous. Et c'est la raison pourquoi l'Église se peut tromper dans les Questions de fait, comme tous les Catholiques le reconnaissent.

Bien que Pascal, dans la *Préface sur le Traité du vide*, n'adopte pas cette terminologie, il est évident que lorsqu'il privilégie la théologie, parmi les matières

(*Réflexions d'un Docteur de Sorbonne sur l'Avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Alet sur le Cas proposé touchant la Souscription de la dernière Constitution du Pape Alexandre VII, et du Formulaire de l'Assemblée générale du Clergé de France, dans le Cas proposé par un Docteur, touchant la signature de la Constitution dernière du Pape Alexandre VII...*, 1657, p. 20.)

Par ailleurs, Arnauld et Nicole, en 1664, dans le pamphlet intitulé le *Traité de la foi humaine*, tâchent de réfuter une Ordonnance que Hardouin de Péréfixe, le nouvel Archevêque de Paris, venait de publier pour la signature du formulaire. L'archevêque exige des inférieurs l'obéissance aux décisions de l'Église, même en ce qui concerne « les matières de fait ». Aux yeux des auteurs du *Traité*,

[l'Ordonnance] enferme clairement cette proposition dogmatique et générale : *L'église a droit d'exiger à l'égard des faits qu'elle décide, et qui n'appartiennent point à la foi divine, une foi humaine et ecclésiastique, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui de ses supérieurs légitimes.*

(*Traité de la foi humaine, auquel on a joint le Jugement équitable de saint Augustin sur la grâce* [20 août 1664], Mons, A. Barbier, 1693, Préface, p. 3.)

Dans un autre pamphlet publié à la même époque par Arnauld, l'auteur condamne l'Archevêque de Paris plus directement en lui attribuant la volonté rusée d'« extorquer » les religieuses de Port-Royal. Après l'Ordonnance, Péréfixe publie une « Déclaration » prétendant expliquer à ces dernières la signature du Formulaire. Selon Arnauld, dans la Déclaration, il s'agit d'exiger d'elles une « foi humaine » en l'« autorité du Pape », quoique cette expression ne soit pas explicitée afin de « leur donner quelque légère apparence ». En fait, « la *foi humaine* [...] est un mot que presque tout le monde entend de la *persuasion intérieure de la vérité du fait contesté* ». Arnauld affirme :

M. l'Archevêque n'ignore pas que la signature du formulaire fortifiée par l'Ordonnance, marque la créance intérieure de la vérité du fait contesté. [...] Il les a donc obligées de faire devant l'Église une protestation qui contient un mensonge qu'il connaît, quoique ces filles ne le connaissent pas.

(*Réflexions sur une déclaration que M. l'archevêque de Paris à donnée aux religieuses de Port-Royal, pour expliquer la signature du Formulaire qu'il leur demande*, probablement imprimé à Paris, fin 1664 ou début 1665, pp. 4-7.)

Dans ce texte, la « foi humaine » a une valeur plus importante que dans la *Logique*, puisque dans celle-ci, les auteurs acceptent d'accorder la « foi humaine » à des « points de faits » qui peuvent être des erreurs. Mais, dans ce pamphlet, la « foi humaine » et la « foi divine », dont la distinction porte toujours sur leurs objets de croyance, semblent exiger du sujet la même sincérité : même la « foi humaine », une fois qu'on la professe, il devrait assumer toute la conséquence qu'elle provoquera.

Sur la question de la « foi humaine » et de la « foi divine » à l'époque du Formulaire, voir T. Shiokawa, « Logique et politique : le rôle de la notion de la foi humaine dans l'affaire de la signature du formulaire », dans *Justice et Force, Politique au temps de Pascal*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 307-317.

qui ont pour principe l'autorité, comme la seule qui se fonde sur celle de Dieu, il use de la distinction entre « foi divine » et « foi humaine ». La « foi » que conçoit Pascal dans les 17^e et 18^e *Provinciales*, « juge », dit l'auteur, « des choses surnaturelles et révélées », correspond parfaitement à la « foi divine » dans la *Logique* de Port-Royal. Pour Pascal, c'est toujours et surtout la « foi divine » qui s'oppose à la raison (ou à la connaissance à travers celle-ci), ce qui est vrai aussi pour les auteurs de la *Logique*. Dans la phrase citée plus haut de cet ouvrage, la raison est opposée directement à l'« autorité divine ». En effet, l'incommensurabilité de la raison avec la foi est patente quand il s'agit de la foi en Dieu. Les arguments de ceux qui voudraient défendre les droits de la raison dans cette matière sont généralement au nombre de deux : établir comme axiome cette opposition afin de la faire accepter sans argument, ou montrer la possibilité d'une conciliation rationnelle. La *Logique* semble éviter le premier choix. Les auteurs, tout en entendant le terme de « foi » comme la « foi divine », considèrent la possibilité d'une intervention de la raison dans le domaine de l'autorité divine :

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison, et la foi ; il est certain que la foi suppose toujours quelque raison : Car comme dit saint Augustin, dans sa lettre 122 et en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avait persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. *Ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine*, parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne nous peut tromper en ce qu'il nous révèle de sa nature ou de ses mystères¹.

Pour croire des choses que l'on ne comprend pas, il faut d'abord que la raison soit *persuadée* qu'elles sont possibles. La raison, comme moyen de connaissance directe, s'oppose par principe à la foi — moyen de connaissance par ouï-dire. Mais, lorsqu'il s'agit de la foi divine, pour qu'elle s'établisse, il faut que la raison y concoure. Comment cela se peut-il ? Les auteurs sont conscients de la difficulté ; et affirment que la « vraie raison » en est capable. La raison qui peut croire en

¹ *Logique*, IV, 12, pp. 336-337. Nous soulignons.

l'autorité divine, ne peut être qu'une raison particulière qu'ils nomment la « vraie raison », ou l'« esprit » auquel ils semblent reconnaître un pouvoir de jugement supérieur à celui de la simple raison : même si celle-ci reste réticente à ce que raconte la prétendue « autorité divine », l'« esprit » peut y accorder créance :

Il est certain en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre *esprit* que notre propre raison. Et cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, et qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce que notre raison nous persuade, parce que Dieu est plus incapable de nous tromper que notre raison d'être trompée¹.

La « vraie raison » ou l'« esprit » peut être persuadé de la véracité de la « foi divine » qui, elle, se fonde sur une autorité infaillible : telle est la thèse que défend Port-Royal. Présentant la foi comme un moyen de connaissance, Arnauld et Nicole réfléchissent sur le rapport de celle-ci avec le moment de l'intelligence. La foi, caractérisée par l'exigence de l'amour chez Pascal, n'est plus l'opposé de la réflexion intellectuelle, mais elle se sert, du moins provisoirement, de celle-ci afin d'arriver à la connaissance de Dieu.

Cependant, cette définition de la « foi divine » dans son rapport à la raison, demeure inefficace du point de vue apologétique : l'incroyant ne sait pourquoi il doit effacer sa raison devant une autorité dont il n'est pas persuadé.

3) La position de saint Augustin : *Crede ut intelligas*

Saint Augustin, dont la *Logique* évoque souvent le nom, médite directement sur ce problème, en définissant la foi strictement par la croyance en l'autorité de l'Église. Comment peut-on croire *cette* autorité et cela en la conciliant avec la raison ? De fait, il affirme faire passer la foi *avant* la raison. Dans l'*Utilité de croire*, par exemple, en adressant des paroles à Honoratus, destinataire de l'ouvrage, il essaie de défendre contre les manichéens, « ceux qui, dociles à l'autorité de la foi catholique, commencent par croire, pour se fortifier et se préparer à l'illumination divine, avant de pouvoir contempler cette vérité que la

¹ *Ibid.*, p. 337. Nous soulignons.

pensée seule aperçoit¹ ». Son raisonnement consiste donc à démontrer deux points de doctrine, qui ne s'enchaînent cependant pas strictement selon l'ordre chronologique : d'abord la nécessité de croire, malgré la raison ; puis le choix de l'Église catholique comme la seule autorité, efficace.

« Croire d'abord » est en effet, reconnaît l'évêque d'Hippone, une attitude qui semble extravagante². Mais, selon lui, la croyance est un acte si primordial et quotidien que sans elle, ni l'amitié ni la société ne peut se maintenir. On croit son ami, les maîtres croient leurs esclaves. « Car, interroge-t-il, comment prétendre qu'on ne doit rien croire sans le connaître directement, quand à moins de croire quelque chose dont la raison ne peut fournir l'évidence objective, il n'y a plus aucune amitié possible ?³ » L'amour familial, « ce lien sacré de l'humanité », se fonde également sur la croyance : c'est sur l'autorité du témoignage de sa mère qu'on connaît qu'un tel est son père⁴. Croire n'aboutit certes pas nécessairement à un jugement exact et définitif, dans la mesure où il peut en résulter « quelquefois » des fautes⁵. Mais, si l'on admet que croire n'est pas savoir, il n'y a jamais faute à croire quelque chose. D'ailleurs, « comment [...] ne pas croire l'opinion qui fonde la décision que l'on approuve ?⁶ » Ainsi, on peut avoir la foi même dans des faits qu'on ne comprend pas encore, sans tomber toutefois dans

¹ *L'Utilité de croire*, I, 2, BA. 8, p. 211. Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, VI, 5, BA. 13, pp. 530-535. Arnauld d'Andilly résume ce chapitre : « Qu'il est nécessaire de croire ce que l'on ne comprend pas encore ; et comme il commença à reconnaître l'autorité des Écritures » (éd. Ph. Sellier, Paris, Gallimard, « Folio », p. 190).

² Voir *L'Utilité de croire*, IX, 22, p. 257. Augustin formule la difficulté pour Honoratus : « peut-être est-ce justement sur ce point que tu désires te faire une raison, pour bien te convaincre que tu ne dois pas, pour t'instruire, *mettre la raison avant la foi* ».

³ *Ibid.*, X, 24, p. 265. Cf. *Les Confessions*, VI, 5, BA. 13, p. 531 : « Puis peu à peu, toi, Seigneur, d'une main très douce et très miséricordieuse, tu maniais et disposais mon cœur, m'amenant à considérer l'infinité de choses, auxquelles je croyais sans les voir, ou sans avoir assisté à leur production : ainsi, tant de choses sur l'histoire des nations, tant de choses sur des lieux et des villes que je n'avais pas vus, tant de choses que sur la foi des amis, sur la foi des médecins, sur la foi de tels et tels autres nous croyons, sinon nous ne pourrions absolument rien faire dans la vie d'ici-bas. Enfin, avec quelle foi inébranlable n'étais-je pas bien assuré des parents dont j'étais issu, ce que je n'aurais pu savoir sans croire sur parole ! ».

⁴ Voir *L'Utilité de croire*, XII, 26, p. 273.

⁵ *Ibid.*, XI, 25, p. 267.

⁶ *Ibid.*, XI, 25, p. 271.

les préjugés. L'évêque d'Hippone essaie de justifier la « foi divine », pour reprendre les termes de la *Logique* de Port-Royal, à partir de l'importance de la « foi humaine » dans la vie pratique. Si l'obéissance des sages se révèle indispensable dans les activités quotidiennes, « à combien plus forte raison en matière de religion !¹ »

Ainsi, en second lieu, il importe de montrer, en se limitant à la « foi divine », comment trouver des sages afin de leur obéir : « à moins de commencer par croire ce que l'on comprendra et saisira plus tard [...], bref, à moins du joug strict d'une autorité, il est absolument impossible de donner une adhésion correcte à la vraie religion² ». Après avoir proposé quatre types d'interprétation de l'*Ancien Testament* (d'après l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie) et sensibilisé son interlocuteur à trois sortes d'erreurs de lecture (tenir une fiction pour véritable, croire l'auteur malgré sa faute, mal comprendre l'idée de l'auteur), Augustin affirme la nécessité d'obéir à la tradition catholique qui présente une interprétation solide et véritable de l'Écriture. Par ailleurs, les sages, dont la haute intelligence leur a permis d'acquérir « la connaissance immédiate et inébranlable de l'homme lui-même et de Dieu, avec une vie morale à l'avenant³ », ont confié l'autorité suprême à l'Église catholique : les simples n'ont qu'à « imiter » ces médiateurs de la vérité⁴. C'est donc auprès de l'Église que l'on doit rechercher les enseignements sur le Christ, dans l'existence duquel même les hérétiques croient. Car, insiste l'auteur, c'est elle qui, ayant le plus grand nombre de croyants dans le monde, fournit les témoignages les plus authentiques. Grâce à elle, les mœurs ou les « lois humaines » deviennent d'une certaine manière chrétiennes⁵, jusqu'à ce que le « genre humain » admette « la valeur suréminente de son autorité »⁶. En fait, selon Augustin, cette universalité et les miracles constituent les deux signes divins qui accréditent l'Église⁷. Les miracles, en effet,

¹ *Ibid.*, XII, 27, p. 275.

² *Ibid.*, IX, 21, p. 257.

³ *Ibid.*, XII, 27, p. 273.

⁴ Voir *ibid.*, XV, 33, p. 289.

⁵ *Ibid.*, VII, 19, p. 251.

⁶ Voir *ibid.*, XVII, 35, p. 297.

⁷ Voir *ibid.*, XVI, 34, pp. 292-293.

attirant les yeux des ignorants, présentaient autrefois un témoignage¹, dont la grande valeur, malgré leur extrême rareté aujourd'hui, ont persisté par l'existence de l'Église : « Le Christ apportait le remède qui guérirait la corruption des mœurs : par ses miracles, il s'est acquis l'autorité, par son autorité il a conquis la foi, par la foi il a rassemblé la masse, par la masse il s'est assuré la durée, sur la durée il a assuré la religion² ».

Crede ut intelligas, « l'autorité réclame la foi et prépare l'homme à réfléchir. La raison conduit à la compréhension et à la connaissance »³, c'est la principale thèse de saint Augustin⁴. Chez ce dernier, la foi, définie selon une autorité bien établie, ne se présente plus comme un obstacle pour la raison mais comme un acte qu'il convient d'accepter. La *ratio* augustinienne s'exerce en effet dans le cadre de ce qu'elle croit et l'*auctoritas* lui fournit ce cadre dans lequel elle évolue à son gré⁵. Aussi, ce cadre une fois reconnu, la raison peut parvenir, suivant un parcours discursif, correctement à l'« Un », à la « Vérité » immuable et éternelle qu'est Dieu lui-même⁶.

¹ Voir *ibid.*, XVI, 34, p. 293.

² *Ibid.*, XIV, 32, p. 287.

³ *La Vraie Religion*, BA. 8, XXIV, 45, p. 85.

⁴ Sur ce principe augustinien, voir É. Gilson, *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2^e éd., Paris, Vrin, 1941 : « La recherche de Dieu par l'intelligence », pp. 31-47. Selon le commentateur : « Sous sa forme achevée, la doctrine augustinienne des rapports entre la raison et la foi comporte trois moments : préparation à la foi par la raison, acte de foi, intelligence du contenu de la foi. [...] Ainsi la raison est naturellement là avant l'intelligence, et aussi avant la foi » (pp. 33-34).

⁵ Voir la note complémentaire 10 pour « *Auctoritas, ratio* » dans *La Vraie religion*, de J. Clémence (BA. 8, pp. 494-496). J. Clémence considère que la « raison » augustinienne est la « conception subjective et dynamique de l'intelligence, faculté de progrès personnel », alors que la « raison » que l'on utilise actuellement est la « conception objective et statique d'une faculté de science impersonnelle ».

⁶ Dans *La Vraie Religion* (*op. cit.*), Augustin, après avoir traité de « la bienfaisance de l'autorité », entreprend de montrer « jusqu'où peut aller la raison, dans son ascension du visible à l'invisible et du temporel à l'éternel » (XXIX, 52, p. 99). Le « vivant raisonnable » qu'est l'homme, supérieur à la « vie sensitive » (l'animal) et au « corps inorganique », possède la compétence de connaître l'« unité », constante dans le temps et dans l'espace, par laquelle on juge de la beauté corporelle (XXX, 55-56, pp. 103-105). Nous pouvons donc voir, non pas avec les « yeux du corps », mais avec les « yeux de l'esprit », cette norme qui n'est que la Vérité divine. Pour cela, toutefois, nous devrions nous détacher de l'« accoutumance aux réalités corporelles » (XXXV, 65, p. 119). En effet, celle-ci nous fait voir des illusions quotidiennes et nous incite à chercher « sensiblement les [objets] spirituels » (XXXIV, 62, p. 115). Ph. Sellier présente cette « preuve augustinienne », qui

Ce qui ne signifie tout de même pas que l'évêque africain considère que ce genre de raisonnement métaphysique puisse convaincre les infidèles. Comme le remarque Ph. Sellier, c'est toujours aux chrétiens, qui suivent déjà la doctrine transmise par l'autorité, qu'il prêche la croyance par la raison, recourant aux preuves comme aux prophéties, des mystères profonds de la religion¹.

2. Dans l'Apologie

Pascal, dans l'*Apologie*, ayant pour mission de convertir les athées, ne doit pas se contenter d'affirmer la maxime qu'il suit quant à l'autonomie de la religion et de la raison, ni de présenter, comme le cas de la *Logique*, l'autorité dite « divine » comme infaillible afin d'exiger une croyance par-delà les éléments incompréhensibles pour la raison. Au demeurant, la méthode de l'apologiste diffère de celle que saint Augustin met œuvre dans l'*Utilité de croire*.

1) L'aporie apologétique : l'inutilité de la démonstration métaphysique et l'inefficacité de la théologie surnaturelle

Pascal, comme le Père de l'Église, refuse de s'appuyer sur des preuves métaphysiques ou physiques dans son apologie. Si elles sont vraies d'un certain point de vue, il ne croit pas qu'elles soient utiles pour l'accès à la foi dont il voudrait exprimer à ses interlocuteurs libertins la justice et l'effet salutaire. Il se fait lapidaire en absorbant ce point : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu² ». Pour lui, la démonstration de Dieu par la prétendue grandeur de la création naturelle, comme la lune et les planètes, donnera aux « personnes destituées de foi et de grâce » le « sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien

« s'appuie sur les seules forces de la raison » (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, pp. 54-57).

¹ Voir Ph. Sellier, *op. cit.*, p. 53.

² S222-L190.

faibles¹ »². C'est entre autres selon cette perspective que l'apologiste considère l'œuvre de Descartes comme « inutile et incertain[e]³ ». Celui-ci essaie, se fondant sur la « raison naturelle », de démontrer l'existence de Dieu et la survie de l'âme après la mort de la chair⁴.

Récusant ainsi la théologie naturelle, Pascal suit la Révélation et l'Écriture : « Si c'est une marque de faiblesse de prouver Dieu par la nature, n'en méprisez point l'Écriture⁵ ». Nous avons vu qu'il considère la Bible et la tradition de l'Église comme l'« autorité » infaillible fournissant l'objet sûr de croyance. Mais, s'il reconnaît que l'obéissance à l'autorité est la définition même de la foi et que la démarche des auteurs canoniques exprimant l'existence historique de David et de Salomon est « admirable »⁶, il est conscient du fait que ce genre de discours se réduit à une tautologie. Descartes résume la difficulté d'une apologétique fondée sur la théologie surnaturelle ou la théologie positive⁷ comme suit :

¹ S644-L781, p. 416.

² Selon Ph. Sellier, les motifs principaux pour Pascal de refuser les preuves métaphysiques de la religion sont leur « inefficacité psychologique » et l'« absence de valeur religieuse » en elles. Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, pp. 61-68.

³ S445-L887. Cf. : « Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes. » (S462-L553).

⁴ « J'ai toujours estimé, dit Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie ». Il suppose d'ailleurs que son raisonnement purement philosophique ne sera pas compris par tout le monde. Car, les « diverses raisons » qu'il propose sont « un peu longues, et dépendantes les unes des autres » et qu'« elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens ». Selon le philosophe, « il ne s'en trouve pas tant dans le monde qui soient propres pour les spéculations métaphysiques, que pour celles de géométrie ». Voir les *Méditations métaphysiques*, « À Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris », *ALQ.* II, pp. 383-389.

⁵ S703-L466.

⁶ Voir S702-L463 : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Tous tendent à le faire croire : David, Salomon, et jamais n'ont dit : *Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu*. Il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis, qui s'en sont tous servis. / Cela est très considérable. »

⁷ Selon le dictionnaire de Furetière (1690), « La théologie surnaturelle est celle que nous apprenons par la foi, par les choses qui nous ont été révélées. La théologie positive est la connaissance de l'Écriture sainte, et son explication suivant le sentiment des Pères et des Conciles, sans le secours de l'argumentation » (art. « Théologie »).

quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : *on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un Cercle*¹.

De fait, selon sa sœur Gilberte, Pascal « regardait » les « libertins » « comme des gens qui étaient dans ce faux principe que la raison humaine est au-dessus de toutes choses, et qui ne connaissaient pas la nature de la foi² ». À ces hommes, il faudrait non seulement révéler la nature de la religion, qui se distingue du domaine de la raison, mais aussi exprimer, de manière convaincante à la raison, *pourquoi* celle-ci doit reconnaître la supériorité de l'autorité à elle-même. Aussi Pascal prétend-il : « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison³. » Ce qui ne signifie pas que l'apologiste essaiera de démontrer tous les dogmes par la raison, mais qu'il cherchera à montrer que ce que la religion enseigne par la Bible, les Pères et les Conciles, à savoir l'autorité, en admettant même qu'elle comporte des éléments invraisemblables du point de vue de la raison humaine, est pourtant *vrai*. Pour lui, si l'autorité transmet ce que la raison ne comprend pas (ce qui est d'ailleurs une conséquence de son impuissance), on peut prouver l'authenticité de cette autorité. Autrement dit, l'autorité en tant qu'objet de croyance contredit certes la raison, mais, il y a lieu de croire l'autorité en tant que sujet (ou droit) de transmission de dogmes⁴.

¹ Descartes, *op. cit.*, p. 384. Nous soulignons.

² *La Vie de Monsieur Pascal*, MES. I, p. 578.

³ S46-L12.

⁴ Cf. J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 2^e éd., 1993, p. 358 : « Si la doctrine est indémontrable, si sa seule source est la révélation divine, celle-ci s'est accompagnée de signes qui en garantissent l'authenticité. »

2) L'autorité du Christ se fondant sur les « preuves »

Ainsi, un des objectifs de l'apologiste sera de « La rendre [*la religion*] [...] aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie¹ », alors que les autres religions, dépourvues d'autorité, sont *fausses* :

Fausseté des autres religions.

Mahomet sans autorité.

Il faudrait donc que ses raisons fussent bien puissantes, n'ayant que leur propre force.

Que dit-il donc ? Qu'il faut le croire².

Le critère de la crédibilité d'une religion se réduit à la *vérité* de l'autorité, non à la convenance de ses dogmes à la raison. La religion musulmane, aux yeux de Pascal, sans en fournir les « raisons », oblige à croire. Ce qui distingue l'autorité du christianisme de celle des autres religions est en effet les « preuves » qu'elle possède. L'apologiste n'hésite pas à se situer du point de vue même de la sagesse divine :

Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends point vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends point aussi vous rendre raison de toutes choses. Et pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement par des *preuves convaincantes des marques divines* en moi qui vous convainquent de ce que je suis, et m'attirer *autorité* par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser, et qu'ensuite vous croyiez les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser sinon que vous ne pouvez par vous-mêmes connaître si elles sont ou non³.

Ces « preuves », on le sait, se trouvent être les miracles, les prophéties (et les figures dans l'Écriture qui démontrent leur accomplissement), la perpétuité de la

¹ S46-L12. Nous soulignons.

² S235-L203.

³ S182-L149, p. 142. Nous soulignons.

religion et les « témoins » des anciens Juifs « charnels »¹. Toutes convergent selon Pascal pour attester que Jésus est le Messie et le fils de Dieu. Le Christ, sans qui le salut ne serait pas possible, est le médiateur pour nous amener à la connaissance de Dieu. Le Sauveur est lui-même l'autorité de la religion :

Dieu par Jésus-Christ.

Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu, par Jésus-Christ nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. Mais pour prouver Jésus-Christ nous avons les prophéties, qui sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties étant accomplies et prouvées véritables par l'événement marquent la certitude de ces vérités et partant la preuve de la divinité de Jésus-Christ. *En lui et par lui nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire, promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu ni enseigner ni bonne doctrine ni bonne morale.* Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes².

Les miracles, « signes » par excellence, servent à montrer directement la divinité de Jésus-Christ. Son « autorité » n'est désormais plus « privée » : « comme un homme qui nous annonce les secrets de Dieu n'est pas digne d'être cru sur son autorité privée et que c'est pour cela que les impies en doutent ». Aussi, poursuit Pascal, « un homme qui pour marque de la communication qu'il a avec Dieu ressuscite les morts, prédit l'avenir, transporte les mers, guérit les maladies, il n'y a point d'impie qui ne s'y rende³. » Aux prophéties se succèdent les miracles après la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Une fois qu'elles sont réalisées, les prodiges ne sont plus nécessaires pour réfuter les Juifs et les païens qui ne croient pas que Jésus est le Messie : « car les

¹ Voir S21-L402 : « Preuves de la religion. / Morale. / Doctrine. / Miracles. / Prophéties. / Figures. » ; S272-L240 : « Preuve. / Prophétie avec l'accomplissement. / Ce qui a précédé et ce qui a suivi Jésus-Christ. »

² S221-L189. Nous soulignons.

³ S428-L840, p. 281.

prophéties accomplies sont un miracle subsistant¹ ». Par ailleurs, la vision figurative de l'univers justifie l'avènement du Sauveur. La loi, Adam, le charnel, le visible sont des images respectivement de la grâce, de Jésus-Christ, du spirituel, de l'invisible : « *La lettre tue. / Tout arrivait en figures. / Il fallait que le Christ souffrît*². » Cette perspective, provenant de la double interprétation, littérale et mystique, de l'*Ancien Testament*, réalise la parfaite cohérence de ce Livre avec le *Nouveau Testament*³.

Pourquoi une telle exégèse dans le discours de l'apologiste ? : « Ils avaient à entretenir un peuple charnel et à le rendre dépositaire du testament spirituel⁴. » Les Juifs, obsédés par la concupiscence, ne comprirent pas que Jésus-Christ, bien qu'il vînt dans le temps prédit, fût le Sauveur, puisqu'il ne satisfaisait pas leurs désirs terrestres. Or, le testament fut conservé pendant longtemps (quatre mille ans !) et cela avec zèle par un peuple « sincère » qui croyait que c'était leur livre. Ce qui les rend témoins, malgré eux, d'autant plus indubitables de Jésus-Christ qu'ils sont ses « ennemis » : « Et par ce refus ils sont des témoins sans reproche, et qui plus est par là ils accomplissent les prophéties⁵. » « Voilà pourquoi, conclut l'apologiste, il était bon que le sens spirituel fût couvert⁶. »

Enfin, la perpétuité de la religion (la Chute de l'homme, le rétablissement possible de son état ancien après la mort de la chair par un Messie, etc.) constitue une preuve éloquente de son autorité. Dès les premiers temps de la Création, il existait des « saints » comme Énoch, Lamech, Noé, Abraham, Isaac ou David, qui étaient capables de connaître Dieu. La foi a subsisté même avant Jésus-Christ. Depuis, celui-ci et ses apôtres ont converti de nombreux païens⁷. « Il n'y en a point

¹ S211-L180. Pour saint Augustin, les miracles du Christ ont contribué à la constitution de la première communauté chrétienne. Le petit nombre de miracle en son temps est ainsi, à ses yeux, le résultat de l'établissement assez solide de la religion pour s'en passer. D'ailleurs, nous sommes si habitués de percevoir les merveilles dans la nature qu'elles ne nous étonnent plus. (Voir *L'Utilité de croire*, XVI, 34, BA. 8, pp. 293-295).

² S299-L268.

³ Cf. S289-L257.

⁴ S738-L502, p. 552. Phrase rayée par Pascal.

⁵ S493-L593.

⁶ S738-L502, p. 553.

⁷ Ph. Sellier remarque que, contrairement à saint Augustin qui insiste sur la multitude des chrétiens, Pascal tient compte surtout « de la profondeur de l'Évangile, de l'attrait unique qu'il

qui ait duré mille ans. Mais que cette religion se soit toujours maintenue, et inflexible... cela est divin¹. »

3) « Soumission et usage de la raison »

Toutes ces « marques », aux yeux de Pascal, servent à prouver la personne de Jésus-Christ et fait de celui-ci l'autorité à laquelle on doit se référer pour croire la religion. Celle-ci « n'est point contraire à la raison », dans la mesure où le Christ est véritablement le Sauveur, non pas dans la mesure où ses enseignements sont accessibles à la raison : « La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été². » C'est ainsi que l'apologiste exige de la raison deux attitudes contraires : *s'affirmer* devant les preuves et *se nier* devant la doctrine.

Que je hais ces sottises, de ne pas croire l'Eucharistie, etc.

Si l'Évangile est vrai, si Jésus-Christ est Dieu, quelle difficulté y a-t-il là ?³

Si la raison accepte l'autorité authentique du Christ par les preuves, pourquoi ne peut-elle reconnaître ce qu'il est et ce qu'il dit, tel que décrit dans l'Écriture ? Car elle est capable non seulement de douter et d'assurer, mais aussi de « se soumettre » s'il le faut. C'est là la fonction de la « vraie raison », pour reprendre le terme d'Arnauld et de Nicole. La dignité de la raison, affirme Pascal, consiste à distinguer avec justesse le moment où il faut se résigner : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent⁴ », et que ces choses sont tout de même vraies. Pour y parvenir, il convient de suivre

exerce sur le cœur et de la "perpétuité" ». Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 588-601. Dans le fragment S672-L504, dont le titre est « l'autorité », inspiré par un passage des *Essais* (III, 11), Pascal est explicitement ironique envers les gens qui prétendent à la justice de leur opinion en raison du grand nombre de leurs partisans : « Ils se cachent dans la presse et appellent le nombre à leur secours. / Tumulte. »

¹ S312-L280.

² S316-L284. Cf. S204-L173 : « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. »

³ S199-L168.

⁴ S220-L188.

l'autorité désormais établie sur de nombreux « fondements ». Elle agit en effet en guide de la raison. Avec la suprême autorité du Christ, les chrétiens ne peuvent errer dans la superstition : la raison doit s'édifier pour juger de ses preuves. « Soumission et usage de la raison¹ », constitue enfin le *bon* et *vrai* emploi de celle-ci convenant à la foi chrétienne, définie par le respect de l'autorité.

Aussi, l'autorité est-elle l'intermédiaire entre la foi et la raison, dont l'opposition est essentielle chez Pascal. L'*Apologie*, dont l'objet principal est d'exprimer la possibilité de l'accès par la raison à la foi, pourrait se borner à cet argument. Après avoir présenté tant de « preuves » — non métaphysiques mais empiriques et historiques —, quelque peu inattendues mais certainement cohérentes, l'apologiste a le droit de dire : « C'est le consentement de vous à vous-même et la voix constante de votre raison, et non des autres, qui vous doit faire croire². »

Mais, dans le même ouvrage, il s'efforce de relativiser l'efficacité de ces « marques » religieuses pour la conversion. En effet, on le sait, selon l'apologiste, les preuves sont à la fois claires et obscures, et la foi est différente de la preuve.

4) L'ambiguïté des « preuves »

L'apologie pascalienne recourt à l'autorité, en ayant soin de ne pas tomber dans l'erreur du « Cercle » que Descartes désigne : elle présente les « signes », qui, prouvant la divinité de Jésus et de la Bible, doivent convaincre tout le monde sauf les incrédules qui sont saisis, comme les pharisiens, par l'« endurcissement surnaturel³ ». Mais, malgré cette confiance en son discours, Pascal ne considère pas que les preuves fournies par la religion soient elles-mêmes efficaces pour la foi. De fait, elles ne sont pas *a priori* des « marques sensibles⁴ » ; elles exigent une certaine herméneutique à laquelle seuls les gens d'une certaine disposition psychologique peuvent parvenir.

¹ *Pensées*, éd. Ferreyrolles, p. 149.

² S672-L505.

³ S428-L840, p. 281.

⁴ S681-L427, p. 468.

L'accomplissement des prophéties n'a pas convaincu la plupart des Juifs : « il [= *Jésus-Christ*] est venu *in sanctificationem et in scandalum*¹ ». Aux yeux de l'apologiste, ils n'avaient pas compris, à cause de leur désir charnel, le sens spirituel et figuré de leur testament. Les miracles, sans lesquels Pascal comme Augustin ne serait pas chrétien², réclament également une interprétation. Si un phénomène prodigieux se produit, ce n'est pas en soi un miracle : il faut qu'il soit reconnu comme authentique. Ensuite, on peut accorder plusieurs significations à un vrai miracle : celui-ci peut être, soit la condamnation, soit la confirmation divine d'une doctrine. « Les miracles sont pour la doctrine, et non pas la doctrine pour les miracles³. » Le critère ne sera plus universel : « Si les miracles sont vrais, pourra-t-on persuader toute doctrine ? Non. Car cela n'arrivera pas⁴. »

Ainsi, les preuves sont équivoques. Elles ne démontrent Dieu qu'aux yeux de certains : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres⁵. » Ceux-ci sont en fait « ceux qui le cherchent de tout leur cœur » :

Dieu a établi des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement ; et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur [...]⁶.

C'est là le fameux thème de *Deus absconditus* : il est normal que l'on ne puisse trouver Dieu, car Lui-même s'est caché, selon les prophètes, dans les obscurités que seule la piété sincère peut pénétrer⁷.

¹ S269-L237.

² Voir S200-L169.

³ S428-L840, p. 282.

⁴ *Ibid.* Sur la problématique herméneutique des miracles chez Pascal comme au XVII^e siècle en général, voir T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, op. cit.

⁵ S264-L232.

⁶ S681-L427, p. 468.

⁷ Cf. : « [*Dieu a*] tempéré sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. / Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. » (S182-L149, p. 143).

Ceux qui interprètent correctement les marques sont ainsi déjà *en deçà de* la croyance. Pour qu'elles soient un motif de foi, il faut que la volonté soit prête à la recherche. Dans le fragment « Infini rien », l'apologiste incite son interlocuteur, pour qui « l'Écriture et le reste » ne serait qu'une fable, à diminuer ses passions, plutôt qu'à se « convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu¹ ».

5) La « machine » qui « marque l'utilité des preuves »

L'*Apologie* doit donc essayer de susciter le souhait de rechercher Dieu *avant* de présenter les « marques ». En effet, Pascal annonce dans la *Lettre pour porter à rechercher Dieu* :

Avant que d'entrer dans les preuves de la religion chrétienne, je trouve nécessaire de représenter l'injustice des hommes qui vivent dans l'indifférence de chercher la vérité d'une chose qui leur est si importante et qui les touche de si près².

Ainsi, les preuves et l'autorité fondée par elles, ne servent pas à convertir d'emblée les athées. Ceux-ci certes pourraient être persuadés de l'authenticité de l'autorité, car ces signes sont conformes à la raison, mais cela dans la mesure où ils seraient déjà entrés dans la quête de Dieu. Dans ce cas, comment l'apologiste peut-il s'attaquer au « mépris » des athées pour la religion ?

Pascal semble reconnaître, que les preuves elles-mêmes transforment la psychologie des incroyants. De fait, il inscrit dans le chapitre « Ordre », une des ambitions, au moins provisoire, de l'*Apologie* : « Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la machine³. » La « machine » représente sans doute l'inclination psychologique ou physiologique de l'homme à accepter la « coutume » comme une vérité. L'homme peut, par sa nature, même avant l'accord de la raison, être

¹ S680-L418, p. 464.

² S682-L428, p. 476 (nous soulignons). Cf. : S681-L427, p. 476 : « pour ceux qui y apportent [à la lecture du livre] une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction, et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre... ».

³ S41-L7.

persuadé d'une proposition s'il l'entend ou l'aperçoit à plusieurs reprises de sorte qu'elle lui devienne *habituelle* : « Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade¹ ». L'apologiste n'a-t-il pas entrepris de présenter les preuves de la religion, elles-mêmes inefficaces pour la conversion, afin de les rendre coutumières à ses interlocuteurs ? Les « marques » deviendront pour eux effectivement des « preuves » de l'autorité. Le surgissement chez les athées d'une intention de « rechercher Dieu » est une étape d'écoute, en effet, la foi vient de ce qu'on a entendu : « *Fides ex auditu* ». La volonté, pour se charger, n'exige pas toujours d'être confortée par un jugement de la raison. Tant s'en faut, elle précède et entraîne la décision intellectuelle. Le faisant anthropologue, Pascal dévoile le concours de l'esprit et de la volonté :

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir. Et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit².

Ayant recours à l'autorité et aux preuves, il tâche d'orienter aussi bien la volonté que la raison de ses interlocuteurs. Celle-ci, collaborant avec sa partenaire, se tourne vers ce qui l'intéresse, de sorte qu'elle accepte les « marques » de la religion comme cohérentes et incontestables. Tout comme dans le fragment « Infini rien », la démarche de la conversion, telle que la conçoit l'apologiste, se déroule à *l'inverse* de celle que son interlocuteur aurait pu s'y attendre³.

Les « signes » de l'autorité sont désormais *intrinsèques* à la foi. Ce ne sont pas des repères universels et objectifs de l'authenticité de ce qu'ils prétendent prouver. La quête de Dieu à travers ces « marques » constitue une disposition essentielle des croyants.

¹ S661-L821.

² S458-L539, p. 323.

³ Voir nos Réflexions préliminaires.

Il n'y [a que] trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables¹.

Ces « malheureux et raisonnables », à mi-chemin vers Dieu, destinés à un statut ambivalent entre le tragique et le glorieux, se trouvent dans la situation analogue au « second degré » des *Trois états de l'homme*². N'est-ce pas là le statut des Chrétiens ?

Ainsi, l'apologétique pascalienne, tout en s'appuyant sur la méthode de la théologie positive qui invoque l'autorité de l'Écriture et du Christ, fournit à la raison les « preuves » de l'authenticité de cette autorité. Ces preuves, comme le reconnaît la doctrine elle-même, ne sont convaincantes qu'aux yeux des chercheurs sincères. Mais la « coutume » peut agir sur la volonté des libertins pour leur faire souhaiter que la religion soit vraie³. Après quoi, leur raison saura que les preuves lui sont convenables. C'est là l'« ordre » de son ouvrage qu'il suggère dans un fragment :

Ordre.

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 raison⁴.

¹ S192-L160. Cf. S681-L427, pp. 475-476 : « ceux qui ne font que feindre ces sentiments seraient bien malheureux de contraindre leur naturel pour se rendre les plus impertinents des hommes. S'ils sont fâchés, dans le fond de leur cœur, de n'avoir pas plus de lumière, qu'ils ne le dissimulent pas ! Cette déclaration ne sera point honteuse. Il n'y a de honte qu'à n'en point avoir. [...] Et qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas. »

² Sur la théorie des trois états de l'homme chez Pascal et le statut des chrétiens au milieu de ces trois situations, voir notre quatrième partie, ch. II, 2, notamment pp. 319-323.

³ Voir S46-L12.

⁴ S45-L11.

Afin d'éviter toute démonstration métaphysique, inefficace et factice, même aussi l'argument tautologique, qui n'est que la reprise d'une maxime pour les croyants, Pascal semble avoir conçu son apologie non pas uniquement « par la force de la raison », ni seulement « par l'autorité de celui qui parle »¹. La « machine », qui « marque l'utilité des preuves », à savoir qui rend effectives les marques de la religion, jouera un rôle primordial dans le discours pascalien.

Or, le « discours de la machine », qui semble être associé au passage supposant que l'homme est tant esprit qu'automate², et même au fameux discours du « pari », où Pascal parle de l'« abêtissement » causé par la physique pratique réitérée³, insiste sur l'importance de l'« ordre des corps », au détriment de l'« ordre de l'esprit »⁴. Cet argument de la foi coutumière, provenant sans doute de l'expérience de l'apologiste, se trouve être entièrement indépendante de sa réflexion sur la doctrine. Représentant l'aspect pratique de l'*Apologie*, le thème de l'habitude semble y introduire un élément humaniste. Augustinien fidèle, Pascal vénère le précepte de l'amour pour Dieu, la « charité », la substance de la foi et le suprême principe des « trois ordres ». La charité, tout comme la « grâce efficace », est définie comme don de Dieu. Mais si la coutume permet d'accéder à la foi, n'est-ce pas que c'est l'existence du corps, considéré comme source des concupiscences, qui engendre le sentiment pieux ?

6) La foi provisoire et la foi salvifique

Aussi, si Pascal, optant pour un nouvel « Ordre » rhétorique, prend la distance par rapport aux voies traditionnelles de l'apologie, il semble rencontrer de nouveau un obstacle : la conciliation difficile entre la doctrine qu'il respecte et l'inclination psycho-physiologique qu'il trouve dans la nature humaine. Étant donné que les *Pensées* sont constituées aussi bien des observations anthropologiques que des réflexions théologiques, il n'est pas contestable que l'auteur a conçu son apologétique ayant la conscience de cette problématique.

¹ S660-L820.

² Cf. S661-L821.

³ Cf. S680-L418, p. 465.

⁴ Cf. S339-L308. Sur la valeur du corps dans les « trois ordres », voir notre quatrième partie, ch. I.

Remarquons par ailleurs un texte suggérant le statut provisoire de la foi par l'autorité :

Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la machine.

La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument. *Fides ex auditu*. Mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *Scio* mais *Credo*¹.

Nous avons vu que Pascal, dans l'*Apologie*, présente les preuves de la religion afin de faire admettre l'autorité (Écriture, Église, Tradition) à ses lecteurs incroyants. Comme le début de ce fragment l'indique, son apologétique consiste à rendre « utiles » ses preuves en ayant recours à l'humaine disposition naturelle d'« automate ». À cet égard, on peut considérer la foi pascalienne comme dépendante du ouï-dire ; ce qui est en fait le sens de la phrase de saint Paul : « *Fides ex auditu* ». Cette attitude demeure en effet l'état de la « connaissance » (« *Scio* »), recherche essentiellement intellectuelle. Or « la foi est différente de la preuve. » Il semblerait que Pascal reconnaisse l'imperfection de la foi se fondant sur l'autorité.

Étant donné que la quête spontanée fait déjà partie de l'état de foi, il pourrait se contenter de leur accorder *cette foi* par la preuve, et sa mission devrait s'achever à cette étape. D'ailleurs, s'il insiste ici sur l'existence d'un autre aspect de la foi, qui seul est authentique, c'est, dit-il, « un don de Dieu », il n'en peut rien faire. Quand il définit la foi comme un acte divin, à quoi sert son apologétique, œuvre toute humaine ? Si cette foi comme « don de Dieu »² est l'objet final de Pascal, comment la foi en l'autorité peut-elle contribuer à la faire surgir ?

T. Shiokawa, en analysant ce fragment S41-L7 ainsi que S39-L5 et le dernier paragraphe de S142-L110, remarque que Pascal oppose, à la foi comme « don de

¹ S41-L7.

² Cf. S487-L588 : « La foi est un don de Dieu, ne croyez pas que nous disons que c'est un don de raisonnement. Les autres religions ne disent pas cela de leur foi, elles ne donnaient que le raisonnement pour y arriver, qui n'y mène pas néanmoins. »

Dieu », une « foi par provision¹ ». En effet, l'apologiste suggère l'existence d'une foi « qui ne [...] servirait de rien² » ou qui « n'est qu'humaine et inutile pour le salut³ ». S142-L110 annonce explicitement que son entreprise ne peut que conduire ses lecteurs à cette « foi par provision » et cela « par raisonnement », alors que si Dieu a directement inspiré la foi grâce au « sentiment du cœur », ils seraient « bien heureux et bien légitimement persuadés ». Cette perspective est cohérente du point de vue de l'affirmation du fragment S41-L7, selon lequel la « preuve » n'est qu'un « instrument » par rapport à la foi que « Dieu lui-même met dans le cœur »⁴ : les preuves peuvent susciter un état inaccompli de la foi⁵.

T.-M. Harrington appelle avec raison la foi idéale et accomplie dans l'*Apologie*, la « foi salvifique⁶ ». Seulement, la tentative de Pascal révèle que

¹ T. Shiokawa, « *Justus ex fide vivit et fides ex auditu* : deux aspects de la foi dans l'apologétique pascalienne », art. cit., p. 163.

² S39-L5.

³ S142-L110, p. 106.

⁴ Charron, dans *De la Sagesse*, établit la distinction entre la sagesse « acquise par étude » et la sagesse qui est « infuse et donnée de Dieu ». Ce qui semble annoncer la distinction que reconnaît Pascal entre la foi provisoire et la foi comme don de Dieu : « Les théologiens ne la [= *Sagesse divine*] font pas du tout tant spéculative, qu'elle ne soit aussi aucunement pratique, car ils disent que c'est la connaissance des choses divines, par lesquelles se tire un jugement et règlement des actions humaines, et la font double : l'une acquise par étude, et est à peu près celle des philosophes que je viens de dire : l'autre infuse et donnée de Dieu, desursum descendens. C'est le premier des sept dons du Saint esprit, *Spiritus Domini spiritus sapientiae*, qui ne se trouve qu'aux justes et nets de péché, *in malevolam animam non introibit sapientia*. » (*op. cit.*, p. 28 ; nous soulignons).

⁵ Tandis que T.-M. Harrington et A. McKenna adoptent les appellations la « foi divine » et la « foi humaine » respectivement pour la foi comme don de Dieu et la foi par la preuve, T. Shiokawa, après l'examen du discernement des deux notions de foi dans la *Logique* de Port-Royal — précisément la « foi divine » et la « foi humaine » —, considère que la foi en tant qu'objet de l'apologétique pascalienne, même si elle est qualifiée de « provisoire », correspond à la « foi divine » port-royaliste. En effet, comme nous l'avons vu, la dichotomie arnaldo-nicolienne porte moins sur les modalités que sur les objets de croyance. Tant que chez Pascal, les « preuves » démontrent l'authenticité de l'autorité de la Révélation chrétienne, le contenu de la foi visée n'est autre que la « foi divine ». Voir T.-M. Harrington, *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Vrin, 1972. pp. 115-119 ; A. McKenna, « Pascal et le corps humain », dans *XVII^e siècle*, « Pascal », n° 177, oct.-déc. 1992, pp. 493-494 ; T. Shiokawa, « *Justus ex fide vivit et fides ex auditu...* », art. cit., pp. 177-178.

⁶ T.-M. Harrington, « Dieu comme objet de connaissance chez Pascal », dans *Revue des Sciences Humaines*, n° 244, oct.-déc. 1996, p. 48 *et al.*

même la « foi divine » (au sens de la *Logique*), infaillible par définition, ne peut se passer du raisonnement humain pour être transmise et que si la croyance (ou la connaissance) de Dieu est dépourvue d'intervention de Lui-même et est rendue possible seulement par ouï-dire, elle n'apportera sans doute aucun salut.

On peut reconnaître ainsi deux sortes de foi chez Pascal, l'une provisoire et l'autre salvifique. La foi par provision se produit par la considération des preuves. Cette pratique, à force de « coutume », permettant à la raison de comprendre la pertinence de ces « marques », pourra convaincre le sujet de l'autorité de la religion. Mais à ce stade de la recherche de Dieu ou de la connaissance *indirecte* de Dieu, on est loin d'être sauvé. Afin de se procurer « le vrai et salutaire effet », il faudrait attendre que Dieu lui-même inspire la foi. À ce moment, Dieu apparaît *directement* au croyant. Celui-ci acquiert cette conviction par le « sentiment » : Dieu lui est « sensible au cœur, non à la raison¹ ». Apologiste, Pascal sait que son entreprise finit par être incomplète.

L'originalité de l'apologétique pascalienne consiste à insister sur la signification équivoque du fait que l'homme est doté du corps. En effet celui-ci, d'une part, origine de la concupiscence, fait obstacle de la charité, et réduisant l'originelle capacité humaine de connaissance, destine l'homme à l'ignorance absolue de Dieu ; mais d'autre part, permettant à la raison d'accepter la vérité des propositions non démontrables comme de celles que prêche la religion, il fait souhaiter le sujet d'y croire — même si cette croyance ne s'achève que par l'intervention divine.

L'objet de notre étude sera désormais cette ambivalence du corps. Dans la prochaine partie, nous nous intéresserons à la notion de coutume et à celle de sentiment, afin en particulier de considérer leurs fonctions épistémologiques. Tous deux ayant pour origine le corps humain, la coutume et le sentiment jouent les rôles principaux dans la génération de la foi selon Pascal. Nous les interrogerons l'une et l'autre dans leurs rapports non seulement avec la religion mais aussi avec d'autres domaines profanes. Ils s'avéreront être eux-mêmes pourvus de significations et de valeurs complexes.

¹ S680-L424, p. 467.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉPISTÉMOLOGIE DU CORPS : LA COUTUME ET LE SENTIMENT

On a beau dire, il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant. C'est parce que vous y êtes né, dira-t-on. Tant s'en faut : je me roidis contre, par cette raison-là même, de peur que cette prévention ne me suborne. (S659-L817)

Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend [...]. (S536-L652)

CHAPITRE PREMIER

LA COUTUME DANS LA VIE PROFANE

Les observations de Pascal sur la coutume, qui insistent sur l'inconstance et la vanité de la créature à travers des exemples très réalistes, constituent sans doute les fragments les plus connus des *Pensées*. Ce thème est la source de nombreuses réflexions, littéraires, philosophiques, théologiques et même politiques, et a attiré l'attention de nombreux chercheurs qui l'ont étudié directement ou indirectement.

Gérard Ferreyrolles, entre autres, a consacré à cette notion-clef une large partie de son ouvrage, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*¹. Il y fait une synthèse remarquable des aspects très variés et des natures parfois contradictoires de la « coutume » pascalienne. L'originalité de cette étude consiste, semble-t-il, en deux assertions suivantes. D'une part celle que Pascal, tout en considérant la coutume comme « seconde nature » de l'homme, reconnaît qu'il existe la nature constante et immuable : *nature extérieure* en tant qu'objet de la recherche scientifique, *nature sociale* qu'est la « loi naturelle »², et *nature*

¹ *Op. cit.*

² D'après le commentateur, la coutume, dépourvue de la justice inhérente, peut empêcher que s'établisse une loi entièrement injuste (comme par exemple l'acceptation de l'inceste). La nature sans le support de la coutume risque d'être barbare, alors que l'obéissance à la coutume est un moyen de préserver la justice naturelle et incontestable (G. Ferreyrolles, *op. cit.*, pp. 87-88). Le même auteur, dans son autre livre, explique plus en détail qu'on peut reconnaître la connaissance du droit naturel chez Pascal, comme ceci. D'abord, dans les *Provinciales*, ce dernier condamne homicide, vol, calomnie, luxure et révolte (contre l'État) puisque ce sont tous contraires à la loi naturelle et même à la loi divine (Cette idée est présente aussi dans le fragment S94-L60, qui nie apparemment l'existence de la loi naturelle : la différence de ton de ces deux textes, devine l'auteur, ne provient que de celle de leurs points de vue). Ensuite, pour Pascal, toutes les lois positives sont indispensables pour effectuer la loi naturelle, sinon aucune société ne subsistera :

humaine qui accepte les « premiers principes », dont la véracité reste pourtant douteuse du point de vue métaphysique. Et d'autre part celle que Pascal, voyant l'homme changer sans cesse sous l'influence de sa situation contingente, croit néanmoins en la liberté et en la responsabilité de celui-ci, qui est capable de se perfectionner par le choix volontaire de ses habitudes. L'auteur a ainsi réussi à renouveler l'image traditionnelle de l'apologiste qui a été qualifié d'« anti-humaniste », notamment par Henri Gouhier. En effet ce dernier, définissant l'« humanisme » comme la croyance 1° en la *suffisance* de la raison et de la volonté humaines, 2° en la possibilité pour l'homme d'atteindre le bien par sa seule nature, et 3° en la *culture* permettant à l'homme de perfectionner sa nature, a jugé que l'apologie pascalienne était dépourvue de tous ces trois éléments¹.

le droit de propriété interdit les vols, et la peine de mort, exercée par le souverain, évite un massacre général par les méchants. Si Pascal suggère qu'il faut rectifier éventuellement les lois arbitraires, c'est qu'il espère l'opération plus efficace de la loi naturelle. Enfin, la loi naturelle et la concupiscence ne s'excluent point l'une l'autre, mais celle-là suppose et ordonne celle-ci. En effet, d'après le 3^e *Discours sur la condition des grands*, le « roi de concupiscence » qu'est tout souverain terrestre, ne participe certes pas à la réalisation de la « charité », vertu surnaturelle, mais par ce fait même ne se comporte pas contre la nature : il est le dépositaire et le gardien du droit naturel parmi les hommes. La loi naturelle est l'expression des « justes désirs » humains, et la concupiscence collective ne se réalise que par l'intermédiaire de l'essentiellement juste de la loi naturelle. Voir G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, ch. IV « La Loi naturelle », pp. 147-201. Cette interprétation est contestée par Ch. Lazzeri (*Force et Justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, pp. 203-205, note 42) et M. Pécharman (« Pascal et le politique », dans *L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, 1996, pp. 122-125).

¹ H. Gouhier, *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, pp. 20-21. Il dit : « Pascal n'a donc pas le sentiment de perdre son temps en travaillant à l'élaboration d'une nouvelle apologétique, donnant l'exemple peut-être unique alors d'une apologétique liée à une théologie et à une anthropologie anti-humanistes » (p. 96).

Comme le signale A. McKenna, l'image de Pascal sceptique et pessimiste s'est formée dès la parution de la première édition des *Pensées*, à cause justement de la notion pascalienne de « coutume ». D'après A. McKenna, l'idée de l'auteur suggérée dans la phrase « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? » (S158-L125) a été critiquée par nombre de philosophes et de théologiens des XVII^e et XVIII^e siècles, comme Arnauld, Nicole, Malebranche ou l'abbé Villars. Le passage a été interprété comme une critique radicale du rationalisme d'un Descartes, pour qui la raison humaine, s'opérant indépendamment de l'influence du corps, peut découvrir la vérité métaphysique ; ou comme une affirmation d'un scepticisme profond qui finit par dénier l'existence de la « nature » — la certitude absolue — chez l'homme. Ceux qui croient au

En nous permettant de nous référer parfois à l'ouvrage de G. Ferreyrolles, nous considérerons ici en particulier la genèse et la réalité de la coutume que l'apologiste trouve dans la vie profane et par la suite dans la religion (dans le prochain chapitre). À vrai dire, la coutume selon Pascal est une notion qui joue le rôle primordial dans son épistémologie, sa morale, sa politique et sa théologie, et d'autant plus vaste et complexe : il nous paraît difficile de trouver une cohérence de nature optimiste dans toutes les fonctions que l'apologiste reconnaît dans aussi diverses activités humaines. Il sera donc permis de remettre en cause plusieurs arguments comme à la conclusion en l'occurrence du commentateur, encore qu'il nous apprenne beaucoup par ses analyses fines et convaincantes.

Comme nous l'avons vu, d'après Pascal, la coutume, permettant aux preuves de la religion d'être efficaces, c'est-à-dire assez convaincantes pour être crues, génère la foi, même si c'est une foi qui demeure pour un moment « humaine et inutile pour le salut¹ ». Cette thèse de la foi coutumière provient directement de sa réflexion sur la vie humaine qui ne peut pas ne pas recourir aux pensées et institutions reconnues dans la société indépendamment de la raison ou aux phénomènes confirmés quotidiennement par les expériences sans que leur cause ne soit interrogée par l'esprit. L'auteur nous propose ainsi d'accepter la doctrine religieuse par la coutume. Or, si un tel discours semble cohérent à l'intérieur du fragment S661-L821, la réflexion pascalienne sur la coutume humaine ne se

contraire, suivant Pascal, que la connaissance humaine est contaminée par la coutume ou la condition physique — comme John Locke, Pierre Bayle et François Lamy — ne doutaient pourtant guère de l'existence du principe naturel (la « loi de la raison » ou la « loi de la nature »). Voltaire, parmi eux, suggère que l'amour de l'enfant pour son père et celui du père pour son enfant sont universels dans toute l'humanité. Ce n'est qu'au milieu du XVIII^e siècle qu'on voit se faire jour l'anti-rationalisme ou l'anti-cartésianisme, avec l'apparition de l'idée qui attribue la cause de tous les comportements de l'homme à l'éducation (dans les pamphlets clandestins) et de la théorie de l'homme-machine (chez La Mettrie). Quoi qu'il en soit, Pascal — avec Gassendi — a été longtemps considéré comme contestateur redoutable de la certitude rationnelle, sauf que Condorcet et Jacques-André Naigeon (réputé d'un athée fanatique), sans examiner la justice de cette idée reçue sur Pascal, aient avoué la fascination à l'égard de sa pensée. Voir A. McKenna, « Coutume/nature : la fortune d'une pensée de Pascal », dans *Équinoxe. Revue internationale d'études françaises*, n° 6, 1990, pp. 83-98.

¹ S142-L110, p. 106.

réduit pas à une approbation : les vices ou les erreurs s'avèrent aussi être ses produits. Ainsi, ce chapitre est un préliminaire à l'examen que nous ferons de la foi qui serait générée par l'habitude.

Dans ce chapitre, nous commencerons par interroger les acceptions du mot « coutume » au XVII^e siècle afin d'essayer d'en définir le sens chez Pascal par les usages qui en sont faits dans le fragment S661-L821. Ensuite, nous analyserons les caractères de la coutume, tels que l'auteur les considère dans la vie profane, d'un côté, dans l'ordre collectif et, de l'autre, dans l'ordre individuel.

1. Qu'est-ce que la « coutume » selon Pascal ?

Furetière définit la « coutume » comme suit :

- 1° Train de vie, ou d'actions ordinaires, qui étant plusieurs fois répétées, donnent une habitude ou facilité de les faire quand on veut. [...] Ce mot est dérivé à *consuetudine*, par contraction. [...]
- 2° *Coutume*, se dit aussi des choses qui se font ordinairement et naturellement, même par les animaux et par les corps inanimés. [...]
- 3° *Coutume*, se dit aussi des mœurs, des cérémonies, des façons de vivre des peuples qui sont tournées en habitude, et qui ont passé en usage ou en force de loi. [...]
- 4° *Coutume*, presque en ce sens, se dit des choses qui étaient d'abord volontaires, et qui sont devenues nécessaires par l'usage. [...]¹

La coutume revêt deux aspects : ce qui « donne une habitude » (1°) et ce qui « est tourné en habitude » (3°). Elle est à la fois la cause et la conséquence d'une « contraction », d'une disposition acquise. Ensuite, la coutume se présente chez un individu (1°) et dans un groupe d'individus (3°) ; dans le second cas, elle désigne l'ensemble de préceptes ou de règles acceptés (ou exigés) dans une collectivité, en

¹ Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), art. « coutume ». Les acceptions sont numérotées par nous. D'autres acceptions, qui nous intéressent peu, se trouvent dans l'article : « un droit qu'on paye ordinairement comme une espèce de péage aux passages des villes », « un revenu annuel en blé, vin et autre chose payable au seigneur qui avait donné l'héritage à cette condition », « le droit particulier ou municipal établi par l'usage en certaines provinces », etc.

un mot, un usage social. La coutume suppose donc l'idée d'un processus de genèse se produisant chez un ou plusieurs hommes. F. Ravaisson disait à propos de l'« habitude » : « L'habitude est [...] une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la continuité ou la répétition de ce même changement ¹. » La description de Furetière implique par ailleurs deux problématiques qui nous intéressent. D'une part, la « coutume » s'emploie même pour référer à la « nature » ou l'« instinct », qualités innées des créatures (2°). D'autre part, elle provient de la volonté, dans un premier temps du moins, pour devenir involontaire par la suite (4°).

Considérons les « coutumes » que Pascal reconnaît dans le fragment S661-L821. Celui-ci insiste sur l'importance de la croyance religieuse acquise par le moyen de la coutume. Pour exprimer sa sûreté et sa facilité, Pascal présente plusieurs exemples tirés de la vie quotidienne.

Car il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'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.

Cette introduction considère la coutume dans ses effets, comme plus persuasive que la démonstration. Celle-ci fournira peut-être un motif universel de croire ce qu'elle prouve, mais, ce motif demeure impuissant sans le concours de la coutume qui agit sur l'« automate », l'autre élément constitutif essentiel de l'homme. Or, sans démonstration rationnelle, la coutume seule peut convaincre de la vérité de ce qu'elle présente : « Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! » La coutume est une *opération* qui nous persuade indépendamment de la réflexion, effectuée

¹ F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Fayard, « Corpus », 1984, p. 10. Cependant, le mot « habitude » n'est pas un synonyme parfait de la « coutume » dans cet ouvrage daté 1838. Selon G. Ferreyrolles, dans l'usage contemporain, « si la coutume reste cantonnée dans le collectif, l'habitude en revanche peut déborder l'individuel et empiéter sur le domaine de la coutume ». Tandis qu'au XVII^e siècle, « l'habitude est doublement liée à l'individuel, et par son sens "en physique" [...] et par son sens "en morale" » et « la coutume [...] embrasse à la fois le collectif et l'individuel » (*Les Reines du monde...*, *op. cit.*, pp. 17-18).

par le moyen de la raison. Cette opération, nous venons de le voir, consiste en la répétition ou en la continuation d'un changement.

[1°] *Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ?* [2°] *C'est donc la coutume qui nous en persuade, c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc.* ([3°] *Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens.*) Enfin il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure. Car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire.

Dans ce texte qui suit le passage cité précédemment, on trouve trois types de contraction d'idées (numérotés et soulignés par nous). Si la coutume comprend une certaine durée, on peut distinguer deux étapes (cause et effet) dans chaque exemple. Dans le premier exemple, la coutume est dans les phénomènes quotidiens et répétés (« Il a été jour chaque jour », « A est mort, B est mort, C est mort... ») qui deviennent cause d'une croyance (« Il sera demain jour », « Nous mourrons »).

Dans le second exemple, la coutume est le choix ordinaire, effectué dans une certaine région, d'une religion ou d'un métier, transmis tel quel de génération en génération. Il s'agit de coutume au sens d'usage social. Pascal déplore dans un autre fragment : « La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier : le hasard en dispose » ; « À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit »¹. Si ce n'est qu'une coutume sociale, le choix d'une religion se réduit ici à un simple *hasard*, comme celui d'une profession.

Tout de même, lorsqu'il est dit qu'« Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens » [3°], il semble que Pascal reconnaisse la justice de la foi se produisant selon un choix arbitraire et involontaire : le baptême est un acte symbolique juste, qui a pour objet d'imposer la religion à un enfant. Mais, la coutume, qui rend utiles les preuves recourant à la « machine² » pour générer la foi (quoique provisoire), n'est pas seulement celle qui est acceptée comme un

¹ S527-L634.

² S41-L7.

usage dans une collectivité. Le fragment « Infini rien » évoque aussi une coutume d'un autre type :

Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : *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 fera croire et vous abêtera¹.

La coutume dont il est ici question est une habitude engendrée par la pratique physique. La reprise des actes, essentiellement rituels, des prédécesseurs, conduira à la croyance en la doctrine de cette religion. La prière, que les croyants sont obligés de répéter sans cesse, est un exemple privilégié de ce type de coutume. Par ailleurs, le fragment S661-L821, évoquant le baptême, le premier sacrement qu'on reçoit dans sa vie, ne suggère-t-il pas l'importance de l'habitude rituelle et physique dans la vie religieuse ?

Ainsi, dans ce passage du fragment S661-L821, on peut remarquer trois types de coutume. D'abord, la confirmation réitérée d'une proposition par un phénomène qui l'atteste ; ce qui fait croire, sans démonstration, cette proposition. Ensuite, l'usage social trans-générationnel. Les membres de toute société, obligés de l'accepter dès la naissance et sans en connaître la raison, le considéreront comme juste. Et enfin, les pratiques physiques et quotidiennes. Elles font croire en une pensée ou un système des idées qui leur sont associés.

La *Logique* de Port-Royal reprend l'idée d'Aristote qui définit les « habitudes » comme « les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquièrent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices ; l'adresse de peindre, d'écrire, de danser² ». L'adresse physique, de peindre, d'écrire ou de danser s'apprend à travers les actes du corps qui correspondent exactement à ces pratiques : la peinture, l'écriture, la danse. Mais, Pascal semble croire que l'usage réitéré du corps peut aussi générer une disposition d'esprit. En effet, le vice de

¹ S680-L418, pp. 464-465. Nous soulignons.

² *Logique*, I, 3, p. 50. Aristote classe les « habitudes » dans la « qualité », la 3^e des « Dix catégories ».

débauche pourra se former par la fréquentation d'un mauvais endroit ou de mauvais amis. Le « divertissement » pascalien n'est-il pas le résultat d'actions coutumières ? « Le jeu et la conversation », « la guerre, les grands emplois » font oublier aux femmes et aux hommes de penser à leur « malheureuse condition »¹. La foi en est finalement un exemple privilégié : on peut dire qu'elle est une habitude d'esprit résultant de la pratique corporelle.

C'est ce qui apparaît à la lecture du fragment S661-L821.

Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez. Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire.

Inclina cor meum, Deus...

Pascal expose ici les avantages de la croyance par l'habitude : elle est facile, naturelle (« sans violence, sans art ») et immédiate (« sans argument »). Cette croyance coutumière, soit par les conventions du pays, soit par la pratique physique, n'agit que sur l'« automate ». Celui-ci est une certaine disposition physio-psychologique humaine qui ressemble au mécanisme des êtres inorganiques ou des animaux. L'esprit, n'étant convaincu que par la raison discursive (ou les « raisons » qu'elle fournit), est indépendant de la coutume qui, par définition, s'acquiert sans l'accord de la raison. Pascal requiert ainsi, pour la foi, deux moments de « croyances » : celle de « l'esprit, par les raisons » et celle de « l'automate, par la coutume ». Or, la priorité consiste en la dernière : la « croyance » de l'esprit demeure invalide tant que l'automate ne l'admet pas. Ainsi, c'est la coutume qui détermine la croyance.

Aussi, la foi est-elle la conséquence de la coutume, et cela en un sens double. D'une part, elle provient de l'acceptation d'un usage social (lui-même nommé « coutume ») et se reproduit à la génération suivante : elle se fortifie avec le temps

¹ Voir S168-L136, p. 122.

à mesure que la raison, parfois arbitraire, de son établissement est oubliée, tout comme l'« usurpation » : « Elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable¹. » D'autre part, la foi se trouve être le fruit de l'adaptation habituelle des gestes rituels et physiques exigés par la religion. Ceux-ci, dispensant le sujet de toute recherche intellectuelle quant à la justice de son action, font surgir chez lui une disposition spirituelle qui deviendra croyance. Aussi la coutume d'ordre collectif est-elle taxée de « vains fondements », quoiqu'elle soit suivie par « la plus grande partie des hommes communs »².

Quant à la reprise des pratiques des croyants, l'apologiste la considère comme un acte d'« abêtissement ». La foi coutumière, dont Pascal respecte l'efficacité, s'avère être l'adhésion volontaire à l'indémontrable, voire à l'incertain. Comment peut-il y avoir un « bon usage » de l'habitude ? Dans le fragment S661-L821, pour expliquer le profit de la coutume en matière de la foi, l'apologiste propose un exemple général et quotidien : on croit par la coutume qu'il fera jour demain et que l'on meure.

Afin d'étudier les significations de la coutume pascalienne dans d'autres contextes, nous allons maintenant considérer plusieurs textes où l'auteur présente son idée d'accoutumance — dans l'ordre individuel et dans l'ordre social — en puisant les exemples dans la vie profane.

2. La coutume dans l'ordre social

La coutume domine la vie de l'individu comme de la société. Quelles en sont les conséquences ? La coutume d'ordre social se trouverait être chez Pascal les mœurs du pays, la jurisprudence, les modes de vie, le système politique ; c'est-à-dire tout pouvoir, spontané ou institutionnel, régissant les membres de la

¹ S94-L60, p. 85.

² S164-L131, p. 115 : « Voilà les principales forces de part et d'autre. Je laisse les moindres, comme les discours qu'ont faits les pyrrhoniens contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des mœurs des pays, et les autres choses semblables qui, quoiqu'elles entraînent la plus grande partie des hommes communs, qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements, sont renversées par le moindre souffle des pyrrhoniens. On n'a qu'à voir leurs livres si l'on n'en est pas assez persuadé, on le deviendra bien vite, et peut-être trop. »

communauté. Tous ces principes sont « tournés en habitude », selon l'expression de Furetière, durant plusieurs générations jusqu'à être considérés comme « naturels » : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ?¹ »

Toutefois, bien que les membres de la société trouvent leur coutume sociale nécessaire, Pascal y voit d'emblée l'arbitraire : « Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. » Dans un autre pays même voisin, on observe une législation tout différente. « Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà. » En traversant une mer, on pourrait être loué pour les crimes les plus horribles : « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. » La coutume se modifie également avec le temps. « En peu d'années de possession les lois fondamentales changent. »² Montaigne le déplore : « Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain plus [...] ?³ »

Descartes exprime, dans le *Discours de la méthode*, son étonnement d'avoir découvert, lors de son voyage dans les pays étrangers, des mœurs et des pensées si différentes de celles de son pays, qu'elles lui semblaient parfois « extravagantes et ridicules⁴ ». Or, « tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres, ne sont pas, pour cela, barbares ni sauvages, mais [...] plusieurs usent, autant ou plus que nous, de raison⁵ ». Pour le philosophe, comme pour Pascal, la coutume se trouve être temporaire : « comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il [y] a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule⁶ » !

Ainsi, il n'y a pas de règle pour qu'une coutume s'établisse. À défaut de la « justice constante », les usages ont pris pour modèle « les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands ». C'est la « témérité du hasard » qui domine les lois humaines⁷. Les coutumes n'ont que de « vains fondements¹ », qui ne sont

¹ S158-L125.

² Voir S94-L60, pp. 81-82.

³ *Essais*, II, 12, pp. 579.

⁴ *Discours de la méthode*, 1^{re} partie, ALQ. I, p. 578.

⁵ *Ibid.*, 2^e partie, ALQ. I, p. 583.

⁶ *Ibid.*, p. 584.

⁷ Voir S94-L60, pp. 80-81.

autre chose que la folie : « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie². »

Pourtant, cette folie, que Pascal appelle autrement « faiblesse », possède une force d'exigence « admirablement sûre »³. En effet, le peuple suivant les coutumes ne voit pas « leur défaut d'autorité et de justice » ; il invente une justice par son imagination : « Qui leur obéit [*aux lois*] parce qu'elles sont justes, obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi. »⁴ Sans apercevoir la « raison des effets », le peuple « honore les personnes de grande naissance »⁵. Ce « fondement mystique » de la coutume se réduit finalement au fait qu'« elle est reçue »⁶. Comme le remarque G. Ferreyrolles, « la seule justification de la coutume est tautologique⁷ ». L'influence de la coutume est telle, qu'elle détermine les membres de la société à choisir une profession particulière : « À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres, on choisit⁸. » Elle dispose donc de notre volonté : on se soumet à la contrainte de la coutume même quand on croit faire un libre choix. Ainsi, elle se distingue difficilement de la nature. Les principes auxquels on s'est accoutumé, que les enfants reçoivent de leurs pères, sont comme un instinct, « comme la chasse dans les animaux⁹ ».

De sorte que, selon Descartes, « c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent, qu'aucune connaissance certaine¹⁰ ». Aux yeux du philosophe, qui suit la méthode de « bien conduire sa raison¹¹ », la découverte, à travers les voyages à l'étranger, de la relativité des coutumes est un *progrès* : « Il est bon de

¹ S164-L131, p. 115.

² S60-L26.

³ Voir *ibid.*

⁴ Voir S94-L60, p. 83.

⁵ Voir S124-L90.

⁶ Voir S94-L60, p. 83.

⁷ G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, *op. cit.*, p. 27. « Non seulement la coutume fait la "preuve" de ce qui revient régulièrement [...] mais elle fait la "preuve" de ce qui est attaché arbitrairement à ce qui revient : si la force se transmet par contact assidu, il n'est rien ni personne qu'on ne puisse à ce jeu rendre fort, et du coup respectable. » (*Ibid.*, p. 29).

⁸ S527-L634. Cf. S69-L35.

⁹ S158-L125.

¹⁰ *Discours de la méthode*, 2^e partie, *ALQ*. I, p. 584.

¹¹ *Ibid.*, 1^{re} partie, *ALQ*. I, p. 571.

savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison¹ ».

Pour Pascal aussi, il faut avoir la perspicacité d'esprit de chercher la « raison » dans les « effets » : la coutume règne sur le peuple, parce qu'elle se fonde non pas sur la justice essentielle, mais sur une justice imaginaire². Pourtant, les « demi-habiles » ou les « dévots³ » considérés comme des chrétiens imparfaits, tout en ayant aperçu le fait que la domination de la classe noble n'est que le produit du hasard — ce qui est une raison correcte des effets —, se trompent en action : ils méprisent les « personnes de grande naissance »⁴. En revanche, alors que le peuple n'est pas capable de découvrir l'« illusion » du monde⁵, ses opinions sont tout à fait « saines⁶ ». Comme les « chrétiens parfaits » et les « habiles », le peuple, pourtant dépourvu des lumières de l'esprit, honore la noblesse⁷. Si leurs actions sont identiques, les premiers et les seconds ne pensent pas de la même manière : « La vérité est bien dans leurs opinions [*du peuple*], mais non pas au point où ils se figurent. Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif⁸ ». Ainsi, « Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple⁹. »

¹ *Ibid.*, p. 573.

² Cf. S121-L87.

³ T. Shiokawa devine, dans la critique pascalienne de ces « dévots, qui ont plus de zèle que de science », la position politique de l'auteur qui, récusant la théocratie, est favorable au principe de la séparation de l'Église et de l'État (Voir T. Shiokawa, *Lire les Pensées de Pascal* [ouvrage en japonais], Tokyo, Iwanami, 2001, pp. 173-176). G. Ferreyrolles, de son côté, analysant plus en détail la pensée pascalienne de la « laïcité », avance que pour l'apologiste, l'observation des « lois extérieures de l'État », loin d'être contradictoire avec la soumission aux « lois intérieures de l'Évangile », en est la condition — tout comme la grâce ne détruit pas la Loi, mais la perfectionne (Voir G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, *op. cit.*, pp. 215-246).

⁴ Voir S124-L90.

⁵ Voir S126-L92.

⁶ Cf. S128-L94, S129-L95.

⁷ Voir S124-L90.

⁸ S126-L92.

⁹ S125-L91. Cette affirmation ne comprend nullement de moquerie de l'auteur envers le « peuple ». Pour Pascal, l'« ignorance naturelle » — l'état du peuple — et l'« ignorance savante »

Pourquoi faut-il respecter la noblesse ? À l'origine de la société, il y eut un combat et le plus fort opprima le plus faible. Depuis, pour éviter de recommencer la guerre, les gouvernants décidèrent de transmettre leur force à leurs fils : c'est là le principe de l'aristocratie. Ce n'est plus la force, mais l'imagination qui impose le respect au peuple envers les « nobles »¹ : « ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier, sont des cordes d'imaginations »². Pour Pascal, c'est une situation acceptable en dépit de la détresse qu'elle pourrait engendrer. Car, « le plus grand des maux est les guerres civiles [...] Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr. »³ Ainsi la Fronde est une contestation juste contre une force dont le droit est purement imaginaire ; mais c'est précisément la raison pour laquelle elle est « injuste » : « *Summum jus, summa injuria* »⁴.

C'est ainsi que la sagesse politique consiste à détourner les yeux du peuple de la contingence des coutumes. En revanche, « L'art de fronder, bouleverser les États » tend à « ébranler les coutumes établies en sondant jusque dans leur source pour marquer leur défaut d'autorité et de justice⁵ ». Les opinions du

sont toutes deux capables de « juger bien des choses ». Il dit : « l'ignorance naturelle [...] est le vrai siège de l'homme » (S117-L83). Au contraire, c'est « Ceux d'entre-deux, qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre » — donc les « demi-habiles » selon le fragment S124-L90 — qui « troublent le monde et jugent mal de tout » (S117-L83). Aux yeux de l'apologiste, « Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes », puisqu'« il ne lui est pas si mauvais [à l'homme] d'être dans l'erreur, que dans cette curiosité inutile » (S618-L744). L'homme accepte les « premiers principes » comme vérités, sans en avoir la preuve d'ordre purement spirituel (comme le *cogito* cartésien). L'attitude du peuple qui se fie à l'incertitude, à la vraisemblance, est plus ou moins partagée par tous les hommes, dont la connaissance est restreinte par leur condition physique.

¹ « Les grandeurs d'établissement dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru avec raison devoir honorer certains états et y attacher certains respects. Les dignités et la noblesse sont de ce genre » (2^e *Discours sur la condition des grands*, *MES*. IV, p. 1032).

² Voir S668-L828.

³ S128-L94. Cf. S786-L977, S796-L962 (p. 627) : « Les grands seigneurs se divisent dans les guerres civiles. / Et ainsi vous dans la guerre civile des hommes. »

⁴ Voir S119-L85 : « De là vient l'injustice de la Fronde, qui élève sa prétendue justice contre la force. » Cf. : « La chose était indifférente avant l'établissement ; après l'établissement, elle devient juste, parce qu'il est injuste de la troubler. » (2^e *Discours sur la condition des grands*, *MES*. IV, p. 1032).

⁵ S94-L60, pp. 83-84.

peuple restent « saines » tant qu'il suit la coutume « par cette raison qu'il la croit juste ». Mais, « il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles [= *les lois et coutumes*] ne valent rien »¹. En bon machiavélien, Pascal affirme que « pour le bien des hommes il faut souvent les piper » : il faut leur dissimuler l'origine de la coutume afin de leur faire croire qu'elle est « authentique » et « éternelle »². La coutume actuelle est ainsi approuvée au nom de la police de la communauté³.

Par ailleurs, ce principe de la primauté de la paix sociale est confirmé par une maxime chrétienne que Pascal respecte : saint Paul la formule par ces mots : « Que tout le monde soit soumis aux puissances supérieures ; car il n'y a point de

¹ S454-L525, pp. 318-319.

² Voir S94-L60, pp. 84-85.

³ Une telle idée s'oppose explicitement à celle de Jean Domat (1625-1696), partisan de Port-Royal et ami de Pascal. D'après ce que nous enseigne S. Goyard-Fabre, Domat, voyant la manifestation de la puissance de Dieu dans la politique, croit qu'il se trouve la conformité entre les lois de l'État et la loi naturelle, que Dieu a accordée à l'homme. En effet pour lui, la loi naturelle est fondée sur l'amour entre les hommes et celui-ci est la source du devoir commun des membres constituant une communauté. Chez Domat, à la différence de chez Pascal, l'amour-propre n'est pas l'obstacle de la réalisation d'un véritable ordre dans la société, puisque l'homme, par sa nature — qui est un don de Dieu —, ne peut établir aucune loi sans être soumis à la loi naturelle et divine : toute loi positive est ainsi *essentiellement* juste. Aux yeux du juriste, dans l'homme subsistent la raison et la volonté qui tendent à l'ordre de Dieu (Voir S. Goyard-Fabre, « César a besoin de Dieu ou La loi naturelle selon Jean Domat, dans *L'État classique...*, *op. cit.*, pp. 149-160).

P. Force, de son côté, remarque que la pensée politique de Pascal prend la distance aussi de la position classique d'un Aristote, qui considère la politique comme la science du bien de la cité (puisque pour lui la cité est une chose plus grande que l'homme et que c'est le bien de la cité qui constitue la fin la plus élevée), et s'approche de l'opinion de Hobbes, qui a subi une influence évidente de Montaigne et de Charron. Pour Hobbes, comme pour Pascal, il n'y a aucune justice dans la cité terrestre que dans l'obéissance aux lois positives qui ne peuvent être qu'arbitraires, et plus précisément au souverain, détenteur de la force et de l'épée (Voir P. Force, « L'idée de justice chez Hobbes et Pascal », dans *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 205-214).

Pascal doit beaucoup en effet à Montaigne la conception de sa pensée sur la politique et la coutume. Il accepte la conviction de ce dernier qui affirme entre autres que l'on doit suivre la coutume, non pas parce qu'elle est juste, mais qu'elle est reçue. Si toutefois que l'apologiste déclare que « Montaigne a tort » (S454-L525), c'est qu'il décèle dans le raisonnement de celui-ci l'intention des « demi-habiles » qui veulent détruire l'illusion du « peuple » : ce qui amènera la cité dans la confusion puis dans la guerre civile, qui, nous l'avons vu, est pour Pascal « le plus grands des maux ». Voir sur ce dernier point T. Shiokawa, *Lire les Pensées de Pascal*, *op. cit.*, pp. 161-170.

puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui a établi toutes celles qui sont sur la terre¹. » Comme pour Pascal l'ordre de l'État est l'image de celui de Dieu, on ne peut violer le respect envers le roi « que par une espèce de sacrilège ». D'après sa sœur, il disait qu'« on ne pouvait assez exagérer la grandeur de cette faute, outre qu'elle est toujours accompagnée de la guerre civile, qui est le plus grand péché que l'on puisse commettre contre la charité du prochain »². Pour saint Augustin, les sujets n'ont pas la liberté de violer un ordre établi dans la société par « le pacte mutuel qui constitue une cité ou une nation, sous la garantie de la coutume ou de la loi³ ». Ce n'est que sur commande de Dieu qu'il est permis d'abolir ou de modifier ces coutumes⁴. En effet, « de même que dans la hiérarchie des pouvoirs

¹ *Épître de saint Paul aux Romains*, XIII, 1, dans *Bible*, traduction de Lemaître de Sacy, éd. Ph. Sellier, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1990, p. 1472.

² Voir Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, MES. I, p. 594.

³ *Les Confessions*, III, 8, BA. 13, p. 391. Pour saint Augustin, explique Ph. Sellier, la paix est le souverain bien que l'homme puisse espérer sur la terre, non seulement parce qu'elle s'oppose à la guerre qu'est le suprême désastre de la cité, mais aussi parce qu'elle signifie la « tranquillité de l'ordre » : « *Pax omnium rerum tranquillitas ordinis* » (*Cité de Dieu*, XIX, 13). Tant qu'il est impossible que Dieu règne directement le monde d'ici-bas (la théocratie), les chrétiens, en vue du bien public et du maintien de la paix, sont obligés à se soumettre aux supérieurs et aux lois, sauf s'ils violent explicitement les préceptes de Dieu. Ce n'est que l'épreuve qui leur est imposée de la part de Dieu jusqu'à ce qu'après le Jugement, le royaume divin se réalise sur la terre (Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, *op. cit.*, pp. 197-217).

M.-A. Cho, présentant une analyse cohérente avec celle de Ph. Sellier sur la pensée politique d'Augustin, indique que ce dernier dénie néanmoins la rupture totale entre la cité terrestre et la cité céleste. En effet pour l'évêque africain, tant que Dieu est le fondement essentiel de la légitimité du pouvoir politique, « Quant à ceux qui, doués d'une vraie piété, vivent bien, s'ils connaissent l'art de gouverner les peuples, rien n'est plus heureux pour les choses humaines si par la miséricorde divine le pouvoir leur échoit » (*Cité de Dieu*, V, 19). Ceci dit qu'il est possible que même dans le monde d'ici-bas, les chefs et les sujets se rendent mutuellement service par charité, les uns en dirigeant et les autres en obéissant (*Ibid.*, XIV, 28). Le commentateur résume ainsi l'idée d'Augustin : « bien qu'il soit impossible d'établir sur la terre la Cité de Dieu, où la domination et la soumission s'anéantissent, il ne faut tout de même pas renoncer aux efforts pour établir une communauté semblable à celle de la cité céleste, par le changement qualitatif du lien de domination et de soumission » (Voir Myung-Ai Cho, « La théorie des deux cités et le pouvoir politique selon saint Augustin », dans *Religion et Politique...*, *op. cit.*, pp. 11-16).

⁴ Dans le *1^{er} Discours sur la condition des grands*, Pascal prêche le prince : « Je ne veux pas dire qu'ils [= *tous vos biens*] ne vous appartiennent pas légitimement, et qu'il soit permis à un autre de vous les ravir ; car Dieu, qui en est le maître, a permis aux sociétés de faire des lois pour les partager ; et quand ces lois sont une fois établies, il est injuste de les violer. C'est ce qui vous

de la société humaine, le pouvoir supérieur a préséance sur l'inférieur pour être obéi, ainsi Dieu a-t-il préséance sur tous¹ ». Aussi Pascal exige-t-il la soumission aux autorités terrestres, mêmes injustes : selon lui, l'Église a toujours enseigné qu'il faut « obéir aux magistrats et aux supérieurs, mêmes injustes », « parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu qui les a établis sur nous »².

distingue un peu de cet homme qui ne posséderait son royaume que par l'erreur du peuple ; parce que *Dieu n'autoriserait pas cette possession et l'obligerait à y renoncer*, au lieu qu'il autorise la vôtre » (*MES*. IV, pp. 1030-1031 ; nous soulignons). Ainsi, l'assassinat est autorisé seulement pour « conserver les sociétés des hommes, et [...] punir les méchants qui les troublent » : « Il est [...] certain [...] que Dieu seul a le droit d'ôter la vie, et que néanmoins, ayant établi des lois pour faire mourir les criminels, il a rendu les Rois ou les Républiques dépositaires de ce pouvoir » (*14^e Provinciale*, pp. 256-257).

¹ *Les Confessions*, III, 8, BA. 13, p. 391.

² *14^e Provinciale*, p. 268. Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, « Les chrétiens et l'État selon Pascal », pp. 218-227.

J. Mesnard démontre que la formation du concept « la monarchie de droit divin », qui insiste sur l'existence du reflet de la puissance divine dans le pouvoir terrestre, a pour origine l'intention « anti-cléricale » qui veut exclure l'influence de l'Église du gouvernement de l'État. L'idée s'établit au XVII^e siècle, où l'on voit la victoire définitive du pouvoir du roi sur celui du pape — aboutissement d'une bataille des deux partis de plusieurs siècles, dont l'auteur décrit minutieusement l'histoire en se référant aux événements et aux théories principaux qui se succèdent —, même si l'expression elle-même n'apparaît dans le dictionnaire qu'après la Révolution. Alors que depuis la seconde moitié du XVI^e siècle, la Compagnie de Jésus s'associe avec Rome pour confirmer l'hégémonie du pouvoir papal, Richelieu et Mazarin, tous deux pourtant cardinaux, respectant l'esprit du gallicanisme, tâchent de renforcer le pouvoir royal, ayant le support des théoriciens comme Pierre de Marca et Bossuet, qui, ceux-ci, affirment que la souveraineté du roi est assurée directement par Dieu (Voir J. Mesnard, « La monarchie de droit divin, concept anticlérical », dans *Justice et Force. Politiques au temps de Pascal*, Actes du colloque, Recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 111-138).

Ce qui n'empêcherait pourtant pas qu'on ait tort de parler d'un anti-cléricalisme de Pascal, qui, ce dernier, certes reconnaît la participation de la puissance de Dieu dans le pouvoir politique et qui prêche la nécessité de l'obéissance à celui-ci. Il est vrai que Pascal, lors des controverses autour de la signature du « formulaire », proteste contre Rome qui a fait la décision que les « cinq propositions » condamnées étaient bien originaires du livre de Jansénius, et cela en déniait l'« infallibilité » du pape quant aux « questions de fait » (*17^e et 18^e Provinciales*). Mais ce qui provient de sa conviction purement morale et scientifique — et non pas politique — qui qualifie de « tyrannique » et d'inadmissible l'intervention de l'Église dans les affaires de l'État, comme de la foi dans l'ordre de la raison (*18^e Provinciale*). En effet, d'après l'analyse de Ph. Sellier, la rédaction des fragments des *Pensées* traitant la question de la « tyrannie » (S91-L58, S92-L58)

Ainsi, le bon usage de la coutume conventionnelle, essentiellement arbitraire, consiste à perpétuer la dissimulation de son origine au peuple, qui la considère comme fondée en vérité. Cette ruse purement politique pour éviter le désordre se justifie selon l'ordre de Dieu, et elle interdit aux sujets de se révolter contre les lois de leur État, afin de conserver l'harmonie dans la cité terrestre, image de la Cité divine : le peuple, tant qu'il ne voit pas la « raison des effets », respecte la coutume. L'institution coutumière, dépourvue de justice intrinsèque, s'avère être indispensable pour les hommes comme pour Dieu.

3. La coutume dans l'ordre individuel

D'une opération continuelle ou répétitive, s'effectuant dans le corps ou l'esprit d'un individu, résulte chez ce dernier une certaine disposition physique ou psychologique. La « coutume » (ou l'« habitude » selon l'usage moderne) désigne la cause et l'effet de ce changement. Chez Pascal, la coutume de l'homme, reflet de sa nature elle-même qui est « corrompue », se caractérise surtout par ses aspects négatifs. Mais, elle ne se réduit pas à l'origine des erreurs et des vices. Peut-on espérer un bel usage de l'habitude dans l'ordre individuel ?

est contemporaine de celle justement de la *17^e Provinciale* (Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, H. Champion, 1999, « De la 'Tyrannie' », pp. 233-235). De même, G. Ferreyrolles démontre la cohérence chez Pascal de la fidélité cordiale à l'Église — il l'exprime manifestement dans la *17^e Provinciale* — et de la résistance à celle-ci en ce qui concerne les questions de fait (G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, *op. cit.*, pp. 212-215). Par ailleurs, c'est Pierre de Marca lui-même qui, tout en insistant sur l'indépendance de l'État de la religion, accepte la décision de Rome et essaie de contraindre au clergé français la signature sur le formulaire (Voir T. Shiokawa, « L'enjeu des *XVII^e et XVIII^e Provinciales* », dans *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 40, 1988, pp. 219-232). Aussi remarque G. Ferreyrolles : « La politique pascalienne rejette les deux erreurs symétriques de l'étatisme, qui entend asservir l'Église à l'État, et de l'augustinisme, qui souhaite asservir l'État à l'Église » (*Pascal et la raison du politique*, p. 228) — erreurs puisqu'ils sont des tentatives « tyranniques ».

1) L'imagination

Chez Pascal, la coutume s'impose dans beaucoup de cas comme une source d'erreurs. Cet aspect trompeur de l'habitude s'exprime tout d'abord par le fait qu'elle amplifie l'effet de l'imagination. Le spectacle ordinaire d'un grand cortège royal, où le souverain, couronné, habillé d'un somptueux costume, apparaît accompagné par de nombreux sujets munis d'armes, aussi solennels que puissants, fait que le peuple respecte et craint son roi. Désormais, même lorsqu'il le rencontre tout seul, son sentiment de vénération reste irrévocable : il pense reconnaître « la divinité » « empreint[e] » sur le visage du roi. Cet effet, affirme Pascal, provient de la coutume¹.

Pareil phénomène s'explique par ailleurs par l'« imagination », inhérente à l'homme. L'auteur interroge : « Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante ? » Notre révérence pour les sages et les supérieurs se portent moins sur leur qualité substantielle que sur leurs « vaines circonstances² ». Ainsi, les magistrats s'habillent de superbes robes rouges, les médecins se mettent des soutanes et des mules : « ces vains instruments [...] frappent l'imagination, à laquelle ils ont affaire³ ». Les rois, quant à eux, pour s'attirer le respect, recourent à leurs grandes troupes armées : leur force se démontre et la raison ordinaire ne peut deviner qu'ils sont des hommes comme les autres. « L'imagination dispose de tout. Elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde⁴. » De fait, l'imagination et la coutume, produisant un même effet d'impression (« marque⁵ », « empreinte »), s'avèrent être l'une et l'autre une « seconde nature »⁶ de l'homme. Comme le remarque G. Ferreyrolles, leurs

¹ Voir S59-L25.

² S78-L44, p. 67. L'expression est employée par Montaigne (voir la note dans les *Pensées*, éd. G. Ferreyrolles).

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ Voir *ibid.* p. 66 et S159-L126.

actions se trouvent être réciproques¹ : elles exagèrent, l'une après l'autre, l'illusion humaine. Pascal dit à propos de la croyance simpliste en l'existence du vide dans un coffre où on ne trouve rien : « c'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume² ».

Or, l'imagination n'est-elle pas elle-même une coutume ? Selon Descartes, certains gens ont de la difficulté à connaître Dieu parce qu'ils sont « tellement *accoutumés* à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible³ ». On perçoit les objets corporels, par leurs images que l'on forme dans la pensée et qui « tombent sous les sens »⁴. Mais, cette habitude d'imagination ne peut témoigner de l'existence des objets spirituels et invisibles, car ceux-ci ne peuvent se connaître qu'à travers l'intellect, fonction purement intellectuelle de l'âme : « ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient⁵ ».

Selon saint Augustin, dit la *Logique* de Port-Royal, cette habitude de recourir aux images est engendrée chez l'homme « depuis le péché »⁶. L'évêque d'Hippone reconnaît lui-même avoir été atteint par l'accoutumance de l'« esprit

¹ Voir G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, *op. cit.*, p. 124 : « l'action de la coutume et de l'imagination est non seulement identique, mais réciproque. Leur renforcement mutuel — la coutume engendrant l'illusion du sacré, le sacré bénissant la coutume qui lui a donné naissance — leur ouvre un même champ d'application ».

² S78-L44, p. 71.

³ *Discours de la méthode*, 4^e partie, *ALQ.* I, p. 609. Selon l'analyse de G. Ferreyrolles, au XVII^e siècle, on peut reconnaître deux attitudes contradictoires envers l'« imagination » : les aristotéliens affirmant que l'intelligence comprend le sensible en abstrayant l'espèce intelligible de l'image, et les platoniciens distinguant les sens de tout principe de connaissance intellectuelle. Descartes est un des principaux metteurs en cause du courant aristotélien (Voir G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, pp. 124-137).

⁴ *Méditations*, II, *ALQ.* II, p. 422.

⁵ *Discours de la méthode*, 4^e partie, *ALQ.* I, p. 609. Cf. *Logique*, I, 1, p. 40 : « Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnaisse que nous concevons un très grand nombre de choses sans aucune de ces images, et qu'on ne s'aperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination et la pure intellection. » Les auteurs invoquent le fameux exemple d'un mille angles, qu'on ne peut *imaginer* mais qu'on peut *concevoir* « très clairement et très distinctement ».

⁶ *Logique*, I, 1, p. 40. Voir aussi la note 31 par les éditeurs.

dupé par les yeux » à s'attacher aux choses sensibles¹. Il ne pouvait ainsi concevoir les objets que par les sens et les images qu'ils lui présentaient². L'imagination est la conséquence inévitable de la coutume de l'homme, dont l'origine se situe dans sa nature corrompue. Afin de briser cette habitude, il en faudrait une nouvelle qui la remplace. C'est ainsi que pour Augustin, la conversion n'est rien d'autre que le changement d'habitude. Il se rappelle l'époque où ses deux volontés, « l'une ancienne l'autre nouvelle, celle-là charnelle celle-ci spirituelle, étaient aux prises », jusqu'à ce qu'elles déchirassent son âme³ ; mais « la volonté nouvelle qui venait de naître en moi [...] n'était pas encore à même de surmonter ma volonté antérieure, forte de son ancienneté⁴ », à savoir, « fortifiée par une longue habitude dans le mal⁵ ».

2) L'éducation

L'instruction que l'on reçoit dans l'enfance peut être aussi la cause des fautes de jugement. Si l'imagination est une habitude inhérente à l'être humain, l'éducation, qui engendre des préjugés, est une des coutumes acquises. Une fois qu'on a appris et qu'on croit une explication quant à un phénomène quotidien, on a de la difficulté à être persuadé par une autre théorie. Les superstitions subsistent parfois malgré les découvertes scientifiques. Harvey, « pour rendre raison pourquoi la veine enfle au-dessous de la ligature⁶ », affirmant la circulation du sang, n'a pas convaincu ses adversaires qui croyaient que le

¹ *Confessions*, III, 6, BA. 13, pp. 379-381.

² Lors de son réveil des erreurs manichéennes, qui lui faisaient chercher Dieu « en suivant le sens de la chair » (*Ibid.*, p. 383), il distingue les degrés d'existence entre plusieurs êtres : « Combien donc tu es loin de mes fantômes, *les fantômes de ces corps qui n'existent absolument pas* ! Plus réels qu'eux sont *les fantômes des corps qui existent* ; et plus réels que ceux-ci, *les corps mêmes*, qui pourtant ne sont pas toi ! Mais tu n'es pas non plus *l'âme* qui est la vie des corps, et qui donc est meilleure, en tant que vie des corps, et plus réelle que les corps ; non, *toi* tu es la vie des âmes, la vie des vies, tu vis par toi-même et tu ne changes pas, ô vie de mon âme. » (*Ibid.*, pp. 381-383 ; nous soulignons).

³ *Ibid.*, VIII-5, BA. 14, p. 31.

⁴ *Ibid.*

⁵ Selon l'expression des *Confessions*, traduction d'Arnauld d'Andilly, éd. Ph. Sellier, *op. cit.*, p. 269.

⁶ S617-L736, p. 401.

phénomène était dû à la chaleur ou à la douleur¹. Pascal aurait pensé aussi à la condamnation par Rome de Galilée, qui soutenait la thèse du mouvement de la terre². Le P. Noël, affirmant l'« horreur du vide », ne sait pas douter de ses connaissances fondées sur l'éducation scolastique : « Parce qu'on vous a dit dans l'École qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun³ ».

La coutume porte ainsi un autre nom : l'« autorité ». Pascal déclare ne pas la respecter dans la physique : « sur les sujets de cette nature, nous ne faisons aucun fondement sur les autorités : quand nous citons les auteurs, nous citons leurs démonstrations, et non pas leurs noms ; nous n'y avons nul égard que dans les matières historiques⁴ ». Ainsi, pour juger de la vérité des propositions, il tente de reconnaître comme indubitables l'évidence pour la raison (et pour les sens) ainsi que les conséquences directes déduites des axiomes⁵. Or, ces critères ne sont-ils pas d'emblée contaminés par l'imagination ? Pascal se demande lui-même : « Qui a donc trompé : les sens ou l'instruction ?⁶ » Nous sommes au rouet : les préjugés de la première nature ne peuvent se corriger que par l'éducation, et la faute de celle-ci ne peut être découverte que par les premières impressions des sens.

L'aporie est remarquée par Port-Royal quant à l'apprentissage de la langue, objet principal de l'éducation de l'enfant. Les auteurs de la *Logique* considèrent que la langue est un système de mots, sans lequel on ne peut communiquer ni réfléchir. Les enfants, par l'usage de ces « signes extérieurs », se les rendront intérieurs avec le temps pour finalement sentir qu'ils sont immédiats à leur pensée. Port-Royal reconnaît que ce changement est une « accoutumance » : « quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres⁷ ». Or, cette coutume sociale adaptée par l'individu, peut causer des confusions d'idées. En effet, « nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous

¹ Voir la note dans les *Pensées*, éd. G. Ferreyrolles, p. 401.

² Voir *18^e Provinciale*, p. 377. Cf. V. Carraud, *Pascal et la philosophie, op. cit.*, pp. 54-56.

³ S78-L44, pp. 71-72.

⁴ De Pascal au P. Noël, 29 oct. 1647, *MES*, II, p. 523.

⁵ Voir *ibid.*, p. 519.

⁶ S78-L44, p. 72.

⁷ *Logique*, p. 38.

considérerons plus les mots que les choses¹ ». Il est possible que certains entendent une telle idée par un mot, qui signifierait une autre idée pour les autres. Dans toute langue, les mots sont trop peu nombreux pour que chacun corresponde à une notion distincte : « La diversité est si ample que tous les tons de voix, tous les marchers, toussers, mouchers, éternuers [sont différents]² ». Ainsi, le mot « voir » peut s'appliquer à la fois à la fonction de l'œil et à celle de l'âme. Certains croiraient alors, par erreur, que c'est l'âme qui voit et non pas le corps. « Nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom, ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles »³.

3) Les dégradations morales

S'identifiant avec l'imagination, l'autorité et l'éducation, la coutume devient la source des erreurs de connaissance. Mais, ce qui est plus grave, selon Pascal, elle peut être également l'origine des dégradations morales.

L'habitude peut diminuer la répugnance au mal. Les casuistes auraient ainsi introduit dans leur doctrine « une aumône considérable » et « une pénitence raisonnable » afin de plaire au peuple qui préfère les préceptes indulgents. Aux yeux de Pascal, ils sont avant tout les « Gens qui s'accoutument à mal parler et à mal penser »⁴. De fait, les jésuites oseraient solliciter le viol des lois les plus fondamentales. Quant à l'opinion « qu'on peut tuer pour un soufflet reçu », Lessius reconnaît qu'elle n'est « probable » que « dans la spéculation »⁵. Mais, comme l'affirme Montalte, « cette base étant affermie, il n'est pas difficile d'y élever le reste » des maximes jésuites : une fois la proposition établie dans la spéculation, elle peut être facilement admise dans la pratique. Escobar l'assure dans son œuvre : « on peut en sûreté de conscience suivre dans la pratique les

¹ *Logique*, I, 11, p. 83.

² S465-L558. La suite de la citation indique du reste que le langage n'exprime jamais la singularité de la chose : « On distingue des fruits les raisins, et entre ceux-là les muscats, et puis Condrieux, et puis Desargues, et puis cette ente. Est-ce tout ? En a-t-elle jamais produit deux grappes pareilles ? Et une grappe a-t-elle deux grains pareils ? etc. »

³ Voir *Logique*, I, 11, pp. 84-85.

⁴ Voir S611-L729.

⁵ Voir *13^e Provinciale*, p. 240.

opinions probables dans la spéculation¹ ». L'ingéniosité des jésuites consiste dans ce procédé progressif de l'argument. En effet, si les opinions « paraissaient tout à coup dans leur dernier excès, elles causeraient de l'horreur ; mais ce progrès lent et insensible y accoutume doucement les hommes, et en ôte le scandale² ».

L'homme, tant qu'elle le mine de façon graduelle, ne peut être conscient de cette accoutumance finalement excessive. Pascal appelle ainsi l'« aveuglement » cet effet de l'habitude : « Les Jésuites sont si aveuglés en leurs erreurs, qu'ils les prennent pour des vérités³ ». Il va de soi que l'on peut considérer en revanche les vérités comme fausses : les Juifs, « accoutumés aux grands et éclatants miracles », ne se rendirent pas compte de l'authenticité des œuvres de Jésus⁴. L'apologiste en vient à dire : « Est-il plus difficile de venir en être que d'y revenir ? La coutume nous rend l'un facile, le manque de coutume rend l'autre impossible ». Quelle est l'origine de cette « populaire façon de juger »⁵ ?

La formation de l'habitude, si la volonté n'y intervient, aboutit aux vices. Car, comme le remarque G. Ferreyrolles, la concupiscence, s'identifiant à la nature de l'homme, sollicite celui-ci de rester dans son état actuel, qui résulte de la Chute⁶. Les hommes ne s'appliquent pas à comprendre les lois de Dieu, mais aussi veulent recevoir davantage : « Les hommes, n'ayant pas accoutumé de former le mérite, mais seulement de le récompenser où ils le trouvent formé, jugent de Dieu par eux-mêmes⁷ ». Saint Augustin raconte son expérience d'avoir voulu aimer exclusivement Dieu, mais de ne pas avoir pu s'empêcher de retomber, tout en en gémissant, dans l'attachement aux créatures et aux valeurs périssables du monde. Selon lui, c'est à cause du « poids » qui provient de soi-même :

j'étais emporté vers toi par ta beauté, et bien vite violemment déporté loin de toi par mon poids, et je m'écroulais dans les choses d'ici-bas en gémissant ; et ce poids, c'était l'habitude charnelle⁸.

¹ Citation libre par Pascal, *ibid.*, p. 245.

² *13^e Provinciale*, p. 246.

³ *6^e Écrit des curés de Paris*, dans *Provinciales*, p. 456.

⁴ S295-L264.

⁵ S444-L882.

⁶ Voir G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, I^{re} partie, II, 4 « Seconde nature », pp. 57-63.

⁷ S762-L935.

⁸ *Confessions*, VII, 17, BA. 13, p. 627.

L'« habitude charnelle » (« *consuetudo carnalis*¹ ») doit se produire par la double constitution de l'homme, qui est âme et corps. C'est en effet ce dernier qui, corrompu, alourdit la première pour détourner la volonté vers « la demeure terrestre »². Le corps, cause inévitable des passions concupiscibles, pousse la coutume humaine à se porter aux vices. Afin de se délivrer de cette inclination naturelle, il faudrait une autre habitude. Mais comment peut-on l'espérer quand déjà notre « coutume est une seconde nature » ?

La difficulté consiste en ce que les deux natures de l'homme, une fois la deuxième établie, ne se distinguent plus facilement. Le sujet pratique cette deuxième nature sans apercevoir qu'elle est adoptée. Les faux ou mauvais jugements se répètent et s'exagèrent. Comme le dit Montaigne, « l'accoutumance est une seconde nature non moins puissante³ » que la première.

4) L'exercice de l'esprit

Toutefois, si la destination naturelle de l'habitude humaine se réduit aux erreurs et aux vices, l'observation pascalienne retrouve ses effets positifs dans le domaine de géométrie. En effet, l'habitude se trouve être également un exercice. Quand elle est conduite par un certain principe, elle peut fonctionner comme une méthode. Tout art est un système des procédés inventés et élaborés par les prédécesseurs.

L'exercice se pratique à travers l'esprit ou le corps. L'« esprit de finesse » et l'« esprit de géométrie » sont deux qualités principales requises pour découvrir les vérités. Ce sont en fait des résultats de l'exercice spirituel, et en ce sens, des habitudes. L'esprit de géométrie trouve les principes « éloignés de l'usage commun » mais faciles à discerner, afin d'en déduire par un processus défini (« naturellement et sans art ») une proposition. Tandis que l'esprit de finesse, à partir des principes qui sont « dans l'usage commun » mais « si déliés et en si grand nombre », aboutit à un jugement instantané (« d'un seul regard »). Ce sont

¹ Cf. Augustin emploie cette expression très souvent dans *La Vraie Religion* (XLVI, 88 *et al.*). Il l'exprime autrement « *consuetudo corporum* » (XXXIV, 64 *et al.*).

² *Confessions*, VII, 17, BA. 13, p. 627.

³ *Essais*, III, 10, p. 1010.

tous deux des dispositions engendrées par l'opération d'accoutumance : « des géomètres [qui] ne sont pas fins [...] *accoutumés* aux principes nets et grossiers » ; « les esprits fins [...] ayant *accoutumé* à juger d'une seule vue »¹.

Déjà habitudes, la géométrie et la finesse sont les conséquences de la durée d'une attitude mentale, mais si elles sont pratiquées, elles peuvent être adoptées même par les esprits dont la disposition est contraire : « Tous les géomètres seraient donc fins, s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent. Et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géomètre² ». Seulement, pour qu'on change d'habitude (ou qu'on en acquière une autre), il faut qu'intervienne la volonté du sujet : « On n'a que faire de tourner la tête ». Et la difficulté en est indiquée par Pascal : « il est rare que les géomètres soient fins, et que les fins soient géomètres ». Les coutumes, à la fois résultats et genèses d'une disposition contractée, ne peuvent s'échanger sans peine. Comme G. Ferreyrolles le remarque, les différentes habitudes, en principe réversibles, se trouvent être en réalité peu communicables l'une à l'autre³.

Les deux esprits se réduisent en effet à ces deux fonctions incommensurables par définition : *sentiment* et *raisonnement*⁴. Pascal dit à propos des principes de la finesse qu'« on les voit à peine, on les *sent* plutôt qu'on ne les voit », alors que les géomètres, « voulant commencer par les définitions, et ensuite par les principes », s'appuient sur la démarche progressive du « raisonnement ». Le sentiment, demeurant une expérience toute personnelle, peut être très difficilement partagé avec les autres : « on a des peines infinies à les [= *les principes*] faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes ». L'exercice n'atteint le sentiment que chez les gens pourvus d'une certaine disposition préalable. Pascal l'assimile presque à l'« instinct » : « Plût à Dieu [...] que nous

¹ S670-L512, p. 447. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 446.

³ Voir *Les Reines du monde...*, p. 25.

⁴ Voir S661-L821 : « La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante. »

connussions toutes choses par instinct et par sentiment !¹ » La pratique ordinaire et naturelle, pourtant fondée sur une qualité innée, peut être nommée coutume.

C'est ainsi que des deux esprits, on ne considère comme « science » et « méthode » que la géométrie : « Je veux donc faire entendre ce que c'est que démonstration par l'exemple de celles de géométrie, qui est presque la seule des *sciences* humaines qui en produise d'infaillibles, parce qu'elle seule observe la véritable *méthode*² ». La science est l'ensemble des connaissances ou l'art de les approfondir³, suivant les règles et la méthode, qui, elle, n'est que « la coutume, l'habitude, la manière d'agir particulière⁴ ». Pascal se fie à cette méthode « de conduire le raisonnement en toutes choses, que presque tout le monde ignore⁵ », et qui consiste « à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions⁶ ». C'est en raison de cette simplicité que le futur apologiste aurait cru que la géométrie mérite d'être présentée, car, elle peut être accoutumée⁷.

Dans *De l'Art de persuader*, en distinguant deux éléments constituant cet art — l'« art d'agréeer » et l'« art de convaincre » —, Pascal se borne à traiter ce dernier, qui se réduit à des règles assez peu nombreuses (huit) relatives aux définitions, axiomes et démonstrations⁸ ; ce qui est sans doute la forme développée de la méthode évoquée dans les *Réflexions sur la géométrie en général*. Si Pascal évite de traiter l'« art d'agréeer », c'est que celui-ci est « bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable⁹ » que l'« art de convaincre ». Il avoue qu'il n'est pas capable de le pratiquer : « je m'y sens tellement disproportionné que je crois pour moi la chose absolument impossible¹⁰ ». En effet, les principes de l'agrément, si le géomètre sait qu'ils

¹ S142-L110.

² *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 391. Nous soulignons.

³ Voir Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), article « science ».

⁴ *Ibid.*, art. « méthode ».

⁵ *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 391.

⁶ *Ibid.*, p. 393.

⁷ Cf. « La capacité de l'esprit s'étend et se resserre par l'accoutumance, et c'est à quoi servent principalement les Mathématiques, et généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons. » (*Logique*, Disc. I, p.22).

⁸ *De l'Art de persuader*, MES. III, p. 419.

⁹ *Ibid.*, p. 416.

¹⁰ *Ibid.*, p. 417.

existent, sont si complexes (« divers » et « variables »¹) qu'il ne peut les formuler pour que les autres les apprennent et les réitèrent.

L'art du plaisir appartient ainsi au domaine du sentiment : seul l'esprit fin pourrait le réaliser. Les fins comme le chevalier de Méré, qui insiste sur l'extrême utilité de « l'esprit vif » et des « yeux fins » dans le monde et qui se moque de « cet art de raisonner par les règles dont les petits esprits et les demi-savants font tant de cas² », refuseraient d'enseigner le secret de leur jugement parce qu'il n'est guère communicable : « si vous demandiez selon votre coutume, dit-il dans une lettre adressée à son ami géomètre mais jamais envoyée³, à celui qui sait profiter de ces sortes d'observations sur quel principe elles sont fondées, peut-être vous dirait-il qu'il n'en sait rien, et que ce ne sont des preuves que pour lui⁴ ». Le sentiment n'est juste que pour celui qui l'éprouve et qui s'y est habitué mais sans pouvoir expliquer comment.

Le raisonnement et le sentiment sont donc deux *habitus* de l'esprit que Pascal considère indispensables dans la vie profane : l'un pour la science et l'autre pour la bienséance sociale (honnêteté, conversation...) ; l'un auquel on peut s'habituer et l'autre qu'on ne peut apprendre faute de « méthode ». En 1660, déjà apologiste, Pascal relègue la géométrie parce qu'elle n'est, dit-il, qu'« un métier ». C'est qu'elle peut être exercée par tout artisan qui soit habile⁵. Il valorise ainsi d'autant plus le sentiment que c'est une qualité à laquelle on ne peut s'accoutumer. Le sentiment s'avère être parfois dans l'*Apologie* le critère du goût artistique, voire un moyen privilégié d'accès à la foi⁶.

¹ *Ibid.*

² Lettre de Méré à Pascal, *MES*. III, p. 353.

³ Voir l'analyse de la lettre de Méré à Pascal par J. Mesnard, *MES*. III, p. 349.

⁴ Lettre de Méré à Pascal, *MES*. III, p. 353.

⁵ « Car pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. » (Lettre de Pascal à Fermat, le 10 août 1660, *MES*. IV, p. 923).

⁶ Nous verrons sur ce point dans le chapitre III de cette présente partie. Cf. Jean Laporte, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Elzévir, 1950, Chapitre II : « Le domaine du cœur », pp. 50-85.

Descartes, comme Pascal, suppose la nécessité d'un *habitus* spirituel pour un juste jugement. Il le présente dans le *Discours de la méthode* sous la forme des quatre préceptes :

- 1° de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle ;
- 2° de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ;
- 3° de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composées ;
- 4° de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre¹.

Ces règles ont naturellement pour modèle la géométrie et la mathématique. Si Descartes s'en sert, c'est parce que, formulées de manière très simple et facile à observer, elles peuvent être une habitude : « bien que je n'en espérasse aucune autre utilité, sinon qu'elles *accoutumeraient* mon esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons² ». Et ce qui compte dans la démonstration est non seulement le résultat déduit, mais aussi le processus de ce raisonnement qui est défini par l'habitude. Le philosophe écrit à la princesse Élisabeth :

outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car, d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude³.

L'acte de raisonnement, considéré donc comme une habitude, rend coutumier le résultat même de cet acte. Et les connaissances désormais justifiées par la

¹ 2^e partie, *ALQ.* I, pp. 586-587.

² *Ibid.*, p. 588.

³ À Élisabeth, 15 sept. 1645, *ALQ.* III, p. 609.

démonstration pratiquée selon l'« ordre » déterminé, si elles sont présentées par quelqu'un d'autre, elles ne peuvent être les fondements de connaissances plus complexes et plus appliquées. Car ce ne sont pas les vérités qui s'apprennent, mais l'« habitude » consistant à l'ordre du raisonnement¹, du plus simples au plus compliqué :

je me persuade que, si on m'eût enseigné, dès ma jeunesse, toutes les vérités dont j'ai cherché depuis les démonstrations, et que je n'eusse eu aucune peine à les apprendre, je n'en aurais peut-être jamais su aucunes autres, et du moins que jamais je n'aurais acquis l'habitude et la facilité, que je pense avoir, d'en trouver toujours de nouvelles, à mesure que je m'applique à les chercher².

Ainsi l'exercice de l'esprit chez Descartes consiste autant en la confirmation des connaissances démontrées qu'en l'application de la méthode pour résoudre de nouvelles questions³. Les règles cartésiennes se veulent plus universelles que celles proposées par Pascal : celui-ci limite les domaines dans lesquels l'esprit géométrique, science explicitement coutumière, est effectif.

L'*habitus* spirituel de Descartes a un autre aspect : le contrôle des désirs. Dans la troisième partie du *Discours de la méthode*, il avoue qu'il tâchait toujours « plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensées⁴ ». Étant donné que l'on ne peut soumettre son destin à sa volonté, il est plus raisonnable de maîtriser ses

¹ « ils [= les philosophes] auraient bien moins de plaisir à l'apprendre [tout ce que je pense avoir trouvé] de moi que d'eux-mêmes ; outre que l'habitude qu'ils acquerront, en cherchant premièrement des choses faciles, et passant peu à peu par degrés à d'autres plus difficiles, leur servira plus que toutes mes instructions ne sauraient faire » (*Discours de la méthode*, 6^e partie, *ALQ.* I, p. 643).

² *Ibid.*, pp. 643-644.

³ Cette idée est fidèlement adoptée par Arnauld et Nicole : « La capacité de l'esprit s'étend et se resserre par l'accoutumance, et c'est à quoi servent principalement les Mathématiques, et généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, et elles l'exercent à s'appliquer davantage, et à se tenir plus ferme dans ce qu'il connaît. » (*Logique*, Disc. I, pp. 22-23).

⁴ *Discours de la méthode*, 3^e partie, *ALQ.* I, pp. 595-596.

passions de sorte à être satisfait de sa condition. Cette pratique a en effet pour objet le contentement¹ : « ceci seul me semblait être suffisant, poursuit le philosophe, pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse, et ainsi pour me rendre content² ». Cet état psychologique, que Descartes qualifie de « vertu » à l'instar des stoïciens, est le résultat d'une longue habitude mentale :

Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune³.

L'exercice du contrôle des désirs est lui-même un *habitus* ; et la vertu obtenue par cette pratique, à savoir la satisfaction des bornes définies par la nature, se trouve être aussi une habitude. La coutume spirituelle est chez Descartes la genèse et la conséquence de la vertu.

5) L'exercice du corps

Chez Pascal, le contrôle des désirs est moins la pratique de l'esprit que du corps. En effet, pour lui, les passions concupiscibles ont pour origine les sens. Lors de son infirmité, raconte Gilberte Périer, « il ne s'est jamais détourné de ses vues, ayant toujours dans l'esprit ces deux grandes maximes de renoncer à tout

¹ Dans la lettre à Elisabeth datée du 4 août 1645, Descartes, inspiré par l'œuvre de Sénèque, *De vita beata*, distingue l'heur et la béatitude, pour affirmer que c'est le contentement qui définit celle-ci : « l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux-là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procurés, au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un *parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure*, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont les plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. » Dès lors, la vertu cartésienne désigne la résolution de vivre en béatitude, à savoir de ne point désirer que le possible. Dans la même lettre, le philosophe développe le principe comme suit : « qu'il [= *celui qui veut se rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs*] ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu » (*ALQ.* III, pp. 587-589 ; nous soulignons).

² *Discours de la méthode*, 3^e partie, *ALQ.* I, p. 596.

³ *Ibid.*

plaisir et à toute superfluité ». « Il les pratiquait, poursuit-elle, dans le plus fort de son mal par une vigilance continuelle sur ses sens, leur refusant absolument tout ce qui leur était agréable ». Ainsi, il avait soin de ne point goûter ce qu'il mangeait et refusait de dire : « Voilà qui est bon », car la nourriture ne doit pas être pour le plaisir¹. D'après sa sœur, il condamnait la beauté des femmes et dénonçait la nature pernicieuse des caresses même entre la mère et les enfants². Ce renoncement aux plaisirs, que l'apologiste ne cesse de solliciter des libertins (« Travaillez donc [...] par la diminution de vos passions³ ») n'a pas pour but de se contenter comme chez Descartes, mais de se consacrer à la charité. Pascal aurait averti ceux qui s'attachaient à lui pour quelque qualité qu'il avait, de ne pas l'aimer, puisqu'« il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à Dieu ou à le chercher⁴ ».

L'apologiste s'accorde avec Descartes en ce qu'il considère les passions maîtrisées comme vertus : « Ses passions [d'Abraham] ainsi dominées sont vertus : l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue ; et ce sont aussi bien vertus que la clémence, la pitié, la constance, qui sont aussi des passions. [...] Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices⁵ ». Mais, une fois qu'on croit avoir acquis ces vertus, on tâche de le faire savoir aux autres, pour les joindre à son « être imaginaire »⁶. Pour Pascal, la revendication des vertus ne représente pas l'état parfait du renoncement des désirs, mais, loin de là, la présence de la passion insidieuse et persistante, la *libido dominandi*.

¹ *La Vie de Monsieur Pascal, MES. I*, pp. 586-587.

² Voir *ibid.*, pp. 590-591.

³ S680-L418, p. 464.

⁴ *La Vie de Monsieur Pascal, MES. I*, p. 593. Voir notre première partie, ch. I.

⁵ S500-L603.

⁶ Voir S653-L806, pp. 430-431 : « Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être : nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable. Et si nous avons ou la tranquillité, ou la générosité, ou la fidélité, nous nous empressons de le faire savoir, afin d'attacher ces vertus-là à notre autre être, et les détacherions plutôt de nous pour les joindre à l'autre. Nous serions de bon cœur poltrons pour en acquérir la réputation d'être vaillants. Grande marque du néant de notre propre être, de n'être pas satisfait de l'un sans l'autre, et d'échanger souvent l'un pour l'autre ! Car qui ne mourrait pour conserver son honneur, celui-là serait infâme. »

Pascal suggère aussi, dans un contexte non-apologétique, l'existence de l'habitude physique par l'exercice du corps. Comme le remarque G. Ferreyrolles¹, l'habitude intervient dans la construction et l'usage de la machine arithmétique inventée par Pascal en 1642. Le physicien, pourvu de la théorie et de la connaissance, ne peut réaliser son invention sans l'aide d'artisans qui sachent se servir du tour ou du marteau « pour réduire les pièces de la machine dans les mesures et proportions » que le savant définit en considérant la science. Mais les ouvriers, même s'ils sont habiles, sans connaissance suffisante de la théorie, n'arrivent guère à exécuter correctement les indications de leur maître². Ainsi le jeune mathématicien exige de ses artisans expérience et réflexion :

il faut nécessairement que l'art soit aidé par la théorie, jusques à ce que l'usage ait rendu les règles de la théorie si communes qu'il les ait enfin réduites en art, et que le continuel exercice ait donné aux artisans l'habitude de suivre et pratiquer ces règles avec assurance³.

Pour l'exécution de la machine, Pascal a employé un horloger de profession à Rouen, mais « comme le bonhomme n'a autre talent que celui de manier adroitement ses outils, et qu'il ne sait pas seulement si la géométrie et la mécanique sont au monde, [...] ne fit-il qu'une pièce inutile [...] tellement imparfaite au-dedans qu'elle n'est d'aucun usage⁴ ». Il faut s'habituer aussi au mouvement et à la disposition de la machine pour qu'on arrive à opérer correctement : on doit apprendre le mécanisme par la répétition. Ce qui est indiqué par l'auteur du manuscrit *Usage de la Machine* :

¹ *Les Reines du monde...*, pp. 66-68.

² Descartes parle aussi du recours à l'artisan lors de l'exécution des inventions scientifiques ; seulement il considère qu'il est très difficile de réussir d'emblée : « Que si les artisans ne peuvent sitôt exécuter l'invention qui est expliquée en la Dioptrique, je ne crois pas qu'on puisse dire, pour cela, qu'elle soit mauvaise : car, d'autant qu'il faut de l'adresse et de l'habitude, pour faire et pour ajuster les machines que j'ai décrites, sans qu'il y manque aucune circonstance, je ne m'étonnerais pas moins, s'ils rencontraient du premier coup, que si quelqu'un pouvait apprendre, en un jour, à jouer du luth excellemment, par cela seul qu'on lui aurait donné de la tablature qui serait bonne » (*Discours de la méthode*, 6^e partie, *ALQ*, I, pp. 648-649).

³ *Avis nécessaire à ceux qui auront curiosité de voir la machine arithmétique, et de s'en servir*, *MES*, II, pp. 338-339.

⁴ *Ibid.*, p. 339.

À l'égard de l'explication qu'on donne ici de la manière d'opérer sur cette machine, [...] elle sera fort intelligible pourvu qu'on opère sur la machine à mesure qu'on lira l'explication et cette pratique paraîtra très facile et très prompte quand on l'aura exercée deux ou trois fois¹.

Pascal lui-même dit au lecteur de l'*Avis* : « même tu peux, si tu en as la curiosité, la voir et t'en servir² ». Alors tu sais combien elle te soulage du travail qui t'a fatigué l'esprit :

tu me sauras gré du soin que j'ai pris pour faire que toutes les opérations qui par les précédentes méthodes sont pénibles, composées, longues et peu certaines, deviennent faciles, simples, promptes et assurées³.

En touchant et en regardant la machine, on apprend qu'elle est facile à faire fonctionner et bientôt on sait bien le faire. Elle nous donne une habitude physique qui en remplace d'autres plus pénibles dépendant de la dure fonction de l'esprit (« les méthodes d'opérer par le jeton et par la plume ») :

l'instrument supplée au défaut de l'ignorance ou du peu d'habitude, et, par des mouvements nécessaires, il fait lui seul, sans même l'intention de celui qui s'en sert, tous les abrégés possibles à la nature, et à toutes les fois que les nombres s'y trouvent disposés⁴.

Ainsi, l'habitude s'identifie à l'exercice de l'esprit ou du corps. Elle formera dans un sujet, tantôt une méthode qui fait accéder progressivement à la vérité, tantôt un art qui permet de bien juger instantanément. La vertu de ne point désirer se produit également par l'entraînement spirituel chez Descartes ; mais elle se présente chez Pascal d'emblée comme pratique d'ascèse. Enfin, la fabrication et la manipulation des instruments complexes s'apprennent par la répétition : il s'agit d'un *habitus* qui, requérant le concours de l'esprit et du corps dans un premier temps, finit par exclure la réflexion.

¹ *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, n° 8, 1986, p. 13.

² *Avis nécessaire...*, *MES*. II, p. 341.

³ G. Ferreyrolles remarque que les critères de la facilité, de la vitesse, ainsi que le plaisir sont les marques de l'habitude chez saint Thomas. Voir *Les Reines du monde...*, p. 68.

⁴ *Avis nécessaire...*, *MES*. II, p. 337.

4. La coutume comme moment de transition

L'observation des coutumes humaines par Pascal n'est fondée sur aucune théorie : il semble qu'il ne vise guère la synthèse non plus. Il réfléchit sur la nature humaine et trouve que celle-ci est tantôt la cause, tantôt la conséquence d'une disposition particulière, qui est établie dans la société ou dans un individu. En effet, la coutume s'associe étroitement avec la nature. Ou même on peut dire qu'il est de la nature de l'homme d'être intégré dans les coutumes prescrites par le temps et l'espace où il vit, et de s'adapter, de gré ou de force, à différentes habitudes personnelles. S'exerçant même de façon durable sans que le sujet n'en soit conscient, celles-ci finissent par constituer la nature elle-même. S'identifiant avec les lois, les mœurs, les circonstances du pays, l'éducation, l'imagination, les vertus ou les arts, la coutume domine donc l'être entier — âme et corps — de l'homme. À partir de ce constat, Pascal semble reconnaître qu'il est de bons usages de la coutume dans la vie profane, d'une part pour le bienfait de la société et d'autre part pour la morale de l'individu.

La position de l'apologiste est claire sur la coutume dans la collectivité. Tout en sachant que la justice n'est que conventionnelle, il condamne les « demi-habiles » qui, prétendant qu'elle est arbitraire, tentent de la violer. Pour lui, la coutume sociale doit s'imposer au peuple avant tout pour l'ordre et la paix. La force soumettant la justice, la fantaisie accordant au souverain un pouvoir surnaturel, doivent être respectées malgré l'aberration populaire qui les tolère par ignorance.

En revanche, l'apologiste ne cesse pas d'accuser la coutume qui réside chez l'individu. S'identifiant à l'imagination qui produit parfois une fausse impression persistante, l'habitude induit l'homme aux erreurs de jugement. L'éducation coutumière à laquelle nous sommes soumis depuis l'enfance, en nous transmettant les anciennes opinions d'autorité, nous empêche d'employer la raison même dans les matières scientifiques. L'accoutumance est non moins pernicieuse dans le domaine de la morale : prisonnier de la concupiscence, l'être humain incline facilement aux vices par l'écoute de doctrines laxistes. Toutefois, l'*habitus* est requis également pour bien juger. La géométrie et la finesse, modèles privilégiés de méthodes pour atteindre la vérité, sont tous deux plus ou

moins les résultats d'un exercice spirituel. L'effort de se délivrer des plaisirs charnels est une pratique physique chez certains et un exercice de l'esprit chez les autres. L'art manuel ne se perfectionne qu'à travers la manipulation réitérée de l'instrument.

Ainsi, les origines de l'habitude humaine sont diverses : l'usage de la collectivité, la nature de l'homme dominé par ses sens, la pensée contractée à travers l'observation des phénomènes quotidiens ou une pratique physique réitérée. On ne peut en déduire une position nette de Pascal quant à la coutume humaine en général : il semble n'être ni aussi optimiste que Descartes qui insiste sur l'*habitus* de l'esprit, ni aussi pessimiste que saint Augustin qui trouve l'origine du mal dans la *consuetudo* humaine. Conscient de l'influence trop grande qu'exerce la coutume sur l'être humain, l'auteur des *Pensées* est parfois pessimiste sur la liberté qu'on aurait d'y échapper. Mais, de ce fait même, il ne désespère pas de la possibilité de s'en former une nouvelle et volontairement. En effet, l'habitude comprend aussi un moment de transition. Si la coutume s'identifie à la nature chez l'homme, celui-ci peut aussi en espérer le changement.

Cette réflexion aboutira chez l'apologiste à son idée de la foi en tant que coutume : la croyance religieuse même serait un produit — non pas de l'origine — des pratiques « automatiques », ici, du corps plutôt que de l'esprit. Nous considérerons par la suite ce thème assez déconcertant et très problématique.

CHAPITRE II

LA COUTUME ET LA FOI

Pascal dégage de la vie profane différentes coutumes. Ce sont les lois, les mœurs, les croyances, l'éducation, l'imagination, les vertus, les vices ou les arts, toute disposition particulière, psychologique ou physique, acceptée dans la société ou pratiquée par l'individu. Tout en s'identifiant souvent à la nature elle-même des sujets, certaines coutumes ont pourtant la possibilité d'être rejetées, si seulement ceux-ci tentent de les remplacer à d'autres, qui, avec le temps, deviennent à nouveau leur propre nature.

Pour l'auteur des *Pensées*, la religion est une de ces coutumes, d'abord en ce qu'elle est un ensemble d'idées auquel un groupe d'individus accorde sa croyance :

C'est donc la coutume qui nous en persuade, c'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc¹.

Voir beaucoup de membres de la société pratiquer et louer un certain métier, conduit à le choisir : « La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs². » C'est de la même façon que l'on préfère une religion aux autres : dans les pays où le mahométisme est dominant comme en Turquie, on devient musulman ; et en France, il se trouve que le peuple est en général chrétien à l'époque de Pascal. Or, si ce dernier reconnaît que ce choix coutumier de la religion génère une certaine « persuasion » chez ses croyants, apologiste, il ne peut pas se contenter de la véracité de leur fidélité. Ce n'est pas la volonté propre de l'individu, mais la

¹ S661-L821.

² S527-L634.

simple contingence qui s'exerce dans cette option : « le hasard en dispose. » En effet, « sans doute que la nature n'est pas si uniforme. »¹

Montaigne avait douté de la piété des gens adoptant une religion du seul fait qu'ils suivent l'usage de leur pays :

Nous nous sommes rencontrés au pays où elle [= *notre religion*] était en usage ; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue ; ou craignons les menaces qu'elle attache aux mécréants ; ou suivons ses promesses. Ces considérations-là doivent être employées à notre créance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une autre région, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces nous pourraient imprimer par même voie une croyance contraire².

Nous sommes chrétiens à même titre que nous somme ou Périgourdins ou Allemands³.

Tout chrétien né ne croit en la religion d'emblée que par l'autorité humaine, plus précisément celle des gens du pays de sa naissance⁴. Ce fondement de la foi risque toujours d'être substitué à l'autorité d'une autre religion pourvue d'autant de preuves et aussi persuasive. Une croyance qui n'est que coutumière est prête ainsi à s'attacher à une doctrine contradictoire. Montaigne distingue de cet éventuel converti le « vrai chrétien » : « ce que dit Platon, qu'il est peu d'hommes si fermes en l'athéisme, qu'un danger pressant ne ramène à la reconnaissance de la divine puissance, ce rôle [= *cette manière d'agir*] ne touche point un vrai chrétien⁵. » Et Pascal aussi pensait qu'il y avait de faux chrétiens négligeant les préceptes, comme par exemple les jésuites.

¹ *Ibid.*

² Cf. S183-L150 : « Ne voyons-nous pas, disent-ils [= *les impies*], mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les chrétiens ? Ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux, comme nous ».

³ *Essais*, II, 12, p. 445.

⁴ Pascal lui-même est très conscient du fait que, si elle est acceptée par les gens dès leur naissance, la religion se leur présente comme une sorte de prévention : « On a beau dire, il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant. C'est parce que vous y êtes né, dirait-on. Tant s'en faut : je me roidis contre, par cette raison-là même, de peur que cette prévention ne me suborne. Mais quoique j'y sois né, je ne laisse pas de le trouver ainsi. » (S659-L817).

⁵ *Essais*, II, 12, p. 445. B. Croquette, dans son étude *Pascal et Montaigne* (Genève, Droz, 1974), remarque que l'idée du fragment S527-L634, dont nous avons cité une partie en haut, est inspirée

C'est donc d'abord en raison du formalisme et de l'arbitraire qu'il trouve dans la croyance habituelle que Pascal considère la coutume dans son rapport avec la foi. Mais, on peut remarquer chez l'apologiste un autre aspect plus positif de la coutume quand celle-ci s'exerce dans la vie religieuse. En effet, si une religion est d'une part une coutume sociale qui s'impose aux individus d'un peuple sans lui permettre d'interroger sa vérité, elle est de l'autre un système de pratiques rituelles et d'habitudes, à travers l'exercice desquelles les sujets croient et espèrent pouvoir obtenir la grâce puis le salut de la part de l'objet de leur dévotion. C'est selon cette deuxième perspective que Pascal respecte l'habitude dans la vie religieuse comme un processus de confirmation de la piété, qui, au terme de sa perfection, fait espérer à ses pratiquants une révélation surnaturelle : « Ce n'est pas qu'elle [= *la religion chrétienne*] exclue la raison et la coutume, au contraire, mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet¹ ». Pascal reconnaît l'importance de la pratique rituelle, dont l'adoption distingue les fidèles et dont l'existence identifie la religion, lorsqu'il écrit :

Il y a la foi reçue dans le baptême de plus aux chrétiens qu'aux païens².

Convertisseur dans son *Apologie*, il était lui-même ardent pratiquant. Gilberte Périer, dans la biographie de son frère, observe soigneusement la vie dévote de celui-ci notamment après le surgissement de sa grave maladie : dans

par un texte des *Essais* : « C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu'il lui plaît ; elle peut tout en cela : c'est le breuvage de Circé [= *la magicienne qui, dans l'Odyssée, fait boire aux compagnons d'Ulysse un breuvage qui les transforme en pourceaux*], qui diversifie notre nature comme bon lui semble. » (III, 13, p. 1080). Par ailleurs, pour Montaigne, « l'accoutumance hébète nos sens » : en effet, « les maréchaux, meuniers, armuriers ne sauraient durer au bruit qui les frappe, s'ils s'en étonnaient [= *en étaient abasourdis*] comme nous. Mon collet de fleurs [= *espèce de pourpoint de peau parfumé*] sert à mon nez, mais, après que je m'en suis vêtu trois jours de suite, il ne sert qu'aux nez assistants. » (*Essais*, I, 23, p. 109 ; cf. G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, *op. cit.*, p. 103).

¹ S655-L808.

² S661-L821. Ce qui contredit pourtant la remarque de Montaigne : « comparez nos mœurs à un Mahométan, à un païen ; vous demeurez toujours au-dessous » (*Essais*, II, 12, p. 442).

ses infirmités, ce pénitent intransigeant¹ mortifie sa chair², « renonce à tout plaisir et à toute superfluité³ », s'interdit de se faire aimer⁴, accorde la « charité envers les pauvres⁵ », récite des phrases bibliques⁶. Mais surtout il se consacre à la prière dans l'espoir d'une union avec Dieu (« *Que je n'en sois pas séparé éternellement*⁷ ») et de la continuation de l'infusion de la grâce⁸.

Ainsi, chez Pascal, le problème de la relation entre la foi et la coutume s'impose des deux manières différentes. D'une part, lorsque la religion est

¹ « il [= Pascal] avait tant d'amour pour la pénitence ; car il disait qu'il fallait punir un corps pécheur, et le punir sans réserve par une pénitence continuelle, parce que sans cesse il était rebelle à l'esprit et contredisant tous les sentiments de salut ; mais comme nous n'avons pas ce courage de nous punir nous-mêmes, nous devons nous estimer bien obligés à Dieu quand il lui plaisait de le faire ; c'est pourquoi il le bénissait sans cesse des souffrances qu'il lui avait envoyées, qu'il regardait comme un feu qui brûlait petit à petit ses péchés par un sacrifice quotidien et se préparait ainsi en attendant qu'il plût à Dieu de lui envoyer la mort qui consommât le parfait sacrifice. » (*La Vie de Monsieur Pascal, MES. I, p. 625*).

² « Il prenait en ces occasions une ceinture de fer pleine de pointes et il la mettait à nu sur sa chair ; et lorsqu'il lui venait quelque pensée de vanité, ou qu'il prenait quelque plaisir au lieu où il était, ou autre chose semblable, il se donnait des coups de coude pour redoubler la violence des piqûres et se faisait ainsi souvenir lui-même de son devoir. Et cette pratique lui a paru si utile qu'il l'a conservée jusques à la mort, et même dans les derniers temps de sa vie, où il était dans des douleurs continuelles » (*Ibid.*, p. 584).

³ *Ibid.*, p. 586.

⁴ *Ibid.*, p. 593.

⁵ *Ibid.*, p. 589. Cf. S759-L931 : « J'aime la pauvreté, parce qu'il l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables. »

⁶ « Il avait un amour sensible pour tout l'Office divin, mais surtout pour toutes les Petites Heures, parce qu'elles sont composées du psaume CXVIII, dans lequel il trouvait tant de choses admirables qu'il sentait de la délectation à le réciter. Et quand il s'entretenait avec ses amis de la beauté de ce psaume, il se transportait en sorte qu'il paraissait hors de lui-même ; et cette méditation l'avait rendu si sensible à toutes les choses par lesquelles on tâche d'honorer Dieu qu'il n'en négligeait pas une. » (*La Vie de Monsieur Pascal, MES. I, p. 596*). Sur l'importance de la liturgie dans l'œuvre de Pascal, voir Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, 1966 ; Genève, Slatkine Reprints, 1998.

⁷ S742-L913 (le *Mémoria*l). Nous soulignons.

⁸ Voir la lettre de Blaise et de Jacqueline à Gilberte, le 5 nov. 1648, *MES. II, p. 697* : « C'est pourquoi tu ne dois pas craindre de nous remettre devant les yeux les choses que nous avons dans la mémoire, et qu'il faut faire rentrer dans le cœur, puisqu'il est sans doute que ton discours en peut mieux servir d'instrument à la grâce que non pas l'idée qui nous en reste en la mémoire, puisque la grâce est particulièrement accordée à la prière, et que cette charité que tu as eue pour nous est une prière du nombre de celles qu'on ne doit jamais interrompre. »

acceptée dans toute une communauté par plusieurs générations, la tradition oblige les nouveaux membres à y accorder leur croyance dès leur naissance ; or cette foi qui n'est en fait que coutumière et automatique¹, sans la réflexion du croyant sur la véracité de la doctrine, demeure « formaliste » et même susceptible de disparaître. Mais d'autre part, c'est parce que la religion constitue un ensemble d'actes ou de rites habituels pour les croyants que ceux-ci, par ces pratiques physiques et spirituelles, peuvent toujours tenter de perfectionner leur piété. La valeur de la coutume dans la foi s'avère être donc équivoque. Les mêmes actes réitérés de la religion peuvent former un pratiquant formel aussi bien qu'un vrai pénitent. C'est là que réside la difficulté de la question. La coutume est-elle destructrice ou génératrice de piété ?

Nous nous permettons dès à présent de préciser la problématique suivant les réflexions que fait Pascal. À vrai dire, chez ce dernier, même quand on tâche *sincèrement* de pratiquer les coutumes établies par l'Église, dans son espérance de solliciter la grâce de la part de Dieu, ces actes ne seront pas toujours efficaces. Cette remarque se déduit d'abord de la doctrine augustinienne que l'apologiste ne cesse de défendre contre les jésuites et les calvinistes, et ensuite de son observation sur la nature humaine qu'il condamne en la considérant comme corrompue depuis la Chute. Selon la théologie de saint Augustin, le libre arbitre de l'homme ne précède jamais la grâce de Dieu. Tant que la charité n'est pas victorieuse, la volonté humaine demeure incapable d'accomplir les commandements divins et de persévérer même dans la prière, qui est déjà considérée comme un don de Dieu. Par ailleurs, atteint profondément par la *libido dominandi*, l'homme, même dans ses exercices d'humilité, se rend par ce fait orgueilleux ; ce qui l'empêche d'atteindre à la vertu. Ainsi, si les jugements de Dieu sont si insondables, et que la nature humaine elle-même est un obstacle à la piété, comment et pourquoi l'homme peut-il commencer à pratiquer les œuvres ?

De fait, la difficulté de la question provient d'emblée du caractère particulier de la coutume dans l'ordre religieux par rapport à celle dans la vie profane en général. L'habitude ordinaire s'acquiert par l'exercice. Si l'on apprend des idées ou des actes en les répétant dans son esprit ou avec son corps, on s'habitue à ces

¹ C'est la « coutume » qui « incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense » (S661-L821).

objets qui, eux-mêmes, deviennent des coutumes. La *Logique* de Port-Royal définit l'« habitude » comme « les dispositions d'esprit ou de corps, qui s'acquièrent par des actes réitérés, comme les sciences, les vertus, les vices ; l'adresse de peindre, d'écrire, de danser¹ ». Les *habitués* voudraient dire donc, ici, ceux qui se distinguent par quelque qualité, bonne ou mauvaise, ou ceux qui sont capables de réaliser quelque art de manière rapide, subtile ou adroite : et ces qualités ou ces arts s'appellent les habitudes.

Par contre, dans la religion, les coutumes, qu'il s'agisse des rites sacramentaux ou des pratiques quotidiennes exhortées à ses croyants, ne sont pas elles-mêmes des objets à apprendre : ils se présentent comme des instruments qui servent à évoquer un certain sentiment chez les fidèles. L'adresse de la prière, la *promptitude* de la mortification ne vaudraient rien dans la religion ; au contraire, elles pourraient être nuisibles à la piété. Seul compte l'attachement au système d'idées qui définit ces actes, auxquels s'associe à tous une *signification*. Dès lors, les croyants sont obligés dans tous les moments d'essayer d'*interpréter* le sens de leur pratique. La coutume religieuse se réitère, chaque fois en présentant à ses fidèles une nouvelle épreuve.

Nous allons d'abord examiner l'affirmation pascalienne de l'utilité des pratiques religieuses afin d'arriver à la foi, pour ensuite remarquer qu'il y a pourtant dans celles-ci des aspects pernicieux qui pourraient être un obstacle au surgissement de la piété. Nous nous intéresserons ainsi aux analyses — théologiques comme anthropologiques — de Pascal sur ses observations contradictoires quant au rôle de la coutume dans la foi, et enfin nous considérerons les manières justes, selon l'apologiste, d'exercer les œuvres, et surtout la prière.

1. La coutume origine de la foi : de la pratique à la piété

Dans le fragment « Infini rien », l'apologiste, ayant parlé du profit « infiniment grand » du pari sur l'existence de Dieu, révèle directement à son ami

¹ *Logique*, I, 3, p. 50.

libertin, qui hésite encore de s'y engager parce qu'il ne peut croire en Lui, le moyen d'« aller à la foi »¹ :

Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ? Vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes ? Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : 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 fera croire et vous abêtira².

Pour Pascal, le commencement de la foi consiste en la réduction des mauvais désirs, et celle-ci est réalisée par l'adoption des actes de ceux qui « parient », c'est-à-dire, de ceux qui croient déjà en Dieu. Ce procédé, considéré comme « abêtissement », est une « régulation du corps par l'habitude³ ». La foi surgira donc au milieu des pratiques rituelles et coutumières. Cette idée de la postériorité de la volonté à l'acte est justifiée par l'expérience de l'auteur, qui pense avoir lui-même parcouru les mêmes étapes : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après⁴ ». Il est dit aussi dans un autre fragment :

J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi ; je ne puis le faire, ni

¹ Cette démarche du discours semble faire de l'argument du pari, qui constitue l'essence de ce long fragment, en quelque sorte un détour. En effet, le décalage entre les deux personnages — l'apologiste et le libertin — consistait dès le début en la croyance ou non en Dieu. Ce qui rend pourtant le dialogue d'autant plus vraisemblable et ce détour apparent du discours réalise en fait un progrès dans le sentiment de l'incroyant. Car l'objet de Pascal consiste ici à présenter à son interlocuteur le parcours *inverse* de celui qui était considéré comme obligatoire par celui-ci. Voir nos *Réflexions préliminaires*.

² S680-L418, pp. 464-465.

³ G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, p. 104.

⁴ S680-L418, p. 465.

partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs et éprouver si ce que je dis est vrai¹.

Ce n'est que par les actes de renoncement que l'abandon des désirs devient possible. L'évidence de la causalité presque tautologique n'est pourtant éprouvée par le pratiquant qu'*a posteriori* : « La volonté propre ne se satisfera jamais, quand elle aurait pouvoir de tout ce qu'elle veut. Mais on est satisfait dès l'instant qu'on y renonce. Sans elle on ne peut être mal content, par elle on ne peut être content². » L'instruction de l'apologiste de « s'abêtir » déconcerte ainsi son interlocuteur, encore en proie aux passions, qui réplique : « Mais c'est ce que je crains. » Pourtant, cette réaction nous semble raisonnable.

En fait, l'exhortation à l'abêtissement devrait être insolite pour l'incroyant comme pour le croyant, non pas parce qu'elle permet d'oublier l'étude des « preuves » : la religion se déclare d'être « une sottise, *stultitiam*³ » ; mais parce que cette adoption automatique des actes des autres dispenserait celui qui veut s'initier à la foi de la tâche essentielle constituant celle-ci : la recherche du *sens* de sa pratique. Il est vrai qu'« on s'accoutume [...] aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures⁴ », mais c'est dans la mesure où l'on comprend l'association de l'extériorité et de l'intériorité.

Si dans la foi, l'acquisition des habitudes est importante, c'est parce que chaque acte signifie un certain élément historique ou doctrinal dont l'assemblage constitue le système d'une religion. La répétition de ces pratiques n'aboutira jamais à la piété tant que le sujet ne sera pas conscient de la relation et de son sens existant entre l'acte et l'idée. C'est ce fait qui distingue la nature de la coutume requise dans la foi de celle des habitudes remarquées dans d'autres arts profanes, comme la danse ou les mathématiques, où importe l'acquisition de l'adresse ou de la promptitude d'effectuer des actes physiques ou mentaux.

L'apologiste affirmait en effet à propos des chrétiens : « C'est en manquant de preuve qu'ils ne manquent pas de sens⁵. » Si significatifs qu'ils puissent être

¹ S659-L816.

² S394-L362.

³ S680-L418, p. 460.

⁴ S451-L912.

⁵ S680-L418, p. 460.

pour les croyants, les rites ou les actes religieux sont vides de sens pour les infidèles. C'est ainsi que Pascal insiste sur la nécessité du « conducteur » qui sert d'interprète du langage mystique et propose à son interlocuteur de s'en charger lui-même : « Je te parle et te conseille souvent, parce que ton conducteur ne te peut parler. Car je ne veux pas que tu manques de conducteur. » L'abêtissement ne s'introduit qu'en suivant sa direction : « Et peut-être je le fais à ses prières, et ainsi il te conduit *sans que tu le voies*. »¹

L'adoption de la coutume religieuse n'est ainsi qu'une méditation réitérée sur ce qu'elle signifie. L'erreur, l'aberration, l'illusion en ce qui concerne l'interprétation engendreront la superstition, voire induiront à la damnation.

2. La coutume comme obstacle de la foi

1) Les réflexions anthropologiques : imagination et orgueil causes de la superstition

L'homme, de par sa nature, est superstitieux, d'abord en ce qu'il rend un culte, de manière irrationnelle, à des objets qui n'ont aucune valeur bénéfique :

Lui [= Dieu] seul est son véritable bien [*de l'homme*]. Et depuis qu'il l'a quitté, c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. Et depuis qu'il a perdu le vrai bien, tout également peut lui paraître tel, jusqu'à sa destruction propre, quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble².

Mais, et cela est plus grave aux yeux de Pascal, l'homme, même dans ses actes qu'il considère comme de vrais actes de dévotion, s'éloigne d'autant plus de la piété :

¹ S756-L929. Nous soulignons.

² S181-L148, p. 134.

Ce n'est pas une chose rare qu'il faille reprendre le monde de trop de docilité. C'est un vice naturel, comme l'incrédulité, et aussi pernicieux. Superstition¹.

« Trop de docilité », trop de soumission, en effet, c'est détruire la piété². Les pratiques dévotes n'apportent pas nécessairement l'effet salutaire : il y a « des justes sans charité³ ». Cette affirmation est déduite par Pascal de son observation sur la nature humaine, si profondément dominée par l'imagination et la concupiscence.

L'« imagination » qui trompe les jugements de la raison règne non seulement sur l'« ordre des esprits » (« les habiles », « les sages » ne le sont souvent que « par imagination ») et sur l'« ordre des corps » (« toutes les richesses de la terre » sont « insuffisantes sans son consentement [*de l'imagination*] »)⁴, mais aussi sur l'« ordre de la charité »⁵ : « Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur : et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir⁶. » La superstition se trouve être l'effet de cette faculté imaginante, qui vénère des objets de valeur minime et dédaigne la sainteté, même celle qui se trouve en Dieu : « L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantastique, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu⁷. »

Et c'est surtout à travers ses actes habituels que l'homme croit, par erreur, qu'il est méritoire : « Les hommes, n'ayant pas accoutumé de former le mérite, mais seulement de le récompenser où ils le trouvent formé, jugent de Dieu par eux-mêmes⁸. » Ainsi les œuvres *en soi* ne sont pas bonnes. Le fonctionnement de l'imagination amplifie chez les soi-disant pratiquants une illusion sur l'efficacité

¹ S219-L187.

² S212-L181 : « La piété est différente de la superstition. / Soutenir la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire. »

³ S606-L725.

⁴ Voir S78-L44.

⁵ Sur les « trois ordres », voir S339-L308.

⁶ S739-L975. Cf. Montaigne : « Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes ne sachant pas pénétrer que c'est que croire. » (*Essais*, II, 12, p. 442).

⁷ S461-L551.

⁸ S762-L935.

de leur action, pour finalement les destiner à l'état fatal de l'erreur. Si l'action est la condition de la charité, celle-ci n'est pas toujours la cause de celle-là : le lien de causalité n'est qu'éventuel. Toute réflexion téléologique sur les œuvres s'avère être insignifiante : « Il vaut mieux ne pas jeûner et en être humilié, que jeûner et en être complaisant¹. » D'ailleurs, la signification d'un même acte de la confession change selon les acteurs, qui tous peuvent se tromper dans l'interprétation : « Une personne me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai sur cela que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre². »

L'orgueil, l'une des trois concupiscences³ formulées par saint Jean et saint Augustin, constitue l'autre source principale de la superstition. Ce qui correspond sans doute au sentiment de Pascal lorsqu'il inscrit dans ses notes : « Superstition et concupiscence⁴. » Dominé par la *libido dominandi*, l'homme veut exceller même dans sa pratique d'humiliation et devient par ce fait orgueilleux⁵ : « Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux ». Le vice se substitue à l'une des extrêmes vertus, dès qu'on veut montrer aux autres que l'on possède celle-ci : « Peu parlent de l'humilité humblement, peu de la chasteté chastement »⁶. La

¹ S756-L928, p. 587. Cf. S397-L365 : « L'expérience nous fait voir une différence énorme entre la dévotion et la bonté. »

² S590-L712.

³ Voir S460-L545.

⁴ S451-L908.

⁵ Jansénius traite minutieusement ce paradoxe dans le *Discours de la Réformation de l'homme intérieur* (*op. cit.*, pp. 29-46). Des trois concupiscences, le désir de la chair, la curiosité et l'orgueil, ce dernier est le plus trompeur et le plus pernicieux. Celui qui prétend d'avoir vaincu les deux autres est effectivement dominé par ce désir d'exceller. En effet cette passion, inspirée par le Diable dès avant la Chute, est plus ancienne que les autres, et la plus difficile à quitter, puisque « caché[e] dans les replis les plus cachés de la volonté ». Ainsi, prêche l'évêque d'Ypres, si « Dieu permet que ceux mêmes qui tâchent de le servir humblement, n'ont pas toujours le pouvoir d'entreprendre, de faire, ou d'accomplir une bonne œuvre ; mais se trouvent tantôt dans la lumière, tantôt dans les ténèbres », c'est « afin qu'ils sachent que la connaissance et la force qu'ils ont dans les actions vertueuses, n'est pas un effet de leur propre puissance ; mais un don de la libéralité de Dieu ». Dieu diffère le salut de l'humilié pour le retourner à la grâce qu'il aura avec plus d'ardeur : « Le retardement de son secours est un secours ».

⁶ S539-L655. Cf. S672-L505 : « Fausse humilité, orgueil. »

pratique ne demeure vertueuse que tant que le sujet n'est pas conscient de sa valeur pour soi comme pour autrui¹.

« Les trois concupiscences ont fait trois sectes, s'indigne l'apologiste, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences². » Ce sont les stoïciens qui sont séduits par l'orgueil. Pascal dit à propos des « stoïques » : « Ils concluent qu'on peut toujours ce qu'on peut quelquefois et que, puisque le désir de la gloire fait bien faire à ceux qu'il possède quelque chose, les autres le pourront bien aussi³. » Pourtant le « désir de la gloire », s'identifiant à celui d'être admiré du monde⁴, se trouve être contradictoire à la charité, qui est l'amour pour Dieu⁵. Les philosophes ignorent leur inconséquence : « Ils croient que Dieu est seul digne d'être aimé et d'être admiré, et ont désiré d'être aimés et admirés des hommes⁶. » En effet, l'humilité consiste en le refus total de l'estime.

¹ Montaigne écrit : « [Nous] voulons acquérir un honneur à fausses enseignes. La vertu ne veut être suivie que pour elle-même : et, si on emprunte parfois son masque pour autre occasion [= cause], elle nous l'arrache aussitôt du visage. » (*Essais*, II, 1, p. 336). On retrouve cette idée dans la fameuse maxime de La Rochefoucauld : « L'humilité n'est souvent qu'une feinte soumission dont on se sert pour soumettre les autres ; c'est un artifice de l'orgueil qui s'abaisse pour s'élever et, bien qu'il se transforme en mille manières, il n'est jamais mieux déguisé et plus capable de tromper que lorsqu'il se cache sous la figure de l'humilité. » (Maxime 254, dans *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, éd. cit. p. 166).

² S178-L145.

³ S179-L146.

⁴ Auguste Comte, distinguant l'orgueil et la vanité, attribue le « besoin d'approbation » à celle-ci (*Politique positive*, citation dans A. Lalande, *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op.cit., art. « vanité », note). Mais chez Pascal, l'orgueil est un synonyme de la *libido dominandi*, la tendance de se faire centre et chef, qui est aussi le caractère principal du « moi » : « Il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir » (S494-L597) ; ou de l'« amour propre » : « il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes » (S743-L978). La « vanité » désigne chez Pascal l'inconstance, la futilité, la fragilité et la nature fantaisiste de l'être humain.

⁵ Voir notre première partie, chapitre I.

⁶ S175-L142. Dans l'*Entretien avec M. De Sacy*, Pascal résume l'idée condamnable d'Épictète, le stoïcien : « voici comme il se perd dans la présomption de ce qu'on peut. Il dit : Que Dieu a donné à l'homme les moyens de s'acquitter de toutes ces obligations ; que ces moyens sont en notre puissance ; qu'il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin » (*Entretien*, p. 97).

Elle se formera dans la solitude : « Il faut se tenir en silence autant qu'on peut, et ne s'entretenir que de Dieu, qu'on sait être la vérité¹ ».

Ainsi, la nature humaine, corrompue, risque souvent de faire des actes de dévotion une occasion de dérèglement. L'imagination évoque chez l'homme le sentiment erroné de la suffisance, tandis que le désir de gloire lui fait oublier sa finalité originare qui est d'acquérir la charité. Dans les deux cas, il néglige sa tâche qui consiste à interroger Dieu sur le sens de sa pratique, et demeure par ce fait superstitieux.

2) Les réflexions historiques et théologiques : les pratiques des « Juifs charnels »

Dans les *Pensées*, le peuple juif est une catégorie purement abstraite, empruntée de saint Augustin² ; Pascal a cru que cette invention idéologique pourrait sans faute servir à démontrer aux infidèles la vérité du Christ et de l'Église³. L'attitude judaïque envers la Loi est ainsi l'objet de sa méditation : fidèle aux préceptes rigoureux, pourquoi le peuple d'Israël restait-il si contraire à la charité ?

On peut relever dans l'*Ancien Testament* de nombreux passages qui se contredisent les uns les autres « comme quand Ézéchiël, chapitre XX, dit qu'on vivra dans les commandements de Dieu et qu'on n'y vivra pas⁴. » Or, cette contradiction ne devrait être qu'apparente dans une œuvre dont l'auteur est sincère comme c'est le cas pour la Bible. « Ainsi pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. » Ici s'impose l'interprétation figurative du livre : « Si on prend la Loi, les sacrifices et le

¹ S132-L99. Pascal reconnaît l'attitude complètement vertueuse pourtant chez le stoïcien : « Il [= *Épictète*] montre ainsi en mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble, qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret, rien ne les ruinant davantage que de les produire. / Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre. » (*Entretien*, pp. 95-96).

² Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, op. cit., pp. 484-513.

³ Voir T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, op. cit., pp. 193-206.

⁴ S289-L257. Cf. S294-L263.

royaume pour réalités, on ne peut accorder tous les passages. Il faut donc par nécessité qu'ils ne soient que figures »¹ : un sens caché et spirituel surgira alors du texte. Ce qui est une attitude conforme au verset paulinien : « La lettre tue, l'Esprit vivifie². »

Les prophéties sont par excellence des textes où interviennent des figures. Les Juifs, tout occupés par leurs désirs charnels, sauf les « saints » qui sont peu nombreux³, ne les y devinèrent pas : ils attendirent le Messie qui leur apporterait des biens temporels. Pascal écrit :

Les Juifs avaient vieilli dans ces pensées terrestres : que Dieu aimait leur père Abraham, sa chair et ce qui en sortait, que pour cela il les avait multipliés et distingués de tous les autres peuples sans souffrir qu'ils s'y mêlassent, que quand ils languissaient dans l'Égypte, il les en retira avec tous ses grands signes en leur faveur, qu'il les nourrit de la manne dans le désert, qu'il les mena dans une terre bien grasse, qu'il leur donna des rois et un temple bien bâti pour y offrir des bêtes, et par le moyen de l'effusion de leur sang qu'ils seraient purifiés, et qu'il leur devait enfin envoyer le Messie pour les rendre maîtres de tout le monde.

Jésus-Christ advint dans le temps prédit, pourtant ignominieux et pauvre. Les Juifs ne comprirent pas que ce fût leur Sauveur et le tuèrent⁴.

Or, aux yeux de l'apologiste, ces comportements abominables avaient été eux-mêmes prédits, et le peuple juif devint, à son insu, le témoin invincible du christianisme. En effet, les Juifs conservèrent les prophéties pendant des millénaires, tout en étant aveugles à leur véritable sens. Dieu avait choisi ce

¹ S289-L257. Cf. S737-L501.

² *Deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens*, III, 6.

³ Abraham, Moïse, David, Job, Isaïe, etc. Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 503-508.

⁴ Voir S301-L270, S738-L502. Les Juifs n'ont pas pénétré l'identité de Jésus, trompés par ses signes extérieurs. L. Susini établit une analogie entre ce peuple et les habitants de l'île invoqués dans le récit parabolique que raconte Pascal dans le *1^{er} Discours sur la condition des grands* (MES. IV, p. 1029) : « Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de trouver leur roi, qui s'était perdu ; et, ayant beaucoup de ressemblance de corps et de visage avec ce roi, il est pris pour lui, et reconnu en cette qualité par tout ce peuple. D'abord il ne savait quel parti prendre ; mais il se résolut enfin de se prêter à sa bonne fortune. Il reçut tous les respects qu'on lui voulut rendre, et il se laissa traiter de roi. » (L. Susini, *L'Écriture de Pascal*, op. cit., pp. 225-226).

peuple comme transmetteur de ses mots, puisque, obsédé par ses désirs, il vénérerait, « d'une diligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire et connu de toute la terre », le livre qui promet le Messie que ces gens considèrent, par erreur, comme « libérateur et dispensateur des biens charnels », mais qui prédit aussi que le Sauveur serait « rejeté et en scandale ». Si le sens spirituel était caché, c'est pour que les « Juifs charnels » adorent le sens littéral. Si un peuple cupide fut choisi comme le témoin d'une religion spirituelle, c'est, aux yeux de Pascal, parce que le témoignage d'un « ennemi » est d'autant plus convaincant¹.

Aussi les Juifs se soumirent-ils à la Loi, qui est « la plus sévère et la plus rigoureuse de toutes, en ce qui regarde le culte de leur religion, obligeant ce peuple, pour le retenir dans son devoir, à mille observations particulières et pénibles, sur peine de la vie² ». Bien que la sincérité de leur dévotion soit indubitable, leurs actes restaient inefficaces pour se procurer la grâce. Car « la foi n'est pas en notre puissance comme les œuvres de la Loi, et elle nous est donnée d'une autre manière³. » C'est en effet une forme typique de superstition : tout en adorant Dieu de tout son cœur, l'homme, dans sa téléologie illusoire et dogmatique, demeure distant de la piété. Les Juifs pratiquent les préceptes, mais pour satisfaire leurs concupiscences. Ils les interprètent mal. Leurs coutumes ont un sens, mais non juste.

« La religion des Juifs, dit Pascal, semblait consister essentiellement en la paternité d'Abraham, en la circoncision, aux sacrifices, aux cérémonies, en l'arche, au temple, en Jérusalem, et enfin en la loi et en l'alliance de Moïse. » Or, ce sont en fait des figures : « Le sabbat n'était qu'un signe » ; « la circoncision n'était qu'un signe » ; « Que le temple serait rejeté »⁴. L'apologiste affirme : « elle [= *la religion des Juifs*] ne consistait en aucune de ces choses, mais seulement en

¹ Voir S738-L502. Pascal reconnaît les « avantages du peuple juif » dans son unité parentale, son antiquité, sa dureté (voir S691-L451), sa sincérité et sa dispersion (voir S692-L452). Sur la théorie pascalienne de la figure et le témoignage des Juifs, voir J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, *op. cit.*, pp. 248-278.

² S691-L451, p. 491.

³ S581-L703.

⁴ S693-L453, pp. 494-495, 497. Cf. S298-L267 : « Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées et tous les commandements qui ne sont point pour la charité, on verra que c'en sont les figures. / Tous ces sacrifices et cérémonies étaient donc figures ou sottises. Or il y a des choses claires trop hautes pour les estimer des sottises. »

l'amour de Dieu, et [...] Dieu réprouvait toutes les autres choses¹. » Ce n'est pas la pratique, mais l'action du cœur qui s'impose. Nous avons vu que la coutume, dont la signification est vide pour le pratiquant, pouvait être génératrice de la foi. Mais, ici, c'est la foi qui rend les rites significatifs. Ainsi, « l'essentiel n'est pas le sacrifice extérieur² ». La circoncision sera abolie par les apôtres : « saint Paul est venu apprendre aux hommes [...] que la circoncision du corps était inutile, mais qu'il fallait celle du cœur³. »

Aussi, l'attitude judaïque est-elle nommée *formalisme* :

Point formalistes.

Quand saint Pierre et les apôtres délibèrent d'abolir la circoncision, où il s'agissait d'agir contre la loi de Dieu, ils ne consultent point les prophètes, mais simplement la réception du Saint-Esprit en la personne des incirconcis.

Ils jugent plus sûr que Dieu approuve ceux qu'il remplit de son Esprit que non pas qu'il faille observer la Loi⁴.

L'observation de la *Torah*, littéralement comprise, s'avère être une action contre la loi de Dieu. Ce qui est pire, c'est que les Juifs, poursuivant leurs désirs, ignoraient leurs péchés. Tandis que l'unique ordre de Dieu est l'amour pour Lui : « L'unique objet de l'Écriture est la charité. »

Pourtant, l'égarement de ce peuple n'était-il pas prédestiné par Dieu, d'après l'apologiste, au service de l'Église ?⁵ Oui, mais Dieu a distingué les Juifs justes des réprouvés par cette épreuve : « 2 sortes d'hommes en chaque religion. [...] Parmi les Juifs, les charnels et les spirituels, qui étaient les chrétiens de la Loi ancienne. » En fait, la réflexion de Pascal sur l'état des Juifs ne se borne pas à montrer le témoignage que les Juifs ont laissé du Christ. Il tente de dénoncer aussi l'attitude juive chez les chrétiens. Ainsi, il y a « parmi les chrétiens, les

¹ S693-L453, p. 494.

² S725-L486. Cf. S735-L489, p. 547 : « Jérémie, VII, [21] : À quoi vous sert-il d'ajouter sacrifice sur sacrifice ? Quand je retirerai vos pères hors d'Égypte, je ne leur parlai point des sacrifices et des holocaustes, je ne leur en donnai aucun ordre. »

³ S301-L270, pp. 203-204. Cf. S299-L268 : « Circoncision du cœur, vrai jeûne, vrai sacrifice, vrai temple. Les prophètes ont indiqué qu'il fallait que tout cela fût spirituel. »

⁴ S400-L367.

⁵ Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 496.

grossiers, qui sont les Juifs de la Loi nouvelle.»¹ Les chrétiens formalistes ne prient-ils pas pour que leurs désirs et leurs pratiques corrompus soient remis ? N'oublient-ils pas que les sacrements existent pour l'ordre divin de la charité ?

Le Messie, selon les Juifs charnels, doit être un grand prince temporel. Jésus-Christ, selon les chrétiens charnels, est venu nous dispenser d'aimer Dieu, et nous donner des sacrements qui opèrent tout sans nous. Ni l'un ni l'autre n'est la religion chrétienne, ni juive.

Les vrais Juifs et les vrais chrétiens ont toujours attendu un Messie qui les ferait aimer Dieu et par cet amour triompher de leurs ennemis².

Par sa réflexion historique, l'apologiste apprend que les pratiques religieuses ne sont pas le moyen de la foi. Les croyants peuvent être conduits à la même erreur qu'en l'erreur du peuple d'Israël qui ignorait le sens figuré des préceptes. Le respect excessif des formes — de « l'extérieur » — sans réflexion sur leurs significations, ici aussi, est né de la piété mais la trahit. Par ailleurs, c'est le laxisme des pratiques que Pascal trouve chez les jésuites, qu'il qualifie de « corrompus ». En effet, « C'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités, mais c'est être superbe de ne vouloir s'y soumettre³. » Mais alors, quels actes seront nécessaires pour être « justes » dans la foi ?

3. La revendication de la coutume

1) Le laxisme anéantissant la piété : les jésuites et leurs modifications des doctrines

Si le crime des Juifs est dû à leur soumission inconditionnelle aux préceptes de la Loi divine au point qu'ils oublient la recherche de son véritable sens, les fautes des jésuites, aux yeux de Pascal, consistent à donner de nouvelles interprétations aux actes religieux en allant jusqu'à détruire les doctrines que

¹ S318-L286.

² S319-L287.

³ S396-L364.

ceux-ci représentent et cela volontairement¹. L'auteur des *Provinciales* considère l'entreprise jésuite, qui se détourne de la tradition biblique et patristique, comme extrêmement impie, voire hérétique. En effet, les pères jésuites, prétendant qu'ils sont les autorités de la foi catholique, permettent à leurs partisans de soumettre la Loi divine aux biens humains, et non ceux-ci à celle-là, « comme si », devine l'ami janséniste de l'épistolier :

la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux ; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme ; et comme si les âmes n'avaient, pour se purifier de leurs taches, qu'à corrompre la loi du Seigneur ; au lieu que *la loi du Seigneur, qui est sans tache et toute sainte, est celle qui doit convertir les âmes*² et les conformer à ses salutaires instructions !³

Alors que les Juifs anciens étaient les sincères observateurs des préceptes, mais en espérant en vain l'arrivée de leurs biens charnels, les jésuites recommandent les pratiques de piété aux croyants qui veulent que leurs désirs terrestres soient absous et justifiés. Ces derniers seraient d'autant plus corrompus qu'ils sont conscients de leurs péchés. Mais ce qui est le plus inadmissible aux yeux de Pascal, c'est que ses adversaires affirment qu'il y a des dévotions « aisées à pratiquer⁴ ». Le P. Bauny en propose de nombreuses, dont Montalte tire les exemples suivants :

saluer la sainte Vierge au rencontre de ses images ; dire le petit chapelet des dix plaisirs de la Vierge ; prononcer souvent le nom de Marie ; donner commission aux Anges de lui faire la révérence de notre part ; souhaiter de lui bâtir plus d'églises que n'ont fait tous les monarques ensemble ; lui donner

¹ Pascal s'adresse aux jésuites : « Vous voulez que l'Église ne juge ni de l'intérieur parce que cela n'appartient qu'à Dieu, ni de l'extérieur, parce que Dieu ne s'arrête qu'à l'intérieur. Et ainsi, lui ôtant tout choix des hommes, vous retenez dans l'Église les plus débordés et ceux qui la déshonorent si fort que les synagogues des Juifs et les sectes des philosophes les auraient exilés comme indignes et les auraient abhorrés comme impies. » (S499-L923)

² *Psaume*, XVIII, 8.

³ *5^e Provinciale*, p. 78.

⁴ *9^e Provinciale*, p. 154.

*tous les matins le bonjour, et sur le tard le bonsoir ; dire tous les jours l'Ave Maria, en l'honneur du cœur de Marie*¹.

L'indignation de Pascal ne consiste pas ici en la facilité elle-même de ces pratiques, mais en ce que son interlocuteur — un père jésuite qui assume la tâche d'expliquer l'esprit de sa compagnie — prétend que ces actes dits de « dévotion » dispenseraient les sujets de l'effort de renoncer au monde : « Écoutez-le, cite-t-il P. Bauny : *Cœur pour cœur, ce serait bien ce qu'il faut ; mais le vôtre est un peu trop attaché et tient un peu trop aux créatures : ce qui fait que je n'ose vous inviter à offrir aujourd'hui ce petit esclave que vous appelez votre cœur*². »

Ces pratiques s'avèrent donc être des moyens de se délivrer des punitions, non de se soumettre à la morale chrétienne. L'argument de Bauny est évidemment insignifiant, d'autant plus qu'il est assuré seulement par l'autorité d'une société — bien que tous ses ouvrages soient agréés par les rois (Henri III, Henri IV, Louis XIII)³ — et non par le *credo*. Pourtant il serait pernicieux que le peuple écoute cette prédication. Montalte avertit son interlocuteur :

de faire accroire à ceux qui en usent [*des faciles dévotions à la Vierge*] sans changer leur mauvaise vie, qu'ils se convertiront à la mort [...], c'est ce que je trouve bien plus propre à entretenir les pécheurs dans leurs désordres, par la fausse paix que cette confiance téméraire apporte, qu'à les en retirer par une véritable conversion que la grâce seule peut produire⁴.

La 10^e lettre des *Provinciales* rapporte les moyens avec lesquels les jésuites prétendent adoucir les obligations religieuses : la confession, la pénitence et l'amour de Dieu. Pour enlever les peines de la confession, la Compagnie de Jésus propose aux croyants entre autres « *de faire une confession générale, et de confondre ce dernier péché* [= celui qu'on a commis depuis la dernière confession] *avec les autres dont on s'accuse en gros*⁵ » (Escobar). D'ailleurs, elle oblige aux confesseurs de ne pas « *demandeur si le péché dont on s'accuse est un péché*

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 155.

³ Voir *ibid.* p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁵ 10^e *Provinciale*, p. 173.

d'habitude » ni de « *donner à son [leur] pénitent la honte de déclarer ses [leurs] rechutes fréquentes*¹ » (Bauny). Quant à la pénitence, les jésuites acceptent, à en croire l'interlocuteur de l'épistolier, qu'il est permis de l'abandonner si celle qui lui est imposée lui paraît trop pénible à observer ; tandis qu'ils sollicitent les confesseurs, « *si le pénitent déclare qu'il veut remettre à l'autre monde à faire pénitence* », de lui donner « *une pénitence bien légère* » (Escobar)².

Dans les deux cas, la véritable communication est absente entre le confesseur et le pénitent : celui-ci dissimule sa conscience de l'importance de ses péchés au profit de son honneur et celui-là ne cherche à savoir ni ce qu'a fait de criminel ni ce qu'en pense son interlocuteur. Filiutius, jésuite, accepte cette situation :

*Le confesseur peut aisément se mettre en repos, touchant la disposition de son pénitent ; car s'il ne donne pas des signes suffisants de douleur, le confesseur n'a qu'à lui demander s'il ne déteste pas le péché dans son âme ; et s'il répond que oui, il est obligé de l'en croire*³.

Or le directeur de conscience doit être suffisamment au courant du cœur de son pénitent pour juger s'il est digne d'être absous, car, comme le dit Filiutius lui-même, le confesseur, ayant été ordonné par Jésus-Christ « *d'être dispensateur fidèle* », est « *obligé de ne pas dispenser les sacrements à ceux qui en sont indignes*⁴ ».

Ainsi, la facilité des dévotions ne s'établit que sur le respect formel des pratiques quitte à ne pas suivre la doctrine. Les dévotions jésuites sont perverties au point qu'elles anéantissent la piété des croyants. Si elles sont aisées, c'est qu'elles ne sont pas accompagnées du remords des désirs terrestres, mais qu'elles consistent à l'épargner et éventuellement à animer les concupiscences⁵ : « *on peut rechercher, avance le P. Bauny, une occasion [de péché] directement et par*

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 176.

⁴ *Ibid.*, p. 175.

⁵ Cf. « Ils laissent agir la concupiscence et retiennent le scrupule, au lieu qu'il faudrait faire au contraire. » (S395-L363)

elle-même, primo et per se, pour le bien temporel ou spirituel de soi ou du prochain¹. »

En fait, les pratiques des jésuites s'avèrent ne pas être des actes de « dévotion », car elles dispensent de l'amour de Dieu, qui est la définition même de celle-ci. Saint François de Sales disait : « La vraie et vivante dévotion [...] présuppose l'amour de Dieu, ains elle n'est autre chose qu'un vrai amour de Dieu² ». L'interlocuteur de Montalte, dans la 10^e lettre, à partir de la thèse jésuite qu'il défend sur l'*attrition* — selon laquelle celle-ci, et non la *contrition*³, suffit pour le salut — déduit la possibilité du refus d'aimer Dieu, en s'appuyant toujours sur les écrits de ses partisans. Entre autres, il évoque celui d'Escobar :

Quand est-on obligé d'avoir affection actuellement pour Dieu ? [...] Hurtado de Mendoza prétend qu'on y est obligé tous les ans, et qu'on nous traite bien favorablement encore de ne nous y obliger pas plus souvent ; mais notre Père Coninch croit qu'on y est obligé en trois ou quatre ans ; Henriquez tous les cinq ans, et Filiutius dit qu'il est probable qu'on n'y est pas obligé à la rigueur tous les cinq ans. Et quand donc ? Il le remet au jugement des sages⁴.

Et celui de Suarez :

nous ne laissons pas pourtant d'obéir en rigueur au commandement d'amour, en ayant les œuvres, de façon que (voyez la bonté de Dieu) il ne nous est pas tant commandé de l'aimer que de ne le point haïr⁵.

Les « œuvres » de piété sont ainsi coupées de la finalité qui leur donne sens.

Aussi, les « dévotions » jésuites consistent-elles à dispenser le pécheur des peines physiques et spirituelles. Jamais ascétiques, elles sont si faciles à pratiquer que même les pécheurs qui ne renoncent pas à la volupté peuvent s'y conformer. Ce qui correspondrait à une étape très primitive de la conversion que

¹ 10^e Provinciale, p. 181.

² Saint François de Sales, *L'Introduction à la vie dévote*, éd. E.-M. Lajeune, Paris, Seuil, « Livre de vie », 1962, p. 18.

³ Sur la distinction des termes « contrition » et « attrition », voir *Provinciales*, éd. cit., p. 182, n. 3.

⁴ 10^e Provinciale, pp. 187-188.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

Pascal conçoit : « elle [= *l'âme*] trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. » Il y trouve un violent conflit de deux inclinations contradictoires : « D'une part, la présence des objets visibles la touche [*l'âme*] plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre, la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles¹. »

L'entreprise jésuite ne donnerait à cet état aucune vision tragique qui permette au sujet par la suite de renoncer aux obstacles qui empêchent l'amour pour le bien spirituel et invisible. Elle n'oblige les pratiquants ni de regretter leurs fautes, ni d'aimer Dieu. L'adversaire de Montalte affirme : « Vous y verrez donc que cette dispense de l'obligation *fâcheuse* d'aimer Dieu est le privilège de la foi évangélique par-dessus le judaïque². » Si donc les « dévotions » jésuites se trouvent « commodes », c'est parce qu'elles sont lâches et détournées par rapport à leur esprit originel. Ce ne sont plus qu'une forme, une image des dévotions.

Les « Juifs charnels », par trop de vénération de la Loi, étaient aveugles à ses enseignements révélés de manière certes figurative. Les jésuites, aux yeux de Pascal, et malgré leur connaissance des fondements de la foi — la Bible et la tradition —, les interprètent à leur manière et cela intentionnellement, au service des biens charnels de leurs partisans. Ces derniers, introduisant la stratégie qu'ils nomment la « direction de l'intention » à l'instar des molinistes, prétendent qu'ils observent les esprits de la loi, cependant qu'en fait ils se permettent de commettre des délits et des crimes comme la calomnie, le prêt à intérêt, le vol ou même l'homicide. L'atténuation des actes de dévotion s'avère être non moins pernicieuse que le rigorisme formel judaïque. Aux yeux de Pascal, les jésuites, tombés dans le laxisme, finissent par détruire l'essence de la foi.

2) La prière, pratique *inhabitable*

G. Ferreyrolles, trouvant une analogie entre la grâce et l'habitude, considère la « persévérance dans la prière » — assurée par la grâce — comme un

¹ *Écrit sur la conversion du pécheur*, MES. IV, p. 40.

² *10^e Provinciale*, p. 190.

développement de la coutume¹. Mais à nos yeux, Pascal insiste moins sur la cohérence que sur l'opposition des deux actes, l'un divin et l'autre humain. Nous le verrons par la suite.

Pascal pose directement le problème de la relation entre la foi et la pratique, en s'intéressant sur la signification de la prière.

Pourquoi Dieu a établi la prière ?

1. Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité. Mais pour se conserver la prééminence, il donne la prière à qui il lui plaît.
2. Pour nous apprendre de qui nous tenons la vertu.
3. Pour nous faire mériter les autres vertus par travail.

Objection : mais on croira qu'on tient la prière de soi.

Cela est absurde. Car, puisque, ayant la foi, on ne peut pas avoir les vertus, comment aurait-on la foi ? Y a-t-il pas plus de distance de l'infidélité à la foi que de la foi à la vertu ?²

Dans ce passage, on remarque deux perspectives contradictoires, entre lesquelles l'auteur semble essayer de trouver une cohérence. D'une part, il reconnaît le lien de « causalité » entre la volonté divine et la prière. La prière, qualifiée de « travail » de la part de l'homme, apporterait à celui-ci des vertus en récompense. Selon cette perspective, assurée par la « dignité » de Dieu, les pratiquants seraient davantage motivés à exécuter ce « travail » en fonction du bénéfice qu'ils pourraient en acquérir. Mais d'autre part, l'apologiste prévient de la superfluité de ce souhait, d'abord en affirmant que la prière est donnée par Dieu et cela seulement à celui « qui lui plaît », et en suggérant ensuite que, n'étant pas réalisée du seul fait d'un acte de volonté de l'individu, elle doit donc être déjà accompagnée d'une certaine « foi » en Dieu.

¹ L'auteur raisonne comme suit. La grâce comme l'habitude 1° se présentent comme « une continuité discontinue » ; 2° ont une fonction d'« incliner », l'une l'automate et l'autre le cœur ; 3° interviennent ainsi dans la partie non rationnelle de l'âme ; et 4° sont capables de transformer notre nature. L'habitude prédisposant à la grâce est un fruit de la grâce, qui la suscite, l'accompagne et finalement la couronne. Elle n'est pas seulement la chance de la grâce, mais elle est le travail de la grâce. Par ailleurs, la persévérance dans la prière et la Tradition de la religion sont des effets continuels — et sans cesse renouvelés — de la coutume, l'une dans l'individu et l'autre dans la collectivité. Voir *Les Reines du monde...*, *op. cit.*, pp. 109-117.

² S757-L930.

La prière, la pratique de dévotion par excellence, tout en étant apparemment la preuve de la piété et la source des vertus, se trouve donc être le signe de l'état de la grâce, c'est-à-dire ce que Pascal considère comme la foi. La tâche qui fait mériter la perfection spirituelle accordée par Dieu est aussi le résultat d'une faveur de sa part. D'où la formule : « MÉRITE : ce mot est ambigu¹. » L'apologiste ne cesse de défendre cette idée logiquement déconcertante :

Patenti dabitur. Donc il est en notre pouvoir de demander ? Au contraire, donc il n'y est pas : parce que l'obtention y est, le prier n'y est pas. Car puisque le salut n'y est pas et que l'obtention y est, la prière n'y est pas².

Tant que la foi précède la prière et que celle-ci est difficilement acquise, les orants sont déjà *justes* : « Il [= Dieu] a promis d'accorder la justice aux prières. Jamais il n'a promis les prières qu'aux enfants de la promesse³. » Or, ici s'impose le problème de la persévérance de la foi. Pascal y réfléchit intensément dans les « Lettres » sur la possibilité des commandements, qui constituent une partie des *Écrits sur la grâce*.

Ces lettres sont rédigées pour répondre à un adepte (souvent considéré comme le duc de Roannez) qui s'interroge sur la conformité entre la doctrine de saint Augustin et celle de l'Église catholique, qui s'appuyait alors sur les décisions du Concile de Trente. L'épistolier considère entre autres l'article du concile : *Que les commandements ne sont pas impossibles aux justes* (session 6, chapitre 11)⁴, qui est au centre des préoccupations de son destinataire. Il lui présente dans un premier temps une interprétation simpliste (qui pourtant récuse d'emblée les commentaires des « restes des Pélagiens » et des Luthériens) : « le juste, agissant par l'amour de Dieu, peut faire des œuvres exemptes de péché ; et [...] ainsi il peut observer les commandements s'il agit par charité⁵ ». Mais il s'applique ensuite à démontrer une seconde proposition (n'écartant pas la

¹ *Ibid.*

² S803-L969. Cf. S234-L202 : « Consolez-vous, ce n'est point de vous que vous devez l'attendre, mais au contraire en n'attendant rien de vous que vous devez l'attendre. »

³ S757-L930.

⁴ *Écrits sur la grâce*, Lettre 2, *MES*, III, p. 648.

⁵ *Ibid.*, p. 650.

première) qu'il a déduite de l'article tridentin : « tous les justes n'ont pas le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'instant suivant¹ ». En effet, cette dernière proposition représente plus visiblement la pensée augustinienne. Pour examiner de plus près son authenticité à l'égard de la doctrine patristique, l'épistolier tâche de considérer les deux questions suivantes :

Si les justes, au premier instant de la justice, ont le pouvoir prochain d'accomplir les préceptes dans l'instant suivant. [...]

Si les justes ont, pendant qu'ils sont justes, le pouvoir de persévérer dans la prière, et dans le désir, seulement dans l'instant prochain².

C'est là que Pascal se pose le problème de la persévérance dans la prière. Son importance est d'autant plus grande pour lui que les deux questions ainsi formulées sont « pareille[s] »³ : en effet, il ne trouve aucune différence entre la persévérance dans la prière et celle dans l'impétration de la justice⁴.

Pour Pascal comme pour ses partisans augustinien, la réponse à ces questions s'avère naturellement être négative. Il reprend ainsi l'idée qu'il a puisée dans les textes de l'évêque d'Hippone et qu'il répétera dans les fragments cités plus haut destinés à l'*Apologie* :

Reconnaissez donc suivant saint Augustin que la prière est toujours l'effet d'une grâce efficace ; que ceux qui ont cette grâce prient ; que ceux qui ne l'ont pas ne prient pas, et qu'ils n'ont pas le pouvoir prochain de prier [...]⁵.

La « grâce efficace » est, au sens janséniste, une grâce accordée à certains élus par Dieu, à la différence de la « grâce suffisante » qui, elle, est généralement donnée à tous les hommes⁶. Il est possible que les justes, priant à ce présent

¹ *Ibid.*, p. 654.

² *Ibid.*, Lettre 1, *MES*. III, p. 647.

³ *Ibid.*

⁴ Voir *ibid.*, Lettre 2, *MES*. III, p. 654.

⁵ *Ibid.*, Lettre 7, *MES*. III, p. 711.

⁶ Dans la 2^e *Provinciale*, Pascal accuse violemment les théologiens dominicains — qu'il appelle autrement les nouveaux thomistes — qui, dans le débat autour de la « grâce efficace » et de la « grâce suffisante », tout en étant très proches des jansénistes par leur croyance, s'associent avec les jésuites pour qualifier ceux-là d'hérétiques. L'épistolier explique les positions des trois sectes

instant, perdent cette grâce à l'instant suivant et dans ce cas ils ne prient plus. Par ailleurs, la persévérance dans la prière n'est assurée par aucune raison intelligible à l'homme : « c'est un mystère inconcevable pourquoi Dieu retient l'un et non pas l'autre de deux justes¹ ». La causalité méritoire est totalement absente dans ce processus, du moins aux yeux humains. L'effort de l'homme, qui dépend de la seule volonté de Dieu, semble totalement impuissant quant à la conservation de la dévotion. De plus, le « délaissement » de l'homme par Dieu, dont la cause est attribuée à la faute du premier, s'avère être en fait conduit — programmé — par le dernier dès le début de l'opération. En effet, si l'homme quitte Dieu, c'est après que celui-ci le laisse dans l'état de ne plus prier :

je veux vous faire voir que, dans la doctrine de saint Augustin [...] Dieu ne quitte point le juste que le juste ne le quitte ; mais qu'aussi Dieu ne donne pas toujours le secours pour prier, et qu'en ce sens Dieu laisse le juste, avant que le juste le quitte ; de sorte que ce délaissement est toujours conduit en sorte que premièrement Dieu laisse l'homme sans le secours nécessaire pour prier, qu'ensuite l'homme cesse de prier, et qu'ensuite Dieu laisse l'homme qui ne le prie plus².

C'est ainsi que la prière se révèle être une pratique *inhabituable* par le seul fait de l'homme. C'est la grâce qui permet à l'homme de l'exercer et il est possible qu'elle cesse de lui être accordée même à l'instant suivant et cela indépendamment de sa volonté, quand il n'est ni plus digne ni capable de prier. Cette affirmation détruit l'ordinaire illusion fondée sur la perspective méritoire. L'épistolier avertit son destinataire de ne pas tomber dans une facile aberration :

Et qu'on ne pense pas tourner la chose en un mauvais sens, en disant qu'on demandera la persévérance dans la prière, et qu'ainsi on l'obtiendra ; et

de manière suivante : pour les jésuites, la « grâce suffisante » est donnée à tous les hommes qui peuvent la rendre efficace et inefficace par leur libre arbitre et donc n'ont pas besoin de la « grâce efficace » ; pour les nouveaux thomistes, bien que tout homme dispose de la première, il doit acquérir la seconde de la part de Dieu pour agir ; enfin pour les jansénistes, comme il n'existe pas de grâce qui soit suffisante mais non efficace, la notion de « grâce suffisante » elle-même est absurde : pour eux aucun homme n'agit sans la « grâce efficace ».

¹ *Écrits sur la grâce*, Lettre 7, *MES*, III, p. 711.

² *Ibid.*, Lettre 3, *MES*, III, pp. 668-669.

qu'ainsi en demandant dans l'instant présent la grâce de prier dans l'instant futur, on l'obtiendra ; et qu'ainsi on s'assurera de la persévérance : c'est se jouer des paroles¹.

La pratique de prier, telle qu'elle est, ne peut être un moyen pour invoquer le secours surnaturel ; au contraire, si elle s'établit comme signe de dévotion, l'orant ne doit pas être encombré de cet espoir téléologique. La prière n'est pas une coutume, d'une part en ce qu'elle ne peut se conserver comme pratique physique sans l'intervention d'autrui (qui est Dieu dont l'intention est insondable), et d'autre part en ce qu'elle ne peut se maintenir selon une finalité précise et inchangée que le sujet voudrait atteindre (ne serait-ce qu'une imagination dogmatique), à la différence du cas des exercices profanes dont la répétition est assurée par le désir constant du perfectionnement.

Pourtant, Pascal n'en insiste pas moins sur la nécessité de l'effort de la part de l'homme de persévérance :

Car Dieu donne à ceux qui demandent, et non pas à ceux qui ont demandé, et c'est pourquoi il faut persévérer à demander pour obtenir. Car il ne suffit pas de demander aujourd'hui avec un esprit pur la continence pour demain, car si ensuite on entre dans l'impureté, qui ne voit que le changement du cœur détruit l'effet de la prière précédente, et que, pour avoir la continence demain, il ne faut point cesser de la demander ? Et ainsi, si, dans l'instant présent, on demande le don de prière pour l'instant suivant, n'est-il pas clair qu'on ne l'obtiendra pas si l'on ne continue à le demander ?²

Il est difficile de trouver une cohérence entre ce passage et l'affirmation de l'auteur que nous avons expliquée plus haut. Lorsque Dieu ne promet le secours à ses créatures qu'arbitrairement, ou que la cause de son jugement dépasse toute raison humaine, comment celles-ci peuvent-elles continuer leur pratique qui est déjà le résultat d'un apport fortuit de la part de Dieu ?

Mais pour Pascal, paradoxalement, ce n'est que sous cette situation désespérante que la tâche de « demander » s'impose à l'homme. Dieu ne donne pas la grâce à tous, mais s'il la donne, c'est toujours à ceux qui sont *en train de*

¹ *Ibid.*, Lettre 7, *MES*. III, p. 713.

² *Ibid.*

prier. L'orant est certes justifié mais seulement à cet instant même. Il ne sait jamais s'il peut le demeurer à l'instant suivant. Il doit donc demander à Dieu, en priant, la continuité de sa pratique pour les moments futurs. À cette condition, il pourrait peut-être prolonger sa prière juste un instant, quitte tout de même à être délaissé. De fait, dans ce processus, le libre arbitre n'est pas entièrement exclu. C'est ainsi que l'épistolier cite la phrase de saint Augustin qui suggère la *coopération* éventuelle du Créateur et de la créature :

Aug. De grat. et lib. arbitr. c. 17. – Car c'est lui [= Dieu] qui commence et opère que nous voulions, et c'est lui-même qui coopère à ceux qui veulent, pour achever son ouvrage. C'est pourquoi l'apôtre dit : « Je suis certain que celui qui opère en vous ce bon ouvrage l'achèvera jusques au jour de Jésus-Christ. » Donc c'est lui qui, sans nous, opère que nous voulions ; et quand nous voulons en sorte que nous faisons, il coopère avec nous¹.

Quand nous prions, c'est d'abord Dieu qui fait que nous le voulons ; ensuite nous qui le faisons ; et enfin c'est Lui qui nous aide à le réaliser. Pascal, à l'instar de saint Augustin, semble reconnaître l'intervention du libre arbitre dans cette seconde étape. Ce subtil équilibre des opérations des deux acteurs ne dure pas. Ce n'est pas un état, mais un événement. S'il paraît que leur heureux concours continue de s'établir durant plus de deux instants, c'est qu'il est renouvelé. Pour parler strictement, la prière de ce présent moment n'est pas la prolongation de celle de l'instant précédent : la demande du pratiquant est acceptée en deux temps.

L'orant, pour persévérer dans son acte, est obligé de reprendre « l'esprit pur » à chaque instant. En effet, le cœur est toujours susceptible d'incliner vers l'« impureté », qui est la conséquence de l'habitude (« *consuetudo* » selon l'évêque d'Hippone²). La *persévérance* n'est donc pas l'accoutumance, mais l'accumulation des événements dont chacun est accompagné du renouvellement de la communication (« coopération ») du Créateur et de sa créature, qui, celle-ci, lui

¹ *Ibid.*, Lettre 3, *MES*. III, p. 666. Pascal cite ce passage de *Trias*, dont il se sert souvent pour rédiger les *Écrits sur la grâce*.

² *Confessions*, VII, 17, *BA*. 13, p. 627 *et passim*.

demande de le secourir en s'efforçant de rendre son cœur le plus innocent et le plus pur que possible.

Comme nous l'avons vu, l'accoutumance dans une pratique, même quand celle-ci est censée être celle de la dévotion, produit l'orgueil et l'imagination chez les pratiquants et les éloignent d'autant plus de l'état de la foi. Mais quant à la persévérance dans la prière, dont tout le processus est conduit par une loi surnaturelle et insondable pour l'homme, l'orant se demande tout le temps si son état spirituel est assez digne pour que Dieu lui accorde la grâce au moment suivant. Or la foi, selon Pascal, ne consiste-t-elle pas en cette mise en question de son être, en cette conscience de son insuffisance et en le travail désespérant de se délivrer de cette situation tragique ? Si l'apologiste récuse l'habitude, c'est parce qu'elle a comme effet de causer chez le sujet une superstition voire de l'hébéter¹.

Ainsi pour lui, les jésuites, prétendant avoir établi les « principes bien commodes² » de la dévotion, commettent la fatale erreur d'imaginer qu'il existe une causalité suffisamment compréhensible à l'intelligence humaine, entre les actes humains et la grâce divine. Les actes dits de « dévotion », exhortés selon leurs principes, sont trop faciles à exercer pour ne pas devenir aussitôt des habitudes, et privent dans le temps les sujets des occasions de mettre en cause la pertinence de leurs pratiques par rapport à leur salut. C'est cette hébétude que Pascal craignait dans la doctrine des jésuites.

Tout au contraire, les principes augustinien de la persévérance consistent à maintenir les orants dans une inquiétude, dans une tension intellectuelle. Pascal revendique la continuité de l'acte physique de la prière, mais cela dans la mesure où cet acte accompagne le renouvellement incessant de l'état spirituel. La prière est essentiellement « inhabitable ». Mais c'est là justement ce qui suscite chez le pratiquant le souhait de persévérer.

* * *

Tant que les concupiscences des hommes proviennent du fait qu'ils ont un corps, leur salut ne se réalisera finalement qu'avec l'anéantissement de celui-ci.

¹ Cf. Ferreyrolles, *Les Reines du monde...*, p. 103.

² 8^e Provinciale, p. 134.

Mais si l'état de la gloire arrive éventuellement à un individu après sa mort, l'état de la foi suppose sa vie. D'où la nécessité pour Pascal de considérer la possibilité d'une foi pour les êtres ayant un corps.

Les coutumes en général sont des pratiques physiques réitérées par un individu ou par un groupe d'individus et dans le temps, elles permettent une exécution habile des actes réitérées et convainquent de la justesse des idées associées à ceux-ci. L'apologiste, conscient de cet effet des coutumes, remarque l'utilité de la réitération des pratiques religieuses pour persuader de l'authenticité des « preuves » (prophéties, miracles) présentées par la Bible et la tradition chrétienne, et considère comme un témoin de la réussite de sa religion le fait que ses rites et ses actes sont acceptés par un grand public. Ainsi, Pascal croit en la possibilité de l'« automatisme » de la foi par l'adaptation de la coutume physique qui « abêtit » les gens hésitant à s'y engager.

Mais, comme Montaigne l'a remarqué, la religion acceptée seulement parce qu'elle est une convention n'évoque chez les croyants qu'une foi inerte. En fait, Pascal, de son côté, avertit du caractère pernicieux d'une piété que les pratiquants les plus fidèles aux préceptes prétendent avoir acquise : c'est souvent par leur imagination ou leur orgueil qu'ils croient être dignes de la gloire. En effet, le lien de causalité n'est pas évident entre la foi et les œuvres. Les pratiquants sont continûment obligés de demander le sens de leurs actes. Les Juifs soumis à la Loi, trop obstinés à obtenir des biens charnels, ne surent pas chercher le message figuratif des prophéties. Quant aux jésuites, ils inventèrent des « principes » dits de dévotion et affirmèrent que ceux-ci, bien que très faciles à pratiquer, suffisaient pour que les péchés, auxquels conduisent les désirs terrestres, soient absous ; alors qu'aux yeux de Pascal, aucune intelligence humaine ne peut dire quelle conduite mènera au salut.

Ainsi, la doctrine pascalienne de la possibilité de la prière insiste sur le lien insondable et mystique entre le libre arbitre et la grâce divine. Si un orant persévère dans son acte seulement jusqu'au moment suivant, c'est déjà le résultat d'une grâce qui lui est fortuitement accordée. Mais il ne sait pas s'il pourra bénéficier de cette faveur, accordée par Dieu, à l'instant suivant : pour qu'il maintienne la prière, il est obligé de lui demander, en craignant de ne pas en être digne, un secours avec un esprit sans cesse renouvelé et chaque fois purifié.

Or c'est cette tension spirituelle qui définit la foi. Si la persévérance dans l'acte physique qu'est la prière signifie l'état de justice, c'est qu'elle est la continuité des moments à chacun desquels le sujet a connu cette épreuve impitoyable d'ordre spirituel. Dans la mesure où la pratique physique coutumière fait oublier d'interroger le sens de l'acte effectué et qu'elle produit chez le sujet l'idée illusoire de sa piété, elle l'éloigne d'autant plus de l'état de la foi. Celle-ci doit être accompagnée de la persévérance dans une disposition constante du cœur, qui, celle-ci, est consolidée par la régularité, très difficile à maintenir, d'un acte physique.

Dès lors, si la foi que Pascal conçoit dans l'*Apologie* est d'une certaine façon le résultat de l'« abêtissement », elle n'est pas la même que la foi qui résulte de la persévérance spirituelle. En effet, la pratique coutumière purement physique n'a pas de valeur salutaire.

Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu, c'est-à-dire que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., afin que l'homme orgueilleux qui n'a voulu se soumettre à Dieu soit maintenant soumis à la créature. Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux. Ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe¹.

Mais l'apologiste semble reconnaître dans cet « extérieur » un signe précurseur de la conversion de l'« intérieur ». La foi coutumière est certes provisoire, mais pour cela même elle prépare cette disposition de l'esprit qui consiste à espérer être persévérant dans la justice.

¹ S767-L944.

CHAPITRE III

LE SENTIMENT : CONNAISSANCE NATURELLE ET SURNATURELLE

Pour Pascal, le « sentiment » joue le rôle essentiel dans l'accès à la foi : ce qui s'explique d'emblée par sa nature opposée à celle de la raison. Il dit en effet : « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point¹ » ; « Dieu sensible au cœur, non à la raison². » Dieu donne la foi par le « sentiment du cœur » à ses élus qui seuls sont « bien heureux et bien légitimement persuadés »³. Le sentiment acquiert une valeur transcendante qui rend possible la communication entre l'homme et Dieu.

Mais le sentiment désigne aussi la faculté de juger par laquelle l'homme obtient des connaissances concernant des domaines non religieux et très variés, et s'identifie parfois à ces connaissances elles-mêmes⁴. D'abord, il connaît les notions des « mots primitifs » ainsi que les « premiers principes », sur lesquels s'établit le raisonnement de la géométrie. Le sentiment signifie ensuite l'opération des sens corporels, tout comme les impressions que l'âme reçoit des objets à travers eux. Dans ce cas, jugeant de la vérité des faits sensibles, il est le fondement des sciences empiriques. Enfin le sentiment, que Pascal appelle

¹ S680-L423, p. 467.

² S680-L424, p. 467.

³ S142-L110.

⁴ B. Norman reconnaît dans le mot « sentiment » deux aspects différents comme *produit* et *opération*, à chacun desquels il attribue deux significations distinctes. Selon lui, le « sentiment » comme *produit* est : 1) une impression dans les sens ou dans l'âme, ou 2) une opinion sur les impressions reçues ; et comme *opération*, il est : 3) l'opération mentale elle-même, ou 4) le fonctionnement de cette opération (B. Norman, *Portraits of Thought. Knowledge, Methods, and Styles in Pascal*, Columbus, Ohio University Press, 1988, pp. 14-15).

l'« esprit de finesse » ou le « sens », saisit l'essence des phénomènes qui sont constitués d'éléments variables. Cette faculté non seulement réalise la rhétorique persuadant le « cœur » — non l'esprit — du lecteur, mais forme également la qualité idéale des mondains, qui veulent être estimés dans la société¹.

Ainsi, le « sentiment » pascalien, tout en étant le lieu même qui peut donner accès à la foi, se trouve être également une des conditions fondamentales de la vie quotidienne, le point de départ des recherches scientifiques et le secret de la vie sociale et culturelle. Il n'y a guère d'activités humaines où il n'intervienne. Pour Pascal, l'homme est un être qui « sent ». Le sentiment est chez lui une notion qui caractérise la connaissance, voire la nature même de l'homme. Nous l'analyserons en distinguant quatre formes différentes : le sentiment religieux, le sentiment naturel, le sentiment produit par les sens corporels et la finesse d'esprit, afin de considérer la capacité — et, en l'occurrence, les limites — que l'auteur assigne à la connaissance humaine. Nous nous intéresserons principalement pour chacune de ces formes aux questions suivantes : 1° dans quels domaines fonctionne le sentiment et quelles connaissances il y acquiert, 2° comment celles-ci sont considérées comme vraies (ou fausses), 3° quelle relation il a avec la raison.

1. Le sentiment religieux

Chez Pascal, le sentiment confirme avant tout la vérité de Dieu et de la religion. Il considère le sentiment de Dieu par le cœur comme la définition même

¹ Le dictionnaire de Furetière (édition 1727) définit le mot « sentiment » comme suit : « 1° sensation ; perception que l'âme a des objets par le moyen des organes des sens ; 2° la faculté qu'a l'âme de percevoir l'impression des objets par les sens ; 3° l'action et la fonction des esprits animaux ; 4° ce mot étant seul, signifie toujours au singulier, avis, opinion, pensée, jugement. C'est l'adjectif, ou la matière, qui le détermine au cœur ou à l'esprit ; 5° affections, passions et tous les mouvements de l'âme ; 6° sensibilité ; mouvement de l'âme qui la touche, qui l'émeut ; 7° une impression interne que font les choses sur nous ; un goût, une persuasion que nous sentons intérieurement, sans que l'on en puisse rendre une raison distincte aux autres, ni les en convaincre. » (A. Furetière, *Dictionnaire universel*, 1727 ; Hildesheim-New York, Georg Olms, 4 vol., art. « sentiment » ; numérotation par nous). Le sentiment pascalien se rapporte en particulier à 1°, à 2°, à 4° et à 7°.

de la « foi » : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison¹. »

Le cœur est surtout le lieu de l'amour : « Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne². » La foi en tant que sentiment n'est autre chose que l'amour de Dieu et donc la charité. L'état le plus contraire à celle-ci est l'amour de soi. Dieu nous fait abandonner cet amour-propre et nous « remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède ». Ainsi, « Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui *fait sentir* à l'âme qu'il est son unique bien ; que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer » et en même temps « lui *fait sentir* qu'elle a ce fond d'amour-propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir »³.

Dès lors, « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument⁴. » La foi n'est véritable que si elle est donnée par Dieu par (ou comme) le « sentiment du cœur ». Si les preuves ou les connaissances relatives à la vérité de Dieu sont importantes, c'est qu'elles peuvent susciter chez les hommes le désir d'accéder à cette grâce : ils sont peut-être dans la religion mais insuffisamment persuadés. La foi est définitivement *passive*. Lorsque Dieu est « sensible au cœur », c'est Lui qui prend l'initiative⁵. Ainsi Pascal dit : « Ne vous étonnez pas de voir des personnes

¹ S680-L424, p. 467.

² *Ibid.*

³ S699-L460. Nous soulignons.

⁴ S41-L7. Sur le rôle du « cœur » dans la religion, voir H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 54-59.

⁵ Comme le remarque Hélène Michon, le « sentiment du cœur » est le résultat de la décision libre de Dieu qui est capable de se faire sentir à l'homme. Or lorsque Dieu incline le cœur de l'homme, celui-ci désire Dieu aussi : le cœur *sent* et *aime*. À la différence de la raison qui ne travaille qu'activement, le cœur est un pôle actif et passif. Par ailleurs, le cœur désire Dieu, même quand celui-ci est caché. En effet, pour Pascal, le péché originel a corrompu la nature de l'homme mais a laissé chez lui la « nostalgie » de Dieu : « les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu, indignes par leur corruption, capables par leur première nature » (S690-L444). H. Michon reconnaît ici l'originalité de l'auteur. En effet, d'après elle, pour la plupart des écrivains mystiques — pour qui l'homme est l'*imago dei* —, le « cœur » ou le « fond de l'âme » est un siège de Dieu, alors que pour Pascal, qui ne reconnaît aucune ressemblance (ou « proportion ») entre Dieu et l'homme, le cœur humain est le « gouffre » ou le « vide » : le cœur désire Dieu

simples croire sans raisonnement : Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes, il incline leur cœur à croire. On ne croira jamais, d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur¹. »

Mais, poursuit-il : « on croira dès qu'il l'inclinera². » Le sentiment du cœur, produit de la volonté de Dieu, fonctionne instantanément et efficacement, et se distingue donc de l'action de la raison : « La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égaré, manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante³. » L'effet du sentiment est d'autant plus stable et durable que son action est prompte, à la différence de celle de la raison, qui est lente : sa démarche, dit-il, est souvent longue et complexe. On ne peut ainsi rester longtemps convaincu de la conclusion de ce processus : on retient difficilement celui-ci dans la mémoire⁴. C'est pour cela que l'apologiste se refuse à chercher la démonstration métaphysique de Dieu : « quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration. Mais une heure après, ils craignent de s'être trompés⁵. »

Le sentiment religieux, provenant directement de Dieu, persuade le « cœur » de l'homme, attaché aux créatures et notamment à lui-même, et l'oriente immédiatement vers Dieu. C'est là ce que signifie la « conversion⁶ ». La

d'autant plus qu'il y a été présent et qu'il y est absent (H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, op. cit., pp. 271-310).

¹ S412-L380.

² *Ibid.*

³ S661-L821, p. 437.

⁴ En revanche, si la mémoire est capable de retenir tout le processus, il sera possible que « même les propositions géométriques deviennent sentiments ». Pascal considère ainsi la mémoire elle-même comme un des sentiments (Voir S531-L646).

⁵ S222-L190.

⁶ Pascal définit la « véritable conversion » dans ces lignes adressées au père jésuite : « Et comment pouvez-vous concevoir qu'un homme qui demeure volontairement dans les occasions des péchés les déteste sincèrement ? N'est-il pas visible, au contraire, qu'il n'en est point touché

foi fondée sur la raison, si elle existe, n'a aucun rapport avec celle-ci, puisqu'elle est humaine et peu constante.

2. Le sentiment naturel

1) La connaissance des « premiers principes » et des notions des « mots primitifs »

Pour Pascal, il y a des connaissances indubitables qui n'ont pas besoin d'être démontrées par le raisonnement. Ces connaissances typiques sont les « premiers principes » — les notions claires et indéfinissables comme « espace, temps, mouvement, nombres » ou la proposition selon laquelle chacun de ceux-ci *existe* — et la vérité de la proposition « que nous ne rêvons point » : c'est de nouveau le « cœur » qui les sent.

Car la connaissance des premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis, et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies, et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir¹.

Le cœur et la raison, ces deux moyens pour accéder à la connaissance, ont chacun leurs propres objets, ainsi que leur propre méthode : ils appartiennent chacun à un « ordre » indépendant de celui de l'autre. La raison « démontre », alors que le

comme il faut, et qu'il n'est pas encore arrivé à *cette véritable conversion de cœur, qui fait autant aimer Dieu qu'on a aimé les créatures ?* » (10^e Provinciale, p. 182).

¹ S142-L110.

cœur — ou l'« instinct » — « sent ». Ainsi, la connaissance du cœur s'appelle le « sentiment ». Or la raison essaie d'envahir le domaine du cœur : elle « voudrait juger de tout¹ ». Elle est un « tyran » qui n'en a pas la qualité adéquate². Pascal voudrait plutôt que le cœur soit le gouvernant universel : « Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin [*de la raison*] et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment !³ »

La religion est en droit sous le règne du cœur et la foi est un sentiment. Mais comme celle-ci ne se produit qu'avec l'intervention fortuite de Dieu, pendant qu'on attend d'en être touché, on est obligé de permettre à la raison de transgresser son ordre : la raison est le substitut provisoire du sentiment.

Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais [à] ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment du cœur. Sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut⁴.

Ainsi, dans le fragment S142-L110, l'apologiste attire notre attention sur la certitude des connaissances fondées sur le sentiment dans le domaine de la géométrie pour en déduire l'importance du rôle du sentiment dans la religion. Or dans ces deux champs différents, la relation entre la raison et le sentiment n'est pas identique. D'une part, dans la science, le sentiment précède la raison ; dans la religion, c'est la raison qui travaille avant l'intervention du sentiment. D'autre part, le sentiment et la raison se complètent l'un l'autre dans la géométrie, alors que dans la foi, le sentiment, une fois acquis, rend insignifiant l'effet de la raison. Par ailleurs, dans les deux domaines, le sentiment persuade les gens de manière différente. Celui des premiers principes est qualifié de véritable par tous les hommes, sauf — comme nous le verrons — par certains pyrrhoniens ; la certitude du sentiment religieux produit une communication « irrémédiablement

¹ *Ibid.*

² « La tyrannie consiste au désir de domination universel hors de son ordre. » (S92-L58).

³ S142-L110.

⁴ *Ibid.*

personnelle¹ » entre Dieu et l'homme et n'est jamais partagée par les autres. Mais quelles relations existent entre ces deux sentiments ?

2) Les rapports entre le sentiment naturel et le sentiment religieux

Afin de considérer cette question, il faut remarquer deux différents aspects de la « raison » pascalienne : la *raison discursive* et la *raison intuitive* (ou *naturelle*)².

Dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, Pascal définit celle-ci comme l'art « de démontrer les vérités déjà trouvées, et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible³ ». Elle consiste « en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues », c'est-à-dire « à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions »⁴ ; ce qui est pourtant « absolument impossible », en effet « il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraient d'autres qui les précédassent »⁵. Or l'existence des termes non définissables (des « mots primitifs ») et des propositions non démontrables (des « axiomes ») ne constitue pas le défaut de cette méthode. Les mots primitifs étant les notions *a priori* claires et communes à tous les hommes, les expliquer reviendrait à les obscurcir : « la nature nous en [= *des mots incapables d'être définis*] a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications⁶ ». De même, pour Pascal, certaines propositions — comme par exemple celle-ci : « que quelque mouvement que ce soit, quelque nombre,

¹ L'expression est de J. Laporte. Il remarque sur cette qualité individuelle du sentiment religieux qu'il considère comme « intuition mystique ». Voir J. Laporte, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, *op. cit.*, pp. 119-141.

² Voir *supra*, pp. 66-73.

³ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES*. III, p. 390.

⁴ *Ibid.*, p. 393.

⁵ *Ibid.*, p. 395.

⁶ *Ibid.*, p. 397.

quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre¹ » — s'avèrent être d'autant plus vraies qu'elles ne peuvent être démontrées : « ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection² ». Ainsi avance-t-il : « c'est pourquoi il [= *l'ordre de la géométrie*] est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours³ ».

D'après le fragment S142-L110, c'est le sentiment du cœur qui assure la vérité des notions et des propositions primitives. Mais dans les *Réflexions de la géométrie en général*, c'est la raison qui est responsable de la connaissance de celles-ci :

D'où l'on voit que la géométrie ne peut définir les objets ni prouver les principes ; mais par cette seule et avantageuse raison que les uns et les autres sont dans une extrême clarté naturelle, qui *convainc la raison plus puissamment que le discours*⁴.

Tandis que la « raison » dans le fragment S142-L110, chargée de l'unique fonction de raisonner, est qualifiée d'impuissante puisque incapable de juger de la véracité des premiers principes, celle qui figure dans *De l'Esprit géométrique* est considérée comme une faculté qui, acceptant avec justice les connaissances naturelles, s'occupe également de prouver la vérité ou la fausseté des propositions posées suivant la procédure précise de la logique. Il faut distinguer ces deux « raisons » : la seconde, comprenant l'opération de la première — la *raison raisonnante* ou *discursive* — et celle du sentiment, assimilé à l'« instinct », se révèle être la *raison naturelle* ou *intuitive*.

La géométrie consiste en une démonstration qui fait opérer cette raison naturelle le plus efficacement possible : « tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, *ou par la lumière naturelle, ou par les preuves*⁵ ». Pascal croit que cet art permet d'atteindre à la plus haute vérité que l'homme est autorisé à connaître ; autrement dit, pour lui, l'homme ne peut jamais s'élever

¹ *Ibid.*, p. 402.

² *Ibid.*, p. 403.

³ *Ibid.*, p. 395.

⁴ *Ibid.*, p. 403.

⁵ *Ibid.*, p. 400. Nous soulignons.

au-dessus des enseignements de la géométrie. C'est la raison naturelle qui définit les limites de la connaissance humaine : « comme la nature fournit tout ce que cette science ne donne pas, son ordre à la vérité ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toute celle où les hommes peuvent arriver¹ ».

Ce qui signifie pour l'auteur que la raison naturelle sur laquelle s'appuie la géométrie ne sait juger de la vérité de la religion : « Je ne parle pas ici des vérités divines [...], déclare-t-il dans *De l'Art de persuader*, car elles sont infiniment au-dessus de la nature. Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît². » Les enseignements de la religion dépassent la raison, non pas parce que celle-ci est incapable de les *démontrer* par des preuves, mais parce que ceux-là sont des connaissances *supernaturelles* que Dieu seul peut accorder. La foi s'oppose donc non seulement à la raison discursive, mais aussi à la raison naturelle, qui constitue toute la capacité humaine de connaissance.

C'est ainsi que l'on peut trouver deux raisons différentes dans le fragment S142-L110 : celle qui ignore la certitude des premiers principes de la géométrie est la raison discursive ; celle qui essaie de juger de la vérité de la religion en vain, c'est la raison naturelle. Aussi y a-t-il également deux « sentiments » différents : celui qui connaît les notions et les propositions premières, compris dans et par la raison naturelle, doit se distinguer de celui qui vient directement de Dieu et qui surpasse celle-ci. Le premier est le *sentiment naturel*, et le second, le *sentiment surnaturel*. S'ils sont analogues, c'est qu'ils se produisent tous deux dans le « cœur », et qu'ils assurent chacun la vérité que la « raison » n'atteint pas ; mais l'un assurant la vérité humaine, l'autre, la vérité divine³.

¹ *Ibid.*

² *De l'Art de persuader*, p. 413.

³ Les deux « sentiments », les deux « raisons » et leurs objets principaux de connaissance :

« sentiments »	objet de connaissance	« raisons »	objet de connaissance
sentiment naturel	premiers principes (notions primitives, axiomes)	raison discursive	vérité et fausseté des propositions géométriques
sentiment surnaturel	vérités divines	raison naturelle	vérités humaines

La raison naturelle comprend le sentiment naturel et la raison discursive qui, eux, s'opposent par leurs objets de connaissance. Le sentiment surnaturel, divin, s'oppose directement à la raison naturelle, limitée puisque humaine.

3) La véracité du sentiment naturel

Dieu est connu par le sentiment du cœur et ceux qui ont celui-ci le connaissent avec une conviction inébranlable. Mais les incroyants — ou les fidèles non « légitimes » — ignorent la force de ce sentiment surnaturel. Dans le fragment S142-L110, c'est la conviction que le sentiment naturel leur donne de la vérité des premiers principes qui sert à les faire imaginer la certitude des connaissances par le sentiment surnaturel. L'apologiste leur présente la véracité du sentiment naturel comme la preuve de celle du sentiment religieux. Or dans quelle mesure les connaissances de celui-là sont-elles vraies ? Pascal est très conscient de ce problème :

Les principales forces des pyrrhoniens, je laisse les moindres, sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes — hors la foi et la révélation — sinon en [ce] que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité [*de ces principes*], puisque, n'y ayant point de certitude hors la foi si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine¹.

D'après l'auteur, si nous croyons que « ces principes » — les connaissances par le sentiment naturel — sont certains, on ne peut en avoir véritablement l'assurance que par « la foi et la révélation ». Nous sentons qu'« il y a espace, temps, mouvement, nombres » ; mais un malin génie pourrait nous tromper pour nous faire croire ainsi². Ayant la foi révélée, nous pourrions en rejeter la possibilité et conclure que les hommes sont créés par un vrai Dieu — qui est nécessairement bon — et que notre sentiment naturel est juste ; mais tant que cette foi — le

¹ S164-L131, p. 113.

² Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, I : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. » (*ALQ.* II, p. 412).

sentiment surnaturel — n'est donnée qu'à quelques-uns, les autres sont obligés de rester dans le doute.

Ici, le sentiment surnaturel en tant que grâce divine opère dans un ordre au-dessus de celui où travaille le sentiment naturel : les connaissances de celui-ci se prouvent comme étant vraies par l'action de celui-là. Ce qui vaut une remarque particulière. Si l'existence du sentiment naturel nous fait imaginer celle du sentiment surnaturel et nous fait espérer de le partager, elle n'est pas la preuve de la certitude de ce dernier. Au contraire, ce n'est que ceux qui accèdent à ce dernier qui se convainquent, sans aucun doute, de la véracité du premier¹. Les pyrrhoniens, dépourvus de la foi, n'ont pas tort de douter de la vérité des premiers principes².

L'apologiste, par la suite, s'interroge sur la vérité de la proposition que « nous ne rêvons point », laquelle il a considérée comme indubitable dans le fragment S142-L110 : « que personne n'a d'assurance — hors la foi — s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons ». En effet, poursuit-il : « On croit voir les espaces, les figures, les mouvements. On sent couler le temps, on le mesure, et enfin on agit de même qu'éveillé³. » Ainsi nous n'avons aucune preuve absolue de la certitude des connaissances naturelles que nous possédons à travers le sentiment du cœur : nous *supposons* qu'elles sont vraies.

Pascal pense au demeurant qu'on peut objecter à cette opinion pyrrhonienne en s'appuyant sur la position qu'il attribue aux dogmatistes : « Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on

¹ Cf. J. Laporte, *op. cit.*, pp. 135-139.

² Pascal, attribuant cette idée pyrrhonienne en particulier à Montaigne, dit à M. de Sacy : « Il demande [...] si nous avons en nous des principes du vrai, et si ceux que nous croyons avoir, et qu'on appelle axiomes ou notions communes, parce qu'elles sont conformes dans tous les hommes, sont conformes à la vérité essentielle ; et puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Être tout bon nous les a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cesse lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains ; ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire ; montrant par là que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou douteux, l'autre est nécessairement de même. Qui sait donc si ce sens commun, que nous prenons pour juge du vrai, en a lettres de celui qui l'a créé ? » (*Entretien*, pp. 104, 106-107).

³ S164-L131, p. 114.

ne peut douter des principes naturels¹. » Il faut une certaine disposition psychique préalable — comme la « bonne volonté » ou la « sincérité » — pour juger de la véracité des connaissances et pour accepter même celles que la plupart des hommes croient évidentes. Même s'il n'y a pas de preuve métaphysique qui permettrait de fonder la certitude des principes sentis par le cœur, il ne faut pas pour autant en conclure qu'ils sont faux. D'ailleurs, les pyrrhoniens ne doutent pas de tout leur cœur :

Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point².

Ceux qui doutent des connaissances naturelles ne font en fait que le *prétendre*. Puisque douter vraiment, c'est nier. L'homme ne peut nier qu'il est, qu'il vit. Les prétendus pyrrhoniens — il ne peut pas y en avoir de véritables —, cherchant à être estimés des autres par leur raisonnement inouï et étonnant, parlent à l'encontre de ce qu'ils sentent vraiment dans leur cœur. Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal le devinent et disent de ces demi sceptiques : « voulant par une [...] sorte de vanité témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la crédulité populaire, [ils] mettent leur gloire à soutenir qu'il n'y a rien de certain³ ». En un mot, c'est justement la « bonne foi » qui leur manque :

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient ; elle fait douter de celles qui sont douteuses, rejeter celles qui sont fausses, et reconnaître *de bonne foi* celles qui sont évidentes, sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines, non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. [...] Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent ; mais c'est une secte de menteurs. Aussi se

¹ *Ibid.*, p. 115.

² *Ibid.*, pp. 115-116.

³ *Logique*, Disc. I, p. 18.

contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue [...]¹.

Pourtant Pascal, tout en reconnaissant, avec les dogmatistes, la certitude — non pas métaphysique mais empirique — des connaissances en se fondant sur le sentiment naturel, ne défend pas entièrement ceux-ci. À ses yeux, ce sont des gens qui croient qu'il est possible pour l'homme d'atteindre à la vérité suprême et au souverain bien par la seule force de la raison, qu'ils qualifient de toute-puissante : idée absolument inacceptable pour l'auteur des *Pensées*. Aussi l'objet du fragment S164-L131 est-il double : c'est d'une part dénoncer la malhonnêteté des pyrrhoniens en recourant à l'argument des dogmatistes selon lequel les connaissances communes que nous donne la nature sont indubitables ; et d'autre part, ruiner l'orgueil de ces derniers en affirmant avec les sceptiques que toutes nos connaissances étant des illusions, l'homme ne peut se procurer aucune vérité. Pascal, se servant d'un argument particulier dans les raisonnements de l'une des deux sectes philosophiques antithétiques pour montrer l'absurdité de l'opinion de l'autre, fait en sorte qu'elles se détruisent l'une l'autre. Il déplore : « La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune². » Pour l'apologiste, il existe des connaissances dont les sceptiques les plus invincibles ne peuvent mettre en question la certitude, mais la raison humaine est incapable de démontrer qu'elles sont vraies³.

Pascal remarque par ailleurs, dans un autre fragment, la faiblesse de l'argument des dogmatistes, lequel pourtant il considère comme juste dans le fragment S164-L131 :

¹ *Ibid.*, pp. 18-19. Pour Arnauld et Nicole, c'est la « vraie raison » qui reconnaît les « choses évidentes », qui sont pour eux « les vérités les plus constantes » (*ibid.*, p. 18). Cette raison correspondrait à celle dans *De l'Esprit géométrique*, c'est-à-dire la *raison naturelle*. Mais elle se distingue en même temps de celle-ci en ce qu'elle est considérée comme étant capable de connaître la vérité de la « Religion même » (*ibid.*), puisque d'après les auteurs, elle peut accorder créance à l'« autorité divine ». Voir notre première partie, ch. III, 1, 2), pp. 82-86.

² S164-L131, pp. 116-117.

³ « Instinct, raison. / Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. / Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » (S25-L406).

Le bon sens.

Ils [= *les dogmatistes*] sont contraints de dire : « Vous [= *les pyrrhoniens*] n'agissez pas *de bonne foi*, nous ne dormons pas », etc. Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante ! Car ce n'est pas là le langage d'un homme à qui on dispute son droit et qui le défend les armes et la force à la main. Il ne s'amuse pas à dire qu'on n'agit pas de bonne foi, mais il punit cette mauvaise foi par la force¹.

Il se moque ici des soi-disant défenseurs de la raison qui ne savent se justifier que par une explication trop simpliste, tout en partageant leur sentiment. Ils ont raison en un sens, mais ils sont peu convaincants. Ils doivent punir leurs rivaux sceptiques « par la force », trouver un moyen invincible pour prouver l'existence des connaissances naturellement vraies. Pascal ne dit pas lequel, mais il s'agit bien entendu de « la foi et la révélation ». Or c'est Dieu seul qui en dispose. L'aporie des dogmatistes n'est en fait que celle de l'apologiste lui-même.

¹ S85-L52. Le titre de ce fragment suggère que l'auteur assimile le « bon sens » à la « bonne foi ». Pour lui, les gens indifférents à ce qu'ils deviennent après leur mort, au problème à son avis le plus important de la vie, n'a ni de « bon sens », ni même de « bon air » (sur lequel nous reviendrons plus tard) : « S'ils y pensaient sérieusement [*à leur insensibilité à ce sujet crucial*], ils verraient que cela est si mal pris, si contraire au *bon sens*, si opposé à l'honnêteté et si éloigné en toutes manières de ce *bon air* qu'ils cherchent, qu'ils seraient plutôt capables de redresser que de corrompre ceux qui auraient quelque inclination à les suivre » (S681-L427, p. 475 ; nous soulignons). Dans le passage suivant, le « sens commun » et les « sentiments de la nature » sont des synonymes du « bon sens » : « De tous leurs égarements, c'est sans doute celui qui les convainc le plus de folie et d'aveuglement, et dans lequel il est le plus facile de les confondre par les premières vues du *sens commun* et par les *sentiments de la nature*. Car il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité, qu'il est impossible de faire une démarche *avec sens et jugement* qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet » (S682-L428, p. 477 ; nous soulignons). De même, dans les *Provinciales*, Pascal déplore très souvent que le sophisme des jésuites provient de leur manque de « bon sens » ou de « sens commun » (*8^e Provinciale*, p. 149 ; *14^e Provinciale*, p. 256 ; *16^e Provinciale*, p. 298, p. 313 *et al.*). La bonne foi, le bon sens ou le sens commun est la qualité minimum pour accepter la vérité évidente comme telle. Aux yeux de l'apologiste — contrairement à ceux de Descartes —, cette qualité n'est pas partagée par tout le monde. Pour Arnauld et Nicole aussi, « Le *sens commun* n'est pas une qualité si commune que l'on pense » (*Logique*, Disc. I, p. 17 ; nous soulignons).

Le sentiment naturel ne se prouve comme étant véritable que par le sentiment surnaturel qui est la grâce de Dieu. En attendant ce moment, il n'y a qu'une seule preuve assez défailante : la « bonne foi », qui n'est pas partagée par les pyrrhoniens. Ils sont pourtant aussi peu crédibles que les dogmatistes qui croient naïvement en la gloire de la raison humaine. Il est vrai que ces derniers n'ont pas si tort en ce que la raison — la raison naturelle —, pourvue de la « bonne foi », est capable d'accepter les connaissances du sentiment naturel. Mais ils ignorent qu'il existe une vérité que l'homme ne peut jamais atteindre tout seul : la vérité divine. Ainsi, comme la raison discursive et le sentiment naturel ont chacun leur propre domaine de fonction, incommensurable avec celui de l'autre, la raison naturelle ne doit et ne peut transgresser l'« ordre » du sentiment surnaturel, de la « foi » : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela¹. »

La morale de la raison consiste en effet à se soumettre en deux étapes : au sentiment naturel et au sentiment surnaturel. Les croyants légitimes touchés par Dieu la pratiquent sans en être conscients ; les autres doivent commencer par la première soumission pour se disposer à la seconde. Le fragment S142-L110 indique que c'est le sentiment religieux qui assure la véracité du sentiment naturel, mais que c'est l'existence des connaissances par ce dernier qui fait imaginer, par analogie, l'existence et la certitude du premier. Le fragment S164-L131, de son côté, enseigne que ceux qui sont arrivés à la deuxième étape s'assurent de la vérité des connaissances des premiers principes, non seulement par la « lumière naturelle » mais aussi par la grâce surnaturelle, mais que même ceux chez qui celle-ci est absente peuvent comprendre l'absurdité des sceptiques qui prétendent nier les sentiments naturels. Les deux fragments sont complémentaires l'un de l'autre.

Selon l'apologiste, il n'y a donc d'autres moyens pour confirmer la justice du sentiment naturel que la « bonne foi », introuvable chez les gens de « mauvaise foi », excepté la révélation divine, qui détruit parfaitement le doute de son sujet

¹ S220-L188.

mais qui n'est donnée qu'aux élus. Pour ceux qui ne partagent pas celle-ci, les connaissances naturelles — comme les propositions indémontrables mais indéniables et les notions de certains mots simples et indéfinissables — ne sont pas des vérités métaphysiques comme le *cogito* cartésien, qui, lui, se veut inébranlable même devant le doute hyperbolique et se donne comme étant le fondement même de la démonstration de l'existence de Dieu : elles restent des vérités empiriques, provisoires. Les connaissances naturelles de l'homme, quelques évidentes qu'elles semblent être, ne sont que — pour prendre l'expression d'A. McKenna — « vraisemblables ». La cause en est pour Pascal la condition ontologique double de l'homme, composé de l'âme et du corps :

Notre âme est jetée *dans le corps, où elle trouve* nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela *nature*, nécessité, et ne peut croire autre chose¹.

Comme le remarque A. McKenna, chez Descartes, l'évidence du *cogito* provient de l'indépendance des sens corporels par rapport à l'esprit pur, dont l'intuition est qualifiée comme étant capable de confirmer l'existence de l'être infini et nécessaire qu'est Dieu. En revanche, Pascal, assimilant le « cœur » à l'« instinct » — le principe corporel et animal de l'homme —, ne pense pas que la pensée puisse s'exercer séparée du corps : le « sentiment du cœur » qui connaît les premiers principes et Dieu est le produit de l'intervention de l'une sur l'autre des deux substances hétéroclites. Si la vérité des connaissances du sentiment naturel n'est qu'apparente, c'est que l'esprit est empêché d'opérer indépendamment du corps².

¹ S680-L418, p. 457. Nous soulignons.

² Antony McKenna, *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des Pensées de Pascal*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1993, pp. 30-40. D'après A. McKenna, c'est sur le pyrrhonisme gassendiste que Pascal fonde sa philosophie de l'incertitude, qui est une théorie de la vraisemblance des témoignages. L'« entendement » chez le premier, comme le « sentiment » chez le dernier, ne procure à l'homme que la science vraisemblable. En effet pour lui, « Il n'y a rien dans l'entendement qui premièrement n'ait été dans les sens » (*Exercitationes*). Mais Gassendi croit que cette science se fondant sur les apparences est suffisamment certaine pour la pratique de la vie humaine.

« Trop de vérité nous étonne » et « Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous »¹. En effet, les principes que nous considérons comme les « premiers » ne sont pas véritablement les premiers. S'ils le sont, c'est que notre raison naturelle, comprenant la raison discursive et le sentiment naturel, ne connaît pas de preuve qui les fonde. Lorsque Pascal dit : « *Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes* », il pense à notre être en tant qu'âme et corps.

3. Les sentiments des sens corporels

Nous avons étudié le sentiment comme une des fonctions du « cœur », ou comme les connaissances résultant de cette opération. Mais le mot désigne aussi les impressions que les objets extérieurs donnent à travers les organes des sens, les perceptions originaires du corps. Dans ce cas, le sentiment est souvent le synonyme du mot « sens » au pluriel : en effet celui-ci signifie non seulement 1° les organes de sensation, mais aussi 2° leur faculté ou leur opération, voire 3° les impressions qu'ils produisent dans l'âme. Les 2° et 3° sont également des acceptations du terme « sentiment ». Pascal emploie le « sentiment » quand il s'agit nettement du 3°, mais il choisit plutôt « les sens » lorsqu'il veut parler du 2° ou qu'il veut signifier vaguement le 2° et le 3° ensemble (d'ailleurs leur distinction n'est pas facile à établir). Ainsi, nous nous intéresserons aussi à la notion des « sens » chez l'auteur.

1) Le rôle de l'âme dans le sentiment

Comment les réactions des organes corporels sont-elles transmises à l'âme, ou quelle relation existe entre celle-ci et le corps lors de la production des sentiments des sens ? Pascal ne s'intéresse guère à cette question, à la différence de Descartes. Ce dernier prétend l'avoir résolue par la présentation du mouvement hypothétique des « esprits animaux », « les plus vives et plus subtiles

¹ S230-L199, p. 166.

parties du sang que la chaleur a raréfiées dans le cœur¹ » : ceux-ci, d'après lui, arrivant à travers les nerfs dans un organe — « une certaine glande fort petite² » — qui se trouve dans le cerveau et qui sert de nœud du corps et de l'âme, suscitent dans celle-ci quelques réactions, et ces réactions sont des sentiments qu'il considère comme des « passions de l'âme ». Voici le commentaire de Pascal :

Quand on dit que le chaud n'est que le mouvement de quelques globules et la lumière le CONATUS RECEDENDI que nous sentons, cela nous étonne. Quoi ! que le plaisir ne soit autre chose que le ballet des esprits ? Nous en avons conçu une si différente idée ! Et ces sentiments-là nous semblent si éloignés de ces autres que nous disons être les mêmes que ceux que nous leur comparons ! Le sentiment du feu, cette chaleur qui nous affecte d'une manière tout autre que l'attouchement, la réception du son et de la lumière, tout cela nous semble mystérieux, et cependant cela est grossier comme un coup de pierre. Il est vrai que la petitesse des esprits qui entrent dans les pores touche d'autres nerfs, mais ce sont toujours des nerfs touchés³.

Que « le chaud n'est que le mouvement de quelques globules » et que « la lumière le CONATUS RECEDENDI que nous sentons » sont des thèses que l'on trouve dans les *Principes de la philosophie* de Descartes⁴. Pascal résiste au philosophe notamment en ce qu'il considère tous les sentiments comme résultats des mouvements des « esprits » ou de « quelques globules » : aux yeux de l'apologiste, il y a de trop grandes différences entre ce qu'on appelle les « sentiments » — ceux de la chaleur, de la lumière ou du plaisir et les autres « qui semblent si éloignés » de ceux-ci comme par exemple l'« attouchement » — pour en expliquer la genèse d'une seule et si simple manière. Pour Descartes, la chaleur est une « agitation des petites parties des corps terrestres » qui « peut mouvoir assez fort les nerfs de nos mains pour être sentie ; car cette dénomination de chaleur se rapporte au sens de l'attouchement »⁵. Or c'est justement ce rapport que Pascal ne comprend pas : il se demande pourquoi nous sentons la chaleur du feu quand il ne nous

¹ Descartes, *Les Passions de l'âme*, I, 10, ALQ. III, pp. 958-959.

² *Ibid.*, I, 31, ALQ. III, p. 977.

³ S565-L686.

⁴ Voir *Pensées*, éd. Ferreyrolles, p. 375, n. 1 ; p. 376, n. 1.

⁵ *Principes*, IV, 29, ALQ. III, p. 372.

touche pas¹ ; ou pourquoi des choses immatérielles comme un son ou une lumière provoquent en nous d'aussi puissantes agitations que lorsqu'on nous donne « un coup de pierre », c'est-à-dire qu'un objet matériel heurte nos membres. Il distingue ainsi les sentiments au moins en deux catégories : ceux qui se produisent par le contact direct des matières et de notre corps et ceux qui sont autres que ceux-ci. Il suggère qu'il intervient dans la naissance du second genre de sentiments un élément spirituel qui se trouve en nous. Pour lui c'est l'âme qui sent : « Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel². »

Pour Descartes, la riposte de l'apologiste serait incohérente : la distinction pascalienne est absurde pour lui. À ses yeux, tous les sentiments (ou toutes les passions) résultent de l'influence des mouvements des esprits animaux sur l'âme même lorsqu'un objet matériel touche directement notre main : dans tous les cas, ce sont d'abord les nerfs qui sont remués par les matières minuscules « qui entrent dans les pores ». Si on récuse cette théorie comme le fait Pascal, on ne devrait pas être en mesure d'expliquer pourquoi nous sentons de la douleur quand on nous donne un coup de pied. C'est justement parce qu'il considère l'intervention de « quelque chose d'immatériel » en nous comme originaire de tous nos sentiments, que Descartes attribue aux nerfs les rôles de recevoir les stimuli extérieurs et de les transmettre à l'âme.

Or pour Pascal, ce dernier point est inacceptable. En effet, si cela est vrai, « ce sont toujours des nerfs touchés », et non pas l'âme, qui sentent effectivement. Il critique le philosophe en ce qu'il croit pouvoir expliquer cette opération spirituelle seulement par le remuement des matières et les réactions des organes corporels. Tant que l'union de l'âme et du corps reste inconcevable³, la

¹ En effet, « les signes du feu ne doivent pas être confondus avec le feu lui-même » (L. Susini, *op. cit.*, p. 225). Cf. le commentaire donné par Arnauld et Nicole : « il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps ; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu » (*Logique*, I, 12, p. 89).

² S140-L108.

³ « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps

coopération elle-même de ces deux substances ontologiquement opposées ne peut être qualifiée que de « mystérieuse ».

2) Les sentiments, principes du désir et de la connaissance

Pour l'apologiste, les organes des sens sont d'une part la source du désir condamné. La concupiscence de la chair, constituant les « trois concupiscences » avec la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie, est précisément la *libido sentiendi*, désir des sensations¹. Or tous les trois désirs sont originaires des sens : dès la Chute de l'homme, « Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs ». Depuis, « Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominant sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur ». Les hommes sont ainsi « plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature »². La concupiscence s'avère être la conséquence du règne tyrannique des sens sur la raison, de l'ordre des corps sur l'ordre de l'esprit.

D'autre part, les sentiments des sens corporels jouent le rôle principal dans la connaissance humaine. La *Logique* de Port-Royal en distingue plusieurs niveaux selon les degrés de l'intervention de l'âme, en reconnaissant la parfaite synonymie entre les « sens » et les « sentiments » :

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* et de *sentiments*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos

peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être. » (S230-L199, p. 170).

¹ Voir S460-L545, pp. 324-325.

² S182-L149, p. 138. À ce point, la *Logique* donne une autre explication, insistant elle aussi sur l'association des sens et de la concupiscence : « La première et la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens qui naît de certains objets extérieurs ; et comme l'âme s'aperçoit que ce plaisir qu'elle aime lui vient de ces choses, elle y joint incontinent l'idée de bien, et celle de mal à ce qui l'en prive : Ensuite voyant que les richesses et la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maître de ces objets de la concupiscence, elle commence à les regarder comme de grands biens, et par conséquent elle juge heureux les riches et les grands qui les possèdent, et malheureux les pauvres qui en sont privés » (*Logique*, I, 10, p. 78).

sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La 1. est qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels, comme dans l'œil et dans le cerveau. La 2. que ces mouvements donnent occasion à notre âme de concevoir quelque chose, comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil par la réflexion de la lumière dans des gouttes de pluie opposée au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu et de l'orangé. La 3. est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc-en-ciel à qui nous attribuons ces couleurs, et que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure et en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre âme, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes sous le même nom de *sens* et de *sentiment* ou de *vue*, d'*ouïe*, etc¹.

Les sens ou les sentiments désignent trois états différents : 1° la pure réaction des sens corporels, 2° la perception des qualités extérieures des objets, et 3° le jugement sur cette perception acquise. Selon les auteurs, c'est l'âme qui exerce le 2° et le 3° « à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps ». Cette idée est plus claire et plus convaincante que celle de l'apologiste dans le fragment S565-L686, où il distingue aussi des sentiments purement mécaniques et des sentiments à la fois corporels et spirituels². Pour lui comme pour Arnauld et Nicole, ce sont ceux-ci qui assument une fonction épistémologique.

C'est ainsi que Pascal, dans la 18^e *Provinciale*, considère les « sens » comme un des principes de la connaissance humaine, tout comme la « foi » et la « raison ». Tous les trois ont chacun son propre domaine d'opération : les sens sont responsables du jugement de la véracité des « points de fait » :

¹ *Logique*, I, 11, p. 84.

² Mais Arnauld et Nicole, à la différence de Pascal, reprennent l'explication cartésienne sur le mécanisme de la génération des sentiments (au sens du 3°) : « Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas proprement la mauvaise disposition de la main, et le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'âme sent de la douleur ; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusqu'à la main et les autres parties du corps, ce qui fait qu'on ne saurait remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine » (*Logique*, I, 9, p. 73).

quelque proposition qu'on nous présente à examiner, il en faut d'abord reconnaître la nature, pour voir auquel de ces trois principes nous devons nous en rapporter. S'il s'agit d'une chose surnaturelle, nous n'en jugerons ni par les sens, ni par la raison, mais par l'Écriture et par les décisions de l'Église. S'il s'agit d'une proposition non révélée et proportionnée à la raison naturelle, elle en sera le premier juge. Et s'il s'agit enfin d'un point de fait, nous en croirons les sens, auxquels il appartient naturellement d'en connaître¹.

Il s'agit ici précisément de savoir si les cinq propositions condamnées par l'Église sont réellement défendues par Jansénius dans son livre *Augustinus*. Pour cela il n'y a qu'un seul moyen légitime qui est celui des sens et, plus particulièrement, les yeux. L'autorité du pape, juge absolu pour la décision des vérités surnaturelles, ne peut être validée : elle se ramène à la « tyrannie », domination injuste hors de son propre ordre.

Les sens jouent le rôle primordial dans le domaine de la science naturelle et empirique. Pascal, dans la *Préface sur le Traité du vide*, divise l'ensemble des sciences en deux : celles qui se fondent sur l'« autorité » (comme l'histoire, la géographie, la jurisprudence, les langues et surtout la théologie) et celles qui « tombent sous les sens ou sous le raisonnement » (comme la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine ou l'architecture). D'après l'auteur, les principes de la théologie, par exemple, étant « au-dessus de la nature de la raison », l'esprit de l'homme est « trop faible pour y arriver par ses propres efforts » : celui-ci ne pourra en effet dans ce domaine ajouter rien de nouveau à « ce qu'ils [= *les livres*] nous en apprennent » — ce qui est le sens de l'« autorité »². Mais :

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité

¹ 18^e Provinciale, p. 375.

² *Préface sur le Traité du vide*, MES. II, pp. 778-779.

inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption [...]¹.

Le savoir établi par l'autorité d'autrefois ne peut être augmenté ni réduit par les descendants, tandis que les sciences dépendant des sens et de la raison ont le droit d'évoluer incessamment : dans celles-ci, il faut critiquer et rectifier les opinions des anciens auteurs. On y trouve le germe de l'idée de l'apologiste sur les ordres et la tyrannie. Remarquons que Pascal remplace l'expression « les sens ou le raisonnement » par le mot « raison ». Ce qui suggère d'une part que l'opération des sens ne contredit pas celle de la raison *stricto sensu* — raison raisonnante ou discursive — mais qu'ils collaborent pour décider les vérités ; et d'autre part que la fonction de la raison *lato sensu* — raison naturelle — comprend en elle celle des sens, c'est-à-dire le jugement de l'âme sur les impressions que reçoit celle-ci à travers les organes corporels. Cette coopération de ces deux principes de connaissance est requise également pour le jugement des questions de fait :

C'est pourquoi Dieu conduit l'Église, dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son esprit, qui ne peut errer ; au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir *par les sens et par la raison*, qui en sont naturellement les juges².

Or les sens et la raison ne sont pas toujours dans cette relation paisible ; loin de là, la guerre est leur état ordinaire :

(L'homme est donc si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai, et plusieurs excellents du faux. Voyons maintenant combien.

Mais la plus plaisante cause de ses erreurs est la guerre qui est entre les sens et la raison.)

L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce. [Rien ne] lui montre la vérité. Tout l'abuse. — Il faut commencer par là le chapitre des puissances trompeuses. — Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses

¹ *Ibid.*, p. 779.

² 17^e *Provinciale*, p. 343. Nous soulignons.

apparences, et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme ils la reçoivent d'elle à leur tour. Elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi¹.

Les erreurs des jugements de l'homme s'ensuivent de ce que les sens et la raison s'abusent l'un l'autre. Pour reprendre les exemples que la *Logique* présente, quand la moitié d'un bâton droit est dans l'eau, on croit parfois qu'il est courbé ; et les enfants pensent souvent que le soleil n'a que deux pieds de diamètre². Ce sont, pour Pascal, les résultats d'un jugement faux de la raison sur le témoignage des sens. La raison, se méfiant ainsi de son rival, conclut souvent contre les impressions que ce dernier lui rapporte, cependant même que celles-ci sont fidèles à la réalité. C'est le cas aux yeux de l'apologiste, par exemple, lorsqu'on juge, sous l'influence de la thèse scolastique que le vide est impossible dans la nature, que l'espace apparemment vide — qui se produit dans le tube de verre quand celui-ci, contenant du vif-argent, est renversé sur un bassin plein du même liquide — ne l'est pas en fait³. Aussi la guerre entre la raison et les sens ne se trouve-t-elle être que l'état dans lequel ils s'efforcent chacun d'être le souverain dans le règne de l'autre, alors qu'ils ne sont monarques légitimes que dans leur propre « ordre ».

Par ailleurs, l'imperfection des sens comme principe de connaissance a pour cause également leur qualité inhérente. D'abord nos organes sensoriels ne réagissent qu'aux stimuli d'intensité ni trop grande, ni trop faible : « Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue ». Ensuite, une pression excessive, sans qu'ils y soient sensibles, les tourmente et souvent les détruit : « Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons ». Même le plaisir sera cause de répugnance et de souffrance pour nos sens, quand il leur est donné abondamment et continuellement : « Trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique et trop de

¹ S78-L44/45, p. 73. Les phrases en caractères italiques sont rayées par Pascal.

² *Logique*, I, 11, p. 85.

³ Cf. S78-L44, pp. 71-72.

bienfaits irritent ». Et enfin, la capacité de nos sens varie selon le changement de la condition de notre corps et de notre esprit : « Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit, trop et trop peu d'instruction »¹.

Ainsi les sentiments, produits de l'interaction de notre corps et de notre âme, sont juges de la vérité, mais souvent aussi sont-ils incompetents : d'une part parce que nos organes des sens sont en leur essence vulnérables, et d'autre part parce qu'ils empêchent ou contredisent le jugement de la raison.

4. L'esprit de finesse

1) L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse

Pascal, distinguant les esprits humains en deux types, explique leurs caractéristiques :

Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse.

En l'un les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun, de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude. Mais pour peu qu'on l'y tourne, on voit les principes à plein, et il faudrait avoir tout à fait l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent.

Mais dans l'esprit de finesse les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête, ni de se faire violence ; il n'est question que d'avoir bonne vue. Mais il faut l'avoir bonne, car les principes sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. Or l'omission d'un principe mène à l'erreur. Ainsi il faut avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faussement sur des principes connus².

D'abord s'opposent les natures des « principes » sur lesquels les deux esprits exercent chacun leur jugement. Ceux de l'esprit géométrique « sont palpables, mais éloignés de l'usage commun », alors que ceux de l'esprit de finesse « sont

¹ S230-L199, pp. 166-167.

² S670-L512, p. 446.

dans l'usage commun », mais « si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe ». On peut raisonner sans errer sur ceux-là pour peu qu'on puisse s'y intéresser ; en revanche, pour ces derniers, on n'a pas besoin d'attention particulière — car ils sont « devant les yeux de tout le monde » —, mais il faudrait une « bonne vue » pour les repérer tous. « Tous les géomètres, dit l'auteur, seraient donc fins, s'ils avaient la vue bonne, car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent. Et les esprits fins seraient géomètres, s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de géométrie¹. »

Ensuite, les deux types d'esprit diffèrent par la démarche de leur jugement. Les géomètres pratiquent surtout le « raisonnement » ; ils commencent « par les définitions et ensuite par les principes », ou démontrent « par ordre ». Les esprits fins, de leur côté, « sent[ent] » plutôt qu'ils voient les principes, pour conclure « tout d'un coup » et « d'un seul regard ». La finesse d'esprit se révèle être en effet un *sentiment*, ou un *sens* : « Ce sont choses tellement délicates, et si nombreuses, qu'il faut un *sens* bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste, selon ce *sentiment*² ».

Il est difficile d'être pourvu de ces deux esprits : « il est rare que les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres » ; et que l'un remplace l'autre chez une même personne : « on a des peines infinies à les faire sentir [*les choses de finesse*] à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes », et les esprits fins, « quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien et où pour entrer il faut passer par des définitions et des principes si stériles », « s'en rebutent et s'en dégoûtent »³. Ce qui signifie que l'esprit de géométrie et l'esprit

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 447 (nous soulignons). Pascal, dans le fragment S669-L511, compte dans « diverses sortes de sens droit » l'« esprit de justesse », qui pénètre « vivement et profondément les conséquences » à partir de « peu de principes », et l'« esprit de géométrie », qui comprend « un grand nombre de principes sans les confondre », et considère que « l'un est force et droiture d'esprit, l'autre est amplitude d'esprit ». Les définitions de ces deux esprits ont des points communs mais aussi des différences avec celles respectivement de l'« esprit de finesse » et de l'« esprit de géométrie » dans S670-L512 : d'une part, dans celui-ci la distinction des deux esprits consiste en les qualités et non pas les quantités de principes auxquels ils s'appuient ; et d'autre part, l'« esprit de justesse » a peu de principes, alors que l'« esprit de finesse » en a « si grand nombre ».

³ S670-L512, pp. 447-448.

de finesse, le raisonnement et le sentiment, ont chacun leur propre « ordre », et que l'intervention de l'un dans l' « ordre » de l'autre serait une « tyrannie ».

La finesse ou le sentiment, qui n'« appartient qu'à peu d'hommes », est une qualité essentiellement innée et plus difficile à acquérir que l'esprit de géométrie, qui, celui-ci, peut s'apprendre par des exercices¹. Mais l'un n'est pas moins important que l'autre, puisqu'ils nous permettent tous deux d'atteindre chacun leur propre genre de vérité : « les esprits faux ne sont jamais ni fins ni géomètres² ».

Or chacun de ces deux esprits est légitimement responsable d'un domaine particulier :

Géométrie / finesse.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence. La vraie morale se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles³.

Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.

Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher⁴.

Si le « jugement » s'associe au « sentiment », l'« esprit » s'occupe du raisonnement. Le « jugement » est « sans règle », alors que l'« esprit » se définit par les définitions et les démonstrations. La « morale du jugement » et la « morale de l'esprit » sont des produits respectivement de l'esprit de finesse et de l'esprit de géométrie. Si la première est la « vraie », la seconde est la fausse morale : la morale est sous le règne de la finesse, d'où la géométrie est exclue. Les géomètres, quand ils parlent de la morale, sont des « tyrans ». Pour Pascal, l'éloquence et la philosophie, tout comme la morale, sont de l'ordre de la finesse et du sentiment. L'éloquence géométrique n'est pas plus la « vraie éloquence » que philosopher seulement par le raisonnement n'est « vraiment philosopher ».

¹ Voir *supra*, pp. 132-138.

² S670-L512, p. 448.

³ Suivant G. Ferreyrolles, nous prenons l'antécédent de la relative « qui est sans règles » pour « la morale du jugement » et non « la morale de l'esprit ». Voir *Pensées*, éd. cit., p. 448, n. 1.

⁴ S671-L513.

Mais la vraie morale, la vraie philosophie et la vraie éloquence ne sont en rien différentes les unes des autres. Chez Pascal, la vraie morale est celle de la religion, qui consiste à aimer Dieu et à haïr soi-même ; autrement dit, à soumettre l'amour de soi à celui de Dieu, car tout homme est un des membres du corps qui est Dieu¹. Or l'esprit géométrique est incapable de rechercher les motifs de l'amour : « On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule². »

La philosophie géométrique, comme celle de Descartes, ne peut être la vraie philosophie. Pascal critique ce « philosophe » par ces mots : « Il faut dire en gros : 'Cela se fait par figure et mouvement', car cela est vrai. Mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine³. » D'après l'apologiste, d'une part, le raisonnement de Descartes est trop long et trop compliqué pour être fidèle à la réalité et pour être compréhensible. On y trouve l'idée essentielle de Pascal sur l'art de persuader, laquelle nous considérerons plus tard. D'autre part, l'auteur pense que même si le philosophe disait la vérité, cette vérité serait insignifiante pour la vie humaine. En effet pour lui, Descartes voudrait « se passer de Dieu⁴ ». La philosophie, tant qu'elle est indifférente à la recherche de Dieu, à l'examen de la vérité de la religion, n'est qu'un divertissement⁵. La « vraie philosophie » parle de Dieu, qui est le Dieu des chrétiens, le « Dieu d'amour et de consolation⁶ », et non pas le Dieu des philosophes et des géomètres⁷. Aux yeux de l'apologiste, « vraiment

¹ Voir le chapitre XXVII des *Pensées*, éd. Ferreyrolles, pp. 247-254 et notre première partie, ch. I.

² S329-L298.

³ S118-L84. Fragment rayé par Pascal.

⁴ Voir : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela il n'a plus que faire de Dieu. » (Marguerite Périer, *Mémoire sur Pascal et sa famille*, MES. I, p. 1105).

⁵ Cf. S183-L150 : « Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour [v]ous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez regardé au détail. C'en serait assez pour une question de philosophie, mais ici où il va de tout... »

⁶ S690-L449, p. 488.

⁷ Cf. « Le mémorial » : S742-L913.

philosopher », c'est aimer et quêter Dieu suivant les enseignements de l'Écriture et de la Tradition : l'objet même de la « vraie morale ».

Or pour lui, il n'y a pas de pensées sans langage : ce sont les mots qui produisent l'idée, et « les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition¹ » ; « Les mots diversement rangés font un divers sens. Et les sens diversement rangés font différents effets² ». Ainsi la différence de la vraie morale et de la fausse morale, de la vraie philosophie et de la fausse philosophie consiste moins en les *matières* qu'elles traitent qu'en les *manières* dont elles les disent : « Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle³ ». La vraie morale — ou la vraie philosophie — requiert une forme particulière de discours, qui mérite d'être appelée la « vraie éloquence ». La simple éloquence — ou la fausse éloquence —, se fondant sur le raisonnement des géomètres, nous offrirait des vérités sur un certain genre de choses, qui pourtant n'ont aucun rapport à la seule question sur laquelle nous devrions réfléchir toute notre vie. La vraie éloquence, au contraire, suivant la démarche du « sentiment » des esprits fins, illustre « tout d'un coup » le souverain précepte qu'est l'amour de Dieu.

Ainsi la vraie éloquence s'appelle autrement l'« ordre du cœur » ou l'« ordre de la charité » :

L'ordre — Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre.

Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule.

—
Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire.

Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours⁴.

¹ S575-L696.

² S645-L784, p. 418.

³ S575-L696.

⁴ S329-L298.

Le cœur a un ordre, qui consiste en la « digression » du point de vue des géomètres, tout comme la vraie morale est dépourvue de « règle » démonstrative. De même que l'esprit de finesse saisit nombre de principes « d'un seul regard », l'ordre du cœur, suivant sa propre logique — ses propres « raisons¹ » —, montre « toujours » sa destination finale, qu'est la charité². Par ailleurs, cet ordre a pour objet non pas d'« instruire » la vérité à l'auditeur, mais de l'« échauffer », c'est-à-dire de l'inviter à rechercher celle-ci³. L'ordre du cœur n'est ainsi que la disposition des mots selon la « vraie éloquence ». Comment Pascal la pratique-t-il ?

2) Les principes du plaisir et le modèle d'agrément

L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse ont chacun sa propre fonction dans la rhétorique, comme le suggère l'opuscule *De l'Art de persuader*. D'après l'auteur, « quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime ». « De sorte que l'art de persuader, continue-t-il, consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre »⁴ : l'art d'agréer et l'art de convaincre recourent respectivement au cœur et à l'esprit du lecteur.

De ces deux arts, il se borne à traiter du second, qui, à ses yeux, « n'est proprement que la conduite des preuves méthodiques parfaites », et qui « consiste en trois parties essentielles : à définir les termes dont on doit se servir par des définitions claires ; à proposer des principes ou axiomes évidents pour prouver la chose dont il s'agit ; et à substituer toujours mentalement dans la démonstration

¹ S680-L423, p. 467 : « Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point ».

² L'ordre du cœur ne se soumet ainsi pas à la « division » des matières. Lors de la rédaction du fragment S46-L12, Pascal a rayé les quatre premières lettres du mot « Division », pour lui substituer le mot « Ordre ». Voir L. Susini, *op. cit.*, pp. 382-386.

³ Hélène Michon dégage trois caractéristiques principales dans la rhétorique de l'« ordre du cœur » : 1° elle répartit les arguments en fonction d'un point central, vers lequel tous convergent ; 2° elle permet au lecteur de découvrir une cohérence dans la diversité, une continuité dans la discontinuité ; 3° elle nous fait sentir persuadés par autrui, mais convaincus par nous-mêmes (H. Michon, *op. cit.* pp. 292-303).

⁴ *De l'Art de persuader*, MES. III, p. 416.

les définitions à la place des définis »¹. L'art de convaincre est ainsi une *dispositio* se fondant sur la géométrie. L'art d'agréer, quant à lui, est « bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable² ». La raison en est pour Pascal « que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables » : en effet, 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 d'un autre que de soi-même dans les divers temps »³. C'est l'esprit de finesse qui pourrait repérer tous ces principes sans les confondre, pour exercer l'art d'agréer. L'auteur prétend qu'il n'est pas capable d'exposer celui-ci : « je m'y sens tellement disproportionné que je crois pour moi la chose absolument impossible »⁴.

Ce qui n'empêche pourtant pas qu'il croit avoir découvert l'essence des principes du plaisir : dans les *Pensées*, il affirme qu'il existe un « modèle d'agrément et de beauté » :

Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature, faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît.

—

Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée : soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc.

—

Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon.

—

Et, comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique quoique chacune selon son genre, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur le mauvais modèle. Ce n'est pas que le mauvais modèle soit unique, car il y en a une infinité. Mais chaque mauvais sonnet, par exemple, sur quelque faux modèle qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle.

¹ *Ibid.*, p. 418.

² *Ibid.*, p. 416.

³ *Ibid.*, p. 417.

⁴ *Ibid.*, pp. 416-417. Sur la difficulté que Pascal éprouve dans la pratique de l'art d'agréer, voir D. Descotes, *L'Argumentation chez Pascal*, Paris, PUF, 1993, pp. 33-40.

Rien ne fait mieux entendre combien un faux sonnet est ridicule que d'en considérer la nature et le modèle, et de s'imaginer ensuite une femme ou une maison faite sur ce modèle-là¹.

Il se trouve un certain « rapport » entre les choses qui nous sont agréables ou belles, puisque, selon Pascal, celles-ci sont faites sur un même « modèle ». Il faut deviner en quoi consiste celui-ci pour établir l'art d'agréer. Ici le « rapport » signifie la ressemblance, et le « modèle » ce qui sert ou doit servir d'objet d'imitation pour faire ou reproduire quelque chose. Cette idée aurait pour origine la doctrine platonicienne de l'Idée, qui se définit comme essence éternelle partagée par une même espèce des choses sensibles. Or seule la pure intelligence peut contempler les Idées elles-mêmes, tandis que le « modèle » pascalien peut être saisi par les sens (d'ailleurs, comme nous l'avons vu, un pur esprit séparé du corps n'existe pas chez Pascal). C'est « notre nature » — la qualité immanente de l'homme en tant que corps et âme —, et non pas quelque chose de surnaturel comme les Idées, qui fait exister le « modèle ». Le « modèle d'agrément et de beauté » n'est pas l'agrément et la beauté en eux-mêmes, mais un exemple typique des objets que nous trouvons beaux et qui suscitent un sentiment de plaisir chez nous. Déjà une image ou une représentation de l'Idée de la beauté, le « modèle » ne se distingue pas ontologiquement des choses qui le partagent².

Seulement il faut le « goût bon », c'est-à-dire l'esprit de finesse, pour découvrir le modèle d'agrément. Ceux qui en sont dépourvus croient beaux des objets n'ayant aucun rapport avec celui-ci : ils prennent en effet un « mauvais modèle » pour le vrai. Mais ils peuvent apprendre que les choses qui leur plaisent

¹ S486-L585, p. 339.

² Louis Marin explique la différence existant entre la théorie pascalienne du modèle et la pensée traditionnelle sur ce problème par ces termes : « De ce dernier point de vue, la notion de modèle renvoie à celle de copie ou d'imitation : on imite un être modèle et le résultat de cette imitation est un être copie en tout état de cause moins parfait que le modèle, soumis à une nécessaire déchéance par rapport à lui. Ce moindre être de la copie, son imperfection ontologique découvre que l'opération d'imitation est imparfaite, quelle que soit la qualité de la ressemblance existant entre le modèle et la copie. Or pour Pascal, le modèle n'est pas un être, mais un rapport qui certes a une valeur normative, mais cette valeur n'intervient pas dans le fait que le modèle qui est structure singulière de l'agrément, se retrouve identique dans une collection déterminée d'êtres individuels et les constitue en système d'équivalence 'parfaite' » (L. Marin, « Réflexions sur la notion de modèle chez Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1967, p. 92).

se fondent en fait sur un faux modèle. Pour cela ils n'ont qu'à imaginer un objet qui est d'un « genre » différent et qui ressemble à celui qu'ils ont trouvé beau : s'ils ne le trouvent pas agréable, ils doivent conclure que celui-ci n'est pas fait sur le vrai modèle. Dans ce cas, l'un et l'autre sont fondés sur un même mauvais modèle : il se trouve en effet un « rapport » même entre les choses qui participent des faux modèles. Si on répétait nombre de fois cette opération pour discerner les mauvais modèles qui sont pourtant nombreux — « il y en a une infinité » —, on aurait la chance de découvrir l'unique modèle authentique : démarche extrêmement laborieuse dont les esprits fins sont dispensés.

Il est à remarquer par ailleurs qu'il y a pour Pascal certains « genres » de choses où l'on peut assez facilement deviner que telle ou telle est belle. Il s'agit notamment des femmes et des maisons : puisque généralement on s'y intéresse beaucoup et qu'on en connaît beaucoup d'exemples. Quant à la beauté ou à l'agrément de ces deux domaines d'objets, les jugements des gens, fins ou non, se trouvent être homogènes. Ce qui voudrait dire que ceux-ci, parfois à leur insu, font appel au vrai critère d'agrément. En effet celui-ci, tant qu'il est proportionné avec « notre nature », doit être connu de tous les hommes (même si la coutume ou l'éducation exige de certains de s'attacher à de fausses beautés). S'agissant de l'agrément des choses, plus les gens sont d'accord, plus leur jugement s'avère être juste.

Ainsi l'idée de Pascal dans le fragment S486-L585 contredit-elle celle que l'on trouve dans *De l'Art de persuader* : d'abord il reconnaît dans le premier qu'il existe une cohérence latente dans les « principes du plaisir » qu'il a qualifiés de divers et variables dans le second ; il affirme ensuite dans le fragment que le « modèle d'agrément et de beauté », sur lequel sont faits tous les objets qui nous plaisent, ayant pour origine la nature humaine, doit être connu — ou avoir été connu — de tous les êtres humains ; et il y suggère enfin que le vrai modèle de beauté, pénétré d'emblée par l'esprit de finesse, qualité innée par excellence, a pourtant la possibilité de s'apprendre — ou de se réapprendre — par le discernement des mauvais modèles.

Mais en quoi consiste le « modèle d'agrément » ? Pascal indique une voie pour répondre à cette question dans le passage suivant :

on ne sait pas en quoi consiste l'agrément, qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce *modèle naturel* qu'il faut imiter, et à faute de cette connaissance on a inventé de certains termes bizarres : « siècle d'or », « merveille de nos jours », « fatal », etc. Et on appelle ce jargon beauté poétique.

Mais qui s'imaginera une femme sur ce modèle-là, qui consiste à dire de petites choses avec de grands mots, verra une jolie damoiselle toute pleine de miroirs et de chaînes, dont il rira, parce qu'on sait mieux en quoi consiste l'agrément d'une femme que l'agrément des vers¹.

On connaît mieux la beauté des femmes que celle de la poésie (ce qui se prouve par le fait que les opinions sont assez unanimes quant aux types de femmes agréables). Ici la poésie signifierait l'art du langage en général, qui vise à produire un effet esthétique par le choix et la disposition des mots. Et l'« agrément » des femmes désigne exclusivement celui qui dépend de leurs vêtements ou de leurs maquillages, et non pas celui qu'évoquent leurs apparences physiques ou leurs tempéraments. Pour savoir si une expression langagière convient au modèle d'agrément, on n'a qu'à imaginer une femme habillée et ornée sur le même modèle que celui sur lequel ces mots sont faits. Par exemple, les clichés que l'on trouve souvent dans les affiches de théâtre ou d'opéra essaient d'exprimer « de petites choses avec de grands mots ». Or une femme sur un pareil modèle correspondrait à une jeune fille vêtue de trop d'ornements précieux qui lui sont disproportionnés. Si on la trouve ridicule, c'est qu'elle se conforme à un mauvais modèle. Ainsi les expressions dont il s'agit ne sont pas faites non plus sur le vrai modèle de beauté.

Pour Pascal, les discours sont mauvais quand ils comprennent des expressions exagérément sublimes par rapport à leurs contenus, tout comme les femmes sont désagréables lorsqu'elles s'habillent de manière excessivement somptueuse pour leurs âges ou leurs statuts. L'un des éléments principaux qui constituent de faux modèles se révèle être la disproportion entre forme et fond, apparence et réalité². Le vrai modèle d'agrément consisterait donc avant tout à

¹ S486-L586, p. 340. Nous soulignons.

² Ou bien « artifice et nature », « culture et nature », « signifiant et signifié », pour reprendre les termes de L. Marin, art. cit., pp. 100-102. D'après ce dernier, c'est la nature « anti-naturelle » de l'homme qui le fait préférer la culture à la nature et qui cause par ailleurs chez lui l'intérêt

proportionner l'une à l'autre, plus précisément, à simplifier celle-là de sorte qu'elle convienne à celle-ci. Cette simplicité de forme, cette sobriété d'apparence s'exprime chez l'auteur par le mot « naturel » : « on ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter ». Le modèle d'agrément n'est authentique que tant qu'il vise à la *nature*.

Aussi, observe l'apologiste dans un beau passage qui peut se comparer à un poème : « La nature s'imité : une graine, jetée en bonne terre, produit ; un principe, jeté dans un bon esprit, produit. [...] Tout est fait et conduit par un même maître : la racine, les branches, les fruits, les principes, les conséquences¹. » La nature exerce son pouvoir sur toutes les créatures, qui naissent, deviennent et périssent avec le même rythme : celles-ci « s'imitent » les unes les autres. La nature introduit l'ordre unique et homogène dans le monde pour réaliser une harmonie constante et perpétuelle entre les créatures, y compris l'homme². Ainsi l'homme tend à la nature, et cela par sa « nature ». Le vrai critère d'agrément et de beauté est partagé par tous les hommes parce qu'il leur est naturellement donné, et parce qu'il convient à l'ordre de la nature, maîtresse de l'univers. Seulement notre nature étant corrompue et dénaturisée,

disproportionné par rapport à l'objet : « La sensibilité de l'homme aux petites choses et l'insensibilité aux plus grandes choses : marque d'un étrange renversement » (S525-L632).

¹ S577-L698.

² Hélène Michon situe l'idée pascalienne de l'« homogénéité » de la nature dans la tradition néo-platonicienne. Pour Pascal, la nature est un tout constitué par des parties indivisibles, dont les « propriétés » sont « communes » (voir en particulier les *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, pp. 401-402 : Les « trois choses, qui comprennent tout l'univers, selon ces paroles : *Deus fecit omnia in pondere, in numero, et mensura* [*Sagesse*, XI, 21], ont une liaison réciproque et nécessaire. [...] Ainsi il y a des propriétés communes à toutes ces choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature »). Dans la théologie, cette unité du monde provient de la Création, qui établit le dualisme entre le Créateur et la créature. Or Pascal ne se réfère jamais à ce récit de la *Genèse*, ni à la ressemblance initiale entre Dieu et l'homme. Si pour lui les deux sont *dissemblables*, ce n'est pas parce que l'homme a perdu sa similitude d'autrefois avec Dieu, mais parce qu'il est fini en son essence : la « disproportion » que l'apologiste trouve entre Dieu et l'homme n'a pas de fondement théologique. Pascal s'approche ainsi des néo-platoniciens : chez Plotin, par exemple, le concept de création est absent et tout n'est qu'émanation et dissipation de l'Un. Toutefois, Pascal, dans le fragment S230-L199, reconnaît aussi la « disproportion » entre l'homme et les « deux infinis » constituant l'univers. Ses deux assertions se contredisent : celle selon laquelle la nature est homogène et celle selon laquelle l'homme est disproportionné à l'univers (H. Michon, *op. cit.*, pp. 61-77).

nous ne pouvons pas nécessairement reconnaître ce modèle idéal et naturel, bien qu'il soit « à notre portée » : « Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer¹. » La recherche de la beauté des femmes en sera un moyen privilégié.

Aussi « l'art d'agréer » s'avère-t-il être la rhétorique visant à exprimer la nature : à essayer d'accorder autant que possible le paraître et l'être². La beauté du style consistera dès lors en la sobriété et l'« omission »³ : l'abondance de mots beaux ou savants rend le discours d'autant plus laid et désagréable. Pascal critique souvent l'emploi de termes « hardis » ou « luxuriants », les redondances et les pléonasmes⁴. « L'éloquence continue ennuie⁵ » et les « divisions de Charron », inutilement compliquées, « attristent et ennuient⁶ ». En effet pour l'auteur des *Pensées*, cette exigence de la « nature » — de la simplicité, du rejet du superflu — dans la rhétorique s'associe directement avec celle de la vérité : « Éloquence. / Il faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit lui-même pris du

¹ *De l'Art de persuader*, MES. III, p. 427.

² L. Susini montre que la rhétorique pascalienne consiste à établir précisément la « transparence et [l']adéquation parfaite entre le mot et la chose, l'expression et la pensée, le discours et la raison » (*L'Écriture de Pascal*, p. 213) et tente de mettre au jour le travail de l'apologiste pour atteindre cette fin, en s'appuyant notamment sur le manuscrit des *Pensées* (*Ibid.*, Première partie, ch. 3 « Les mots et les choses », pp. 167-297). Aussi mesure-t-il l'indépendance de Pascal de la part de la vision scolastique héritée par un P. Noël, qui se permet de croire maîtriser le monde par l'opération du langage, ignorant qu'en fait qu'il ne parle que du langage, ainsi que, plus généralement, de la part de l'épistémè de l'âge classique définie par Michel Foucault en terme de « représentation », consistant à assurer le « rapport du langage et du langage », non pas des mots et des choses (*Ibid.*, pp. 186-213).

³ Cf. S503-L611, p. 350 : « Beautés d'omission, de jugement. »

⁴ S481-L578 : « L'éloquence est une peinture de la pensée. Et ainsi ceux qui, après avoir peint, ajoutent encore, font un tableau au lieu d'un portrait. » ; S483-L581 : « Le docteur qui parle un quart d'heure après avoir tout dit. Tant il est plein du désir de dire. » ; S485-L583 : « J'ai l'esprit plein d'inquiétude. Je suis plein d'inquiétude vaut mieux. » ; S528-L636 : « Prince à un roi plaît pource qu'il diminue sa qualité. » ; S529-L637 : « Éteindre le flambeau de la sédition : trop luxuriant. / L'inquiétude de son génie : trop de deux mots hardis. » L'analyse de L. Susini assure la cohérence de ces réflexions méta-discursives de Pascal avec ses efforts concrets pour donner à son écriture de l'exactitude, de la netteté ou de la clarté et pour y dissiper de « fausses beautés » (L. Susini, *op. cit.*, pp. 249-297).

⁵ S636-L771.

⁶ S644-L780.

vrai¹. » Le discours naturel plaît parce qu'il dit la vérité². Et cette vérité suscite chez le lecteur de l'amour pour l'auteur :

Quand un discours naturel peint une passion ou un effet, on trouve dans soi-même la vérité de ce qu'on entend, laquelle on ne savait pas qu'elle y fût, de sorte qu'on est porté à aimer celui qui nous la fait sentir, car il ne nous a point fait montre de son bien, mais du nôtre. Et ainsi ce bien fait nous le rend aimable, outre que cette communauté d'intelligence que nous avons avec lui incline nécessairement le cœur à l'aimer³.

Le discours naturel dit la vérité, mais il ne la démontre pas, ne l'« instruit » pas, comme le fait le raisonnement du géomètre ; il invite le lecteur à la découvrir, à la « sentir » lui-même⁴. C'est là la finalité de l'« art d'agrèer » qui convainc non pas l'esprit, mais le cœur de l'auditeur. Celui-ci se persuade d'autant plus efficacement : « On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a

¹ S547-L667.

² L'esthétique de Pascal a bien de points communs avec celle que l'on trouve chez Nicole dans la *Vraie beauté et son fantôme* (1659). Ce dernier déclare d'emblée que l'« idée vraie et authentique de la beauté » consiste en la « nature », qui désigne à la fois la « nature de la chose elle-même » — la nature de l'objet —, et « notre nature » — la nature humaine — que l'auteur appelle autrement les « penchants de nos sens et de notre âme ». Pour lui « il n'y a rien de si laid qui ne plaise à quelqu'un, ni [...] rien de si parfaitement beau qui ne déplaise à quelqu'autre », tant les principes du plaisir sont divers et difficiles à définir. Or la vraie beauté est « fixe et éternelle » et donc plaît à « tous les siècles ». Chez Nicole comme chez Pascal, la beauté est unique et universelle pour tous les êtres humains. Nicole dit aussi, tout comme son ami, que la beauté de la pensée consiste en la vérité et que la fausseté ne convient pas à la nature de la chose ni à celle de l'homme. Mais surtout il tâche de savoir ce que c'est que l'agrément dans l'expression langagière, à travers l'examen des épigrammes de l'Antiquité ou de ses contemporains. Il déduit ainsi plusieurs règles de poétique qui sont très proches de celles de l'« art d'agrèer » pascalien : ainsi, « accorder les mots aux choses » (ou exprimer « les grandes avec de grands mots, les choses médiocres avec des mots médiocres ») ; éviter « les mots vieillis, sales, impropres », « les métaphores, les hyperboles, toutes les figures » et « les sujets bas, laids, déplaisants » ; exclure « les longues circonlocutions et la répétition de la même idée » et « les jeux de mots » (P. Nicole, *La Vraie beauté et son fantôme, et autres textes d'esthétique*, édition critique et traduction de B. Guion, Paris, H. Champion, « Sources classiques », 1996, pp. 51-137).

³ S536-L652.

⁴ Le discours naturel, composé de « pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie », demeure ainsi « dans la mémoire » et « se fait le plus citer » (S618-L745).

soi-même trouvées, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres¹. » En effet à ce moment, ce n'est plus le discours mais son narrateur qui plaît au lecteur : entre les deux personnes s'établit ainsi une « communauté d'intelligence »². Le discours, seulement quand il est naturel, dévoile la personne de l'auteur si simple et sincère qui a été capable de le produire : « Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme³. » Chez Pascal, l'amour de la vérité n'est rien d'autre que l'amour de « celui qui nous la fait sentir ».

3) La nature pernicieuse de l'esprit de finesse

Les « principes du plaisir » sont des variations de l'unique « modèle d'agrément », qui est une représentation fidèle de la nature — omniprésente mais parfois invisible — et qui, par ce fait, satisfait la nature humaine. L'esprit de finesse se définit comme le génie de percevoir ce modèle de manière intuitive : il permet ainsi de conduire la « vraie éloquence », qui exprime la réalité — la « nature » — des choses par des mots concis et précis, et disposés selon l'ordre non du raisonnement, mais du sentiment, afin en particulier de plaire à l'auditeur et d'inviter celui-ci à découvrir lui-même la vérité, c'est-à-dire, pour l'apologiste, la « vraie morale », ou encore la vérité de la religion.

Mais les esprits fins peuvent se servir de leur qualité pour atteindre les biens terrestres, et par ce fait se rendre criminels. Aux yeux de Pascal, les

¹ S617-L737, p. 401.

² Gilberte Périer témoigne des efforts de son frère pour qu'il soit entendu par le lecteur avec plaisir : « Quand il pensait quelque chose, il se mettait en la place de ceux qui devaient l'entendre ; et, examinant si toutes les proportions s'y trouvaient, il voyait ensuite quel tour il leur fallait donner, et il n'était pas content qu'il ne vît clairement que l'un était tellement fait pour l'autre, c'est-à-dire ce qu'il avait pensé pour l'esprit de celui qu'il devait voir, que, quand cela viendrait à se joindre par l'application qu'on y aurait, il fût impossible à l'esprit de l'homme de ne s'y pas rendre avec plaisir. Ce qui était petit il ne le faisait pas grand, et ce qui était grand il ne le faisait point petit. Ce n'était pas assez pour lui qu'une chose parût belle ; mais il fallait qu'elle fût propre au sujet, qu'elle n'eût rien de superflu, mais rien aussi qui lui manquât » (*La Vie de Monsieur Pascal*, 2^e version, *MES*. I, p. 617).

³ S554-L675.

exemples typiques en sont les « honnêtes hommes » comme ses amis le chevalier de Méré ou Damien Miton, et surtout Montaigne.

Alors que ceux qui sont doués de l'esprit de géométrie restent des spécialistes d'un domaine restreint des sciences et se fondent sur le raisonnement et la démonstration, ceux qui disposent de l'esprit de finesse, ayant la connaissance du modèle général de beauté et d'agrément, comme des objets concrets faits sur celui-ci, peuvent être experts — sans être parfaits — à la fois dans divers genres de choses, comme la mode, les beaux-arts, la poésie ou l'architecture. Pascal prône ces gens aux talents multiples qu'il appelle des « honnêtes hommes » : « Il faut qu'on n'en puisse [dire] ni : il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent, mais il est honnête homme. Cette qualité universelle me plaît seule¹ » ; « Puisqu'on ne peut être universel en sachant tout ce qui se peut savoir sur tout, il faut savoir peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose. Cette universalité est la plus belle². »

Mais ce jugement n'est-il pas contradictoire avec la morale religieuse que l'apologiste ne cesse de défendre ? En effet l'honnêteté elle-même, consistant en la politesse, la bienséance ou l'obligeance envers autrui, est une vertu essentiellement sociale et laïque. Pour Pascal, si l'homme doit aimer les autres, c'est parce que ceux-ci comme lui sont des membres du corps dont l'âme est Dieu lui-même : l'amour des autres n'est juste que tant qu'il est au service de l'amour de Dieu. Aussi dit-il : « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme AIMABLE et HEUREUX tout ensemble. Dans l'honnêteté on ne peut être aimable et heureux ensemble³. » Les honnêtes hommes sont peut-être aimés des autres : « L'homme est plein de besoins. Il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous⁴ » ; mais ils ne sont pas véritablement heureux, puisqu'ils sont obsédés par l'orgueil — la plus criminelle des trois concupiscences — donc par l'amour-propre, et négligent de ce fait la charité : « On n'apprend point aux hommes à être honnêtes hommes, et on leur apprend tout le reste. Et ils ne se

¹ S532-L647.

² S228-L195. Fragment rayé.

³ S680-L426, p. 467.

⁴ S502-L605.

piquent jamais tant de savoir rien du reste comme d'être honnêtes hommes. Ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point¹. » La qualité universelle des honnêtes gens est certes plus désirable que le talent spécifique par exemple des géomètres² ; mais elle risque d'être un obstacle pour la poursuite du bien suprême que prêche la religion.

Montaigne, quant à lui, est un esprit fin typique aux yeux de Pascal. D'après ce dernier, la « manière d'écrire » de l'écrivain, tout comme celles d'Épictète et de Salomon de Tultie — donc de l'apologiste lui-même —, « demeure [le] plus dans la mémoire et [...] se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie³ » : le discours montaignien, réussissant à reproduire la nature des choses, plaît au lecteur. Par ailleurs Pascal, lorsqu'il récuse, dans *De l'Art de persuader*, l'emploi des termes techniques des logiciens ou des raisonnements complexes des géomètres, et préfère la disposition et la locution naturelles, s'inspire de la pensée de Montaigne lui-même, qu'il loue d'ailleurs comme étant l'« incomparable auteur de l'*Art de conférer*⁴ » : celui-ci en effet écrit, entre autres, ces mots dans les *Essais* : « Les sciences traitent les choses trop finement, d'une mode [= *manière*] trop artificielle et différente à *la commune et naturelle*. [...] Je ne reconnais pas chez Aristote la plupart de mes mouvements ordinaires : on les a couverts et revêtus d'une autre robe pour l'usage de l'école. [...] Si j'étais du métier, *je naturaliserais l'art autant comme ils artialisent* [= *rendent artificielle*] *la nature*⁵. »

Et pourtant, si l'apologiste apprécie la rhétorique de son prédécesseur, il dénonce le dessein qu'il décèle dans les phrases de ce dernier :

¹ S643-L778.

² Voir Pascal à Fermat, le 10 août 1660 : « Je vous dirai aussi que, quoique vous soyez celui de toute l'Europe que je tiens pour le plus grand géomètre, ce ne serait pas cette qualité-là qui m'aurait attiré ; mais que je me figure tant d'esprit et d'honnêteté en votre conversation, que c'est pour cela que je vous rechercherais. Car pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde ; mais enfin ce n'est qu'un métier ; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force » (*MES*. IV, p. 923).

³ S618-L745.

⁴ *MES*. III, p. 423.

⁵ *Essais*, III, 5, p. 874. Nous soulignons.

Parler [...] de la confusion de Montaigne : qu'il avait bien senti le défaut d'une droite méthode, qu'il l'évitait en sautant de sujet en sujet, qu'il cherchait le bon air¹.

Ici la « droite méthode » signifierait le discours géométrique dépendant des principes et de la démonstration et donc s'identifierait avec l'« ordre de l'esprit »². Montaigne, évitant celui-ci pour se permettre parfois une digression logique, est apparemment fidèle à l'« ordre du cœur », comme le discours paulinien ou augustinien. Mais, en fait, il s'en écarte, en ce qu'il tâche de montrer au lecteur qu'il a du « bon air », c'est-à-dire qu'il a pour objet final de lui plaire et non pas de le mener à la vérité. Le « bon air » est en effet l'allure évoquée par l'apparence, l'esprit ou le comportement convenables et appréciés dans la société mondaine³ : Pascal, lors de la rédaction de l'*Apologie*, en est trop éloigné pour estimer cette vertu terrestre constituant l'« honnêteté ». Ainsi pour l'apologiste, la « confusion » de l'écrivain consiste en son usage erroné de l'esprit de finesse dont il est doué. La finesse d'esprit est capable de réaliser l'éloquence naturelle suivant le modèle d'agrément, voire de susciter chez le lecteur de l'amour pour l'auteur. Or si Montaigne se fait aimer des autres par son écriture, c'est de la même manière que celle dont un honnête homme attire les gens par ses vastes connaissances et son discours sophistiqué. Le plaisir qu'éprouve l'auditeur par la « vraie éloquence » provient de sa reconnaissance envers le narrateur de l'avoir sollicité de rechercher la vérité lui-même. Montaigne, au contraire, se vantant d'avancer des arguments libertins et même païens, risque de décourager le lecteur de trouver la vérité de la religion, et de l'exhorter de « mourir lâchement et

¹ S644-L780, p. 415.

² Nous suivons l'interprétation de L. Thirouin. Voir *Pensées*, éd. cit., p. 415, n. 2.

³ Un dictionnaire définit le « bon air » comme l'« allure élégante, distinguée » (*Dictionnaire culturel en langue française*, sous la direction d'A. Rey, Paris, Le Robert, 2005, 4 vol., art. « air »). Voir Chevalier de Méré : « Le bon air qui me semble très difficile est tout à fait nécessaire aux Agréments, et c'est même une espèce d'Agrément que le bon air ; car il plaît toujours. [...] Si bien que pour exceller dans le bon air, il faut rechercher toute sorte d'avantages tant du corps que de l'esprit, et se défaire le plus qu'on peut de ses moindres défauts. » (*Discours des Agréments*, dans Chevalier de Méré, *Œuvres complètes*, texte établi et présenté par Ch.-H. Boudors, Paris, Klincksieck, 2008, tome II, pp. 19-20).

mollement »¹. L'esprit fin, quand il est mal servi, promet de persuader son interlocuteur de choses qui relèvent de la fausseté.

Par ailleurs, du point de vue de la religion, plaire aux autres est un état extrêmement pernicieux. Pour Pascal, « Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement² » : si je suis aimé des autres, ce n'est que le résultat du désir dissimulé de mon amour-propre de me les soumettre. L'apologiste trouve dans l'honnêteté l'hypocrisie du moi qui tâche de se rendre aimable pour agréer aux autres³. De plus si j'attire quelqu'un afin qu'il s'attache à moi, il sera empêché d'aimer Dieu : à ce moment je suis coupable d'un double crime⁴.

Certes l'auteur de la « vraie éloquence » plaît au lecteur, mais cela afin de l'inciter à atteindre la « vraie morale », c'est-à-dire le souverain précepte de l'amour de Dieu⁵. Or d'après Pascal, l'âme humaine, « qui se vantait de n'agir que par raison, suit par un choix honteux et téméraire ce qu'une volonté corrompue désire, quelque résistance que l'esprit trop éclairé puisse y opposer⁶ », d'où « l'éloignement où nous sommes de consentir aux vérités de la religion chrétienne, tout opposée à nos plaisirs⁷ ». L'art d'agréer s'impose pour résoudre cette aporie.

¹ Cf. S559-L680 : « On peut excuser ses sentiments [*de Montaigne*] un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie [...] mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort. Car il faut renoncer à toute piété si on ne veut au moins mourir chrétiennement. Or il ne songe qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre. »

² S15-L396.

³ Ce jugement négatif envers l'honnêteté n'est pourtant pas partagé par les contemporains de Pascal. Saint François de Sales, par exemple, tâche de concilier l'engagement social, qui impose de s'accommoder aux besoins du peuple, et l'enseignement religieux, qui condamne la passion de plaire (Cf. *Dictionnaire du Grand siècle*, sous la direction de F. Bluche, nouvelle édition, Paris, Fayard, 2005, art. « Honnête homme », pp. 728-729). De son côté, le chevalier de Méré avance : « la dévotion et l'honnêteté vont presque les mêmes voies » (*Ibid.*, art. « Méré, Antoine Gombaud, chevalier de », pp. 1017-1018).

⁴ Voir *supra*, première partie, ch. I.

⁵ La « vraie éloquence » a pour objet final de « convertir » la volonté corrompue de l'homme. Or ce n'est que Dieu qui en est véritablement capable. Pascal tente-t-il cette entreprise impossible dans l'*Apologie*? Sur cette question, voir notamment T. Shiokawa, « Persuasion et conversion : essai sur la signification de la rhétorique chez Pascal », dans *Destins et enjeux du XVII^e siècle*, textes réunis et publiés par Y.-M. Berce, Paris, PUF, 1985, pp. 311-321.

⁶ *De l'Art de persuader*, MES. III, p. 416.

⁷ *Ibid.*, p. 414.

Le moyen n'est justifié que par la finalité¹. Montaigne, tout comme les honnêtes gens, sans être conscient de son péché, abuse de son esprit de finesse.

* * *

On peut distinguer dans le « sentiment » pascalien quatre formes principales : le sentiment religieux et surnaturel, le sentiment naturel, le sentiment des sens corporels et l'esprit de finesse.

Le sentiment religieux, grâce fortuite, incline le cœur de l'homme, le convainc immédiatement de la vérité de Dieu et le convertit légitimement.

Le sentiment naturel, fournissant à tous les êtres humains les connaissances communes — comme les premiers principes et les notions des mots primitifs —, constitue l'« instinct » de l'homme. Or on reste dans le doute, sans la « bonne foi » ou le « bon sens », quant à la véracité de ces connaissances : celle-ci ne peut être prouvée que par la révélation divine, c'est-à-dire le sentiment surnaturel.

Les impressions que l'âme reçoit des organes sensoriels s'appellent aussi des sentiments. Aux yeux de Pascal, l'explication cartésienne sur ce processus n'est pas cohérente : tant que l'association de l'âme et du corps chez l'homme reste inexpliquée, le mécanisme du surgissement des sentiments demeure mystérieux.

¹ Aussi Pascal lui-même ne s'applique-t-il à plaire à son lecteur, en se servant de l'« art d'agrèer » et en se montrant comme « honnête homme », que pour finalement le persuader de l'autorité de la Révélation, comme l'a prouvé l'étude magistrale de L. Susini (*op. cit.*, pp. 347-465). Ce dernier, insistant sur l'affinité apparente entre l'*ethos* de l'honnête homme et celle du chrétien, observe la parfaite cohérence entre l'éloquence mondaine (« conversation ») et l'éloquence chrétienne (« oraison »). L'apologiste aurait tâché d'intégrer dans son discours ces deux rhétoriques dont les finalités s'opposent foncièrement — dans l'une l'auteur veut se faire aimer d'autrui pour satisfaire son amour-propre, tandis que dans l'autre l'orateur tend à éradiquer son amour-propre pour s'abandonner à Dieu —, en y introduisant les procédés prônés par l'une comme par l'autre : la promotion des « entretiens ordinaires de la vie » (S618-L745), le refus du formalisme comme de la « droite méthode », la vocation à l'universel, la résistance à la pédanterie, la mise en œuvre du style naturel, l'usage d'expressions orales et l'adoption du ton enjoué (par la raillerie, l'ironie ou les jeux de mots). Pascal ne se refuse en effet aucunement de recourir à l'« agréable » dans la seule mesure où il est « pris du vrai » (S547-L667). Mais, souligne le commentateur, « la conversation ne s'exerçant dans les *Pensées* qu'à partir du point de vue surplombant de la foi, le discours de l'honnête homme tenu par Salomon de Turtie est en réalité tout entier sous-tendu, traversé, contrôlé et finalisé à tout instant par le discours du chrétien » (L. Susini, *op. cit.*, p. 465).

Ces sentiments originaires des sens corporels se trouvent être d'une part la cause de la concupiscence ; et d'autre part le critère de la vérité des questions de fait. Mais les sens, par leurs faux témoignages, induisent parfois la raison à mal juger.

L'esprit de finesse, qualité innée de certains hommes, est capable de déduire une règle à partir de principes divers et complexes, immédiatement et intuitivement. Il devine ainsi le modèle de beauté, structure latente mais partagée par toute réalité qui nous plaît, et pratique l'« art d'agréer », rhétorique permettant à l'auteur d'être aimé du lecteur et à exhorter celui-ci à rechercher lui-même la vérité. Ce discours qui convient à la nature humaine et qui suit l'« ordre du cœur », et non pas l'« ordre de l'esprit », s'appelle, lorsqu'il prêche la charité, la « vraie éloquence ». Mais la finesse d'esprit constitue aussi l'« honnêteté », vertu par excellence des mondains qui se veulent habiles dans toute science et tout art pour plaire aux autres, ce qui est un désir pernicieux du point de vue de la morale chrétienne.

Ainsi sommes-nous amenés à reconnaître la diversité — plutôt que la cohérence — des fonctions et des valeurs du « sentiment » pascalien.

Premièrement, il est un produit ou une opération du cœur, de l'esprit et du corps, c'est-à-dire des trois éléments constituant l'être humain. Le *cœur* d'abord est le lieu privilégié de sa fonction. Le sentiment surnaturel l'incline vers Dieu ; le sentiment naturel en provient et connaît les premiers principes ; l'esprit fin dispose les mots selon l'ordre du mouvement naturel du cœur, mais contradictoire avec celui de la raison. Ensuite le sentiment est le support indispensable de l'opération de l'*esprit*. Les connaissances du sentiment naturel fournissent les « principes » du raisonnement géométrique ; les sentiments des organes sensoriels s'offrent comme les données dont l'analyse mathématique se sert pour établir les sciences empiriques. Enfin c'est le *corps* qui est la cause de la naissance du sentiment pascalien, et qui définit la limite de sa fonction. Si l'homme est pourvu « naturellement » du sentiment des premiers principes et des mots primitifs, dont la certitude n'est jamais démontrable métaphysiquement, c'est que chez lui le pur esprit ne s'opère jamais indépendamment du corps ; les sentiments des sens sont par définition des perceptions que l'âme reçoit des objets mais cela à travers le corps ; et les esprits fins découvrent le modèle

naturel d'agrément par les sens et notamment par la vision, car celui-ci est une forme existant dans des objets réels et non pas surnaturels.

Deuxièmement, la valeur épistémologique du sentiment s'avère être également équivoque : il aide et empêche tout à la fois la raison. Le sentiment et la raison sont pour l'homme les moyens de connaissance des vérités, dans la seule mesure où ils se contentent tous deux d'accomplir leur fonction définie par leur nature. Or souvent ils tentent de se dominer l'un l'autre, sortant ainsi de leur propre « ordre » : ce qui est chez l'homme la cause principale de faux jugements. La raison, incapable de décider de la véracité des propositions surnaturelles et des premiers principes, conclut qu'ils sont faux puisque indémontrables. Aussi la morale et la philosophie sont-elles pour Pascal sous le règne du sentiment, non de la raison ou de l'« esprit de géométrie », qui ne peut mener à la « vraie éloquence ». De leur côté, les sentiments des sens trompent la raison et rendent le sujet en proie tantôt aux illusions ou aux préventions, tantôt aux passions criminelles. La difficulté pour nous de connaître la vérité résulte ainsi de cette interférence de la raison et du sentiment, ce que l'apologiste décrit par ces mots :

Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment.

Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens.

Et ainsi il n'y en a point¹.

Pour finir, le sentiment est la source des multiples activités humaines dont les valeurs morales se distinguent les unes des autres. D'abord s'identifiant avec l'« instinct », il est le fondement de la vie de l'homme en tant qu'*animal* : les sens, par leurs sentiments, informent le sujet du besoin et de la satisfaction du corps ; sans le sentiment naturel, l'homme ne peut savoir même s'il existe ou encore s'il est dans l'état de veille. Ensuite le sentiment est responsable de la vie *culturelle et scientifique* : celui des premiers principes est le point de départ du raisonnement géométrique ; l'esprit de finesse, juge de la beauté, apprécie et crée des œuvres d'art ; ce même esprit, sachant exercer l'« art d'agrée », constitue

¹ S455-L530.

l'« honnêteté », qualité désirable dans la société. Enfin le sentiment est la condition de la vie *dévoté* : la finesse d'esprit, suivant l'« ordre de la charité », produit un discours qui conduit le lecteur à désirer Dieu ; ce n'est qu'à ceux qui sont ainsi disposés que Dieu donne la foi par le « sentiment du cœur ». Ces trois vies présentent une stricte hiérarchie, tout comme le font les « trois ordres » des choses, le corps, l'esprit et la charité. Les animaux tâchent de survivre et de satisfaire leur désir instinctif, parfois aux dépens de la vie et du bonheur des autres. Les civilisés tentent d'accomplir le bien des autres, mais cela pour être estimés d'eux. Les dévots, vivant exclusivement pour Dieu, se haïssent eux-mêmes et s'interdisent de plaire aux autres. La vie animale est solitaire ; la vie culturelle se fait avec des amis ; et la vie religieuse avec Dieu. Elles sont incompatibles les unes avec les autres : en effet la deuxième et la troisième s'établissent chacune par le dépassement, voire la *négation* respectivement de la première et de la deuxième. Le sentiment est donc à l'origine de la production des biens de toute valeur.

Ainsi la notion de « sentiment » chez Pascal montre à elle seule les aspects divers et incohérents de l'activité et du désir de l'être humain. Le sentiment est à la fois la faculté de connaissance inhérente à l'homme et le seul moyen pour accéder à l'être qui lui est transcendant. Preuve de l'imperfection de l'homme, il est également l'instrument par lequel celui-ci atteint la perfection. Le sentiment définit l'homme et lui permet de « passer infiniment l'homme¹ ».

Les valeurs épistémologiques de la coutume et du sentiment humains, tous deux les opérations provenant de l'interaction de l'esprit et du corps, s'avèrent être équivoques à l'égard de l'accès à la foi légitime. L'homme peut s'orienter vers le bien par sa propre volonté en adoptant de nouvelles habitudes collectives ou individuelles, spirituelles ou physiques, mais demeure éloigné de la charité sans obtenir la grâce surnaturelle. De même, il peut espérer s'assurer de la vérité des enseignements divins par son sentiment, au détriment de sa raison impuissante, mais cela si son cœur est assez innocent pour mériter le secours transcendant.

¹ L'expression est de S164-L131, p. 117.

Aussi est-ce l'existence du corps chez l'homme qui lui permet d'approcher la béatitude angélique, mais lui empêche de l'atteindre par ses propres efforts.

Il nous importera par la suite de nous enquérir de la polyvalence de la notion de « corps » chez Pascal, à travers l'examen de ses réflexions sur différents objets auxquels il attribue ce terme.

TROISIÈME PARTIE

L'ONTOLOGIE DU CORPS : LE CORPS PASCALIEN ET SON ÉTENDUE SÉMANTIQUE

Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. (Lette 4 à Mlle de Roannez, MES. III, p. 1037)

*Il y a cette différence entre les choses corporelles et spirituelles, que celles-là, d'autant plus qu'elles sont mêlées, contiennent plus de choses, et les spirituelles au contraire en contiennent d'autant plus qu'elles sont simples. Ainsi disons-nous que l'esprit qui est très simple contient en soi une infinité de pensées. (Saint-Cyran, *Les Écrits spirituels*, dans J. Orcibal, *La Spiritualité de Saint Cyran*, Paris, Vrin, 1962, p. 481)*

Héritier de la cosmologie figurative de saint Augustin, Pascal considère le monde visible comme un fantôme de l'univers imperceptible. Dès 1648¹, peu après la publication des *Expériences nouvelles touchant le vide* et la discussion qui s'ensuit avec le P. Noël sur l'existence du vide, Pascal, avec Jacqueline, écrit dans une lettre adressée à leur sœur Gilberte : « comme nous avons souvent dit entre nous, les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles² ». Les corps du monde humain fournissant des matières à déchiffrer, les objets matériels, dès lors, présentent un double sens, temporel et spirituel. On ne peut ainsi réduire le monde pascalien des corps à l'univocité, puisque derrière les simples apparences se cache une source abondante d'interprétations.

Dans cette partie, nous aborderons l'analyse des usages du terme « corps » par l'auteur. Le mot, parfois employé de manière symbolique et métaphorique, s'avère extrêmement polysémique et polyvalent. En nous appuyant sur les divers objets que Pascal appelle les « corps », nous essaierons de définir leurs attributs pour préciser un éventuel principe qui caractériserait « l'ordre des corps ».

Presque toutes les acceptions du mot « corps » que l'on rencontre dans les dictionnaires du XVII^e siècle se trouvent également dans ceux de notre temps. À part quelques usages vieillissés et l'ajout de plusieurs notions techniques ou scientifiques³, la description des dictionnaires modernes coïncide essentiellement à celle des lexicographes classiques. Le *Grand Larousse* (1972) répartit les acceptions du « corps » en quatre groupes :

A. Partie matérielle des êtres animés.

B. Substance ou objet matériel.

C. Partie principale d'une chose.

¹ À cette époque, toute la famille Pascal est imprégnée de pensée de saint Augustin. Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, *op. cit.*, pp. 14-15, 366-367, 370-371.

² Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*, II, p. 582.

³ Le *Grand Larousse* de 1972 rend compte d'une acception vieillie du « corps » : « Partie du vêtement qui recouvre le torse » ; et d'attributions récentes du mot à une « espèce chimique » ainsi qu'à des « éléments anatomiques ou organes ».

D. Ensemble de personnes ou de choses considéré comme une unité organique.

Selon le *Grand Robert* (1985), le sens A dans l'opposition corps-âme est initial (fin IX^e siècle), mais les sens C et D apparaissent dès le XIII^e siècle. Quant au sens B, il ne s'établit qu'au XVI^e siècle¹. À l'époque de Pascal, on connaissait toute l'étendue sémantique du mot « corps » dans le français moderne².

Le lexique pascalien de « corps » couvre en plusieurs domaines de signification. L'occurrence du terme est très fréquente dans toute l'œuvre de Pascal. Sa définition est d'autant plus difficile. Qu'est-ce que c'est qu'un « corps » pour Pascal ? Quelle valeur accorde-t-il aux objets qu'il qualifie de « corporels » ? Christian Meurillon, après avoir analysé la caractéristique du lexique des *Pensées*, prend pour un exemple le mot « corps » afin de confirmer ses remarques³ : notant 107 apparitions (dont 16 en forme plurielle), le vingtième des substantifs les plus fréquents, ce terme se trouve être un des « mots-clefs » de l'œuvre. Comme la plupart des termes pascaliens, le « corps » appartient au vocabulaire populaire et non à la terminologie technique et savante. Pascal, évitant les néologismes, préfère les mots communs pour éventuellement les spécialiser ou les généraliser. Toutefois, dépourvus de signification précise, les mots courants employés par l'auteur s'enrichissent souvent des connotations inattendues et déroutent l'interprétation commune.

Cette observation, tout à fait convaincante, vaut pour l'ensemble de l'œuvre. De fait, ses opuscules, lettres, *Provinciales*, comptes-rendus des expériences

¹ Ce qui paraît quelque peu étonnant, puisque le mot latin « *corpus* » signifiait déjà substance ou matière.

² Toutes les significations principales du mot « corps », selon le dictionnaire de Furetière (1690) appartiennent à une des quatre divisions de Larousse : « substance solide et palpable » (B), « ce qui est opposé à l'âme » (A), « le tronc du corps, la capacité du ventre, de l'estomac » (C), « un cadavre dont l'âme est séparée » (A), « les choses qui ont plus de force, de consistance, de solidité que d'autres qui ne laissent pas d'être corporelles » (C), « un bâtiment de fond en comble » (C), « plusieurs choses ramassées ensemble » (D), « plusieurs choses de ce qui y est de principal » (C), « un nombre de personnes qui forment une compagnie, ou une assemblée convoquée par autorité publique » (D), « toutes les autres communautés » (D).

³ Voir Ch. Meurillon, « Clefs pour le lexique des *Pensées*. L'exemple de "Corps" », dans *L'Accès aux Pensées de Pascal*, actes édités par Th. Goyet, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 125-143.

physiques et même articles scientifiques, dont le style limpide fournit un modèle exemplaire à la science moderne, attestent du soin avec lequel Pascal évite toute expression ésotérique. Au demeurant, la compilation des manuscrits de l'*Apologie*, des notes des écrits polémiques et des réflexions plus générales sur l'homme, soit l'ensemble de l'œuvre posthume de Pascal, peut être considéré comme un témoignage des activités très variées de l'auteur. Ainsi, si Ch. Meurillon trouve, dans le terme « corps » employé dans les *Pensées*, « quatre secteurs sémantiques », il faut attendre ce résultat à l'ensemble des écrits pascaliens. Les quatre « corps » qu'on peut distinguer chez Pascal sont *les corps de la physique, le corps humain, le Corps du Christ et le corps politique*. Les réflexions de l'auteur dans chacun de ces quatre domaines étant indépendantes les uns des autres, nous les tiendrons en les distinguant.

CHAPITRE PREMIER

LE CORPS DE LA PHYSIQUE : ÉTENDUE CORPORELLE (MATIÈRE)

1. L'essai pascalien de la définition du corps comme substance matérielle

Malgré l'apparition tardive, dans le dictionnaire français, de l'usage du mot pour signifier l'étendue corporelle, cette acception, censée être principale, figure au début de l'article « corps » dans les trois dictionnaires du XVII^e siècle. Richelet, suivant Descartes, définit le corps comme « Chose que l'on conçoit étendue en longueur, largeur et profondeur¹ », alors que l'Académie française explique, à l'instar d'Aristote, qu'il est « Ce qui est composé de matière et de forme² ». De son côté, Furetière, tout en énumérant plusieurs positions anciennes et modernes, semble considérer la définition cartésienne comme incontestable : « Substance solide et palpable, composée suivant les Péripatéticiens, de matière et de forme ; suivant les Épicuriens, d'atomes entrelacés ; et plus raisonnablement, suivant les philosophes modernes, d'acide et d'alcali. Ce qui constitue le *corps* physique, ce sont les trois dimensions, longueur, largeur, et profondeur³ ».

À l'occasion de la controverse avec le P. Noël sur le vide (fin octobre - début novembre 1647), Pascal réfléchit sur la définition du corps comme substance matérielle. Le P. Noël prétend que le « vide apparent » qui se produit dans le tube

¹ Pierre Richelet, *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, Widerhold, 1680 ; Genève, Slatkine Reprints, 1970 : art. « Corps ».

² *Le Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi*, Paris, Coignard, 1694 : art. « corps ».

³ Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), art. « corps ».

de verre, après la descente de l'eau ou du vif-argent, est un corps : car, selon lui, d'une part, l'espace en question montre les actions d'un corps (la transmission de la lumière et la résistance contre le mouvement d'un autre corps)¹, et de l'autre, « tout espace est nécessairement corps² ». Pour Pascal ces affirmations ne sont pas acceptables. Car, d'abord la première proposition du P. Noël comprend déjà deux principes qui ont besoin d'être prouvés afin d'être reconnus comme véritables : l'un est « qu'il [= *le corps*] transmet la lumière avec réfractions et réflexions », et l'autre « qu'il retarde le mouvement d'un corps »³. Par ailleurs, pour savoir si ces deux hypothèses sont vraies, il faudrait auparavant d'avoir découvert la nature de l'espace, de la lumière et du mouvement, et en donner une définition acceptable. Ce qui reste impossible pour le moment, puisque par exemple la nature de la lumière demeure et « demeurera peut-être éternellement inconnue⁴ ». Le P. Noël prend de simples propositions, infondées, pour des maximes.

Ensuite, la deuxième thèse du jésuite « tout espace est nécessairement corps » n'a, selon Pascal, pour origine que son arbitraire qui définit ces deux mots de façon identique. Le P. Noël avance :

qui entend ce qui est corps comme corps entend un composé de parties les unes hors les autres, les unes hautes, les autres basses, les unes à droite, les autres à gauche, un composé long, large, profond, figuré, grand ou petit ; et qui entend ce qui est espace comme espace entend, quoi qu'on dise, un composé de parties les unes hors les autres, basses, hautes, à gauche, à droite, d'une telle longueur, largeur, profondeur, figure, entre les extrémités dont il est intervalle⁵.

Pour Pascal, si la définition de son adversaire n'est pas impossible pour le terme espace, il est nettement inacceptable de l'appliquer au corps, qui doit se distinguer de l'espace selon le sens commun comme selon la pensée d'Aristote qui

¹ Le P. Noël à Pascal, oct. 1647, *MES*. II, p. 513.

² *Ibid.*, p. 517.

³ *Ibid.*, p. 520.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 517.

définit le corps comme « ce qui est composé de matière et de forme¹ ». Pascal explique :

la différence essentielle qui se trouve entre l'espace vide et le corps qui a longueur, largeur et profondeur, est que l'un est immobile et l'autre mobile ; et que l'un peut recevoir au-dedans de soi un corps qui pénètre ses dimensions, au lieu que l'autre ne le peut ; car la maxime que la pénétration de dimensions est impossible s'entend seulement des dimensions de deux corps matériels².

Aux yeux du jeune physicien, son interlocuteur commet de nouveau des erreurs élémentaires en géométrie. Dans les *Réflexions sur la géométrie en général*, Pascal, suivant la tradition aristotélicienne, distingue deux types de définition : celles selon le nom (« définition de nom ») et celles selon la chose (« définition de chose »). Les premières se trouvent être « les seules impositions de nom aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus ». Cette attribution d'un nom à un objet est « libre » ; « Il faut seulement prendre garde qu'on abuse de la liberté [...], en donnant le même à deux choses différentes »³. Quant aux secondes, pour qu'elles soient acceptées comme légitimes, il faut d'abord que la véracité de l'attribution d'un objet à un autre qui le définit soit prouvée, car elles ne sont rien d'autre qu'une proposition⁴. Elles sont donc exclues de la géométrie, que Pascal considère être la « véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence⁵ ».

Aussi est-ce une erreur de confondre ces deux types de définitions. Quand on voudrait définir un objet selon le nom, il faut dépouiller de ce dernier « le sens ordinaire et reçu de tous », pour pouvoir toujours remplacer au mot défini les termes qui l'expliquent. Ainsi, si l'on dit : « Le temps est le mouvement d'une chose créée », et que l'on « le [= *le temps*] destitue de tout autre sens », dit Pascal, « on ne peut contredire, et ce sera une définition libre ». « Mais si on lui laisse son sens ordinaire, et qu'on prétende néanmoins que ce qu'on entend par ce mot soit

¹ Réponse de Pascal au P. Noël, oct. 1647, *MES*. II, p. 526.

² *Ibid.*

³ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES*. III, pp. 393-394.

⁴ La *Logique* de Port-Royal explique clairement, d'ailleurs inspirée par le discours de Pascal, la distinction des deux façons de définir (I, 12, pp. 86-90).

⁵ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES*. III, p. 393.

le mouvement d'une chose créée, on peut contredire. » Car enfin, « Ce n'est plus une définition libre, c'est une proposition qu'il faut prouver »¹. Pour Pascal, le P. Noël, qui affirme que tout espace comme tout corps ont longueur, largeur, profondeur et figure afin de supprimer la distinction, reconnue par le « sens commun² », des deux substances, est un de ceux — ils sont nombreux³ — qui confondent les définitions selon le nom avec celles selon la chose, les définitions avec les propositions. Or, « il n'est pas ici question, déclare Pascal, pour montrer que notre espace n'est pas vide, de lui donner le nom de corps, comme le R. P. Noël a fait, mais de montrer que c'est un corps, comme il a prétendu faire⁴ ». Le recteur jésuite, inventant une définition du corps de sorte qu'elle convienne à l'espace dans le tube, prétend que ce vide apparent est rempli de quelque matière corporelle.

À l'inverse du P. Noël, Pascal semble éviter de définir le mot « corps ». La définition de nom, quoique certainement libre, risquerait de provoquer une confusion, produisant deux « corps » dont les significations seraient différentes : l'une selon la nouvelle définition et l'autre reconnue dans le sens ordinaire. La faute du P. Noël provient précisément de ce qu'il néglige la signification populaire. Pascal développe cet argument dans une lettre adressée à Le Pailleur :

le mot de *corps*, par le choix qu'il en a fait, devient équivoque : si bien qu'il y aura deux sortes de choses entièrement différentes, et même hétérogènes, que l'on appellera *corps* : l'une, ce qui a des parties les unes hors les autres ; car on l'appellera *corps*, suivant le P. Noël ; l'autre, une substance matérielle, mobile et impénétrable ; car on l'appellera *corps* dans l'ordinaire⁵.

Pour le mot « corps », Pascal, tentant de retrouver sa signification généralement acceptée par tous, se garde de n'y rien ajouter. De fait, la distinction pascalienne

¹ *Ibid.*, p. 398.

² L'expression se trouvant dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, p. 107. Dans ce contexte, toutefois, l'idée de Pascal rejoint le scepticisme de Montaigne à l'égard du « sens commun » en tant que « juge du vrai ».

³ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES*. III, p. 399.

⁴ Lettre à Le Pailleur, fév. 1648, *MES*. II, p. 568.

⁵ *Ibid.*, pp. 568-569.

du corps et de l'espace se fonde sur le fait que la mobilité et l'impénétrabilité de l'un, et non de l'autre, constituent une « maxime » « universellement reçue¹ »².

Pascal, respectant ainsi l'opinion générale et populaire, les « notions communes³ », s'interdit de superposer un autre sens au mot « corps » par la *definitio nominis* : ce qui montre-t-il que ce vocable constitue un des fameux « mots primitifs » ? Le géomètre, en effet, après avoir expliqué que sa méthode consiste « à tout définir et à tout prouver », avoue qu'en fait « elle est absolument impossible » : « car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient de précédents pour servir à leur explication ». Ainsi, « on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir » : « ces termes-là désignent si naturellement les choses qu'ils signifient à ceux qui entendent la langue que l'éclaircissement qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction »⁴.

Pascal, dans les *Réflexions sur la géométrie en général* comme dans les *Pensées*, fait l'inventaire des termes indéfinissables : « espace, temps, mouvement, nombre, égalité, [...] les semblables qui sont en grand nombre⁵ » ; « ces mots primitifs, espace, temps, mouvement, égalité, majorité, diminution, tout, et les autres que le monde entend de soi-même⁶ » ; « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions⁷ ». Ces notions fondamentales sont en

¹ Réponse de Pascal au P. Noël, *MES*, II, p. 526.

² Ce respect du sens commun s'oppose nettement à l'attitude de Descartes, ancien élève du P. Noël, qui découvre que la nature de la matière consiste en sa seule qualité de trois dimensions. Désormais, l'auteur des *Principes de la philosophie*, tout comme son ancien maître au collège, ne distingue plus le corps de l'espace : « L'espace, ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car, en effet, la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps » (*Principes de la philosophie*, II, 10, *ALQ.* III, p. 155). Observés seulement de la perspective de leur triple dimension, une pierre, un espace plein de corps ainsi qu'un espace vide se montrent tous comme une substance étendue (Cf. *Ibid.*, II, 11, *ALQ.* III, pp. 156-157).

³ L'expression est employée dans l'*Entretien avec M. de Sacy* (p. 106), à l'instar de Descartes. Voir la note 53 de J. Mesnard.

⁴ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES*, III, pp. 394-396.

⁵ *Ibid.*, p. 396.

⁶ *Ibid.*, p. 400.

⁷ S680-L418, p. 457.

effet comme la « nature » ou la « nécessité »¹. Aussi, Pascal se moque-t-il de Platon qui essaie d'expliquer le mot « homme » comme « un animal à deux jambes sans plumes² », ainsi que, de nouveau, du P. Noël (sans évoquer son nom) qui ne définit la « lumière » que de façon tautologique (« La lumière est un mouvement lumineux des corps lumineux³ »).

D'ailleurs, l'inscription pascalienne du verbe « être » dans la liste des mots primitifs est tout aussi reconnue que des substantifs dénombrés ci-dessus⁴. Dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, le corps entendu comme étendue matérielle est également censé être un des termes indéfinissables par Pascal : les mots « étendue » et « mouvement » sont des exemples explicites des « termes qu'elle [= *la géométrie*] ne définit point »⁵. De leur côté, les auteurs de la *Logique* de Port-Royal, comptent l'« étendue », tout comme « une chose qui pense », parmi les « principales de nos idées qui sont claires et distinctes »⁶.

Nous avons aussi des idées fort claires de *la substance étendue*, et de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de *la substance qui pense* tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes que nous ne concevions clairement l'étendue et la figure⁷.

¹ *Ibid.* Voir aussi : « Elle [= *la géométrie*] suppose donc que l'on sait quelle est la chose qu'on entend par ces mots : mouvement, nombre, espace ; et, sans s'arrêter à les définir inutilement, elle en pénètre la *nature*, et en découvre les merveilleuses propriétés. » (*Réflexions sur la géométrie en général*, *MES.* III, p. 401 ; nous soulignons).

² *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES.* III, p. 396.

³ *Ibid.* Voir la controverse du P. Noël et de Pascal (*MES.* II, pp. 518, 527, 538 et 539).

⁴ *Réflexions sur la géométrie en général*, *MES.* III, p. 396. La même idée se trouve dans l'*Entretien*, pp. 106-108.

⁵ *Entretien*, p. 143. Or, d'après la lecture de Pascal, l'auteur des *Essais* exprime l'incertitude de toutes les sciences y compris la géométrie : celle-ci, ignorant si l'idée que nous avons de certains objets (comme de l'âme et du corps) est identique à celle des autres, se dispense des réflexions approfondies sur ce consensus provisoire. L'auteur de *De l'Esprit géométrique* « ne poussa pas jusqu'au bout le scepticisme qu'il prête à Montaigne » (note 3 de J. Mesnard).

⁶ *Logique*, I, 9, p. 70.

⁷ *Ibid.*, I, 9, p. 71. Nous soulignons.

Pour Arnauld et Nicole qui s'inspirent de la géométrie pascalienne, il existe des « choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée ». Il serait inutile et même impossible de définir les mots qui signifient ces objets simples et distincts et qui « sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent » : « Tels sont les mots d'*être*, de *pensée*, d'*étendue*, d'*égalité*, de *durée*, ou de *temps*, et autres semblables »¹.

2. Les propriétés du corps qui se distinguent de celles de l'âme

Pour l'« étendue », mot primitif typique, dont la notion devrait être reconnue par tout le monde, Pascal s'attache pourtant à en noter les propriétés. En effet, certains oublient les maximes concernant les attributs de l'étendue matérielle pour développer de fallacieux raisonnements à l'instar du P. Noël (à qui Pascal rappelle que les corps sont *mobiles et impénétrables*²). Dans les *Pensées*, il ajoute la *divisibilité*. Pour « les choses matérielles », nous inclinons à appeler « un point indivisible » « celui au-delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien », bien qu'il soit en fait « divisible infiniment et par sa nature »³. Dans un ciron disséqué, on trouve de minuscules matières : jambes, jointures, veines, sang, humeurs et leurs gouttes, qui toutefois ne se réduisent pas au néant⁴. L'homme est également susceptible d'être anatomisé : « si on l'anatomise, sera-ce la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang ?⁵ » Tout corps est en effet un assemblage d'unités inférieures : ainsi, « quoiqu'une maison ne soit pas une ville, elle n'est pas néanmoins un néant de ville⁶ ». Une fois divisée, la matière ne peut plus être appelée par son nom initial. Mon individualité ne consiste donc pas dans mon corps : « Parce que mon corps sans mon âme ne ferait pas le corps d'un homme, donc mon âme unie à

¹ *Ibid.*, I, 13, p. 91.

² Thèse reprise dans les *Pensées* : « L'impénétrabilité est une propriété des corps » (S794-L959, p. 624).

³ S230-L199, p. 165.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵ S99-L65.

⁶ *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, pp. 407-408.

quelque matière que ce soit fera mon corps¹ ». C'est la partie spirituelle qui définit mon identité.

C'est ainsi que le principe pascalien le plus important concernant l'étendue corporelle est sa distinction foncière de la substance spirituelle. À l'instar de saint Augustin, Pascal rejette les erreurs des philosophes sur la nature de l'âme :

Immatérialité de l'âme. Les philosophes qui ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu faire ?²

Cette affirmation s'avère d'autant plus radicale qu'il considère qu'elle n'a pas besoin d'être prouvée, car c'est une maxime. Il ne reconnaît dans les matières aucun principe spirituel, ni la vie, ni les sens³, ni, *a fortiori*, l'intelligence.

Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire que des corps inanimés ont des passions, des craintes, des horreurs ? Que des corps insensibles, sans vie, et même incapables de vie, aient des passions, qui présupposent une âme au moins sensitive pour les recevoir ?⁴

Cette précaution de discernement des deux substances, dont l'expression simple et péremptoire se trouve dans la fameuse formule des « Trois ordres »⁵, aboutit naturellement à la critique de l'anthropo-morphisme, car celui-ci signifie la confusion de deux domaines absolument incommensurables. En se rappelant que, lors de ses expériences sur le vide, ses adversaires se contentaient de cette explication métaphorique que « la nature a l'horreur du vide » pour prétendre que l'espace dans le tube de verre était plein de corps, l'apologiste s'exaspère dans les *Pensées* :

¹ S794-L959.

² S147-L115. Cf. S193-L161 : « Les athées doivent dire des choses parfaitement claires. Or il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle. »

³ Cf. S140-L108 : « Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. »

⁴ S795-L960.

⁵ « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien. » (S339-L308).

presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps¹.

Scientifique, au sens moderne, qu'il était, Pascal exprimait dès 1648, dans une lettre à son beau-frère Florin Périer, que l'âme est absente dans la nature (constituée de matières), et que l'« aversion » apparente de celle-ci envers le vide provenait en fait du phénomène de l'équilibre des liqueurs :

pour vous ouvrir franchement ma pensée, j'ai peine à croire que la nature, qui n'est point animée ni sensible, soit susceptible d'horreur, puisque les passions présupposent une âme capable de les ressentir, et j'incline bien plus à imputer tous ces effets à la pesanteur et pression de l'air, parce que je ne les considère que comme des cas particuliers d'une proposition universelle de l'équilibre des liqueurs².

Si l'intuition du physicien aperçoit l'indépendance de la « nature », à l'égard des passions et des sens, qualités exclusives de l'âme, pour expliquer les phénomènes naturels dans le cadre des principes physiques, Pascal en tant qu'apologiste retrouve, dans cette autonomie du monde des corps, la preuve d'une thèse importante de la religion : l'immortalité de l'âme. À la différence de Descartes qui prétend démontrer la distinction du corps et de l'âme (justement

¹ S230-L199, pp. 169-170. Cf. S795-L960 : « De plus, que l'objet de cette horreur fût le vide ? Qu'y a-t-il dans le vide qui leur puisse faire peur ? qu'y a-t-il de plus bas et de plus ridicule ? Ce n'est pas tout. [On prétend] qu'ils aient en eux-mêmes un principe de mouvement pour éviter le vide. Ont-ils des bras, des jambes, des muscles, des nerfs ? ».

² *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, MES. II, pp. 678-679. Voir aussi : « Il ne sera pas difficile de passer de là à montrer qu'elle [= la nature] n'en a point d'horreur [du vide] ; car cette façon de parler n'est pas propre, puisque la nature créée, qui est celle dont il s'agit, n'étant pas animée, n'est pas capable de passion ; aussi elle est métaphorique, et on n'entend par là autre chose sinon que la nature fait les mêmes efforts pour éviter le vide que si elle en avait de l'horreur. » (*Conclusion des deux précédents traités*, MES. II, p. 1095).

dans le but de prouver son immortalité) dans les *Méditations métaphysiques*, l'auteur des *Pensées* n'affirme sa conviction que de façon indirecte. En se désintéressant de l'idée cartésienne se fondant sur le raisonnement « philosophique » donc fautif à ses yeux¹, l'apologiste présente cette question comme la plus importante à réfléchir dans la vie humaine :

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet².

Si l'âme, garantissant mon identité, ne périt pas après l'anéantissement de la chair, c'est moi qui subsiste. Mon existence dans ce corps ne correspondrait alors qu'à une partie infime de ma vie tout entière. L'attitude des stoïciens qui ont conduit leur vie sans considérer cette question est donc une pure folie, pour celui qui considère les choses selon le bon sens, même pour celui qui agit selon « un principe d'intérêt humain » voire encore selon « un intérêt d'amour propre »³.

Pour celui qui est sur le chemin de se convertir, tout conscient de la transition des choses visibles et matérielles, la liaison de sa partie spirituelle et de l'être perpétuel devient évidente. Pascal décrit la psychologie de l'âme jusqu'alors pécheresse :

De sorte qu'elle comprend parfaitement que, son cœur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles et vaines, son âme se doit trouver seule et abandonnée au

¹ Voir S690-L449, pp. 487-488 : « Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou *l'immortalité de l'âme*, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile » (nous soulignons).

² S681-L427, p. 469. Cf. S196-L164, S505-L612.

³ Voir S681-L427, p. 470.

sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et subsistant par lui-même, qui pût la soutenir et durant et après cette vie¹.

L'indignation de Pascal contre les philosophes, dont « presque tous » confondent les deux domaines distincts du corporel et du spirituel au point de reconnaître le caractère matériel de l'âme, le focalise sur la conséquence de cette reconnaissance : l'âme serait précaire, tout comme les objets charnels².

La *Logique* de Port-Royal, s'opposant plus directement des positions de la tradition philosophique comme aristotélicienne et stoïcienne, n'hésite pas de condamner comme « impie » cette perspective insolente sur l'âme, qui n'empêche pourtant pas de s'imprégner de l'imagination courante :

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de *la substance qui pense*, et celle de *la substance étendue*, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre âme qui est *la substance qui pense*, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de *la substance étendue*, comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre âme remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps ; et qu'elle ne serait point, si elle n'était nulle part, qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps. Et c'est de là qu'est née l'erreur *impie* de ceux qui croient l'âme mortelle³.

Pour Arnauld et Nicole, qui présentent, à plusieurs reprises, ce principe de la distinction des deux substances comme une maxime primordiale⁴ et l'invoquent

¹ *Écrit sur la conversion du pécheur*, MES. IV, pp. 40-41.

² Seulement, Pascal comme saint Augustin reconnaît le génie de Platon, « le cas exceptionnel où la raison humaine a pu, par ses seules forces, s'élever aux plus hautes vérités » (Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, op. cit., p. 78) : « Platon, pour disposer au christianisme » (S505-L612). Sur l'attitude platonicienne envers la question de l'immortalité de l'âme et le respect des deux auteurs pour le philosophe, voir Ph. Sellier, op. cit., pp. 75-79.

³ *Logique*, II, 7, p. 127. Nous soulignons.

⁴ « lorsque j'ai considéré tout ce qui convient à *une substance étendue* qu'on appelle corps, comme l'extension, la figure, la mobilité, la divisibilité ; et que d'autre part je considère tout ce qui convient à l'esprit et à *la substance qui pense*, comme de penser, de douter, de se souvenir, de vouloir, de raisonner ; je puis nier de *la substance étendue* tout ce que je conçois de *la substance qui pense*, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement *la substance étendue*, et tous les autres attributs qui y sont joints ; et je puis réciproquement nier de *la substance qui pense* tout ce que j'ai conçu de *la substance étendue*, sans cesser pour cela de concevoir très distinctement tout ce que je conçois dans *la substance qui pense*. » (*Logique*, I, 2, p. 48 ; nous soulignons).

comme un exemple pour expliquer des notions de la logique¹, l'opinion sur la matérialité de l'âme (ou la spiritualité du corps) n'est que le résultat d'une « confusion d'idées », qui provient des préjugés de notre enfance : c'est cette « imagination » qui engendre les « opinions extravagantes » des philosophes considérant notre âme comme composée d'atomes, d'un air, d'une portion de la lumière, ou d'un vent².

* * *

L'hésitation de Pascal à proposer une définition de nom au corps comme étendue matérielle et sa critique envers le P. Noël, aristotélicien, qui, oubliant qu'il s'agit seulement d'une définition nominale, prétend avoir prouvé que « tout espace est un corps », montrent que le terme « corps » est un des mots primitifs. Ceux-ci, dont le sens est censé être connu de tout le monde, ne peuvent être définis sans que l'on ne soit confus, car ce sont des termes utilisés lorsque d'autres mots sont définis. Or, malgré l'évidence revendiquée des significations et le consensus qui se veut parfait de tous concernant le sens du mot « corps »,

¹ « De la Différence. [...] *Exemple*. Le corps et l'esprit sont les deux espèces de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus, que dans celle de la substance, et de même dans celle de l'esprit. Or la première chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue, et la première chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, et la différence de l'esprit sera la pensée, c'est-à-dire que le corps sera une substance étendue, et l'esprit une substance qui pense. » (*Logique*, I, 7, pp. 61-62).

² *Logique*, I, 9, p. 76. Saint Augustin, dans *La Trinité*, énumère plusieurs positions qui reconnaissent la matérialité de l'âme en l'attribuant aux éléments ou aux organes du corps humain. Il remarque que cette idée fautive à ses yeux advient à l'idée de la mortalité de l'âme : « Et comme elle [= l'âme] est pleinement consciente qu'elle est au-dessus du corps qu'elle gouverne, il s'ensuit que certains ont cherché ce qui, dans le corps, avait le plus de valeur et ont pensé que c'était là l'âme intellectuelle ou même l'âme tout entière. Pour les uns ce fut le sang, pour d'autres le cerveau, pour d'autres le cœur. [...] D'autres ont imaginé que l'âme était faite de l'assemblage et de la cohésion de corpuscules infiniment petits et distincts, que l'on appelle atomes. D'autres ont dit que la substance de l'âme était de l'air, du feu. D'autres ont nié qu'elle fût une substance, ne pouvant imaginer de substance que corporelle et ne pensant pas d'autre part que l'âme fût un corps : elle serait, d'après eux, l'équilibre même du corps, le principe d'union des éléments dont notre corps est en quelque sorte l'assemblage. Aussi tous ont-ils pensé que l'âme était mortelle : en effet, corps ou composé corporel, l'âme ne peut demeurer immortelle. » (*La Trinité*, tome 2, BA. 16, pp. 137-139).

Pascal cherche à préciser quels sont les attributs de la substance matérielle. En effet, influencés par des préjugés d'enfance, nous éprouvons des difficultés à nous libérer des « idées confuses » relativement à cette notion primordiale, dans la réflexion philosophique comme dans la pensée quotidienne. Ainsi, Pascal évoque la mobilité, la divisibilité, l'impénétrabilité de la matière corporelle et sa distinction de la substance spirituelle. Cette dernière remarque lui permettra de considérer l'homme comme assemblage énigmatique des deux parties incommensurables, du corps et de l'âme¹.

¹ Saint Augustin en propose la démonstration à travers une expérience impressionnante : « la joie que j'ai eue, je m'en souviens sans joie ; ma tristesse passée, je me la rappelle sans tristesse ; la crainte qui parfois m'a saisi, je l'évoque sans crainte ; et le désir ancien, c'est sans désir que j'en ai souvenance. Parfois aussi au contraire, je me souviens avec joie de ma tristesse disparue et avec tristesse de ma joie. / Il n'y a pas là de quoi s'étonner, quand il s'agit du corps : oui, *autre l'esprit, autre le corps*. Aussi, que je me souviens avec joie d'une douleur corporelle passée, ce n'est pas tellement étonnant. » (*Confessions*, X, 14, BA. 14, pp. 177-179 ; nous soulignons).

CHAPITRE II

LE CORPS HUMAIN

Selon A. McKenna, le règne du corps qu'observe Pascal dans l'*Apologie* convaincrait le lecteur de la *Vanité* présente dans le monde humain, car le corps est le symbole de l'arbitraire¹. Ainsi, dans les phrases sur la politique, l'apologiste réfléchit sur la « force » (des corps), qui, remplaçant la raison, s'identifie à la justice pour la domination ; dans les fragments du « divertissement », Pascal découvre que l'activité physique de l'homme (la poursuite d'une balle ou d'un lièvre) se substitue à la réflexion sur des questions importantes et imminentes (surtout celle de la destinée de l'âme après la mort de la chair). C'est cette passionnante remarque qui nous a donné l'intuition initiale de l'importance sur l'existence de la problématique du corps chez Pascal. Cependant, A. McKenna semble présupposer un lien entre le corps humain et le principe général des corps (qu'il explique par exemple en terme d'arbitraire), alors que ce lien n'est pas, à nos yeux, manifeste. Nous nous donnons pour objet, dans ce chapitre, d'examiner ce point. Quelle relation existe entre la notion pascalienne du corps humain et les éléments entiers appartenant à l'ordre des corps ? Selon quelle perspective convient-il de considérer le principe des corps dans le corps humain, qui certes assume une signification privilégiée dans ce vaste domaine ?

¹ Voir A. McKenna, « Pascal et le corps humain », art. cit., pp. 481-494.

1. Le statut ambigu du corps humain

Pascal, réfléchissant sur l'homme, dirige son attention vers la chair de l'homme. A. McKenna a présenté d'importantes observations relatives au corps humain dans les *Pensées*, parmi lesquelles un inventaire des fragments qui se réfèrent aux parties et à l'ensemble de la physique humaine :

Il va presque de soi que nous trouverons dans les *Pensées* de quoi constituer un corps humain (S56-L22), fait de chair, avec une tête et un visage (S47-L13, S59-L25), avec la bouche et les yeux (S149-L117), des bras et des mains (S140-L108, S143-L111), un estomac et un cœur (S99-L65), des veines et le sang, les humeurs du sang, les gouttes de ces humeurs et les vapeurs de ces gouttes (S99-L65, S230-L199), avec de plus des jambes et des jointures (S230-L199), et des pieds pour danser (S168-L136) ; l'ensemble constitue une machine dont on pourrait faire la « physionomie » (S289-L257) et une « anatomie » (S99-L65)¹.

A. McKenna estime que cette primauté du corps dans la psychologie de Pascal est une conséquence de son ingéniosité rhétorique à établir un terrain commun entre l'apologiste et son interlocuteur incroyant. En effet, lorsqu'il s'agit de réfléchir à la nature de l'homme (comme dans l'*Apologie* où Pascal essaie de persuader les libertins des raisons de leur incrédulité qui provient, selon lui, de la nature humaine), il est bien normal que l'on tient compte des phénomènes quotidiens et visibles comme ceux qui relèvent de nos dispositions corporelles. Cette démarche n'est pas sans rappeler les *Essais*, dans lesquels Montaigne cite nombre d'exemples tirés de la physiologie humaine (passions, désirs, sexualité...) comme l'évolution naturelle du corps humain (naissance, maladie, vieillesse ou mort).

Ainsi, à titre d'exemple, Pascal observe l'étendue de notre corps, afin de le situer parmi les autres objets corporels de l'univers :

Car qui n'admira que *notre corps*, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un

¹ *Ibid.*, p. 481. Les numéros de fragments cités sont modifiés par nous.

colosse, un monde ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver ?¹

Cette remarque, relevant de la pure comparaison de dimension, est associée, comme nous le verrons², à la qualification pascalienne de l'homme dans l'ordre épistémologique voire axiologique. L'être se situant, à cause de sa taille corporelle, entre le « néant » et le « tout », l'homme est destiné à être entre deux extrémités : savoir et ignorance³, Dieu et bête, anges et objets matériels. Or, considéré du seul point de vue des dimensions, comme une simple étendue matérielle, un point « imperceptible » ou un « colosse », le corps humain devrait se perdre dans la foule d'innombrables corps présents dans le monde, de sorte que devient impossible le point de vue permettant de privilégier cet objet parmi les autres semblables. Le corps humain ne sera qu'un élément parmi des matières mobiles, divisibles et impénétrables. Comment est-il possible de conclure à la valeur propre de l'être humain à partir d'une telle situation ?⁴

Le statut du corps humain est en effet ambigu. Descartes éprouve de la gêne à désigner par le même mot un corps matériel en général et le corps humain : « Je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ». Selon lui, il convient en effet de trouver une distinction entre ces deux « corps ». Alors que le corps en général signifie « une partie déterminée de la matière », celui dont la quantité et la qualité changent de *numero* si une particule de cette matière est modifiée ou perdue, le corps humain, parce qu'il n'est pas entendu comme « une partie déterminée », quoique sa quantité et sa qualité se transforment selon les âges (ou, plus précisément, à chaque instant), demeure toujours le même corps, *idem numero*. Il faut donc considérer que celui-ci est uni avec une âme et informé par elle :

¹ S230-L199, p. 163. Nous soulignons.

² Voir notre quatrième partie, ch. III, 2, 2), pp. 341-344.

³ Voir S230-L199, pp. 166-167.

⁴ Pour A. McKenna, ce serait relatif à l'argument *ad hominem*, qu'il retrouve dans les caractéristiques du discours pascalien. Voir A. McKenna, « Une question de cohérence : l'argument *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal », art. cit.

quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours pour le corps du même homme, et pour le corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme¹.

Pascal, tout comme Descartes, attribue au corps humain une propriété qui le distingue des autres matières étendues en ce qu'il est le siège d'une âme : « mon corps sans mon âme ne ferait pas le corps d'un homme », mais « mon âme unie à quelque matière que ce soit fera mon corps »². Ce n'est pas que la chair de l'homme s'associe avec une âme pour faire un homme, mais, c'est l'âme qui, trouvant son partenaire matériel, fait de celui-ci un corps humain. C'est l'âme qui marque la différence entre le corps humain, auquel elle s'unit, et les autres étendues corporelles tout inertes : sans elle, les deux sortes de corps ne se distingueraient guère, du point de vue ontologique.

2. L'homme comme un pur corps

L'homme est ainsi un assemblage de « deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps³ », dont la liaison reste inconcevable. Ce qui fait de l'homme « à lui-même le plus prodigieux objet de la nature⁴ ». L'apologiste déplore avec son maître : « *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab homine non potest, et hoc tamen homo est*⁵ ». Cependant, les observations de Pascal sur l'homme, quel que soit son statut ontologique double et équivoque, notamment dans les *Pensées*, s'appuie sur les phénomènes qui résultent du fait qu'il possède une chair. En effet, lorsque l'homme est opposé à Dieu comme dans l'*Apologie*, Sa spiritualité ne relève plus du monde visible, car Dieu est un être

¹ Lettre de Descartes au P. Mesland, 9 février 1645, *ALQ*, III, p. 548.

² S794-L959.

³ S230-L199, p. 169.

⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XXI, 10, phrase citée par Pascal dans S230-L199, p. 170. Pour l'attitude de Pascal sur la question de l'union de l'âme et du corps, voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 69-73.

purement immatériel. Disciple de saint Augustin, Pascal hérite de son effort de purification de la réalité divine « de toutes les métaphores anthropomorphiques auxquelles nous sommes obligés de recourir pour l'exprimer ». Dieu n'est pas dans un lieu et on ne s'approche pas de lui par des mouvements corporels¹.

Devant l'infinie spiritualité de l'être divin, l'importance de l'âme chez l'homme se réduit à rien : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant² ». Pour l'apologiste, l'homme est assez proche des êtres corporels soumis au changement, à l'instar de tous les objets purement matériels, pour être qualifié d'inconstant. La perspective cartésienne qui reconnaît une identité substantielle entre le corps d'un moment et celui de l'époque ultérieure n'est pas celle de Pascal : « Il n'aime plus cette personne qu'il aimait il y a dix ans. Je crois bien : elle n'est plus la même, ni lui non plus. Il était jeune et elle aussi : elle est tout autre³. »

Dans les *Pensées*, toute observation concernant la temporalité, l'infiniment petit, la contingence, somme toute l'inconstance de l'être humain font ressortir le contraste avec l'Être divin « nécessaire, éternel et infini⁴ ». Si « la petite durée de ma vie » est « absorbée dans l'éternité précédente et suivante », et que « le petit espace que je remplis et même que je vois » est « abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent⁵ », c'est que je suis un corps, éphémère et minuscule. Mon être se réduisant à un point dans l'espace comme dans le temps, il n'y a aucune raison pour que je sois ici et maintenant, et même, « je puis n'avoir point été⁶ » : mon existence dépendrait de l'arbitraire de quelqu'un, tout comme celle des matières dépourvues de la volonté de s'engendrer. Si, avec toutes mes qualités périssables⁷, « Ce moi de vingt ans n'est plus moi », c'est que je ne

¹ Ph. Sellier, *op. cit.*, p. 70. Sur la spiritualité de Dieu, saint Augustin explique par exemple que la grandeur de la divinité ne s'accroît pas par son association avec son Fils et son Saint-Esprit, alors que « Les corps, eux, croissent par addition » : « Dans les réalités spirituelles, quand le plus petit s'unit au plus grand, la créature au Créateur par exemple, le premier grandit, mais non le second » (*La Trinité*, tome I, BA . 15, p. 491).

² S680-L418, p. 457.

³ S552-L673. Cf. S653-L802.

⁴ S167-L135.

⁵ S102-L68.

⁶ S167-L135.

⁷ S567-L688.

suis qu'une chair changeante¹. Cette anthropologie construite en antithèse de la définition de Dieu ne provient-elle pas de l'attention que Pascal porte à la matérialité humaine ?

Sans invoquer la fameuse analogie pascalienne de l'homme et de la « machine », on trouve parfois des descriptions dans lesquelles il apparaît comme un être purement matériel. Notre esprit est-il dérangé par les mouches ? Nous ne sommes plus que la chair nourrissant des insectes : « La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps² ». « Un homme est un suppôt » et si on « l'anatomise », il apparaît qu'il se constitue d'organes matériels : « la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang »³ : ce qui s'avère au demeurant en complète analogie avec la disposition d'un ciron⁴, qui ne possède pas de partie spirituelle.

* * *

Le principe spirituel s'approchant de la réalité divine, la réalité humaine est imprégné du principe du corps. Platon déjà en faisait la remarque :

ce qui ressemble le plus à *ce qui est divin*, impérissable, intelligible, qui possède l'unicité de la forme, qui est indissoluble, qui toujours garde, identiquement avec soi, les mêmes rapports, c'est l'*âme* ; ce qui, d'autre part, ressemble le plus à *ce qui est humain*, mortel, non intelligible, qui a multiplicité de la forme, qui est sujet à dissolution, qui jamais ne garde avec soi les mêmes rapports, c'est, à son tour, le *corps*⁵.

Dès lors, le statut de l'homme s'avère plus difficile à exposer que celui de son seul corps, voire que celui des étendues matérielles en général. L'homme ayant une âme doit se situer théoriquement au-dessus des corps et des animaux ; mais il se

¹ Voir S773 (absent dans la première copie).

² S56-L22.

³ S99-L65.

⁴ Voir S230-L199, p. 163.

⁵ *Phédon*, dans Platon, *Œuvres complètes*, éd. L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », tome I, 1950, p. 799. Nous soulignons.

révèle pratiquement pris dans sa disposition corporelle, car la fonction de sa partie spirituelle est, par rapport à la puissance infinie de l'esprit divin, trop minime. La valorisation initiale de l'homme comme être situé au milieu risque d'être comme déséquilibré par les observations empiriques de la nature humaine, que l'on trouve dans les *Pensées*.

CHAPITRE III

LE CORPS DU CHRIST (L'EUCCHARISTIE)

Jésus-Christ, « Sauveur, père », « roi » et « législateur » de son peuple, est devenu « sacrificateur, hostie, nourriture » pour eux¹. Il est un « Corps », qui exista dans l'histoire (« J'ai livré mon corps aux coups et mes joues aux outrages² ») et qui se cache actuellement sous les espèces sacramentelles. Lors de la Cène, le Christ proféra : « Prenez, ceci est mon corps ». Désormais, après la consécration, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang du Christ. Telle est la thèse de la transsubstantiation. C'est au cours de la treizième session du Concile de Trente (1551) que la présence réelle du Christ dans le pain et le vin est confirmée et proclamée. Ce dogme de l'eucharistie assume une place éminente parmi les sept sacrements, d'autant qu'elle n'est pas seulement à l'usage des hommes, mais qu'elle est aussi et avant tout un sacrifice offert à Dieu : « l'Eucharistie, affirme Saint-Cyran, est tout ensemble Sacrement et Sacrifice³ ». Au cours de la messe, action de grâce et repas mystique, le prêtre renouvelle « de façon réelle, quoique non sanglante, le sacrifice de la croix »⁴.

¹ S504-L607.

² S718-L483, p. 514.

³ *La Théologie familière*, phrase citée par Pascal dans la *16^e Provinciale*, p. 307.

⁴ Voir R. Taveneaux, *Le Catholicisme dans la France classique. 1610-1715*, nouvelle éd., Paris, SEDES, 1994, 2 vol., tome I, p. 13.

1. Port-Royal et l'adoration du Saint-Sacrement

Pascal considère l'eucharistie comme le culte par excellence, d'abord parce que Port-Royal lui consacre une incomparable adoration¹. Au cours du XVII^e siècle, en raison de l'autorité du concile, assistant à la naissance de nombreuses confréries du Saint-Sacrement², aucune « n'atteignit la ferveur et l'éclat de Port-Royal³ ». Dans ce monastère, la fête du Saint-Sacrement était célébrée toute l'année : « habituellement les religieuses communiaient deux ou trois fois par semaine, fréquence exceptionnelle à cette époque⁴ ». Ph. Sellier montre que le culte de Pascal pour l'eucharistie est lié à l'esprit de ce monastère. Dans sa jeunesse, pour se rendre aux messes paroissiales, outre l'instruction du *Bréviaire* parisien, son livre de chevet, Pascal avait l'habitude de lire la *Théologie familière* de Saint-Cyran et les *Heures de Port-Royal*, qui, tous deux, révéraient particulièrement le Saint-Sacrement, exhortent à la communion⁵.

Or, l'accession au Saint-Sacrement est largement discutée au XVII^e siècle, notamment après la publication de *la Fréquente communion* d'Antoine Arnauld (1643). La Réforme catholique à ses débuts accélère considérablement la fréquence de la communion. Ce mouvement est d'ailleurs favorisé par l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales (mort en 1622).

Cependant, avec l'influence croissante des idées augustiniennes, on rappelle que la communion doit être précédée par une élévation spirituelle et un progrès moral. Arnauld formule les conditions très sévères de cette pratique suivant la règle préconisée par Saint-Cyran, qui insiste, pour favoriser le « renouvellement »

¹ Pascal, dans la *16^e Provinciale* (pp. 302-303), témoigne de la ferveur des religieuses de Port-Royal qui vénèrent particulièrement ce sacrement.

² Voir R. Taveneaux, *op. cit.*, tome II, pp. 343-345. L'origine de Port-Royal est l'Institut de l'Adoration perpétuelle. En 1632, sur le conseil de Zamet, évêque de Langres, la Mère Angélique quitta Port-Royal pour aller fonder rue Coquillière un Institut du Saint-Sacrement, voué à l'adoration de l'eucharistie. Cette fondation ne réussit pas, mais, en 1647, le titre en fut transféré à Port-Royal.

³ L'expression est de Ph. Sellier. Sur l'importance de l'adoration de l'eucharistie à Port-Royal, voir Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, 1966 ; Genève, Slatkine Reprints, 1998, pp. 13-15.

⁴ R. Taveneaux, *op. cit.*, tome II, p. 307. « La dévotion à l'eucharistie s'exprime enfin par la fréquence de la communion » (*Ibid.*, p. 375).

⁵ Voir Ph. Sellier, *Pascal et la liturgie*, pp. 21-25.

intérieur, de se tenir loin du monde et même des sacrements. Cet ouvrage, dont l'influence est grande, a pour effet de rendre suspecte, dans nombre de paroisses, surtout urbaines, la pratique de communions trop fréquentes¹. Pascal résume ainsi la pensée d'Arnauld : « on ne doit point donner le corps de Jésus-Christ à ceux qui retombent toujours dans les mêmes crimes, et auxquels on ne voit aucune espérance d'amendement ; et qu'on doit les séparer quelque temps de l'autel, pour se purifier par une pénitence sincère, afin de s'en approcher ensuite avec fruit². » La fréquence de la communion fut en effet, au XVII^e siècle, un grand thème d'opposition entre jansénistes et molinistes³.

Pourtant, les strictes exigences d'Arnauld conserve une certaine faveur dans les milieux monastiques : à Port-Royal, les solitaires accèdent au Saint-Sacrement tous les quinze jours, certains même chaque semaine⁴. De fait, la communion devient une pratique morale destinée à accéder au Corps du Christ. La « pénitence sincère » doit en effet accompagner cette pratique.

On trouve deux occurrences des attaques de Pascal contre les jésuites à propos de cette question dans la *16^e Provinciale*. À propos d'un passage cité du P. Mascarenhas, ce commentaire explicitement ironique : « Voilà ce que c'est, mes Pères, d'avoir des Jésuites par toute la terre ». Selon l'auteur des lettres, le jésuite portugais affirme « Que toutes sortes de personnes, et même les prêtres, peuvent recevoir le Corps de Jésus-Christ le jour même qu'ils se sont souillés par des péchés abominables ; que, bien loin qu'il y ait de l'irrévérence en ces communions, on est louable au contraire d'un user de la sorte ; que les confesseurs ne les en doivent point détourner, et qu'ils doivent au contraire conseiller à ceux qui viennent de commettre ces crimes de communier à l'heure même⁵. »

¹ Sur l'origine et les conséquences de la publication de l'œuvre d'Arnauld, voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, coll. « Pléiade », Paris, Gallimard, tome I, pp. 633-654 ; J. Lesaulnier, « La Fréquente communion d'Antoine Arnauld. Genèse d'une œuvre », dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, pp. 61-81.

² *16^e Provinciale*, p. 309.

³ Voir R. Taveneaux, *op. cit.*, tome II, p. 342 *et sq.*

⁴ Voir R. Taveneaux, *La Vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2^e éd., Paris, Hachette, 1985, p. 140.

⁵ *16^e Provinciale*, p. 310.

L'autre mention est plus directe. Pascal écrit : « Si vous croyez que Jésus-Christ y est dans un état de mort, pour apprendre à ceux qui s'en approchent à mourir au monde, au péché et à eux-mêmes, pourquoi portez-vous à en approcher ceux en qui les vices et les passions criminelles sont encore toutes vivantes ? Et comment jugez-vous dignes de manger le pain du Ciel ceux qui ne le seraient pas de manger celui de la terre ?¹ »

Pascal estime, dans les deux cas, que l'attitude des jésuites est trop pragmatique pour vénérer l'autel du Saint-Sacrement. Pénitent exemplaire, il soutient entièrement la thèse d'Arnauld contre la communion facile. Par ailleurs, la question de l'attitude à tenir vis-à-vis de la pénitence, qui, elle aussi, constitue un des points principaux d'opposition entre les deux filiations religieuses, est longuement discutée dans la *10^e Provinciale*.

2. La signification apologétique de l'eucharistie

Mais, si Pascal éprouve du respect pour le mystère de l'eucharistie, c'est surtout parce qu'elle a une portée apologétique. Le Saint-Sacrement a en effet formé le point essentiel du litige opposant catholiques et réformés. Ceux-ci réfutent en général la réalité de la transsubstantiation en faveur de l'explication symbolique de l'eucharistie. Leur position n'est pas homogène : alors que les sacramentaires nient la présence même du Christ dans l'hostie, les luthériens soutiennent la thèse de l'impanation, la coexistence de la substance du corps et du sang du Christ avec celle du pain et du vin. Ce qui provoque des controverses même au sein des protestants. Quant aux calvinistes, adversaires directs de Pascal, tout en reconnaissant l'efficacité de la communion qui permet aux fidèles de participer spirituellement au Corps du Christ, n'acceptent pas la doctrine selon laquelle le corps et le sang du Seigneur serait présents sous les espèces du pain et du vin². Pascal affirme que l'école de Genève est hérétique, en ce qu'ils croient :

¹ *Ibid.*, pp. 318-319.

² Cf. T. Shiokawa, « L'arc-en-ciel et les sacrements », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 199, 1997, pp. 77-99.

que Jésus-Christ n'est point enfermé dans ce Sacrement ; qu'il est impossible qu'il soit en plusieurs lieux ; qu'il n'est vraiment que dans le Ciel, et que ce n'est que là où on le doit adorer, et non pas sur l'autel ; que la substance du pain demeure ; que le corps de Jésus-Christ n'entre point dans la bouche ni dans la poitrine ; qu'il n'est mangé que par la foi, et qu'ainsi les méchants ne le mangent point ; et que la Messe n'est point un sacrifice, mais une abomination¹.

La réflexion de Pascal sur le mystère eucharistique devient d'autant plus intense que les jésuites, dès 1656², dans le but d'attribuer des fautes dogmatiques aux jansénistes, s'efforcent de les rapprocher des pensées des auteurs de Port-Royal, comme celles d'Arnauld et de Saint-Cyran. Dans la *16^e Provinciale*, Pascal, déclarant ne pas être partisan de ce monastère, pour contester cette malicieuse condamnation, invoque des textes précis de ses amis qui tendent à montrer que leurs thèses sont authentiquement catholiques. Sa riposte persistante consiste à montrer que la croyance de Port-Royal est point par point opposée à celle des calvinistes. Entre autres, Pascal considère le texte de Saint-Cyran, qui a été « approuvé par M. Arnauld³ » et quatre autres docteurs amis du monastère, comme capital pour témoigner du statut de ses alliés :

Y a-t-il du pain dans l'Hostie, et du vin dans le Calice ? Non ; car toute substance du pain et du vin sont ôtées pour faire place à celle du corps et du sang de JÉSUS-CHRIST, laquelle y demeure seule, couverte des qualités et des espèces du pain et du vin⁴.

La transsubstantiation se traduit ainsi par l'existence exclusive, dans l'hostie et le calice, de la substance du corps et du sang du Christ, mais de façon invisible, car elle est voilée par les espèces du pain et du vin. Telle est la conviction, d'après Pascal, des gens de Port-Royal. Ceux-ci, soupçonnés, par l'État puis par le Saint-

¹ *16^e Provinciale*, p. 304.

² L'année où parut *Le Port-Royal et Genève d'intelligence contre le très Saint-Sacrement de l'autel* du P. Meynier.

³ *16^e Provinciale*, p. 307.

⁴ *La Théologie familière*. Phrases citées par Pascal dans la *16^e Provinciale*, pp. 307-308.

Siège¹, de soutenir des propositions hérétiques, et combattant d'incessantes calomnies des jésuites, insistent sur leur fidélité à l'Église catholique.

Pour l'auteur des *Provinciales*, la confirmation de la signification ainsi comprise du Saint-Sacrement est primordiale non seulement parce qu'elle est conforme à la tradition catholique, mais aussi et surtout parce que s'y joue le statut essentiel des chrétiens, destinés à se tenir au milieu entre les Juifs et les bienheureux. Comme l'expliquent l'Écriture² et son héritage patristique, la situation des chrétiens se trouve entre *sub lege* et *in pace*³. Sous l'état judaïque de la loi, désespérant de la grâce divine, on ne peut jamais être juste ni parfait, car c'est la situation de « l'ombre des biens à venir⁴ ». Tandis que les chrétiens, se tenant dans l'état de la foi, *sub gratia*, sont certes interdits de connaître Dieu sans aucune ombre, mais peuvent espérer, car la foi est « une pleine conviction de celles [= *les choses*] qu'on ne voit point⁵ ». « Alors, dit un apôtre, nous verrons Dieu face à face. [...] alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui⁶ ». Ce qui est le moment de la vision béatifique, permise seulement aux bienheureux. Pascal établit un lien entre l'ambivalence du statut dogmatique des chrétiens et la façon pour ceux-ci d'accéder à Jésus-Christ : les croyants, sous la terre, reçoivent le Christ réel mais caché sous l'eucharistie⁷.

¹ C'est le 11 mars 1657, quatre mois après la rédaction de la 16^e Provinciale que la bulle *Ad sacram* du Pape Alexandre VII condamne les Cinq propositions « au sens de Jansénius ». L'Assemblée du Clergé imposera aux prêtres et aux religieuses la signature d'un formulaire.

² Cf. Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 431-432 : « Les trois époques ».

³ Cf. T. Ishikawa, « La théorie des trois états de l'homme chez Pascal », dans *Équinoxe*, n° 6, 1990, pp. 117-141. Voir *infra*, p. 320, n. 1.

⁴ *Épître de saint Paul aux Hébreux*, X, 1, dans *Bible*, traduction de Sacy, éd. cit., pp. 1566-1567.

⁵ *Ibid.*, XI-1, p. 1568.

⁶ *Première épître de saint Paul aux Corinthiens*, XIII-12, *Bible*, op. cit., p. 1491.

⁷ T. Ishikawa remarque que cette analogie a pour origine un passage du *Traité du Saint-Sacrement de l'Eucharistie* (1622) de Du Perron. Citant une phrase de saint Augustin, le cardinal écrit : « Les pères de l'Ancien Testament ont mangé la même viande que nous en leurs sacrements. Il est vrai ; c'est-à-dire, ils ont mangé en leurs sacrements la même viande selon l'analogie et proportion de leur loi, qui était ombragée, figurative et cérémoniale, que nous mangeons en l'Eucharistie selon l'analogie et proportion de la nôtre, qui est vraie, solide et réelle ; la même, mais non en la même manière ; la même en figure, mais non la même en la vérité. » (T. Ishikawa, art. cit., p. 125).

L'état des Chrétiens, comme dit le cardinal Du Perron après les Pères, tient le milieu entre l'état des bienheureux et l'état des Juifs. Les bienheureux possèdent Jésus-Christ réellement sans figure et sans voile. Les Juifs n'ont possédé de Jésus-Christ que les figures et les voiles, comme était la manne et l'agneau pascal. Et les Chrétiens possèdent Jésus-Christ dans l'Eucharistie véritablement et réellement, mais encore couvert de voiles. [...] Nous sortirions de l'état où nous sommes, qui est l'état de foi, que saint Paul oppose tant à la loi qu'à la claire vision, si nous ne possédons que les figures sans Jésus-Christ, parce que c'est le propre de la loi de n'avoir que l'ombre, et non la substance des choses. Et nous en sortirions encore, si nous le possédions visiblement ; parce que la foi, comme dit le même Apôtre, n'est point des choses qui se voient¹.

« Et ainsi, poursuit Pascal, l'Eucharistie est parfaitement proportionnée à notre état de foi, parce qu'elle enferme véritablement Jésus-Christ, mais voilé² ». C'est la présence de l'être du Christ dans le Saint-Sacrement qui détermine et garantit l'identité du chrétien jouissant de cette nourriture sacrée. Quoiqu'il paraisse ésotérique, Pascal considère ainsi le mystère de la transsubstantiation comme l'ultime vérité, qui rend possible la présence réelle de Jésus-Christ dans le pain et le vin bénis. Interprétée par les calvinistes, l'eucharistie ne correspondrait plus au statut des croyants :

De sorte que cet état serait détruit, si Jésus-Christ n'était pas réellement sous les espèces du pain et du vin, comme le prétendent les hérétiques : et il serait détruit encore, si nous le recevions à découvert comme dans le Ciel ; puisque ce serait confondre notre état, ou avec l'état du Judaïsme, ou avec celui de la gloire³.

« Impiété, s'écrira Pascal dans les *Pensées*, de ne pas croire l'Eucharistie sur ce qu'on ne la voit pas⁴ ». Le mystère du silence de Dieu est en effet au centre de sa méditation. Celle-ci ramène le jeune dévot à la réflexion du fameux thème du Dieu caché. Avant l'Incarnation, le Christ était sous la nature. Lors de son

¹ 16^e Provinciale, p. 314.

² Suite de la citation précédente, *ibid.*, p. 315.

³ Suite de la citation précédente.

⁴ S212-L181. Cf. S199-L168.

apparition, il est couvert de l'humanité. Quand il voulut accomplir la promesse, il choisit de demeurer dans la sobre nourriture. L'esprit de Dieu n'est guère intelligible dans le texte de l'Écriture¹. Or Pascal est peu affligé de cette situation apparemment désespérante, car « Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible² ». De là l'effort de Pascal pour découvrir un ordre latent sous les objets visibles et matériels : « Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu³ ». Sans doute, dans cette perspective figurative, l'eucharistie joue un rôle primordial. Pour Pascal, dans la *manna absconditum* réside « le plus étrange et le plus obscur secret de tous⁴ ».

3. L'eucharistie, signe aux valeurs multiples

L'eucharistie est de fait un signe structurellement multiple. Premièrement, du point de vue le plus primitif, le Saint-Sacrement est du pain et du vin. Ceux-ci constituent un symbole de la chair du Christ. Ce qui est acceptable même aux yeux de l'ignorant du dogme catholique, certaines écoles protestantes, par exemple.

Deuxièmement, pour les dévots catholiques, ce pain et ce vin ne sont autres choses que le *Corpus Christi*. L'association symbolique entre les deux éléments semble s'exclure, car, nous l'avons vu, « si le très saint Sacrement de l'autel était présent, alors cette présence serait réelle et non purement imaginaire⁵ ». Le pain et le vin sont désormais *en leur substance* la chair et le sang du Christ.

Cependant, pour les auteurs de la *Logique* de Port-Royal, l'eucharistie demeure un signe. On sait qu'Arnauld et Nicole, afin de contester les objections des calvinistes, comme celles de Jean Claude, une des principales figures du

¹ Voir la 4^e lettre (selon J. Mesnard) à Mlle de Roannez, *MES*, III, pp. 1035-1036. Cette lettre est rédigée fin octobre 1656, quelques jours après l'anniversaire de l'association de Port-Royal à l'Institut du Saint-Sacrement, le 26 octobre. Voir la note de J. Mesnard, *ibid.*, p. 1036.

² *Ibid.*, p. 1035.

³ *Ibid.*, pp. 1036-1037.

⁴ *Ibid.*, pp. 1035-1036.

⁵ Saint François de Sales, *L'Introduction à la vie dévote*, éd. cit., p. 71.

groupe de Charenton, rajoutent quelques matières dans la cinquième édition de la *Logique* (1683), en particulier le quatrième chapitre de la première partie, consacré à « Des idées des choses, et des idées des signes ». Avec une intention nettement apologétique, ils montrent comment l'eucharistie doit être considérée, pour conserver son caractère inhabituel, comme un signe. La transsubstantiation est certes un phénomène qui surpasse la raison humaine, mais, pour justifier leur thèse, les auteurs port-royalistes doivent montrer du moins qu'elle n'est pas incommensurable avec la raison humaine. Ils essaient ainsi, dans le cadre d'une matière apparemment anodine qu'est la logique, d'établir une sémiologie qui permette à l'eucharistie d'y figurer comme un exemple compréhensible¹. Pour le simple sens commun, en effet, il semble inconvenant que cet objet soit un symbole, car, pour ne pas éviter une expression extravagante, il est ce qu'il signifie lui-même.

Est-il possible qu'un signe se désigne lui-même ? N'oubliant pas la concession à la notion courante du signe, Arnauld et Nicole suggèrent que la réponse est affirmative :

quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état, puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante et celle qui est représentée ; néanmoins il est très-possible qu'une chose dans un certain état se représente dans un autre état, comme il est très possible qu'un homme dans sa chambre se représente prêchant [...]².

Tout signe³, il est vrai, doit se distinguer de ce qu'il représente, mais cette distinction s'établit si les deux éléments sont dans différents « états ». En d'autres

¹ Les auteurs atténuent le ton polémique de leur addition en affirmant dans un « avertissement sur cette nouvelle édition », qu'elle est également le résultat d'une amélioration cohérente avec la matière de leur ouvrage : « quoique ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la logique ; et l'on les aurait pu faire quand il n'y aurait jamais eu de Ministres au monde qui auraient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités » (*Logique*, « Avertissement sur cette nouvelle édition », p. 12).

² *Logique*, I, 4, pp. 53-54.

³ Selon la définition augustinienne, devenue dès lors la tradition, le signe est « une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée » (« *Signum est enim res, praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se*

termes, même si un objet et un autre sont identiques en substance, tant qu'ils sont dans des situations différentes, dans le temps ou dans l'espace, l'un peut être le symbole de l'autre : « la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante et la chose figurée : c'est-à-dire qu'une même chose peut être dans un certain état chose figurante, et dans un autre chose figurée¹ ». Les auteurs n'allèguent ici qu'un exemple médiocre et peu convaincant : un homme à son domicile peut se figurer lui-même en un autre moment, lors du prêche à la messe. L'eucharistie est pour eux un tel signe : bien que le Christ sous les espèces et le Christ au ciel soient substantiellement identiques, une relation symbolique s'installe entre les deux états du Sauveur. Le Christ dans l'eucharistie assume alors un double statut : l'original et l'image². Par ailleurs, les auteurs mentionnent qu'il est un des objets qui sont « en même temps *et chose et signe* » :

il est très possible qu'une même chose cache et découvre une autre chose en même temps ; et qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paraît par ce qui le cache*, ont avancé une maxime très peu solide. Car la même chose pouvant être en même temps et chose et signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe³.

Les auteurs invoquent cette fois-ci effectivement l'eucharistie comme exemple : « Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de Jésus-Christ comme chose, et le découvrent comme symbole⁴ ».

Malgré le terme peu clair de « chose », le lecteur est invité à interpréter qu'il s'agit de l'hostie, du corps du Rédempteur dissimulé sous les espèces. Dans le Saint-Sacrement la chair et le sang de Jésus-Christ sont réellement présents,

faciens in cogitationem venire ») (*La Doctrine chrétienne*, BA. 11/2, pp. 136-137). Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal formulent ainsi la pensée de leur maître : « quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe » (I, 4, p. 53).

¹ *Logique*, I, 4, p. 53.

² Cf. T. Shiokawa, « L'arc-en-ciel et les sacrements », art. cit., pp. 87-88. T. Shiokawa reconnaît une liaison entre cette affirmation arnaldino-nicolienne et un fragment de Pascal : « Un portrait porte absence et présence, plaisir et déplaisir. La réalité exclut absence et déplaisir. / Figures » (S291-L260).

³ *Logique*, I, 4, p. 54.

⁴ *Ibid.*

mais tant qu'ils sont inintelligibles, on peut dire qu'ils se « cachent » eux-mêmes ; cependant que ces chair et sang défigurés du Messie peuvent le représenter lui-même siégeant à la droite de Dieu. Ainsi, « et chose et signe », l'eucharistie peut voiler et révéler le corps de Jésus-Christ. Aussi Pascal affirme-t-il : « ce sacrement contient tout ensemble *et la présence de Jésus-Christ et sa figure*¹ ». Ce sacrement est un signe dont « la chose figurante » est le Christ latent, l'hostie, et « la chose figurée » s'avère également le Christ, mais dans « un autre état », en la gloire.

Le troisième élément symbolique que l'on trouve dans l'eucharistie est d'ordre historique. « Ce sacrement est aussi une figure de celui de la croix, et de la gloire, et une commémoration des deux² ». L'eucharistie est un signe représentant l'événement qui eut lieu et celui qui s'accomplira : c'est la « commémoration » du Christ du passé et du Christ de l'avenir. En effet, ce sacrement est d'un côté un événement qui se produit à la messe par la parole de consécration du prêtre, ce qui s'est rendu possible depuis la Cène, où le Messie prononça : « Ceci est mon corps ». Cet événement est ainsi la répétition du geste du Rédempteur, qui connut la Passion, la mort et la résurrection. La communion est le moment du souvenir de ses souffrances.

De l'autre côté, l'eucharistie est le signe de la « nouvelle alliance³ » pour ceux qui reçoivent le sang du Christ, désormais changé en vin dans le calice. Ils espèrent alors dans la béatitude que le Messie leur apportera : le Saint-Sacrement prend valeur de perspective future. Pascal inscrit dans les *Pensées* : « Eucharistie après la Cène : vérité après figure⁴ ». Tout comme le Saint-Sacrement s'établit après le dernier repas, la gloire viendra, suivant le symbole. « Et les chrétiens prennent même l'Eucharistie pour figure de la gloire où ils tendent⁵ ». Souvenir et promesse, ce signe renvoie à deux événements capitaux dans l'histoire, la Rédemption et le Jugement Dernier. L'eucharistie est la preuve,

¹ S614-L733, p. 398. Nous soulignons.

² *Ibid.*

³ Voir par exemple, *Évangile selon saint Marc, XIV-24, Bible, op. cit.*, p. 1330.

⁴ S802-L971.

⁵ S301-L270, p. 205.

non seulement de la présence réelle et actuelle du Jésus-Christ, mais aussi de ses expériences pénibles d'autrefois et de son nouvel avènement à venir.

* * *

Le Corps du Christ demeure dans le Saint-Sacrement. L'Église catholique soutenant cette thèse de la transsubstantiation particulièrement lors du Concile de Trente, ce sacrement devint, au XVII^e siècle, un objet privilégié d'adoration. Inspiré par ses amis de Port-Royal, Pascal consacre à l'eucharistie un culte impressionnant, à tel point qu'elle engendre chez lui une nouvelle vision du monde, considéré comme un ensemble de figures. En effet, l'eucharistie, révélant « le secret le plus obscur », est une figure merveilleuse aux valeurs multiples : à la fois, *le corps et son signe, l'original et son image, le sacrifice et sa commémoration*. L'ontologie équivoque de l'eucharistie, symbolisant l'ambiguïté du statut des chrétiens, admis à recevoir le Rédempteur mais caché, justifie la foi en lui et l'espérance en la gloire, qualités inhérentes aux croyants.

Dès lors, Pascal perçoit la vérité dans les objets qui la couvrent, et sa conviction se montre d'autant plus vive qu'elle est voilée : « Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout. Et rendons-lui des grâces infinies de ce que, s'étant caché en toutes choses pour les autres, il s'est découvert en toutes choses et en tant de manière pour nous...¹ ». Aux yeux de Pascal, désormais, l'univers matériel et visible se charge d'un autre sens, mystique et spirituel. Pour celui qui le pénètre, l'ordre des corps se dédouble et montre la clef de l'interprétation.

¹ 4^e lettre à Mlle de Roannez, *MES*. III, p. 1037.

CHAPITRE IV

LE CORPS POLITIQUE (L'ÉGLISE)

1. Les morales des chrétiens en tant que membres du corps

Le quatrième régime du « corps » pascalien correspond à celui des communautés politiques : le Parlement¹, la Faculté de Théologie², la Société de Jésus³ ou le corps des ecclésiastiques⁴. Mais, pour Pascal, le « corps » désigne surtout l'Église, l'assemblée des fidèles sous un chef qui est Jésus-Christ. Elle lui fournit un des sujets principaux de réflexion.

L'Église est un corps, non seulement parce qu'elle est une communauté, mais aussi et surtout parce qu'elle figure le Corps de Jésus-Christ. Elle est un *corpus mysticum*, dont le Christ est la tête et les chrétiens sont les membres. Le croyant est intégré au corps du Sauveur par le baptême et par l'eucharistie. Le respect pascalien du Saint-Sacrement s'explique également par la signification qu'il revêt dans l'incorporation des membres. Le croyant, lors de la communion, adopte les véritables corps et sang de Jésus-Christ, qui le nourrissent spirituellement : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui⁵ ». Le Messie est alors dans la chair des chrétiens et ceux-ci se trouvent au sein du Corps du Christ.

¹ S584-L706 : « si le parlement entérine sans le roi ou s'il refuse d'entériner sur l'ordre du roi, ce n'est plus le parlement du roi, mais un *corps* révolté » (nous soulignons).

² *3^e Provinciale*, p. 50 : « quoiqu'elle [= *la censure*] ne soit que d'une partie de la Sorbonne et non pas de tout le *corps* [...] » (nous soulignons).

³ *12^e Provinciale*, p. 216 : « étant seul comme je suis, sans force et sans aucun appui humain contre un si grand *corps* [...] » (nous soulignons).

⁴ S800-L967 : « l'Église étant proprement dans le *corps* de la hiérarchie [...] » (nous soulignons).

⁵ *Évangile selon saint Jean*, VI, 57, *Bible, op. cit.*, p. 1388.

Mais, chez Pascal, le baptême est plus directement associé à la réflexion sur le mystère de l'intégration à l'Église. En effet, Saint-Cyran, le directeur spirituel du jeune Pascal, explique que c'est le baptême qui, nous accordant « la vraie vie de grâce », nous permet de renaître dans le « nouveau monde » qu'est l'Église¹. Le lien qui se produit par le baptême entre les membres et le Corps du Christ s'avère d'autant plus fort qu'il est un don de la grâce divine. Pascal, fidèle à l'instruction de son maître, écrit à Gilberte :

Si nous ajoutons à ces considérations celle de l'alliance que la nature a faite entre nous, et à cette dernière celle que la grâce y a faite, je crois que, bien loin d'y [= *d'écrire une lettre*] trouver une défense, nous y trouverons une obligation ; car je trouve que notre bonheur a été si grand d'être unis de la dernière sorte, que nous nous devons unir pour le reconnaître et pour nous en réjouir. Car il faut avouer que c'est proprement depuis ce temps (que M. de Saint-Cyran veut qu'on appelle le commencement de la vie) que nous devons nous considérer comme véritablement parents, et qu'il a plu à Dieu de nous joindre aussi bien dans son *nouveau monde* par l'esprit, comme il avait fait dans le terrestre par la chair².

Le baptême, associant les frères et sœurs de nouveau par l'esprit et de manière plus solide, signifie pour eux le « commencement de la vie », car c'est la renaissance en tant qu'enfants dont le père est Jésus-Christ, et la mère l'Église. Pascal, au temps des *Provinciales*, s'indignant probablement des « morales » recommandées par les casuistes, réfléchit sur la condition du baptême ayant pour

¹ « Par le baptême nous recevons la vraie vie de grâce, et renaissions de Jésus-Christ dans son Église comme enfants du nouveau monde. Et au lieu que les enfants des hommes en naissant sortent de leurs mères pour vivre à part de la vie naturelle et humaine ; les enfants de Jésus-Christ, lors qu'ils renaissent de lui par sa grâce, entrent dans lui et dans l'Église son épouse, pour vivre et subsister dans eux non seulement comme leurs enfants, mais aussi comme leurs parties et membres de leur propre corps. » (Saint-Cyran, *Théologie familière*, passage cité dans T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, p. 69).

² Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*. II, p. 581 (nous soulignons). Lors de la rédaction de cette lettre, la famille Pascal étudiait les lettres d'Augustin, en particulier la lettre 243-38 à Laetus, où il est question de l'importance de l'amour pour Dieu. Selon Augustin, cet amour doit céder la prééminence à l'amour pour les proches dont la fraternité spirituelle est rendue possible grâce à Dieu. Les frères et sœurs méditaient à la situation de Jacqueline qui voulait entrer dans la religion (Voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 160-161).

idéal la pratique des « chrétiens des premiers temps ». Ceux-ci n'entraient dans l'Église « qu'après de grands travaux et de longs désirs », « qu'après un examen très exact » et « qu'après avoir renoncé au monde »¹, alors qu'aujourd'hui, « le baptême ayant été accordé aux enfants avant l'usage de la raison, par des considérations très importantes, il arrive que la négligence des parents laisse vieillir les chrétiens sans aucune connaissance de la grandeur de notre religion² ». Pascal croit qu'il faudrait pour ses contemporains chrétiens les mêmes dispositions que celles des baptisés d'autrefois.

Car si on ne jugeait pas ceux-ci [= *les catéchumènes*] dignes de recevoir le baptême sans ces dispositions, n'est-il pas juste que ceux-là [= *ceux qui ont été élevés domestiques de la foi*] qui ne les trouvent pas en eux après l'avoir reçu fassent tous leurs efforts pour former d'aussi généreux sentiments, se soumettant à une pénitence salutaire le reste de leurs jours, et qu'ils aient moins d'aversion pour une vie toute crucifiée qu'ils ne trouvent de charmes dans l'usage des délices vicieux du péché³.

Aux yeux de Pascal, c'est l'absence de ces « généreux sentiments » qui provoque « les vices du monde dans le cœur des Chrétiens⁴ ». En voyant la situation de l'Église de son temps, Pascal insiste, dans les *Pensées*, sur la « Morale chrétienne », la morale des baptisés, des « membres » du Christ.

Elle s'explique par deux exigences complémentaires l'une à l'autre : d'une part, aimer le corps afin de s'aimer soi-même, et d'autre part, se haïr soi-même pour aimer les autres membres. Dans un premier temps, en tant que membre, il faut respecter le tout, car, « Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps ». Aimer le corps n'est donc autre chose que se respecter soi-même, tant que la vie du membre est jointe à celle du corps : « en aimant le corps il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en

¹ *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, MES. IV, p. 54. J. Mesnard juge que la rédaction de cet opuscule est datée de 1657, en estimant qu'« une sorte d'amertume générale du ton » s'est produite après « l'épreuve des *Provinciales*, et plus particulièrement des huit dernières » (MES. IV, p. 52).

² *Ibid.*, p. 59.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

lui, par lui et pour lui »¹. Il faut également songer aux autres membres, car l'Église est « un corps de membres pensants », qui connaissent « le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence ». Aussi Pascal dit-il : « Que si, ayant reçu l'intelligence, ils s'en servaient à retenir en eux-mêmes la nourriture sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non seulement injustes mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer »².

D'autre part, « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi³ », puisque Dieu est l'« âme universelle », l'« âme entière » à qui les membres appartiennent, « qui les aiment mieux qu'ils ne s'aiment »⁴. De fait, l'Église « considère les hommes non seulement comme hommes, mais comme images du Dieu qu'elle adore⁵ ». Un membre du corps comme un pied devrait se soumettre absolument à « la volonté qui régit le corps, jusqu'à consentir à être retranché s'il le faut ». « Car il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps, qui est le seul pour qui tout est »⁶. Le pire mal selon Pascal, c'est de se croire auto-suffisant dans l'univers, de vouloir « ne dépendre que de soi et [...] se faire centre et corps [soi-]même ». En effet, le membre séparé du corps « n'a plus qu'un être périssant et mourant »⁷.

¹ S404-L372. Cf. S680-L421, pp. 466-467 : « Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général dont elles sont membres. L'on doit donc tendre au général. »

² S392-L360. P. Force émet l'hypothèse que ce fragment constitue « une sorte de réinterprétation de l'*Épître aux Corinthiens* à la lumière des *Discours* d'Épictète ». Selon le commentateur, « De Paul vient l'idée d'attribuer aux membres la faculté de penser. D'Épictète, Pascal retient la problématique du tout et de la partie : un membre considéré isolément n'a pas la même finalité qu'un membre considéré en tant que membre, c'est-à-dire en tant que partie du corps. » (« Maladies de l'âme et maladies du corps chez Pascal », dans *Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 17*, n° 89, 1995, pp. 77-86).

³ S405-L373.

⁴ S392-L360.

⁵ *14^e Provinciale*, p. 265.

⁶ S405-L373. Selon P. Force, c'est la perspective empruntée des *Discours* d'Épictète : « si vous vous considérez en tant qu'un homme et comme partie du tout, du point de vue de ce tout, il est juste que vous soyez parfois malade, que vous courriez des risques en voyage, que vous soyez dans le besoin et que peut-être vous mourriez avant l'heure. Pourquoi donc êtes-vous triste ? Ne savez-vous pas que le pied, s'il est retranché du corps, n'est plus un pied, et que vous-même, si vous êtes retranché, ne serez plus un homme ? » (phrase citée par P. Force, art. cit., pp. 78-79).

⁷ S404-L372.

Ainsi, la révolte contre l'esprit qui anime le tout et l'indépendance du corps sont toutes deux des attitudes réprouvées. Pascal est pénétré des maximes traditionnelles telle que « Nul ne peut avoir Dieu comme Père s'il n'a l'Église pour mère » (saint Cyprien) et que « Hors de l'Église, pas de salut » (saint Augustin). À cet égard, sa « profession de foi » exprime sa fidélité en l'Église et le Pape, « chef visible vicaire de Jésus-Christ¹ ». Pascal écrit à Charlotte de Roannez :

Car c'est l'Église qui mérite, avec Jésus-Christ qui en est inséparable, la conversion de tous ceux qui ne sont pas dans la vérité ; et ce sont ensuite ces personnes converties qui secourent la mère qui les a délivrées. Je loue de tout mon cœur le petit zèle que j'ai reconnu dans votre lettre pour l'union avec le pape. Le corps n'est non plus vivant sans le chef, que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps, et n'appartient plus à Jésus-Christ. Je ne sais s'il y a des personnes dans l'Église plus attachées à cette unité du corps que le sont ceux que vous appelez nôtres. Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du chef de l'Église, qui est le pape. Je ne me séparerai jamais de sa communion, au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce ; sans quoi je serais perdu pour jamais².

2. Les « membres malades » et les « membres retranchés »

C'est ainsi que le pénitent passionné, dans les *Provinciales* et dans les écrits polémiques qui les suivent, critique d'abord les morales proposées par les casuistes oublieux du Saint-Esprit qui dirige le Corps du Sauveur, puis défend ses amis de Port-Royal contre les calomnies des jésuites qui essaient de leur attribuer des propositions hérétiques, et récuse enfin les calvinistes qui prétendent se séparer de l'Église « avec raison ».

Aux yeux de Pascal, la Casuistique, qui, permettant tant de crimes évidents y compris l'homicide, transgresse mêmes les lois civiles ou païennes, viole *a fortiori* les lois ecclésiastiques. C'est l'humiliation de la sainteté de l'Église. Pascal

¹ Furetière, *Dictionnaire* (1690), art. « Église ».

² 3^e Lettre à Mlle de Roannez, *MES*. III, pp. 1033-1034.

dénonce avec véhémence les Pères jésuites soutenant les casuistes : « N'ayez donc plus la hardiesse de dire que vos décisions sont conformes à l'esprit et aux Canons de l'Église¹ ». « Car enfin, mes Pères, pour qui voulez-vous qu'on vous prenne : pour des enfants de l'Évangile, ou pour des ennemis de l'Évangile ?² » Les casuistes sont, pour le controversiste, précisément les membres « périssant et mourant » au point de se séparer du corps. D'ailleurs, Pascal attribue l'extrême diversité des opinions casuistiques à « une mauvaise politique ». Les jésuites adoptent la Casuistique pour satisfaire « la plupart des gens » qui ne s'accordent guère aux « maximes évangéliques et sévères » : « C'est pour cette raison qu'ayant à faire à des personnes de toutes sortes de conditions et des nations si différentes, il est nécessaire qu'ils aient des casuistes assortis à toute cette diversité »³.

Dès lors, les jésuites n'appartiennent plus à l'Église, car, « On ne peut être que d'un parti ou de l'autre, il n'y a point de milieu » entre « le monde des enfants de Dieu, qui forme un corps dont Jésus-Christ est le Chef et le Roi ; et le monde ennemi de Dieu, dont le diable est le Chef et le Roi »⁴. Comme le montre P. Force, les jésuites désirent la survie en tant qu'institution et corps, mais au prix d'une division de l'âme⁵, alors qu'en fait l'uniformité du corps doit s'accompagner de la fidélité à l'âme unique qui le règle.

En second lieu, Pascal défend ceux qu'on appelle « jansénistes », qui proclament leur sincère soumission à l'Église catholique mais que les jésuites accusent d'hérésie. Car, « Si l'on refuse, dit saint Grégoire, Pape, de croire la confession de foi de ceux qui la donnent conforme aux sentiments de l'Église, on remet en doute la foi de toutes les personnes catholiques⁶ ». Les jésuites accusent les « jansénistes » de refuser de reconnaître que les Cinq propositions, condamnées par Rome, sont conformes à l'œuvre de Jansénius, l'*Augustinus*. Or, pour Pascal, la question de savoir si l'évêque d'Ypres est partisan de la « grâce efficace » ou pas — celle-ci convient à l'orthodoxe pour Pascal comme pour les

¹ *14^e Provinciale*, p. 267.

² *Ibid.*, p. 271.

³ *5^e Provinciale*, p. 75.

⁴ *14^e Provinciale*, p. 271.

⁵ P. Force, art. cit., pp. 84-85.

⁶ *17^e Provinciale*, p. 336.

jésuites¹ — dans son ouvrage, constitue, non pas le « point de foi », mais seulement le « point de fait », et même si l'on commet des erreurs relativement à ce dernier, il ne saurait jamais être question d'hérésie à son endroit. En effet, explique Pascal :

Dieu conduit l'Église, dans la détermination des *points de la foi*, par l'assistance de son esprit, qui ne peut errer ; au lieu que, dans les *choses de fait*, il la laisse agir par les sens et par la raison, qui en sont naturellement les juges : car il n'y a que Dieu qui ait pu instruire l'Église de la foi. Mais il n'y a qu'à lire Jansénius pour savoir si des propositions sont dans son livre. Et de là vient que c'est une hérésie de résister aux décisions de foi, parce que c'est opposer son esprit propre à l'esprit de Dieu. Mais ce n'est pas une hérésie, quoique ce puisse être une témérité, que de ne pas croire certains faits particuliers, parce que ce n'est qu'opposer la raison, qui peut être claire, à une autorité qui est grande, mais qui en cela n'est pas infaillible².

La question de fait, dont les critères de jugement sont les sens et la raison, n'est pas déterminée par « l'autorité des Papes et des Conciles œcuméniques » qui « n'est point infaillible »³ dans cette matière indépendante de la révélation divine, comme le reconnaissent de nombreux théologiens⁴. Pour Pascal, l'obéissance absolue à « la seule Église Catholique, Apostolique et Romaine⁵ » et la résistance à l'Assemblée du Clergé imposant la signature du Formulaire ne sont pas incompatibles⁶. Au contraire, la guerre est recommandée voire exigée quand « la

¹ Voir *18^e Provinciale*, p. 363.

² *17^e Provinciale*, p. 343. Nous soulignons.

³ Sous-titre de Nicole pour la *17^e Provinciale*, p. 327, n. 1.

⁴ Voir la *17^e Provinciale*, pp. 343-347. Pascal allègue les textes du cardinal Baronius, de Pierre de Marca, le gallican anti-janséniste, et surtout du cardinal Bellarmin, jésuite.

⁵ *Ibid.*, p. 330.

⁶ Jacqueline Pascal, trois mois avant sa mort, confesse être convaincue de son lien à l'Église, malgré son refus de signer le Formulaire : « Mais peut-être on nous retranchera de l'Église ? Mais qui ne sait que personne n'en peut être retranché malgré soi, et que l'Esprit de Jésus-Christ étant le lien qui unit ses membres à lui et entre eux, nous pouvons bien être privées des marques extérieures mais non jamais de l'effet de cette union, tant que nous conserverons la charité, sans laquelle nul n'est un membre vivant de ce saint corps ? » (*Lettre de la sœur Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal à la sœur Angélique [de Saint-Jean]*, *MES*. IV, p. 1083).

violence essaie d'opprimer la vérité¹ ». Dans l'Église, parfois on doit oublier la tranquillité pour établir la justice².

La critique de Pascal se montre non moins intransigeante à l'égard de ceux qui abandonnent le Corps du Christ. Il s'écrie dans le *5^e Écrit des curés de Paris* : « voici un nouveau mal, d'une conséquence aussi grande, qui s'élève du dehors de l'Église et du milieu des hérétiques³ ».

En effet, les calvinistes attribuent les préceptes moraux des casuistes qu'ils condamnent, aux opinions catholiques, afin de justifier le schisme. Pascal devrait accepter la critique calviniste de la Casuistique et des jésuites qui la soutiennent. Sa stratégie est ingénieuse à cet égard : il profite de la médisance de son ennemi hors de l'Église pour condamner ses adversaires au sein de celle-ci : « Voilà l'état où les Jésuites ont mis l'Église. Ils l'ont rendue le sujet du mépris et de l'horreur des hérétiques⁴ ».

Mais l'attitude de Pascal n'est pas moins critique à l'égard de l'école de Genève. Car, selon lui, d'une part les erreurs des deux groupes ont pour origine la même dérive vis-à-vis de la tradition (« l'égarement de ces Pères, aussi bien que celui des hérétiques, ne venant que d'avoir quitté la doctrine de l'Église pour suivre leur esprit propre⁵ »), et d'autre part le refus de la doctrine est encore pire que l'abus de celle-ci :

¹ *12^e Provinciale*, p. 234.

² Voir le début de la *17^e Provinciale*, pp. 327-328 : « Votre procédé m'avait fait croire que vous désirez que nous demeurassions en repos de part et d'autre, et je m'y étais disposé. Mais vous avez depuis produit tant d'écrits en peu de temps, qu'il paraît bien qu'une paix n'est guère assurée quand elle dépend du silence des Jésuites. Je ne sais si cette rupture vous sera fort avantageuse ; mais pour moi, je ne suis pas fâché qu'elle me donne le moyen de détruire ce reproche ordinaire d'hérésie dont vous remplissez tous vos livres. » Voir aussi l'article de T. Shiokawa, qui montre comment la guerre est légitimée dans l'Église, alors que dans l'ordre social, la paix est considérée comme un des « souverains biens ». Il indique que cette guerre a pour fin la tolérance, car, chez Pascal, dit l'auteur, « la tolérance se déduit de l'exigence de la conscience » (« La guerre et la paix selon Pascal », dans *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident. Actes du colloque de l'Université de Tokyo*, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 319-330).

³ *5^e Écrit des curés de Paris*, dans *Provinciales*, pp. 430-431.

⁴ *Ibid.*, p. 432.

⁵ *Ibid.*, p. 437.

Nous ne voulons donc pas que ceux que Dieu nous a commis s'emporent tellement dans la vue des excès des Jésuites, qu'ils oublient qu'ils sont leurs frères, qu'ils sont dans l'unité de l'Église, qu'ils sont membres de notre corps, et qu'ainsi nous avons intérêt à les conserver ; au lieu que les hérétiques sont des membres retranchés qui composent un corps ennemi du nôtre ; ce qui met une distance infinie entre eux, parce que le schisme est un si grand mal, que non seulement il est le plus grand des maux, mais qu'il ne peut y avoir aucun bien où il se trouve, selon tous les Pères de l'Église¹.

Tant qu'ils demeurent dans le corps, les jésuites sont des membres tout comme les gens de Port-Royal : ils sont seulement des « membres malades » dont on doit « éviter la contagion »². Tandis que le corps des réformés est assimilé au monde du diable, car le corps de Jésus-Christ est unique et indivisible³.

* * *

L'Église assume de multiples valeurs dans la doctrine selon deux ordres distincts, le visible et l'invisible. Depuis la descente du Saint-Esprit qui l'anime, l'Église, communauté sur la terre, figure le royaume de Dieu. Entre ces deux éléments intervient le temps : la première, nommée dès lors l'Église militante, annonce et promet la réalisation de la seconde, l'Église triomphante. Tout en étant une institution visible et temporelle, l'Église est autonome dans le « monde » terrestre, dans l'univers des créatures : en effet, elle constitue du point de vue des chrétiens le « nouveau monde », dans lequel s'exercent exclusivement la grâce divine, la charité et le salut. Dans l'ordre symbolique, elle est un Corps mystique, dont les membres sont nourris du corps et du sang du Sauveur, dont le représentant terrestre est le pape, le chef visible. De là se révèlent les principes moraux des parties constituantes du corps : tout comme les membres du corps humain, chacun doit respecter le tout ainsi que les autres parties, jusqu'à ce qu'il accepte de sacrifier sa propre vie. Chez Pascal, l'incorporation par le baptême

¹ *Ibid.*, p. 439.

² *Ibid.*, p. 442.

³ Cf. S440-L875, pp. 298-299. Ce fragment, suggérant l'unité du « royaume de Dieu », est inspiré par un passage de *l'Évangile selon saint Luc* : « Tout royaume divisé contre lui-même sera détruit, et toute maison divisée contre elle-même, tombera en ruine » (XI, 17, *Bible*, éd. cit., p. 1354).

dans le Corps du Christ a une signification particulièrement importante. La « régénération » en tant qu'enfant de Dieu, sollicitant une « double obligation » — celle de la créature et celle du chrétien¹ —, l'amène à combattre les ennemis dans et hors de l'Église pour défendre la vérité qui est « la plus grande des vertus chrétiennes² ». Il écrit dans la dernière lettre inachevée des *Provinciales* : « *Quod bellum firmavit, pax ficta non auferat*³ ». À ses yeux, la soumission à l'« autorité humaine⁴ » sans le jugement de la raison n'apportera à l'Église qu'une « fausse paix ». « Aspirer à se rendre digne[s] de faire partie du Corps de Jésus-Christ⁵ » ne signifie pour lui, non pas l'appartenance au corps en tant que « membre malade », mais le respect et l'amour de l'« âme universelle » en tant que « membre pensant ».

¹ Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*. II, p. 583.

² *19^e Provinciale*, p. 383.

³ *Ibid.* Sur l'intention de Pascal empruntant (avec une légère modification) cette phrase de saint Jérôme, citée dans un texte de Pierre de Marca, prélat anti-janséniste, voir T. Shiokawa, « L'enjeu des *XVII^e* et *XVIII^e* *Provinciales* », art. cit.

⁴ Expression dans le sous-titre de Nicole pour la *18^e Provinciale*, p. 354, n. 1.

⁵ Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*. II, p. 583.

Nous trouvons le problème du « corps » dans quatre champs sémantiques principaux : « matière », « chair », « eucharistie », « Église ». La vaste étendue sémantique et la fréquente apparition du terme ne permettent guère de déterminer une signification : le « corps » relève aussi du vocabulaire de l'un et l'autre des deux « institutions », divine et humaine¹.

Alors que les étendues matérielles fournissent l'objet de la recherche scientifique, le sacrement et l'incorporation dans le Corps visible du Christ sont des « mystères » que l'« autorité » divine et infaillible a établis et que la « raison » humaine ne peut et ne doit pas éclaircir. De son côté, le corps humain, théoriquement associé à l'âme, mais pratiquement considéré comme constituant exclusif de l'homme — car la fonction de sa partie spirituelle est négligeable —, représente parfois le principe humain qui se distingue du principe divin, assimilé au principe de l'âme. Le « corps » — entendre les matières des sciences humaines et l'ontologie de l'homme — exprime le mode d'être du Christ sur la terre, soit invisiblement sous les espèces sacramentaires, soit figurativement comme communauté chrétienne.

Par ailleurs, la polyvalence du « corps » chez Pascal s'exprime également dans sa vision figurative de l'univers des choses visibles. Celle-ci est engendrée par les faits religieux dans lesquels intervient de façon inhérente l'ordre symbolique et surnaturel. Le Saint-Sacrement, le corps et le sang du Sauveur en substance, est en même temps la figure du Christ à la droite de Dieu. L'Église, assemblée visible des chrétiens, est en fait le Corps du Messie et le symbole de la communauté des bienheureux ; le baptême assure une naissance nouvelle et spirituelle en tant qu'enfant de Dieu au sein de ce Corps mystique. Ces éléments figuratifs, établis par l'Écriture et la tradition patristique, sont des faits *a priori*, constitutifs du dogme chrétien. C'est ainsi que, selon Pascal, les réformés, qui insistent sur la présence seulement figurative du Christ dans la manne, ne

¹ *Préface sur le traité du vide, MES. II, p. 778.*

peuvent être chrétiens : la réception du Messie en substance comme en signe par l'eucharistie définit le statut des croyants eux-mêmes.

T. Shiokawa affirme que chez Pascal, « il y a d'abord les données de la religion et ce sont celles-ci qui suggèrent les "choses corporelles" représentant les "spirituelles" ». C'est l'existence historique du Christ qui rend possible le symbolisme pascalien. Celui-ci ne s'appuie pas, selon ce commentateur, sur la nature même des choses, comme un rapport atemporel et universel que le XVII^e siècle situe entre le soleil et la charité ; il se fonde sur « la Passion et la Résurrection, événements délimités dans le temps et dans l'espace » : « c'est le Christ qui, par son avènement, se fait principe et origine de ces faits significatifs, étant donné que les institutions divines comme le Nouveau Testament, l'Église, les sacrements, ont été établis par le Sauveur »¹.

Une fois ce symbolisme accepté, la théorie du Dieu caché peut être développée et tous les phénomènes visibles et tangibles peuvent être considérés comme les signes de Dieu. À cet égard, Pascal est héritier de la pensée augustinienne : « tu ne cesses de nous dire par des signes qui tu es et quelle est ta grandeur ; et tes signes, c'est toute la splendeur de la création² ». C'est par la « nouvelle lumière » se produisant après la conversion et inspirée par Dieu lui-même que cette nouvelle connaissance du monde se rend possible : « La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle³ ». La vision figurative des choses corporelles est établie, non pas par l'« autorité » des hommes, ni même de l'Église, mais par la grâce divine.

Ainsi, les croyants, afin que leurs sentiments soient purs et dignes de leur statut de chrétiens, prient pour l'arrivée de la « lumière surnaturelle⁴ » percevant l'existence d'un ordre latent dans le monde plein des choses matérielles ; de sorte qu'ils acquièrent la vue déchiffrant les « saints caractères⁵ ».

¹ T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, op. cit., pp. 68-75.

² Saint Augustin, *Du libre arbitre*, II, 16, phrase citée par Ph. Sellier dans *Pascal et saint Augustin*, p. 366.

³ *Écrit sur la conversion du pécheur*, MES. IV, p. 40.

⁴ Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, MES. II, p. 582.

⁵ *Ibid.*

Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. Les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. *Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout*¹.

La chair humaine est également une figure de la divinité. Pascal, espérant découvrir cette relation, prie Dieu dans ces termes : « *Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme*² ». Ce que le malade craint, c'est « cet aveuglement charnel et judaïque qui fait prendre la figure pour la réalité³ ». La perspicacité herméneutique du monde des corps est la qualité des croyants ayant les « yeux du cœur et qui voient la sagesse⁴ » ; « car, comme toutes choses parlent de Dieu à ceux qui le connaissent, et qu'elles le découvrent à tous ceux qui l'aiment, ces mêmes choses le cachent à tous ceux qui ne le connaissent pas⁵ ».

« Il semble, affirme T. Shiokawa, que tous les faits de la réalité soient apparus à Pascal comme autant d'objets à soumettre à interprétation⁶ ». Ce sont des « corps » qui couvrent cette réalité. Les étendues matérielles, le corps humain, les sacrements et l'institution chrétienne, sont des objets dont le sens est double pour démontrer l'existence de Dieu et annoncer l'avènement du Sauveur.

À la suite de cette réflexion sur l'ambivalence de la notion pascalienne de corps, nous tâcherons d'examiner l'axiologie paradoxale que Pascal reconnaît dans l'homme, être corporel. Pourquoi l'apologiste qualifie l'homme de « misérable » ? Celui-ci ne peut-il jamais espérer de s'en délivrer et comment ?

¹ Lette 4 à Mlle de Roannez, *MES*. III, pp. 1036-1037. Nous soulignons.

² *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, *MES*. IV, p. 1004 (nous soulignons). Cf. S763-L938 : « Les figures de l'Évangile pour l'état de l'âme malade sont des corps malades ».

³ Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*. II, p. 583. Pascal confesse à de Sacy : « il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages, où l'on en voit quelques caractères parce qu'ils en sont les images, mais remplis d'une infinité de défauts parce qu'ils n'en sont que les images » (*Entretien*, pp. 122-123).

⁴ S339-L308, p. 228.

⁵ Blaise et Jacqueline à Gilberte, 1^{er} avril 1648, *MES*. II, p. 582.

⁶ T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, p. 42.

Nous remarquerons sur les thèmes de l'« ordre des corps », de la « maladie », et du « milieu » chez Pascal.

QUATRIÈME PARTIE

L'AXIOLOGIE DU CORPS : L'ORDRE DU CORPS ET LE « MILIEU »

Souffre les chaînes et la servitude corporelle, je ne te délivre que de la spirituelle à présent. (S751-L919, p. 580)

Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie, qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche [...] ! (S681-L427, p. 471)

CHAPITRE PREMIER

LE CORPS DANS LES « TROIS ORDRES »

Le fragment S339-L308 détermine la situation de l'« ordre des corps » par rapport à l'« ordre de l'esprit » et à l'« ordre de la charité ». Dans cette belle cosmologie pascalienne, la place des « corps » est située « infiniment » au-dessous de celle de l'« esprit », dont la distance à la « charité », l'ordre supérieur, est « infiniment plus infinie ». Impressionnant par son style dépouillé et lapidaire, le texte nous convainc profondément.

La distance infinie des corps aux esprits, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

—
Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

—
La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

—
La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents. De genre¹.

La répartition des « choses » du monde en trois domaines, on le sait, est due à la tripartition des « concupiscences », inspirée de la phrase biblique² et reprise par Pascal lui-même³. Mais quelle est la raison de cette hiérarchisation ? Si les

¹ S339-L308.

² Voir notamment Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, pp. 190-196.

³ Voir S761-L933.

places appliquées à la charité, à l'esprit et aux corps proviennent évidemment de la tradition de l'Église, considérant Dieu comme souverain, l'âme intermédiaire et le corps inférieur, les termes choisis par Pascal pour désigner les domaines ainsi que leurs significations se révèlent originaux. Les notions désignant les « trois ordres » pascaliens ne représentent pas tant les substances constituant les êtres, que les valeurs dont les hommes sont à la poursuite. Pascal a accordé au lieu commun antique un style moderne et mathématique. Cette rénovation de l'apologiste dépendrait en effet de son emploi du mot « ordre », un peu particulier à l'époque. Ici comme ailleurs, il tâche d'éviter le néologisme et les termes spécifiques, quitte à accorder à certains mots de riches connotations et à dévier de l'usage courant¹. L'« ordre » dans l'œuvre de l'auteur, impliquant à la fois la hiérarchie, la règle, l'harmonie ou le commandement, en est un exemple privilégié. Nous essaierons ainsi tout d'abord de déterminer la signification du terme chez Pascal.

La « *dilectio ordinata* », l'idée de saint Augustin, exige l'amour absolu pour Dieu. Ce précepte, présentant la hiérarchie des êtres en tant que objets de l'affection humaine (Dieu, nos prochains, soi-même, biens extérieurs et matériels), insiste sur la nécessité d'accorder à chacun d'eux un amour qui se conforme à cette échelle. Cette pensée de l'« amour ordonné » et celle des « trois ordres » se ressemblent l'une à l'autre à bien des égards. Pascal étant un fervent lecteur de l'évêque d'Hippone, il est possible que le texte de ce dernier soit une des origines directes du fragment S339-L308². Ne nous intéressant pourtant pas à la recherche philologique sur l'influence d'Augustin sur son disciple, nous interrogerons la divergence pascalienne par rapport à la pensée de la « *dilectio ordinata* », référence incontestable de la tradition catholique.

Alors que l'« amour ordonné » est une doctrine théologique, les « trois ordres », la disposition axiologique de tous les êtres (les hommes et les choses), présentent une vision plus générale de l'univers. Charité, esprit et corps, tout en

¹ Voir *supra*, pp. 227-229.

² P. Magnard, remarquant la structure mathématique de la hiérarchie pascalienne et la discontinuité inhérente à celle-ci, essaie d'en trouver l'origine indirecte chez Proclus, Pseudo-Denys l'Aréopagite ou Charles de Bovelles (« Les "trois ordres" selon Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, jan.-mars 1997, pp. 3-17).

correspondant chacun à un élément figurant dans le texte d'Augustin, acquièrent une valeur différente de celle des notions constituant la hiérarchie conçue par ce dernier. Nous étudierons l'interprétation pascalienne de ces trois notions pour réfléchir sur la raison de sa dérive, ici aussi, par rapport à la tradition. Il s'agira surtout de la signification de l'« ordre des corps ». Opposé parfois directement à l'« ordre de la charité », siège exclusif des bienheureux, l'« ordre de la concupiscence », dont l'origine est attribué au corps, peut être considéré, chez Pascal, comme la place de tous les mortels. Le « corps » n'est en effet pour l'apologiste que la notion représentant la misérable situation humaine. Attaché à l'univers des corps et de la chair, l'homme ne peut-il pourtant pas espérer s'en échapper ?

1. Le sens de l'« ordre »

L'usage du mot « ordre » dans le fragment S339-L308 est particulier. On peut le définir comme le domaine autonome et indépendant d'objets ou de personnes qui se soumettent à des règles ou à des disciplines qui ne sont pas partagées avec les autres. C'est une acception qui ne figure pas, de manière explicite, dans les dictionnaires du XVII^e siècle¹ et qui correspondrait à la description d'un lexique moderne : « Catégorie, classe d'êtres ou de choses, considérée d'après sa structure, son organisation ou d'après sa place dans une série, une classification² ». Le même emploi se trouve dans le fragment S92-L58 : « La tyrannie consiste au désir

¹ Nous avons consulté les dictionnaires de Richelet (1680), de Furetière (1690) et de l'Académie Française (1694). On lit dans Furetière : « la distinction des personnes et des corps d'un État, tant pour les assemblées que pour les cérémonies ».

² Le dictionnaire *Petit Robert*, 1996, art. « ordre ». J. Mesnard explique à propos de l'emploi du terme « ordre » dans les fragments S339-L308 et S761-L933 en ces phrases : il est « non pas en son sens usuel, fort souvent attesté dans les *Pensées*, de disposition réfléchie, calculée, méthodique, mais associé à une notion assez particulière à Pascal, celle d'un ensemble homogène et autonome, régi par des lois, se rangeant à un certain modèle, d'où dérive son indépendance par rapport à un ou plusieurs autres ordres. L'emploi du mot et de la notion est naturellement appelé par le souci de la classification, surtout lorsque s'introduit l'idée de gradation, d'étagement, de hiérarchie » (« Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », dans *La Culture du XVII^e siècle*, p. 463).

de domination universel et hors de son *ordre*¹ ». L'auteur des *Pensées* n'exclut pourtant pas les usages plus ordinaires du terme à l'époque :

- 1° Disposition, succession régulière (plusieurs fragments dans le chapitre « Ordre ») ;
- 2° Norme, conformité à une règle (« Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'*ordre* que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre² ») ;
- 3° Règle, méthode (« Diverses sortes de sens droit : les uns dans un certain *ordre* de choses, et non dans les autres *ordres*, où ils extravaguent³ ») ;
- 4° Principe de causalité ou finalité du monde (« Qu'on examine l'*ordre* du monde sur cela⁴ » ; « l'*ordre* naturel des choses⁵ ») ;
- 5° Commandement, acte impératif (« Par l'*ordre* et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ?⁶ »).

Le terme « ordre » figure dans les *Pensées* très fréquemment (66 fois au singulier, 4 fois au pluriel)⁷. L'on peut difficilement déterminer la correspondance de chaque emploi à une de ces acceptions. Il conviendrait d'examiner les connotations de l'« ordre » dans le fragment S339-L308, en considérant d'autres expressions comprenant le terme.

L'« ordre de la charité » figure dans d'autres fragments des *Pensées*. Il s'explique par l'opposition de l'« ordre de l'esprit » et de l'« ordre de la concupiscence ». Dans ce cas, le sens de l'« ordre » semble peu analogue de celui

¹ Nous soulignons. Le mot « Ordre » dans le fragment suivant semble impliquer l'idée de classe ou de catégorie indépendante : « *Ordre*. / La nature a mis toutes ses vérités chacune en soi-même. Notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel. Chacune tient sa place » (S563-L684).

² S576-L697. Voir aussi S406-L374 ; S614-L733, p. 397 : « un *ordre* admirable » ; S680-L421, p. 466 : « cela est contre tout *ordre* ».

³ S669-L511.

⁴ S690-L449, p. 487.

⁵ S691-L451, p. 491. Voir aussi S361-L329, S491-L594 : « l'*ordre* du monde ».

⁶ S102-L68. Voir aussi S48-L14 : « l'*ordre* de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies » ; S738-L503, p. 555 : « l'*ordre* de n'adorer que Dieu et de n'aimer que lui ».

⁷ Voir H. M. Davidson et P. H. Dubé, *A Concordance to Pascal's Pensées*, New York-London, Cornell University Press, 1975.

dans le fragment S339-L308. Pourtant, on peut supposer quelque relation existant entre ces plusieurs « ordre de la charité ».

D'une part, lorsqu'il s'oppose à l'« ordre de l'esprit », il s'agit de l'art de parler l'*Apologie*, de la rhétorique pour convertir :

Jésus-Christ, saint Paul ont l'*ordre de la charité*, non de l'*esprit*, car ils voulaient échauffer, non instruire.

Saint Augustin de même. *Cet ordre* consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours¹.

Afin de parler de la religion, la méthode selon l'« ordre de l'esprit », consistant en « principe et démonstration² » est inefficace ; il faudrait pour cet objet bien « échauffer » l'autre, lui plaire en suivant l'« ordre de la charité ». La démarche de celui-ci ne consiste pas en progrès d'étape en étape comme celle du syllogisme. Elle risque parfois de s'éloigner du sujet. Mais cette « digression » est justifiée pour rendre l'interlocuteur toujours conscient de la « fin » du discours. C'est bien l'« ordre du cœur³ », que Pascal attribue à l'Écriture et qu'il essaie de suivre. L'auteur de l'*Apologie* avoue : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein⁴ ». Car en réalité, pour faire un discours, « il n'y a point de règle générale⁵ ». L'ordre sans ordre, la règle sans règle, c'est là « le véritable ordre », « qui marquera toujours mon objet par le désordre même⁶ ». L'« ordre de la charité » est le seul moyen capable d'exprimer la vérité divine⁷.

D'autre part, lorsque l'« ordre de la charité » est mis en opposition avec l'« ordre de la concupiscence », Pascal distingue deux sortes de systèmes politiques qui réalisent l'harmonie collective. Le seul ordre qui assurerait à la cité

¹ S329-L298. Nous soulignons.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ S457-L532.

⁵ S452-L515.

⁶ S457-L532.

⁷ Voir *supra*, pp. 201-206.

une paix idéale est celui de « la charité », qui s'établit dans le Royaume de Dieu¹. Mais, dans la société terrestre, l'homme a merveilleusement accompli un ordre non moins admirable :

On a fondé et tiré de la *concupiscence* des règles admirables de police, de morale et de justice².

Grandeur de l'homme dans sa *concupiscence* même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la *charité*³.

Or, en réalité, dans cet « ordre de la concupiscence⁴ », « ce vilain fond de l'homme, ce FIGMENTUM MALUM n'est que couvert, il n'est pas ôté⁵ ». Car en fait, malgré leur ressemblance apparente, rien n'est si contraire à la charité que la concupiscence⁶ : « On s'est servi comme on a pu de la *concupiscence* pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la *charité*⁷ ». L'« ordre » résultant de la « concupiscence », quelque beau qu'il soit, demeure provisoire et précaire : « Tout ce qui ne va point à la charité est figure⁸ ». Ici, l'« ordre de la charité » est la seule et véritable condition, à laquelle la société humaine doit toujours aspirer, jamais contente de son faux « ordre » actuel qui est de la « concupiscence »⁹.

Ainsi, l'« ordre de la charité » s'applique d'un côté dans le domaine de la rhétorique, avec l'« ordre de l'esprit », règle instructive et démonstrative mais peu convaincante, pour se montrer comme la seule méthode d'exprimer la vérité de la religion et d'évoquer chez les autres « la conversion du cœur ». Puis de l'autre côté,

¹ Sur la « concupiscence », principe de politique de la Cité des hommes, voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, pp. 205-227.

² S244-L211. Nous soulignons.

³ S150-L118. Nous soulignons.

⁴ Voir S138-L106.

⁵ S244-L211.

⁶ Voir S508-L615 : « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire ». La « cupidité » est ici un synonyme de la « concupiscence ».

⁷ S243-L210. Nous soulignons.

⁸ S301-L270, p. 204.

⁹ Voir notre première partie, chapitre I.

faisant contraste avec l'« ordre de la concupiscence » — la police factice et transitoire — il se présente comme la seule harmonie politique satisfaisante aux yeux de Dieu. Ces deux significations de l'« ordre de la charité », la méthode idéale à suivre et l'état final de la paix, constitueraient également les connotations du troisième ordre des « trois ordres » : ceux-ci présentent en effet un système englobant et synthétisant les deux couples des domaines antithétiques, *esprit/charité* et *concupiscence/charité*.

Or, ces deux conditions exigées dans la réalisation de l'empire de la charité, la règle et la fin parfaites, sont comprises déjà dans le mot « ordre » : elles sont cohérentes avec les usages présents de ce terme dans les *Pensées*. Si la charité représente un « ordre » (compris à ces sens) de la manière la plus accomplie, l'esprit et le corps, qualifiés d'inférieurs et pourtant pourvus d'une structure géométriquement analogue à celle du domaine souverain, se soumettraient également à leur propre « ordre »¹. Pour ainsi dire, chacun des « trois ordres » se trouve être un domaine où s'exercent ses « ordres » : sa logique incommensurable avec celle de tout autre et l'aspiration vers sa destination finale.

En effet, dans le fragment S339-L308, chaque ordre comprend sa propre exigence : la recherche d'une valeur. C'est la perspective *axiologique* qui marque la répartition des « trois ordres »². Ils sont surtout et avant tout la hiérarchisation des hommes qui poursuivent le bien que chaque ordre représente : « Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour *les gens qui sont dans les recherches de l'esprit* » ; « La grandeur des *gens d'esprit* est invisible [...] à tous *ces grands de chair* » ; « *Les saints* ont leurs empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre »³. Ce

¹ J. Mesnard reconnaît l'analogie d'usage du terme entre dans les fragments des « trois ordres » et dans les écrits mathématiques de l'auteur, où l'on trouve l'expression « ordres numériques » dont la signification est « les successions de nombres dont chacune obéit à un principe de génération différent, la progression des écarts entre nombres successifs étant, de chaque ordre au suivant, de plus en plus rapide » (art. cit., pp. 463-464).

² Selon J. Mesnard, la division en trois ordres chez Pascal s'effectue, outre la division anthropologique et ontologique, sur le terrain *axiologique*. Les ordres ne se définissent pas seulement comme « lieux de réalité », mais comme « lieux de valeurs » (*ibid.*, p. 471). Voir aussi l'étude de Martine Pécharman, « L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, jan.-mars 1997, pp. 19-40.

³ Nous soulignons.

qui détermine l'ordre auquel quelqu'un appartient est la vertu qu'il respecte, qu'il recherche. Aussi, dans chaque poursuite (des « grandeurs charnelles », de l'« esprit », ou de la « sagesse »), une règle et une fin seraient inhérentes.

2. L'« amour ordonné » de saint Augustin et la hiérarchie des « trois ordres »

Pascal ne rend pas compte des raisons de la hiérarchie de ces trois domaines dont chacun procède de son principe. Le rang de chaque ordre semble être défini *a priori*. On peut en trouver une des origines dans la doctrine traditionnelle de l'Église. La hiérarchie de Dieu, de l'âme (ou de l'esprit) et du corps est manifeste chez saint Augustin : « L'âme [...] est supérieure au corps et Dieu est supérieur à l'âme. Elle donne à ce qui lui est inférieur, elle reçoit de ce qui lui est supérieur. Qu'elle serve son Seigneur pour n'être pas dominée par son serviteur¹ ». Il admire la pensée des platoniciens qui perçurent cette classification :

¹ *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, XXIII, 5, BA. 72, p. 367. En raison de sa position intermédiaire, l'âme peut, dans sa volonté libre, soit s'orienter vers le Bien suprême pour accorder à la béatitude, soit se porter vers les biens inférieurs pour tomber dans la misère. Aussi, Augustin affirme, selon l'Évangile : « le Seigneur Jésus nous a appris que l'âme humaine, l'esprit raisonnable, qui se trouve en l'homme, mais ne se trouve pas dans la bête, ne reçoit la vie, le bonheur et la lumière que de la substance de Dieu : cette âme accomplit certaines œuvres par le corps et au sujet du corps, *elle a donc le corps sous sa dépendance*, les objets corporels peuvent caresser ou blesser les sens du corps et par suite, c'est-à-dire en raison d'une certaine association de l'âme et du corps, en cette vie et durant cette étreinte l'âme éprouve de la joie quand les sens du corps sont apaisés et de la tristesse quand ils sont blessés, mais *la béatitude qui rend l'âme elle-même heureuse ne lui advient que de la participation à cette Vie toujours vivante, à cette substance immuable et éternelle qui est Dieu*, si bien que, comme l'âme qui est inférieure à Dieu fait vivre ce qui lui est inférieur, c'est-à-dire le corps, ainsi il n'y a pour faire vivre cette âme dans le bonheur que ce qui est supérieur à l'âme elle-même » (*Ibid.*, pp. 365-367 ; nous soulignons). Sur la position de l'âme, voir aussi Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 195. Ce rang de l'âme entre Dieu et les corps se maintient par ailleurs par son caractère de connaissance. É. Gilson commente : « l'âme ne saurait s'ignorer elle-même, aussi longtemps qu'elle vit selon sa nature et qu'elle garde la place qui lui revient, au-dessous de Dieu, au-dessus des corps : *sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet* ». En effet, « si l'âme se cherche, ce n'est pas qu'elle soit absente ni inconnue de soi-même, mais, présente et confusément connue, s'apercevant à travers le voile des sensations qui lui dissimulent sa véritable nature, elle cherche simplement à se mieux

Ainsi donc, ces philosophes que nous voyons à bon droit placés au-dessus des autres par leur glorieuse renommée, ont compris qu'aucun corps n'est Dieu et c'est pourquoi *ils se sont élevés au-dessus de tous les corps à la recherche de Dieu*. Ils ont compris que rien de changeant n'est le Dieu souverain, et c'est pourquoi *ils se sont élevés au-dessus de toute âme et de tout esprit muable à la recherche du Dieu souverain*. [...]

En raison de cette immutabilité et de cette simplicité, les platoniciens ont compris que Dieu a fait tous les êtres et n'a pu être fait par aucun. Car ils ont observé que tout ce qui existe est corps ou vie¹, que *la vie est chose supérieure au corps*, que la forme du corps est sensible et celle de la vie intelligible. Ils ont donc placé la forme intelligible au dessus de la forme sensible. Or nous appelons sensible ce qui peut être perçu par la vue et le toucher du corps ; intelligible, ce qui peut être saisi par le regard de l'esprit².

Selon l'évêque d'Hippone, les philosophes, remarquant que les corps et les âmes sont changeants et que Dieu seul est l'être constant et perpétuel, reconnaissent que les premiers sont les créatures du dernier qui possède la « première forme », origine de toute autre forme, donc aussi de celle des créatures :

ces penseurs ingénieux, savants et experts en ces matières, ont facilement conclu que la forme première ne se trouve pas dans les êtres où elle s'avère changeante. À leur regard, le corps et l'âme apparaissent avec plus ou moins de forme, de sorte que si toute forme venait à leur manquer, ils perdraient absolument tout être : Ils ont donc vu qu'il existe un Être où réside la première forme, immuable et dès lors incomparable ; et ils ont cru très justement que là se trouvait un principe des choses qui n'aurait pas été fait et par qui tout serait fait³.

discerner » : se discerner des êtres corporels. Voir *L'Introduction à l'étude de saint Augustin, op. cit.*, pp. 133-134.

¹ « *Vita* » : toutes les créatures qui ne sont pas les « corps ». L'édition de J.-C. Eslin traduit ce mot par « l'âme » (Paris, Seuil, « Points », tome I, p. 335). Augustin définit la « *vita* » en ces termes : « celle qui nourrit et maintient l'être comme dans les arbres, celle qui en plus a la sensibilité comme chez les animaux, celle qui ajoute à tout cela l'intelligence comme chez l'homme, ou celle qui sans besoin d'aliments se maintient, jouit de sentiment et d'intelligence comme chez les anges, rien ne peut tenir son être que de celui qui simplement '*est*' » (*La Cité de Dieu*, VIII, 6, BA. 34, p. 253).

² *La Cité de Dieu*, VIII, 6, BA. 34, pp. 253-255. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, pp. 255-257.

D'où provient le principe de l'amour de Dieu. Ce n'est pas que nous ne devrions pas aimer les créatures, mais il ne faut pas que nous *jouissions* d'elles. Nous devrions nous contenter d'*user* (« *uti* ») des êtres transitoires afin de pouvoir *jouir* (« *frui* ») uniquement du Créateur le seul être éternel :

Parmi toutes les choses qui viennent d'être mentionnées figurent seulement celles dont nous devons *jouir*, que nous avons présentées comme éternelles et immuables ; de toutes les autres, au contraire, il faut *user* afin de pouvoir accéder à la pleine jouissance des premiers. Et nous donc qui jouissons et usons des autres choses, nous sommes des choses. Car c'est une grande chose que l'homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, non en tant qu'il est enfermé dans un corps mortel, mais en tant qu'il l'emporte sur les bêtes par la dignité de son âme raisonnable¹.

C'est là en fait l'« ordre de la charité » chez Augustin. Il signifie, à la différence de chez Pascal, le précepte de l'amour absolu pour le Créateur : « malheur à toi si tu aimes la création en délaissant le Créateur. Tu trouves beau tout cela ; mais combien plus beau est celui qui t'a formé... Dieu ne t'interdit pas d'aimer la création, il demande de ne pas la chérir et de ne pas y placer ton suprême bonheur² ». L'auteur de *La Cité de Dieu* affirme :

¹ *La Doctrine chrétienne*, I, 22, BA. 11/2, p. 101. Nous soulignons.

² *Tractatus in Epist. Johannis et Parthos*, tr. 2, n. 11, cité par Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 147. É. Gilson explique à cet égard (*op. cit.*, p. 154) : « L'homme se voit et se connaît comme une partie d'un univers régi par Dieu ; il se sait appelé à se mettre à sa place dans un *ordre universel*, auquel il a le devoir de se subordonner en rapportant toute chose à la fin commune, et non à soi-même comme fin » (nous soulignons). L'orgueil est ainsi l'« *initium peccati* ». Cet « ordre » se présente comme une « loi naturelle » : « L'exigence fondamentale que cette loi éternelle impose à l'univers en général et à l'homme en particulier, c'est que tout soit parfaitement ordonné : *ut omnia sint ordinatissima*. Or, ce que l'ordre lui-même veut partout et toujours c'est que *l'inférieur soit soumis au supérieur* » (*Ibid*, p. 168 ; nous soulignons). Sur « La loi de l'ordre » chez Augustin, voir *ibid*, pp. 164-170. Par ailleurs, l'« ordre » augustinien s'applique à la paix de toute organisation : de celle du corps humain à celle de la société humaine. É. Gilson commente la pensée de l'évêque d'Hippone : « La paix du corps, c'est l'équilibre bien ordonné de tous ses organes ; la paix de la vie animale, c'est l'accord ordonné de ses appétits ; la paix de l'âme raisonnable, c'est l'accord de la connaissance rationnelle et de la volonté ; la paix domestique, c'est la concorde des habitants d'une même demeure dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité, c'est la même concorde étendue de la famille à tous les citoyens ; la paix de la cité

si le Créateur est aimé véritablement, c'est-à-dire s'il est aimé lui-même et rien d'autre à sa place qui ne soit lui, il ne saurait être mal aimé. Car l'amour par lequel nous aimons ce qu'il faut aimer, doit être lui-même aimé *d'une façon ordonnée*, pour que nous possédions la vertu qui fait bien vivre. Aussi, me semble-t-il, une définition brève et juste de la vertu est celle-ci : *l'ordre de l'amour*. Voilà pourquoi l'épouse du Christ, la cité de Dieu, chante dans le saint Cantique des cantiques : Ordonnez en moi la charité. C'est donc une fois renversé *l'ordre de la charité*, c'est-à-dire *de la dilection et de l'amour*, que les fils de Dieu ne se soucièrent plus de Dieu et qu'ils aimèrent les filles des hommes¹.

Pascal adopte cette idée dans les *Pensées*. L'amour accordé à une « idole » et à une « obscurité » est la dérive de l'« ordre de Dieu » : celui-ci est en effet « l'ordre de n'adorer que Dieu et de n'aimer que lui »² :

Je puis bien aimer l'obscurité totale ; mais si Dieu m'engage dans un état à demi obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît, et parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité, il ne me plaît pas. C'est un défaut, et une marque que je me fais une idole de l'obscurité, séparée de *l'ordre de Dieu*. Or il ne faut adorer qu'en *son ordre*³.

Ce précepte peut être nommé avec justesse la « charité » elle-même : « On se fait une idole de la vérité même, dit l'apologiste, car la vérité hors de la *charité* n'est pas Dieu et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer. Et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge⁴ »⁵.

chrétienne, enfin, c'est une société parfaitement ordonnée d'hommes qui jouissent de Dieu et s'aiment mutuellement en Dieu. *En toutes choses donc, la paix est la tranquillité de l'ordre* » (*Ibid.*, p. 228 ; nous soulignons).

¹ *La Cité de Dieu*, XV, 22, BA. 36, pp. 139-141. Nous soulignons.

² S738-L503, p. 555. Nous soulignons.

³ S755-L926.

⁴ *Ibid.*

⁵ Ph. Sellier montre que « les règles de la charité » dont Gilberte Périer parle ont pour source la doctrine de saint Augustin. Elle dit en effet à propos de son frère : « S'il ne voulait point que les créatures, qui sont aujourd'hui, et qui ne seront peut-être pas demain, et qui d'ailleurs sont si peu capables de se rendre heureuses, s'attachassent ainsi les unes aux autres, nous voyons que c'était afin qu'elles s'attachassent uniquement à Dieu, et en effet c'est là *l'ordre*, et on n'en peut juger

Saint Augustin, dans la *Doctrine chrétienne*, développe cette théorie de l'« ordre de la charité », qui est en fait, à la fois le précepte de *jouir* exclusivement de Dieu (« *regula dilectionis divinitus*¹ ») et la hiérarchie des êtres selon l'importance de l'amour que l'on doit leur accorder. Cette implication de l'« ordre » augustinien s'annonce cohérente à l'usage pascalien du mot dans le fragment S339-L308 qui présente le classement des « trois ordres ».

Augustin énumère les objets que nous devons aimer suivant l'ordre prescrit par la hiérarchie des êtres (Créateur, âmes, corps) :

Nous avons donc quatre objets à aimer : le premier *qui est au-dessus de nous*, le second *qui est nous-mêmes*, le troisième *qui est à côté de nous*, et le quatrième *qui est au-dessous de nous*².

Tout d'abord Dieu, ensuite viennent l'homme (soi-même) et ses prochains, et l'amour pour les corps sans âme est le moins important. Pour les objets de la quatrième catégorie, l'évêque d'Hippone n'invoque que le corps humain, plus précisément, *son* corps. Aussi dit-il : « Pour le second et le quatrième, il n'y avait aucun précepte à donner. Si loin de la vérité en effet que tombe l'homme, il lui reste l'amour de soi et l'amour de son corps³. » En effet, « Personne [...] ne se hait. Sur ce point, il n'y a eu, en vérité, de controverse avec aucune école. Mais personne non plus ne hait son corps. Car elle est vraie, la parole de l'Apôtre : *Personne n'a jamais eu en haine sa propre chair*. » Il importe dès lors de

autrement quand on y fait une attention sérieuse, et que l'on veut suivre la véritable lumière. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que celui qui était si éclairé et qui avait le cœur si bien ordonné se fût proposé ces règles si justes et qu'il les pratiquât si régulièrement » (voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 151 ; Ph. Sellier souligne).

¹ « Voici en effet la règle d'amour établie par Dieu : Tu aimeras, dit-il, ton prochain comme toi-même mais Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit. » (*La Doctrine chrétienne*, I, 22, BA. 11/2, p. 103).

² *Ibid.*, I, 23, p. 105. Nous soulignons.

³ *Ibid.* Cf. : « il n'est pas besoin de précepte pour s'aimer soi-même, et pour aimer son corps, c'est-à-dire puisque notre être et les êtres qui sont au-dessous de nous, mais en rapport avec nous, nous les aimons selon une loi inamovible de la nature, qui a été aussi promulguée pour les bêtes — car les bêtes aussi s'aiment et aiment leur corps — » (*Ibid.*, I, 26, p. 111).

soumettre ce respect de soi et de sa chair aux amours de Dieu et des autres hommes. Ce qui est le sens de l'« amour ordonné » (« *dilectio ordinata* ») :

Celui-là vit en juste et en saint qui juge les choses à leur juste valeur ; il a ainsi un *amour bien ordonné*, se gardant d'aimer ce qui ne doit pas être aimé, ou de ne pas aimer ce qui doit être aimé, ou d'aimer plus ce qui doit l'être moins, ou d'aimer également ce qui doit être soit moins soit plus aimé, ou d'aimer moins ou plus ce qui doit l'être également¹.

Aussi, faut-il savoir comment s'aimer et aimer son corps en observant cet « ordre de la charité ». Augustin insiste notamment sur la faute de ceux qui, pour éviter les péchés, veulent ne pas avoir de corps. « Ce n'est pas leur corps, en effet, mais sa corruption et sa pesanteur qu'ils haïssent². » Le mauvais usage du corps provient des « passions », « c'est-à-dire, dit-il, les habitudes de l'âme trop encline à jouir de biens inférieurs³ ». Les péchés charnels sont de fait les maladies de l'âme⁴. Pour éviter la corruption, loin de détruire le corps, il faudrait prendre soin de la santé de celui-ci⁵. C'est ce que revendique l'« ordre naturel⁶ ». L'« ordre de la charité » selon saint Augustin est l'amour de soi et des autres créatures dans la mesure de la prééminence de l'amour pour Dieu.

Ainsi, le classement des « trois ordres » de Pascal semble inspiré par la doctrine augustinienne de l'« ordre de la charité » qui consiste à situer les attachements à Dieu, aux hommes et aux corps selon leur importance. Précepte de soumettre l'amour des créatures à la jouissance exclusive du Créateur, cet ordre comprend en même temps une connotation de la hiérarchie. D'ailleurs,

¹ *La Doctrine chrétienne*, I, 27, BA. 11/2, p. 113 (nous soulignons). Sur la « *dilectio ordinata* », voir É. Gilson, *op. cit.*, pp. 218-219.

² *La Doctrine chrétienne*, I, 24, BA. 11/2, p. 107.

³ *Ibid.*

⁴ Selon Augustin, « l'esprit devient malade et se tourmente pour son corps mortel » (*Ibid.*, I, 23, p. 105). Pascal est très fidèle à cette perspective. Nous le verrons par la suite (*infra*, chapitre II).

⁵ Saint Augustin admire la beauté du corps humain ainsi que des autres créatures. Voir *La Cité de Dieu*, XXII, 24, BA. 37, pp. 657-675. Cf. J.-M. Fontanier, *La Beauté selon saint Augustin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 113. Pascal est indifférent à cette esthétique envers le corps (cf. *infra*, chapitre II).

⁶ *La Doctrine chrétienne*, I, 24, BA. 11/2, p. 107.

l'amour pour Dieu exprime la notion de la « charité » elle-même que le christianisme compte parmi les trois vertus théologiques et que Pascal considère comme la destination finale dans le suprême ordre des « trois ordres ».

Mais si le choix et la disposition hiérarchique des éléments constituant les « trois ordres » pascaliens (charité, esprit, corps) correspondent à ceux des êtres se trouvant dans la « *dilectio ordinata* » d'Augustin (Dieu, êtres spirituels, êtres purement corporels), la signification des principes régnant les « trois ordres » a peu de parenté avec celle des objets d'amour évoqués par l'évêque d'Hippone. En effet, comme nous l'avons vu, la « charité », l'« esprit » et le « corps » dans le fragment S339-L308 représentent moins les substances matérielles que des notions figurant les valeurs idéales des trois catégories.

Dans le troisième ordre, on fait la poursuite de la « charité » (que l'apologiste appelle autrement la « sagesse »), l'amour de Dieu. On ne pourra y parvenir qu'avec le concours de Dieu lui-même. Visible uniquement « aux yeux du cœur », « elle est surnaturelle ». Elle est en effet l'approche vers Dieu ; c'est la vertu de l'« ordre de la charité » au sens augustinien. Dans le deuxième ordre, c'est la grandeur de l'« esprit » qui est recherchée. L'« esprit » signifie ici la capacité purement intellectuelle réclamée dans le domaine des sciences (« inventions », « géométrie »), alors que l'« âme » figurant dans la hiérarchie augustinienne des êtres, en servant à distinguer le statut de l'homme de celui de la bête, signifie la capacité plus générale de connaissance¹. Les « esprits curieux » appartenant au deuxième ordre ne correspondent à aucun classement dans la « *dilectio ordinata* ». Le principe de la « chair » qui règne dans le premier ordre, générant des valeurs sémantiques très nombreuses et figuratives, ne peut guère s'assimiler au « corps » augustinien. Nous le considérons par la suite.

¹ Pascal, dans la lettre à Christine de Suède (juin 1652), distingue l'empire des génies intellectuels pour le situer au-dessus de l'« ordre » des « corps » (*MES*, II, p. 924) : « le pouvoir des rois sur leurs sujets n'est, ce me semble, qu'une image du pouvoir des esprits sur les esprits qui leur sont inférieurs, sur lesquels ils exercent le droit de persuader, [...]. Ce second empire me paraît même d'un ordre d'autant plus élevé que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps, et d'autant plus équitable qu'il ne peut être départi et conservé que par le mérite, au lieu que l'autre le peut être par la naissance ou par la fortune. »

3. Le « corps » et la concupiscence

Le fragment S339-L308 parle des gens qui appartiennent à chaque « empire » : dans le premier ordre, « rois », « riches », « capitaines », ces « charnels » ; dans le deuxième ordre, les « gens d'esprit », les « grands génies », plus particulièrement « Archimède » ; dans le troisième ordre, les « saints » et surtout « Jésus-Christ ». Ce sont des hommes qui accomplissent pleinement les obligations inhérentes à leur domaine et qui peuvent être l'objet de l'admiration des autres gens de chaque « ordre ». Ils sont les triomphants d'une des trois vertus qui sont inscrites dans les « trois ordres » : corps, esprit et charité. Pour les deuxième et troisième ordres, la liaison des gens et de l'objet de leur quête n'a rien d'ambigu. Les « inventions » et la « science » d'Archimède sont des produits de la suprématie spirituelle ; la « sagesse » divine s'acquiert seulement par la hauteur de la « charité », l'amour exclusif pour Dieu. Mais, la finalité des gens de l'« ordre des corps » semble trop variées pour être qualifiée comme les « grandeurs charnelles ». Quelles sont la valeur et la signification de la « chair » chez Pascal, dont la possession satisfierait à la fois les souverains politiques, les fortunés et les autoritaires ? Quels sont les principes et les exigences qui résident dans l'« ordre des corps » ?

Dans le fragment S761-L933, le critère de la distinction des trois ordres, cette fois, de la « chair », de l'« esprit » et de la « volonté » est explicite, grâce à la phrase se trouvant tout au début : « *Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.* ». Il s'agit de la formule des « trois concupiscences » dont l'apôtre saint Jean rend compte dans sa *Première Épître*¹ et que Pascal, fort inspiré par saint Augustin et Jansénius², grands commentateurs du passage johannique, reprend dans un autre fragment :

¹ « N'aimez ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ; ce qui ne vient point du Père, mais du monde. » (II, 15-16, *Bible*, éd. cit., p. 1591).

² Jansénius, citant la phrase de l'apôtre, précise que chaque concupiscence réside dans une partie de notre être : « Ce sont ces trois passions que l'Apôtre Saint Jean a marquées divinement et en peu de paroles lorsqu'il a dit : *Qu'il n'y a rien dans le monde que concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, et orgueil de la vie.* Et quiconque les examinera avec soin, reconnaîtra

*Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*¹.

Saint Augustin explique, dans les *Confessions*, à propos de ces concupiscences :

Voilà les principaux chefs d'iniquité qui prolifèrent sur les convoitises de l'*ambition*, de la *curiosité* ou de la *sensualité*, d'une seule d'entre elles, ou de deux ou des trois réunies ; et l'on vit dans le mal, en révolte contre les « trois et sept », les dix cordes du psaltérion, ton décalogue, Dieu très haut et très doux !²

Pour l'évêque d'Hippone, la « *libido sentiendi* » signifie littéralement la « sensualité³ », les désirs qui ont pour origine les sens corporels, la volupté de la chair. Les tentations principales sont pour lui, « l'éclat de la lumière, amical à mes yeux d'ici-bas », « les douces mélodies des cantilènes de tout mode », « la suave odeur des fleurs, des parfums, des aromates », « la manne ou le miel », et celle qui est la plus périlleuse, l'attrait de l'amour, les « étreintes de la chair »⁴, l'« union charnelle⁵ »⁶.

Mais, pour Pascal, qui partagerait les réserves augustiniennes sur les plaisirs ressentis à travers la chair⁷, la « *libido sentiendi* » est privée pourtant de

que toute l'impureté qui corrompt le corps et l'esprit de l'homme, et tous les crimes qui troublent la société humaine, découlent de ces trois sources ; et que ces ruisseaux se sèchent, lorsque ces sources sont arrêtées. / Car qu'y a-t-il autre chose dans tout l'homme que le corps et l'âme, et qu'y a-t-il dans l'âme que l'esprit et la volonté ? Or la volonté a reçu l'impression de l'orgueil, l'esprit celle de la curiosité, et le corps celle des désirs de la chair. » (*Discours de la Réformation de l'homme intérieur, op. cit.*, p. 13). Ce qui fournirait à Pascal le fondement de l'association des « trois concupiscences » et des « trois ordres ».

¹ S460-L545, pp. 324-325.

² *Les Confessions*, III, 8, BA. 13, p. 393. Nous soulignons.

³ Arnauld d'Andilly traduit l'expression « *libido sentiendi* » en les « plaisirs bas et sensuels » (voir les *Confessions*, éd. Ph. Sellier, éd. cit. p. 106).

⁴ *Les Confessions*, X, 6, BA. 14, pp. 153-155.

⁵ *Ibid.*, X, 31, BA. 14, p. 227.

⁶ Sur les « voluptés » chez Augustin, voir Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, pp. 171-173.

⁷ Voir *ibid.*, pp. 173-175. Sur les contraintes sexuelles du jansénisme, voir R. Taveneaux, *La Vie quotidienne des jansénistes, op. cit.*, pp. 156-160.

nuance explicitement sensuelle pour être considérée comme une des sources ou une des motivations des activités humaines et mondaines très générales. En effet, dans le fragment S761-L933, l'« ordre de la chair », qui est marqué par la « concupiscence de la chair », est représenté par les « charnels », dont les exemples selon Pascal sont « les riches, les rois », qui « ont pour objet le *corps* » :

Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.

Il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit, la volonté.

Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps.

Les curieux et savants : ils ont pour objet l'esprit.

Les sages : ils ont pour objet la justice.

Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui.

Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence.

Dans les spirituels, la curiosité proprement.

Dans la sagesse, l'orgueil proprement¹.

Ces « charnels » se trouvent être presque le même genre des gens que les « grands de chair » du fragment S339-L308, tellement dans les deux fragments des « trois ordres », la parenté de la « chair » et du « corps » est intime. Le sens de la « chair », désignant ou figurant originellement le corps humain et sa nature emportée par l'instinct, s'étend pour couvrir le domaine sémantique du « corps » très vaste et parfois équivoque. Celui-ci est maintenant la *finalité* des gens de l'« ordre des corps » (S339-L308) et de l'« ordre de la chair » (S761-L933).

Si l'on considère les gens nommés « charnels » par Pascal, le « corps » s'associe à la richesse matérielle, au pouvoir et à la force : toute valeur périssable. Comme le dit Ph. Sellier, le domaine des « charnels » inclut toutes les convoitises ordinaires : « la recherche des voluptés, évidemment, mais aussi l'avarice, la cruauté, la soif de dominer »². « Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence. » L'« ordre des corps », relevant de manière privilégiée de la

¹ S761-L933.

² Ph. Sellier explique ce glissement du sens de la « chair » chez Pascal par l'usage augustinien du mot (tous les mouvements dérégés de l'homme) et par l'influence de l'anthropologie biblique, qui oppose souvent l'homme tout entier, laissé à ses seules forces, « la chair », à cette partie de l'âme humaine où Dieu se manifeste, « l'esprit ». Voir *Pascal et saint Augustin*, p. 194.

« chair » ou de sa « *libido* », développe son « empire » sur les gens qui adorent et poursuivent les valeurs temporelles : celles-ci s'expriment chez Pascal, de manière plus ou moins métaphorique, par le terme « corps »¹.

Dès lors, ne peut-on pas considérer le principe qui domine l'« ordre des corps », ou, si l'on peut ainsi le nommer, l'*ordre* dans l'« ordre des corps », comme l'« ordre de la concupiscence » lui-même ? Ce dernier, nous l'avons vu, s'opposant directement à l'« ordre de la charité », représente le principe général que suivent tous les hommes après le péché originel. La créature, après la Chute, ne peut que rechercher des bonheurs dérisoires et éphémères, puisqu'elle les prend pour de véritables biens. Seul le point de vue de l'« ordre de la charité » peut dénoncer ces plaisirs humains comme des « divertissements », conséquences de la concupiscence.

Pascal décrit, dans les *Discours sur la condition des grands*, les hommes prisonniers de ce vice primitif et primordial : « C'est la concupiscence qui fait leur force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire. [...] Il y a des gens qui se damnent si sottement, par l'avarice, par la brutalité, par les débauches, par la violence, par les emportements, par les blasphèmes !² ». Ils ne sont autres que les gens qui s'avilissent dans l'« ordre des corps ». Les nobles, n'assumant que des « grandeurs d'établissement », et non pas de « grandeurs naturelles »³, demeurent des « grands de chair » (S339-L308). Ainsi, Pascal conseille au jeune prince, pour soumettre les gens de l'« ordre des corps », d'accepter d'être et d'agir en « roi de concupiscence », tout en aspirant à l'ordre

¹ Arnauld et Nicole remarquent qu'il y a chez les hommes, après le péché originel, des inclinations semblables (vers les plaisirs des sens, les richesses et la puissance humaine) aux désirs de l'« ordre de la chair », et nomment celles-ci la « concupiscence » : « La première et la principale pente de la concupiscence est vers le plaisir des sens qui naît de certains objets extérieurs ; et comme l'âme s'aperçoit que ce plaisir qu'elle aime lui vient de ces choses, elle y joint incontinent l'idée de bien, et celle de mal à ce qui l'en prive : Ensuite voyant que les richesses et la puissance humaine sont les moyens ordinaires de se rendre maître de ces objets de la concupiscence, elle commence à les regarder comme de grands biens, et par conséquent elle juge heureux les riches et les grands qui les possèdent, et malheureux les pauvres qui en sont privés. » (*Logique*, I, 10, p. 78).

² 3^e *Discours sur la condition des grands*, MES. IV, p. 1034.

³ 2^e *Discours sur la condition des grands*, MES. IV, pp. 1032-1033.

supérieur et surnaturel de la « charité »¹. Car, « vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre » est la « tyrannie ». Seul Dieu, sollicité par des « gens pleins de charité », peut être le vrai « roi de la charité »². Le prince et le peuple, partageant les mêmes désirs qui se révèlent maintenant être de l'« ordre de la chair », malgré la différence de naissance, sont des hommes du même genre, du même « ordre » :

Qu'est-ce, à votre avis, d'être grand seigneur ? *C'est être maître de plusieurs objets de la concupiscence des hommes*, et ainsi pouvoir satisfaire aux besoins et aux désirs de plusieurs. Ce sont ces besoins et ces désirs qui les attirent auprès de vous, et qui font qu'ils se soumettent à vous : sans cela ils ne vous regarderaient pas seulement ; mais ils espèrent, par ces services et ces déférences qu'ils vous rendent, obtenir de vous quelque part de *ces biens qu'ils désirent et dont ils voient que vous disposez*³.

L'« ordre des corps », associé dans son origine à la *libido sentiendi*, et ainsi appelé également l'« ordre de la chair », couvre le domaine beaucoup plus vaste que celui que suggère la « concupiscence de la chair » au sens augustinien. Il assujettit les hommes dont l'objet final est la richesse, le pouvoir et la force, bref, la disposition des biens temporels ou le moyen de les atteindre. Ces hommes se trouvent être hantés aussi par la *libido dominandi*, qui, elle, selon le fragment S761-L933, est rapportée de manière privilégiée à l'« ordre de la volonté »⁴. Or, c'est bien la « concupiscence » qui est en opposition à la « charité ». Le principe du corps finit par représenter tout le principe terrestre⁵.

¹ 3^e Discours sur la condition des grands, *MES*. IV, p. 1034.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 1033. Nous soulignons.

⁴ Dans le fragment S339-L308 (p. 228), l'orgueil semble être considéré comme le partage de l'homme de l'« ordre des corps » : « Il eût été inutile à Archimède de *faire le prince* dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. » ; « Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de *venir en roi*. » (nous soulignons).

⁵ Pascal en vient à supposer que le corps est la source de toute passion faisant obstacle à l'amour de Dieu. Il risque ainsi de nouveau de dévier de la tradition théologique quant à la définition de la concupiscence. En effet d'une part, comme nous l'enseigne G. Ferreyrolles, toutes les concupiscences ne sont pas liées à la chair. La curiosité, tout en étant le désir des yeux — Jansénius dit qu'elle trouble l'esprit « par mille sorte d'illusions » et « se produit [...] par tous les

* * *

L'une des origines de la relégation de l'« ordre des corps » est sans doute la place de la « création corporelle » située par saint Augustin à être au-dessous du Créateur et de l'âme. Quant à la signification des « trois ordres », dont chacun est marqué par la poursuite d'un désir, ce sont les « trois concupiscences » johanniques qui l'inspirent à Pascal. Mais, l'« ordre des corps », qui doit correspondre à l'« ordre de la chair » et à la « *libido sentiendi* », soumet les gens obsédés par les désirs beaucoup plus variés : alors que pour saint Augustin cette volupté provient des sens corporels, pour son disciple la « concupiscence de la chair », signifiant toute activité humaine qui a « pour objet le corps », se prouve englober tout le domaine de la « concupiscence ». Celle-ci est d'ailleurs mise en opposition directement avec la « charité »¹. Dès lors, les « trois ordres », constitués par un ordre « surnaturel » et deux ordres subalternes, se réduisent à deux termes dont l'un représente le principe divin et l'autre celui de l'homme : l'« ordre de la charité » et l'« ordre de la concupiscence ». Ainsi, le « corps » chez Pascal, dérivant beaucoup de ses sens originels et précis dans les textes qu'il aurait

organes des sens » (Jansénius, *op. cit.*, p. 23) —, rend les impressions sensibles objets non de la volupté, mais de la science (inutile pour la vie). Et l'orgueil, de son côté, est un désir de Satan et des anges déchus, qui n'ont pas de corps. D'autre part, selon le même commentateur, la concupiscence n'est pas mauvaise en soi. Tout comme saint Augustin distingue entre une « *pudenda concupiscentia* » et une « *glorianda concupiscentia spiritalis* », Pascal lui-même reconnaît l'existence d'une concupiscence spirituelle et d'une concupiscence charnelle dans les *Écrits sur la grâce* (MES. III, p. 686). Le mal de la concupiscence consiste à sa façon d'aimer, devenue certes dérégulée depuis la Chute. Voir les deux articles de G. Ferreyrolles : « Augustinisme et concupiscence : les chemins de la réconciliation » (dans *Littérature et séduction. Mélanges en l'honneur de Laurent Versini*, édités par R. Marchal et F. Moureau, avec la collaboration de M. Crogiez, Paris, Klincksieck, 1997) et « Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », dans *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Éditions Universitaires de Dijon, 1998).

¹ Un passage dans les *Pensées* suggère que la concupiscence, s'enracinant dans la chair et les sens, détourne l'homme de Dieu : « Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la *concupiscence* qui les détourne de Dieu, et non pas des [armées], ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse. Ceux qui croient que le bien de l'homme est en sa *chair* et le mal en ce qui le détourne des *plaisirs des sens*, qu'il[s] s'en soûle[nt] et qu'il[s] y meure[nt]. » (S300-L269, p. 202 ; nous soulignons).

consultés, acquiert une valeur très générale représentant tous les biens temporels et profanes.

L'« ordre des corps », distingué du royaume divin par une distance « infiniment plus infinie », révèle la situation de l'homme misérable après la Chute. Alors, son passage à l'« ordre de la charité » n'est-il pas possible ? Toutes les créatures, enfermées dans le monde réel des corps et donc de la concupiscence, afin de pouvoir espérer le passage à un autre « ordre » du salut, sont destinées à souffrir leurs chaînes actuelles. Ce qui est d'ailleurs le parcours du Sauveur lui-même. Alors, quelque éloignés qu'ils soient, l'« ordre des corps » ne préfigure-t-il pas la charité ?

Dès lors, le regard de Pascal sur le corps humain reflète-t-il cette conception du « corps » ? Nous nous intéresserons par la suite à la réflexion pascalienne sur la chair humaine à travers ses maladies et à sa réaction face à la mort de son père.

CHAPITRE II

LA MALADIE ET LE CORPS HUMAIN

Une certaine hagiographie de Pascal nous dit que ce grand homme a connu de graves maladies tout au long de sa vie et qu'il a dû les surmonter au prix d'énormes efforts afin de réaliser ses importants et nombreux travaux. Cette image est quelque peu exagérée. Une légende pascalienne voudrait qu'une rage de dents ait donné au jeune mathématicien l'occasion de découvrir la solution du problème de la roulette¹. J. Mesnard, plus sérieusement, a reconstitué dans la biographie de l'auteur quatre périodes durant lesquelles celui-ci a souffert de ses infirmités corporelles².

Premièrement, en 1641, à l'âge de dix-huit ans, Pascal aurait ressenti les atteintes d'un mal qu'il n'avait jamais connu. Selon Gilberte Périer, la cause en aurait été ses « grandes et continues applications d'esprit ». Malgré sa douleur, il invente l'année suivante la machine arithmétique³. Sa sœur reconnaît que la conséquence de cet effort excessif s'est fait sentir jusqu'en 1644-1645, lorsqu'il fut obligé de prendre souvent des rémissions. Les recherches sur le vide suivent la conversion de 1646.

La seconde crise de Pascal aurait eu lieu du printemps 1647 à la fin de 1648, juste après les expériences sur le vide. Au printemps 1647, « Il avait, entre autres incommodités, celle de ne pouvoir avaler les choses liquides à moins qu'elles ne fussent chaudes ; et encore ne le pouvait-il faire que goutte à goutte⁴ ». Les médecins conseillent au malade de quitter « toute sorte d'application d'esprit » et

¹ Voir « Appendice : note sur la maladie de Pascal », *MES*. IV, pp. 1475-1476.

² *Ibid.*, pp. 1469-1503.

³ Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, *MES*. I, pp. 576, 607-608.

⁴ *Ibid.*, pp. 581, 611.

de chercher « les occasions de se divertir¹ » ; ce qui correspond à l'époque dite « mondaine ». La lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer du 25 septembre 1647 rapporte un entretien de Descartes avec leur frère, interrompu à cause de l'infirmité de ce dernier. Cette maladie remise, Pascal connaît la décennie la plus fructueuse de son existence. Malgré ce qu'en dit sa sœur², particulièrement après la conversion de 1654, il se concentre sur la rédaction des *Provinciales*, des *Pensées*, de nombreux opuscules et des *Lettres de A. Dettonville*.

La troisième période d'intense maladie de Pascal a lieu du mois de mars 1659 au mois d'août 1660. Gilberte témoigne de l'état de son frère entre le début de l'année 1659 et sa mort : « ne pouvant écrire ni lire, il était contraint de demeurer sans rien faire et de s'aller quelquefois promener³ ». Or, en réalité, les lettres de Du Gast, de Sluse et de Brunetti montrent qu'au début de 1660, Pascal s'est quelque peu rétabli⁴, pas tout à fait cependant puisqu'il décline l'invitation de Fermat à le rencontrer entre Clermont et Toulouse⁵. Retournant à Paris au mois d'août 1660, Pascal reprend ses activités qui durent jusqu'au mois de juin 1662⁶.

Enfin, la quatrième et dernière maladie grave de Pascal a lieu entre la fin juin et la mi-août 1662. La fin de la lettre de Jacqueline Pascal à Antoine Arnauld (23 juin 1661) suggère les infirmités de Pascal⁷. D'après Marguerite Périer, deux mois avant sa mort, lors de la conférence avec Arnauld sur le formulaire d'obéissance aux décisions romaines condamnant les cinq propositions janséniennes, son oncle s'évanouit et demeure inconscient quelque temps⁸. Pascal ne peut écrire de sa propre main à la mi-janvier 1662. Ces signes critiques annoncent la maladie fatale qui va l'emporter en quelques mois.

¹ *Ibid.*, pp. 581, 612.

² Voir *ibid.*, p. 582 ; cf. p. 613.

³ *Ibid.*, p. 584 ; cf. pp. 596, 615, 622-623, 636.

⁴ Voir notamment la lettre de Du Gast à Huygens, 28 juillet 1660, *MES*. IV, p. 909-910.

⁵ Voir la lettre de Pascal à Fermat, 10 août 1660, *MES*. IV, pp. 922-923.

⁶ J. Mesnard considère cette époque féconde de Pascal comme son « dernier sursaut » (*MES*. IV, p. 929).

⁷ *MES*. I, pp. 1091-1093.

⁸ Marguerite Périer, *Mémoire sur Pascal et sa famille*, *MES*. I, p. 1105. Selon J. Mesnard, ce témoignage doit être accueilli avec précautions. (Voir *MES*. IV, pp. 1476, 1481).

Dans quelle mesure ces maladies répétées informent-elles la conception du corps et de la chair selon Pascal ?

1. La signification symbolique de la maladie et la valeur théologique du corps humain

Tout d'abord, quelle est la signification de la maladie chez Pascal ? Le dictionnaire de Furetière définit la « maladie » avant tout comme un « dérèglement qui arrive dans le corps, qui altère la santé, soit par la prédomination de quelque humeur, soit par autre cause¹ ». De fait, François Guénaut, médecin réputé à l'époque, estime que les souffrances de Pascal, son patient, ont pour cause « un engorgement des viscères dû à l'humeur mélancolique » ; « laquelle humeur, explique-t-il à Gilberte Périer, en fermentant, émet des vapeurs produisant des symptômes divers, selon qu'elles atteignent des organes différents² ». Ses traitements consistaient donc en tirages de sang, purgations et infusions de liquides de composition complexe. La disproportion quantitative des quatre humeurs liquides, que l'on considérait comme une des raisons principales des indispositions corporelles³, s'appliquait au cas de Pascal. L'autopsie de son corps est pratiquée pour identifier l'origine de la maladie qui l'a conduit à la mort. Gilberte témoigne du savoir médical de l'époque déjà scientifique et empirique :

¹ A. Furetière, *Dictionnaire universel*, 1690, *op. cit.*

² « Consultations et ordonnances relatives à la dernière maladie de Pascal », *MES*, IV, p. 1464, traduction du latin par J. Mesnard.

³ Furetière écrit à propos des quatre « humeurs », dont le changement de quantité provoque des maladies : « En termes de Médecine, on appelle les quatre *humeurs*, les quatre substances liquides qui abreuvent tous les corps des animaux, et qu'on croit être causes des divers tempéraments, qui sont le flegme ou la pituite, le sang, la bile, la mélancolie. Il y en a de composées qui s'épaississent et qui se corrompent, comme celles qui sont le pus, les glaires, et autres qui causent les abcès, les obstructions, et généralement toutes les maladies » (*op. cit.* : article « humeur »).

L'ayant fait ouvrir, on trouva l'estomac et le foie flétris, et les intestins gangrenés, sans qu'on pût juger précisément si ç'avait été la cause des douleurs de colique ou si c'en avait été l'effet. Mais ce qu'il y eut de plus particulier fut à l'ouverture de la tête, dont le crâne se trouva sans aucune suture que la [lambdoïde¹], ce qui apparemment avait causé les grands maux de tête auxquels il avait été sujet pendant sa vie².

Lorsque Marguerite Périer est atteinte d'une fistule lacrymale considérée comme incurable, Pascal, espérant la guérison de sa nièce, insiste auprès de son beau-frère sur la nécessité d'une opération chirurgicale³. Compte tenu de l'intérêt de Pascal pour la médecine, on est tenté de se demander s'il n'a jamais réfléchi à l'efficacité des remèdes qui lui étaient appliqués voire à l'identification de ses maladies. Néanmoins, le malade intransigeant n'aborde guère, à travers tous ses écrits, ses expériences pénibles du point de vue médical ou physiologique. Seules les perspectives épistémologiques et théologiques sont l'objet de développements.

La maladie, dans les *Pensées*, est en premier lieu un obstacle à la connaissance humaine. Les maladies, selon l'auteur, étant « un autre principe d'erreur » que l'« imagination », « nous gâtent le jugement et le sens »⁴ et nous empêchent d'arriver à la « science »⁵. Elles sont parfois imprévisibles. Si nous cherchons le bonheur par un divertissement, « Les maladies viennent » pour l'interrompre⁶. C'est à cause d'elles que « nous sommes incapables et de vrai et de bien⁷ ». Dans ces passages, la maladie ne sert que de matière accessoire pour illustrer la vanité et l'inconstance de l'homme. Ces passages, restant des observations peu originales des conséquences de la maladie, ne fournissent aucune réflexion sur ce qu'elle est ni sur la raison de ces phénomènes.

¹ Ou « sagittale ». L'ajout est de J. Mesnard.

² *Relation de l'« ouverture » du corps de Pascal* (extrait de *la Vie de M. Pascal*), *MES*, I, p. 646.

³ Voir « Information sur le miracle de la Sainte Épine », plus particulièrement le témoignage de Pascal, *MES*, III, pp. 907-911.

⁴ S78-L44, p. 72.

⁵ S62-L28.

⁶ S26-L407.

⁷ S62-L28.

Pour Pascal, la maladie, en second lieu, est essentiellement une notion pourvue d'une valeur symbolique et théologique, à laquelle il conviendrait ici de nous intéresser.

Comment auraient-ils [= *les philosophes*] donné des remèdes à vos maux qu'ils n'ont pas seulement connus ? Vos maladies principales sont l'*orgueil*, qui vous soustrait de Dieu, [et] la *concupiscence*, qui vous attache à la terre, et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins l'une de ces maladies¹.

Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes, comme par exemple la lune, à qui on attribue le changement des saisons, le progrès des maladies, etc. Car la maladie principale de l'homme est la *curiosité* inquiète des choses qu'il ne peut savoir. Et il ne lui est pas si mauvais d'être dans l'erreur, que dans cette *curiosité* inutile².

Dans les *Pensées*, les principales maladies humaines sont les trois désirs dénoncés par saint Jean : *concupiscence*, *curiosité* et *orgueil*. Il faut espérer guérir de ces maux tout comme des maladies corporelles :

Je vois mon abîme d'*orgueil*, de *curiosité*, de *concupiscence*. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu ni à Jésus-Christ juste. Mais il a été fait péché pour moi : tous vos fléaux sont tombés sur lui. Il est plus abominable que moi. Et loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aïlle à lui et le secoure. Mais il s'est *guéri* lui-même et me *guérira* à plus forte raison³.

Chacune de ces « trois concupiscences » a sa demeure dans un des éléments constituant les « trois ordres » (S761-L933) : *chair*, *esprit* et *volonté*. Mais, la « concupiscence » (au sens général), nous l'avons vu, résulte en réalité de la domination du principe du corps sur l'ordre de l'esprit et celui de la volonté. Pascal explique, suivant fidèlement la théologie augustinienne, la genèse de la concupiscence comme suit :

¹ S182-L149, p. 139. Nous soulignons.

² S618-L744. Nous soulignons.

³ S751-L919, pp. 581-582. Nous soulignons.

Adam, ayant péché et s'étant rendu digne de mort éternelle, pour punition de sa rébellion, Dieu l'a laissé dans l'amour de la créature.

Et sa *volonté*, laquelle auparavant n'était en aucune sorte attirée vers la créature par aucune concupiscence, s'est trouvée remplie de concupiscence, que le Diable y a semée, et non pas Dieu [...].

La concupiscence s'est donc élevée dans ses *membres* et a chatouillé et délecté sa *volonté* dans le mal, et les ténèbres ont rempli son *esprit* de telle sorte que sa *volonté*, auparavant indifférente pour le bien et le mal, sans délectation ni chatouillement ni dans l'un ni dans l'autre, mais suivant, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité, se trouve maintenant charmée par la concupiscence qui s'est élevée dans ses *membres*. Et son *esprit* très fort, très juste, très éclairé, est obscurci et dans l'ignorance¹.

Après le péché originel, la concupiscence règne dans un premier temps sur la « volonté » d'Adam afin de tourner celle-ci vers les créatures. Ce qui satisfait la délectation de ses « membres » désormais envahis eux aussi par la concupiscence. Le désir du corps confirme dès lors l'inclination de la volonté définitivement tournée vers le mal. Quant à son « esprit », rempli de « ténèbres », il perd la parfaite connaissance qu'il possédait avant le péché. En effet, après la Chute, « Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté [*l'homme*] à la recherche des plaisirs² ». La raison, droite fonction de l'esprit, se soumet aux plaisirs sensuels pour nous empêcher de parvenir à la vérité : « nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge³ ». De fait, la concupiscence, devenue la « seconde nature⁴ » de l'homme, rend celui-ci « semblable aux bêtes⁵ ». Elle est en effet « le partage des animaux⁶ », qui, eux, sont naturellement considérés comme dépourvus de l'esprit mais possédant seulement l'instinct, principe purement

¹ *Écrits sur la grâce*, « Traité de la prédestination 3 », *MES*. III, pp. 793-794 (nous soulignons). Sur la concupiscence selon Pascal, voir surtout J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, *op. cit.*, pp. 147-156.

² S182-L149, p. 138.

³ S164-L131, p. 117.

⁴ S182-L149, p. 138 ; S509-L616.

⁵ S182-L149, p. 138.

⁶ *Ibid.*, p. 140.

corporel. La concupiscence est à la fois le plaisir charnel et la conséquence du triomphe de celui-ci sur la volonté et l'esprit dans leur état innocent.

Par ailleurs, parfois synonymes de la concupiscence, l'amour-propre et les passions doivent être également considérés comme des maladies selon Pascal : ce sont aussi des désirs liés au péché d'Adam. L'« amour-propre », « la source de tous les vices et de tous les péchés¹ », est le plus grand obstacle à l'amour pour Dieu² et les « passions », conduisant les hommes à « renoncer à la raison », destinent ceux-ci à occuper la même place que les « bêtes brutes »³.

Ainsi, chez Pascal, les mauvais désirs, qui infectent tout l'être de l'homme, sa chair, son esprit, sa volonté, mais dont la source commune est le plaisir des sens, se présentent comme des maladies. Les concupiscences, « maladies » de l'âme, ont pour cause la chair. Le regard négatif envers le corps humain est évident, comme dans la leçon de saint Paul : « cet amour des choses de la chair est une mort » ; « cet amour des choses de la chair est ennemi de Dieu, parce qu'il n'est point soumis à la loi de Dieu, et ne le peut être. Ceux donc qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu »⁴.

¹ *Lettre sur la mort de son père*, *MES*, II, p. 857.

² La *Lettre sur la mort de son père* (*MES*, II, pp. 857-858) explique la genèse de l'« amour-propre » :

« je suis obligé de vous dire en général quelle est la source de tous les vices et de tous les péchés. C'est ce que j'ai appris de deux très grands et très saints personnages. La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même ; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu.

L'homme en cet état non seulement s'aimait sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché.

Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours ; et l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté ; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment.

Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était naturel à Adam, et juste en son innocence ; mais il est devenu criminel et immodéré, ensuite de son péché. »

Voir aussi S699-L460. Cf. notre première partie, chapitre I.

³ S29-L410.

⁴ *Épître de saint Paul aux Romains*, VIII, 6-8, dans *Bible*, éd. cit., p. 1466.

Aussi, descendants du premier homme corrompu et ayant un corps, tous les hommes sont malades. Qui peut les guérir ? Selon l'apologiste, les médecins en sont incapables¹, seul Dieu, en Jésus-Christ, l'est :

Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer, et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces. L'amour-propre et la concupiscence, qui l'arrêtent, lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fond d'amour-propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir².

Par Dieu, l'homme sent en lui l'amour-propre qui le distrait du Sauveur, et peut ainsi se sauver de cette « maladie ». C'est Dieu qui permet cette prise de conscience. « Jésus-Christ n'a fait autre chose qu'apprendre aux hommes qu'ils s'aimaient eux-mêmes, qu'ils étaient esclaves, aveugles, malades, malheureux et pécheurs, qu'il fallait qu'il les délivrât, éclairât, béatifiât et guérît³ ». Tant que je suis malade, « Il n'y a nul rapport de moi à Dieu ni à Jésus-Christ ». Pourtant, le Rédempteur a assumé tous les péchés humains par sa mort⁴. Si nous sommes guéris, c'est grâce à lui.

Or, comment l'homme peut-il être conscient de sa « maladie » et espérer son rétablissement ? « Nonobstant ces misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux, et ne peut ne vouloir pas l'être ». Mais pour cela, « Il faudrait [...] qu'il se rendît immortel », ce qui est impossible. Ainsi, « il s'est avisé de s'empêcher d'y penser »⁵. C'est l'état du « divertissement ». Mais, indifférent à la béatitude éternelle, le diverti ne sait pas qu'il est malheureux. D'ailleurs, ne se demandant même pas si son âme aura une existence après sa mort, il ne trouve son bonheur que dans *cette* vie ; même si celle-ci n'est pas satisfaisante, il n'a pas d'autre choix que de l'accepter. L'homme est destiné à chercher sa félicité *dans* la vie terrestre.

¹ « Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin, mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel. » (S751-L919, p. 580).

² S699-L460.

³ S302-L271.

⁴ Voir S751-L919, pp. 581-582.

⁵ S166-L134.

Ce qui est en effet la situation résultant du « double délaissement¹ » de Dieu après la Chute. C'est ainsi que les uns « vont à la guerre » et les autres « vont se pendre », tous en cherchant à être heureux². Certains même, en quête de gloire, « aiment mieux la mort que la paix », « la mort que la guerre »³. Si « Tous se plaignent [...] de tous pays, de tous les temps, de tous âges et de toutes conditions », il n'y a aucune raison qu'ils considèrent que leurs misères proviennent de leur « maladie », à savoir de leur indifférence pour Dieu. Il leur est impossible de savoir qu'ils sont « malades », à plus forte raison d'espérer leur guérison. Comment dès lors se peut-il qu'ils prennent conscience de leur concupiscence ?

Selon Pascal, les maux physiques jouent sur ce point un rôle primordial. Infirmes, ils s'adresse à Dieu :

Vous m'aviez donné la santé pour servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger : ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience⁴.

C'est la maladie corporelle qui fait découvrir au sujet son attachement excessif au monde. Le malade, comprenant que Dieu lui a accordé la souffrance physique pour « corriger » ses mauvaises inclinations⁵, apprend qu'il abusait de sa santé et espère maintenant « le bon usage » de ses maux du corps. De fait, la maladie physique est le symbole de la maladie de l'âme :

¹ Pascal le définit comme suit : « Saint Augustin, parlant des réprouvés qui ont entré dans la justice et qui n'y persévèrent pas, dit : *Ils reçoivent la grâce ; mais ils ne sont que pour un temps ; ils quittent et ils sont quittés ; car ils ont été abandonnés à leur libéral arbitre par un jugement juste, mais caché.* Vous voyez en ce peu de paroles le double délaissement dont je parle. *Ils quittent*, dit-il, *et ils sont quittés* ; en ce délaissement l'homme précède et Dieu suit ; en ce délaissement il n'y a point de mystère. » (*Écrits sur la grâce*, Lettres 3, *MES.* III, p. 670).

² S181-L148, pp. 132-133.

³ S63-L29.

⁴ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, *MES.* IV, p. 998.

⁵ Cf. S768-L947 : « Le juste agit par foi dans les moindres choses : quand il reprend ses serviteurs, il souhaite leur *correction* par l'esprit de Dieu et prie Dieu de les *corriger*, et attend autant de Dieu que de ses *répréhensions*, et prie Dieu de bénir ses *corrections*. Et ainsi aux autres actions. » (nous soulignons).

Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme¹.

De sorte que la peine physique, signe de la maladie spirituelle², sert de « remède » à celle-ci³. Elle rend le sujet sensible à la douleur provenant de la maladie de l'âme, et le conduit à implorer sa guérison à Dieu. En effet, la maladie spirituelle est non seulement la concupiscence qui détourne de Dieu, mais aussi et surtout l'ignorance du malheur qu'elle provoque : « Seigneur, la plus grande de ses maladies [*de l'âme*] est cette insensibilité, et cette extrême faiblesse qui lui avait ôté tout sentiment de ses propres misères⁴ ».

La maladie physique est aussi « une espèce de mort ». Au moment de la faiblesse de son corps, le malade réfléchit sur l'instant où sa mort détachera définitivement son âme des plaisirs du monde. Dieu lui montre « ce jour épouvantable »⁵. Le souffrant en vient à comprendre que son bonheur est en Dieu, qui est toujours le même, et non en lui-même qui est en changement permanent. Il peut espérer sa conversion et supplie Dieu de lui en faire la grâce :

Seigneur, comme à l'instant de ma mort je me trouverai séparé du monde, dénué de toutes choses, seul en votre présence, pour répondre à votre justice de tous les mouvements de mon cœur, faites, Seigneur, que je me considère en cette maladie comme en une espèce de mort, séparé du monde, dénué de tous les objets de mes attachements, seul en votre présence, pour implorer de votre miséricorde la conversion de mon cœur [...]⁶.

¹ *Prière, MES. IV*, p. 1004.

² « Les figures de l'Évangile pour l'état de l'âme malade sont des corps malades. Mais parce qu'un corps ne peut être assez malade pour le bien exprimer, il en a fallu plusieurs. Ainsi il y a le sourd, le muet, l'aveugle, le paralytique, le Lazare mort, le possédé : tout cela ensemble est dans l'âme malade. » (S763-L938).

³ « Mais, Seigneur, faites aussi qu'elles en soient le remède, en me faisant considérer, dans les douleurs que je sens, celles que je ne sentais pas dans mon âme, quoique toute malade et couverte d'ulcères » (*Prière, MES. IV*, p. 1004).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 999.

⁶ *Ibid.*, p. 1000.

Ainsi, la maladie corporelle fournit au sujet l'occasion de renouveler son cœur afin que celui-ci puisse être plus dévoué à Dieu : elle prépare la nouvelle conversion. Le malade peut maintenant se confesser et regretter d'avoir pensé : « Heureux ceux qui jouissent d'une fortune avantageuse, d'une réputation glorieuse et d'une santé robuste¹ ». La concupiscence ne se fait connaître comme « maladie » à l'homme qu'après qu'il ait éprouvé les maux physiques. La maladie de l'âme est donc figurée par la maladie du corps. C'est en elle que l'on accède au souhait de voir son cœur purifié. C'est le corps, source des désirs condamnés, qui invite désormais à la conversion. Le « bon usage des maladies », c'est l'aspiration à la guérison de l'âme, suite à la compréhension de son état à travers la misère du corps.

Les rapports de l'âme et du corps² en sont d'autant plus complexes. La concupiscence, l'oubli de la charité, l'attachement aux plaisirs terrestres, ont pour cause principale, nous l'avons vu, l'existence de la chair : elle est la « maladie » en tant que désir du corps. De son côté, la maladie physique, incitant à quitter ce désir condamné, rend possible la guérison de la maladie spirituelle. Le « bon usage » peut être appliqué aux infirmités corporelles. L'âme est destinée à se charger des désirs charnels et le corps est responsable de la guérison de l'âme malade. Les maux spirituels, à savoir les désirs corporels, sont la conséquence de la domination du principe charnel sur le spirituel ; c'est le corps souffrant qui annonce leur présence et offrira l'occasion de les anéantir.

On peut alors considérer, s'il est possible d'employer une terminologie saussurienne, que la « maladie » est un *signe* qui a pour *signifiant* la douleur corporelle et pour *signifié* la concupiscence. Mais pour que ce signe soit établi, il faut un troisième élément qui assure la liaison entre les deux termes. Ce

¹ *Ibid.*, pp. 1005-1006. Cf. S171-L139 : « on leur fait entendre [aux hommes] qu'ils ne sauraient être heureux sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celles de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux ».

² Cette relation entre l'état de l'âme et celui du corps n'est pas figurative mais logique chez saint Augustin. Il dit dans la *Doctrinae christiana* : « Car ce sont les passions qui font mauvais usage du corps, c'est-à-dire les habitudes de l'âme trop encline à jouir de biens inférieurs, que par une sorte de combat difficile avec leur corps, ils s'efforcent d'éteindre » (*BA.* 11/2, p. 107) ; « l'immortalité et l'incorruptibilité du corps procèdent de la santé de l'esprit, et la santé de l'esprit, c'est de s'attacher très solidement à un bien supérieur, c'est-à-dire au Dieu immuable » (*Ibid.*, p. 105).

troisième élément est l'intervention de Dieu, à savoir la grâce. En effet, la relation figurative entre la maladie physique et la maladie spirituelle n'est pas connue *a priori*. La prière du malade consiste à vouloir être persuadé de la *nécessité* de l'association essentiellement arbitraire entre le *signifiant* et le *signifié*. Sans ce concours de Dieu, le malade, malgré sa douleur, risque de tomber de nouveau dans le péché¹. L'établissement du signe, loin d'être universellement reconnu, reste donc un événement foncièrement particulier et subjectif. C'est la prière qui intercède pour que la grâce divine soit accordée ; le « bon usage des maladies » n'est effectif qu'après.

C'est ainsi que la conversion recherchée ici par le souffrant n'est pas celle des incroyants. C'est la conscience de l'insuffisance de sa piété, l'aspiration à une dévotion plus intime à Dieu. D'ailleurs, la foi n'est-elle pas la volonté de renouvellement continu de sa croyance ?² Pascal prie : « Que mes douleurs servent à apaiser votre colère. Faites-en une occasion de mon salut et de ma conversion³ ». La maladie définit ainsi l'état des chrétiens⁴.

¹ « Touchez mon cœur du repentir de mes offenses, puisque, sans cette douleur intérieure, les maux extérieurs dont vous touchez mon corps me seraient une occasion nouvelle de péché. » (*Prière*, MES. IV, p. 1004).

² Sur l'inconstance de la foi, voir par exemple S661-L821. Et aussi la lettre de Pascal et de Jacqueline à Gilberte, datée du 5 novembre 1648 : « il est aisé de voir qu'il faut continuellement faire de nouveaux efforts pour acquérir cette nouveauté continuelle d'esprit, puisqu'on ne peut conserver la grâce ancienne que par l'acquisition d'une nouvelle grâce » (MES. II, p. 697).

³ *Prière*, MES. IV, p. 1010.

⁴ Jacqueline Pascal insiste également, dans une lettre adressée à son frère (datée du 19 janvier 1655), sur le profit qu'on peut tirer de l'infirmité physique pour le bien de l'âme : « J'ai éprouvé la première que la santé dépend plus de Jésus-Christ que d'Hippocrate, et que le régime de l'âme guérit le corps, si ce n'est que Dieu veuille nous éprouver et nous fortifier par nos infirmités. Il est vrai que c'est un grand avantage d'avoir assez de santé pour pouvoir faire tout ce qu'on nous conseille pour guérir notre âme ; mais ce n'en est pas un moindre de recevoir une pénitence de la main de Dieu même... *Si nous sommes à lui nous serons toujours bien, soit en vivant soit en mourant*. Il n'est pas dit : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il fasse des ouvrages bien pénibles et qui demandent de grandes forces, mais : Qu'il renonce à soi-même. *Un malade le peut peut-être mieux faire qu'un homme bien sain...* » (MES. III, p. 70 ; nous soulignons). Dans la *Vie de saint Bernard* d'Antoine Le Maistre, dont l'influence probable sur Jacqueline est remarquée par J. Mesnard (voir *ibid.*, note), on lit : « Son humilité [*de Bernard*] paraît enfin dans ses maladies, lorsqu'il dit : Mes maladies me contraignent souvent, comme vous savez, de laisser mes discours et mes exhortations imparfaites. Mais quoi ! Je suis préparé au châtement, sachant que

2. L'attitude envers la mort et la situation des chrétiens

Pour le malade qui est persuadé que ses maux physiques sont la conséquence d'une maladie de l'âme, le rétablissement de sa chair infirme n'est plus souhaitable. Car il sait maintenant que la santé physique, lui permettant de jouir des plaisirs terrestres, le remettra en situation de plus grand péché. Il préférera donc l'aggravation de la maladie, voire la mort, bien que naturellement le suicide, étant un péché, ne puisse aider à réaliser ce souhait. Selon Gilberte, son frère, malgré sa violente douleur, ne voulait guère la guérison mais l'appréhendait : « C'est que, disait Pascal, je connais le danger de la santé et les avantages de la maladie¹ ». Il affirmait aussi :

la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce que l'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, et dans l'attente continuelle de la mort².

Pour celui qui a appris que la cause de la concupiscence consiste en la chair et que l'infirmité de celle-ci le soustrait des péchés de l'âme, la mort n'est plus répugnante. Elle est la prolongation voire la perfection de la maladie. Les gens qui connaissent leur maladie spirituelle grâce à leurs maux physiques n'ont d'autre destination que la mort.

Pascal, dans sa lettre, datée du 17 octobre 1651, à sa sœur aînée et à son mari rédigée à l'occasion de la disparition de son père³, affirme : « il n'y a point de

je suis encore traité plus favorablement que je ne mérite. Frappez-moi, mon Dieu, frappez-moi, comme un serviteur qui travaille mal. Peut-être que les coups que je recevrai de votre main me tiendront lieu de mérites, et que Jésus-Christ l'époux de l'Église, ne trouvant point en moi de bien qu'il doive récompenser, trouvera dans mes plaies et dans mes douleurs un sujet d'exercer sa miséricorde et d'avoir pitié de moi. » (Paris, Antoine Vitré et la veuve Martin Durand, 1648, p. 362).

¹ *La Vie de Monsieur Pascal, MES. I*, p. 599.

² *Ibid.*

³ Constance Cagnat, dans son étude sur cette *Lettre sur la mort de son père*, tout en y trouvant les éléments typiques des lettres de consolation de l'époque (la vie et la mort comme sacrifice, le

chrétien qui ne s'en doive réjouir¹ ». Pour quelles raisons est-il possible de se féliciter du décès d'une personne si proche ?

La raison principale en est justement le fait que la mort empêche définitivement l'âme d'être contaminée par le désir provenant de la chair :

Nous avons cet admirable avantage de connaître que véritablement et effectivement la mort est une peine du péché, imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché ; que c'est la seule qui peut délivrer l'âme de la concupiscence des membres, sans laquelle les saints ne vivent point en ce monde².

Ce qui fonde la corruption des membres est ici aussi la doctrine de la Chute. Depuis le péché d'Adam, le corps devient ennemi de l'âme. Dès lors, la mort de la chair n'est plus à craindre :

L'horreur de la mort est naturelle, mais c'est en l'état d'innocence : la mort à la vérité est horrible, mais, c'est quand elle finit une vie toute pure.

Il était juste de la haïr, quand elle séparait une âme sainte d'un corps saint ; mais il est juste de l'aimer, quand elle sépare une âme sainte d'un corps impur³.

La mort qui, anéantissant le corps, enlève à l'âme toute possibilité de pécher, est ainsi la fin de la « vie corrompue⁴ ». Elle n'est plus l'exténuation, mais la perfection de la vie⁵.

bienfait de la mort), analyse les originalités essentiellement stylistiques de l'auteur (l'amplification par les répétitions et les pléonasmes, l'emploi des antithèses et des parallélismes, les emprunts à des ouvrages connus) qui sont autant de moyens de persuader les lecteurs. Voir C. Cagnat, *La Mort classique. Écrire la mort dans la littérature française en prose de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, H. Champion, 1995, pp. 72-93.

¹ *Lettre sur la mort de son père*, *MES*, II, p. 852.

² *Ibid.*, p. 853.

³ *Ibid.*, p. 858.

⁴ *Ibid.*

⁵ On ne trouve pas chez saint Augustin cet extrême mépris du corps. Pour l'évêque d'Hippone, la maîtrise du désir condamné consiste non en l'anéantissement de la chair, mais dans le maintien de l'« ordre naturel » du corps. Cet état harmonieux provient de la domination de l'esprit sur le corps : « Ceux [...] qui mènent ce combat de façon vicieuse font la guerre à leur corps comme s'il

La béatitude de la mort s'explique d'autre part par le fait que le Messie l'a connue lui-même : « nous savons que ce qui est arrivé en Jésus-Christ doit arriver en tous ses membres¹ ». Comme nous l'avons vu, Pascal reprend dans les *Pensées*, l'idée de saint Paul qui considère les membres et le corps comme les figures respectivement des chrétiens et de Jésus-Christ (ou de l'Église) :

Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant².

Les membres, arrachés du corps, sont obligés de mourir. Cette mort n'est pas simplement la disparition de la chair mais la ruine définitive accompagnée de la mort de l'âme³. Les chrétiens vivent seulement pour et par leur Rédempteur. Aussi, chez Pascal, accueillir la mort de la chair, c'est accepter la vie du Messie. « Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ⁴. » Imposée aux membres par le corps, la mort est un destin qui n'est jamais effroyable. Loin de

était par nature leur ennemi. En quoi les trompent ce texte qu'ils lisent : "*La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair ; ils s'opposent en effet l'un à l'autre*" [Gal., 5, 17]. Cela, en fait, a été dit en raison de la disposition indomptée de la chair, contre laquelle convoite l'esprit, non pour détruire le corps, mais pour que la concupiscence, c'est-à-dire la disposition mauvaise, une fois domptée, il soit soumis à l'esprit, ce que réclame *l'ordre naturel*. » (*La Doctrine chrétienne*, BA. 11/2, p. 107). Tant que cette « disposition bonne » est conservée, la chair n'est guère abominable : « Cet exemple, et d'autres analogues, suffisent à montrer à ceux qui cherchent la vérité sans entêtement borné combien est juste la pensée de l'Apôtre quand il dit : "*Personne, en effet, n'a jamais eu en haine sa propre chair*" [Eph., 5, 29]. Il a même ajouté : "*Chacun au contraire la nourrit et l'entoure de soins, comme le Christ aussi le fait pour l'Église*" [Ibid.] » (*La Doctrine chrétienne*, BA. 11/2, p. 109). Ainsi, la santé du corps n'est pas négligée : « Il faut lui apprendre aussi comment il doit aimer son corps, afin qu'il en prenne soin avec ordre et sagesse. Car qu'il aime aussi son corps et veuille le conserver sain et intact, est également manifeste » (*Ibid.*).

¹ *Lettre sur la mort de son père*, MES. II, p. 853. Cf. : « C'est un des grands principes du christianisme que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien » (*Ibid.*, p. 859).

² S404-L372. Cf. S391-L359. Voir notre troisième partie, chapitre IV, 1, pp. 265-269.

³ Cf. L. Bove, « Le désir et la mort chez Pascal. Hypothèses pour une lecture », dans *Revue internationale de philosophie*, « Pascal philosophe », n° 199, 1997-1, pp. 31-57.

⁴ S36-L417.

là : « En Jésus-Christ elle [= *la mort*] est tout autre : elle est aimable, sainte, et la joie du fidèle. Tout est doux en Jésus-Christ, jusqu'à la mort¹ ».

Comme la mort du Rédempteur a signifié la perfection du sacrifice, ce doit être vrai pour les hommes aussi. Bien que le sacrifice humain ne soit pas accepté, la créature doit rendre à Dieu tout l'hommage dont elle est capable et cela « par l'anéantissement de la vie² ». L'oblation qui suit celle du Christ et qui dure toute la vie humaine ne s'achève qu'à la mort de la chair.

Ainsi chez Pascal, la mort est justifiée en ce qu'elle révèle l'abandon définitif du corps impur et la perfection du sacrifice à Dieu pratiqué par le Sauveur lui-même. L'âme se délivrant du corps, s'échappant de tous les vices et de toutes les passions terrestres, accédera à la gloire. Pascal, lors de la mort de son père, louant la piété du défunt et confiant dans sa béatitude au ciel, tente de consoler ses proches éplorés. Quand Jacqueline Pascal disparaît, il réprimande Gilberte qui s'en afflige trop. Selon cette dernière, en recevant la nouvelle de la mort de sa sœur cadette, Pascal ne fait que prier en disant : « Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir ! »³. Quelques mois plus tard, lors de sa dernière crise, comprenant que celle-ci est la figure de la maladie de son âme et se dévouant plus que jamais à Dieu, Pascal attend impatiemment la mort que Dieu lui accordera bientôt⁴.

Cependant, malgré son souhait ardent d'une mort annonçant la béatitude de l'âme, Pascal ne considère pas la vie de la chair comme insignifiante. Quelle signification accorde-t-il à l'existence du corps pour le salut qu'enseigne la religion ?

Le respect pascalien de la vie d'ici-bas accompagnée de la chair relève d'une part du fait que la Passion du Christ, que tous les fidèles doivent prendre pour exemple, a eu lieu surtout parce qu'il avait une chair. « On souffre bien », dit

¹ *Lettre sur la mort de son père*, MES. II, p. 854. Cf. Saint Augustin, *La Foi et les œuvres*, BA. 8, p. 383 : « Annoncer la bonne nouvelle du Christ, ce n'est pas seulement dire ce qu'il faut croire au sujet du Christ, mais aussi ce que doit observer celui qui vient s'agréger au corps du Christ. »

² *Lettre sur la mort de son père*, MES. II, p. 854.

³ Voir G. Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, MES. I, pp. 591-592.

⁴ À en croire Gilberte, son frère a voulu très ardemment l'extrême-onction, avant que le médecin ne le trouve en danger mortel (Voir *ibid.*, pp. 599-602).

Pascal dans une lettre à Charlotte de Roannez, pendant toute la vie du corps, car celui-ci est « le lien » qui « s'étend et endure toute la violence », et « qui ne se rompt qu'à la mort »¹.

Il faut donc se résoudre à souffrir cette guerre toute sa vie : car il n'y a point ici de paix. [...] Mais néanmoins il faut avouer que, comme l'Écriture dit que la sagesse des hommes n'est que folie devant Dieu, aussi on peut dire que cette guerre, qui paraît dure aux hommes, est une paix devant Dieu ; car c'est cette paix que Jésus-Christ a aussi apportée. Elle ne sera néanmoins parfaite que quand le corps sera détruit ; et c'est ce qui fait souhaiter la mort, *en souffrant néanmoins de bon cœur la vie pour l'amour de celui qui a souffert pour nous et la vie et la mort* [...]².

Le Rédempteur s'est incarné afin de se charger des péchés de toute l'humanité : « Ô mon Sauveur, qui avez aimé vos souffrances en la mort ! Ô Dieu, qui ne vous êtes fait homme que pour souffrir plus qu'aucun homme pour le salut des hommes !³ » Le corps est certes, pour les incroyants, non pas la source de la douleur, mais l'instrument de la jouissance des plaisirs sensuels. Mais pour les convertis ayant découvert leur « maladie » spirituelle par l'existence des infirmités physiques, le corps est l'origine de leur misère pour deux raisons : il leur fournit à la fois les maux physiques et la douleur spirituelle qui est la cause de leur mauvaise inclination. Les « malades » espèrent que leur peine est digne de l'amour de Jésus-Christ et qu'elle a quelque chose de commun avec la sienne⁴. Le Rédempteur n'a surmonté la mort de sa chair et acquis la vie béatifique qu'à travers les expériences pénibles que l'existence de son corps lui a causées. Il est « triomphant de la mort par sa mort⁵ ».

C'est ainsi qu'avoir un corps n'est rien d'autre qu'une grande peine, mais se révèle être un moment important et nécessaire dans le cheminement vers le salut. La souffrance corporelle prend valeur selon Pascal, de fait, d'axiome primordial

¹ Lettre 2 à Mlle de Roannez, *MES*. III, p. 1032.

² *Ibid.* Nous soulignons.

³ *Prière*, *MES*. IV, p. 1007.

⁴ Voir *ibid.*, pp. 1006-1007.

⁵ S273-L241. Cf. S285-L253.

pour les chrétiens, comme le montre distinctement la « théorie des trois états de l'homme¹ ». Elle se trouve par exemple dans le passage suivant :

Celui qui a trouvé le trésor dans un champ en a une telle joie, que cette joie, selon Jésus-Christ, lui fait vendre tout ce qu'il a pour l'acheter. Les gens du monde n'ont point cette joie que le monde ne peut ni donner ni ôter, dit Jésus-Christ même. Les *bienheureux* ont cette joie sans aucune tristesse ; les *gens du monde* ont leur tristesse sans cette joie, et les *chrétiens* ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs, et de la crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche².

Les « chrétiens » se tiennent au milieu entre les « gens du monde » n'ayant que la tristesse et les « bienheureux » qui connaissent l'état de pure joie. Espérant d'une part en la gloire possible dans l'autre vie et regrettant d'autre part leur concupiscence, les « chrétiens » sont en effet considérés comme situés dans l'état ambigu entre le malheur et le bonheur. Étant donné que cette situation axiologiquement intermédiaire se définit de manière providentielle³, il serait vain de vouloir y échapper. Au contraire, il est juste de souhaiter y demeurer. Pascal insiste, *en tant que chrétien*, sur la justice du caractère équivoque de son sentiment et de celui de ses proches, à propos de la mort de son père :

Il n'est donc pas juste que nous soyons sans douleur comme des anges qui n'ont aucun sentiment de la nature ; mais il n'est pas juste aussi que nous soyons sans consolation comme des païens qui n'ont aucun sentiment de la grâce ; mais *il est juste que nous soyons affligés et consolés comme chrétiens*,

¹ L'expression est de T. Ishikawa. Sur les sources, l'originalité, et la signification pour toute la pensée pascalienne (notamment pour l'*Apologie*) de cette théorie, voir T. Ishikawa, « La théorie des trois états de l'homme chez Pascal », art. cit. Selon le commentateur, Pascal s'est inspiré de la théorie des quatre âges d'Augustin, de Jansénius ou d'Arnauld (*ante legem, sub lege, sub gratia, in pace*), mais il la recompose en trois termes, et destine les chrétiens à être au *milieu*, situation dynamique et tragique entre le *positif* et le *négatif*.

² Lettre 6 à Mlle de Roannez, *MES*, III, p. 1041. Nous soulignons.

³ T. Ishikawa remarque que ces « trois états » se déterminent par la Providence elle-même (art. cit., pp. 118-119).

et que la consolation de la grâce l'emporte par-dessus les sentiments de la nature ; [...]¹.

Les trois états de l'homme — celui des incroyants ou païens, celui des chrétiens et celui des anges et bienheureux — s'organisent axiologiquement mais aussi *chronologiquement*. Ce qui fait ressortir davantage l'importance de la vie des chrétiens capables à la fois de l'affliction et de la félicité comme un passage nécessaire pour atteindre la béatitude finale :

Que je ne sente pas des douleurs sans consolations ; mais que je sente mes douleurs et vos consolations ensemble, *pour arriver enfin* à ne sentir plus que vos consolations sans aucune douleur. Car, Seigneur, vous avez laissé languir le monde dans les souffrances naturelles sans consolation, avant la venue de votre Fils unique ; vous consolez maintenant les souffrances de vos fidèles par la grâce de votre Fils unique ; vous comblez d'une béatitude toute pure vos saints dans la gloire de votre Fils unique. Ce sont les admirables degrés par lesquels vous conduisez vos ouvrages. Vous m'avez tiré du *premier* ; faites-moi passer par le *second*, pour arriver au *troisième*. Seigneur, c'est la grâce que je vous demande².

Il n'est pas gratuit de parvenir au « troisième degré » du parfait bonheur : pour cela, il est indispensable de reconnaître son inclination inévitable à la concupiscence, causée par son être même (âme et corps) et de prier de tout son cœur pour la guérison de cette maladie spirituelle. Aussi ce « second degré » doit-il être précédé par le moment où le chrétien considère son attachement aux créatures comme un péché. Le « premier degré », avant cette « conversion », reste l'état tout profane propre au « judaïsme³ ».

¹ *Lettre sur la mort de son père*, MES. II, p. 860 (nous soulignons). Cf. : « Faites-moi la grâce, Seigneur, de joindre vos consolations à mes souffrances, afin que je souffre en chrétien. » (*Prière*, MES. IV, p. 1007). Cf. S746-L916, p. 568 : « L'espérance que les chrétiens ont de posséder un bien infini est mêlée de jouissance effective aussi bien que de crainte. Car ce n'est pas comme ceux qui espéreraient un royaume dont ils n'auraient rien, étant sujets, mais ils espèrent la sainteté, l'exemption d'injustice ; et ils en ont quelque chose. »

² *Prière*, MES. IV, p. 1008. Nous soulignons.

³ Voir *ibid.*, pp. 1007-1008.

Dès lors, les trois statuts de l'homme correspondent aux états marqués par le devenir du corps durant la vie. La *santé*, permettant de jouir de la concupiscence, demeure *l'état des juifs*. C'est l'indisposition du corps qui fait confesser au sujet qu'il s'était appliqué à la poursuite des désirs terrestres. Il admet maintenant, en pensant à l'époque de sa santé : « je pouvais m'abandonner avec moins de retenue dans l'abondance des délices de la vie, et en mieux goûter les funestes plaisirs ». C'est donc la *maladie*, révélant le moment de la conversion, qui caractérise *la situation des chrétiens*. En effet Pascal disait à sa sœur : « la maladie est l'état naturel des chrétiens¹ ». Naturellement, enfin, c'est la *mort* qui, annonçant l'arrivée du salut, définit *le statut des bienheureux*. Pour parvenir au pur bonheur des anges, qui sont face à Dieu, il est nécessaire de se libérer de son corps.

Ainsi, si Pascal approuve la mort de la chair, il ne récuse pas la vie de celle-ci. Pour être glorifié après la mort, il faut d'abord connaître l'étape de la souffrance qui n'est possible que par l'existence de son corps. Celui-ci, tout en étant qualifié d'« impur », de par son caractère changeant, annonce au sujet l'étape dans laquelle il se trouve sur le chemin vers le salut. Les trois statuts de l'homme correspondent à la fois aux états de conscience du péché et aux périodes représentant la condition du corps. Chez Pascal, les expériences physiques que l'homme connaît, *santé*, *maladie* et *mort*, représentent les moments inévitables qui mènent à la gloire. La morale chrétienne requiert l'existence du corps humain, sa corruption et sa mort.

Souffre les chaînes et la servitude corporelle, je ne te délivre que de la spirituelle à présent².

La « maladie » est offerte aux chrétiens par la Providence. De là découle la nécessité morale d'accepter cette « servitude corporelle ». Situation contradictoire, caractérisée d'un côté par la *déception* que suscite le crime inévitable et de l'autre par l'*espoir* d'une possibilité future d'en échapper. Si ce statut équivoque définit les croyants, le corps s'impose pour eux comme un axiome essentiel et cela en un

¹ *La Vie de Monsieur Pascal, MES. I*, p. 599.

² S751-L919, p. 580.

double sens : c'est lui qui est l'origine à la fois de la maladie physique et de la maladie spirituelle. C'est la chair *désirante* et *infirme* qui constitue la foi. Tout en étant considérée comme absolument négative pour le salut, elle constitue en fait l'épreuve à surmonter pour les chrétiens. Le corps humain chez Pascal revêt une signification paradoxale, et pourtant primordiale.

* * *

Selon la théologie augustinienne puis pascalienne, la concupiscence, désir général empêchant l'amour pour Dieu, a pour cause la possession de la chair qui détermine une fois pour toutes l'inclination, mauvaise pour Dieu, surgissant d'abord dans la volonté humaine après la Chute. C'est le corps humain qui engendre les passions pour les créatures et qui permet de jouir de celles-ci. Lors de ses maladies, Pascal apprend que sa souffrance est le signe de sa concupiscence, maladie de l'âme. Dès lors, le malade accueille favorablement ses indispositions physiques qui lui interdisent d'oublier Dieu, lui annonçant sa présence à travers les maux qu'il connaît. Le sujet souffrant espère la mort de sa chair, le moment définitif de se détacher des désirs condamnés¹. Or, c'est l'existence du corps, subissant la maladie, qui révèle au sujet son crime et évoque chez lui une nouvelle conversion. D'ailleurs, Jésus-Christ, dont la vie et la mort se présentent comme un exemple à suivre pour tous les croyants, connut toutes ses épreuves en raison de sa possession d'une chair. Aux yeux de Pascal, les trois états de la chair dans la vie humaine, santé, maladie et mort, constituent l'itinéraire essentiel pour le salut. Le corps humain est l'origine des péchés, mais

¹ La maladie est donc reçue comme remède, voire comme cause de la santé (*saitas*) et du salut (*salus*) par Pascal. L. Thirouin, remarquant ce paradoxe, compare la pensée de Pascal avec celle de Montaigne, qui reconnaît également dans la maladie une manifestation de la santé, mais de la manière complètement différente de celle du premier. En effet pour l'auteur en particulier de l'essai *De l'expérience* (III, 13), la maladie constitue un élément nécessaire de la vie, et l'approvisionnement de l'infirmité physique et même de la mort permet au sujet de jouir des plaisirs terrestres. Voir L. Thirouin, « La santé du malheur. Santé et maladie dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* », dans *Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, H. Champion, 2006, pp. 275-298.

le processus dynamique de purification de l'âme s'avère être primordial dans la vie des chrétiens.

Aussi est-ce le corps, vieillissant et se dégradant sans cesse, qui définit notre existence inconstante et temporaire, et qui par ce fait nous destine dans le « milieu » — *topos* d'agitations et non de repos — entre les extrémités stables et immuables. Il nous importe ainsi de considérer ce thème tantôt latent et tantôt patent dans beaucoup de fragments des *Pensées*, et d'autant plus riche en connotations qui vaudraient la peine d'interpréter.

CHAPITRE III

PASCAL ET LE THÈME DU « MILIEU »

Dans les *Pensées*, Pascal considère l'homme en rapport avec la grandeur, la perpétuité, l'immutabilité de l'être divin, et le définit essentiellement comme être petit, temporel et contingent. Il lui arrive également de qualifier l'être humain de grand, en ce qu'il possède l'esprit dont les astres et les animaux sont privés, et qu'il connaît sa propre misère. En lui attribuant ces valeurs contradictoires, l'apologiste place l'homme dans un dilemme tragique : heureux et pauvre, glorieux et misérable, sage et ignorant, cet être n'est rien d'autre qu'un « monstre » ou qu'une « chimère » :

Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers !¹

Ce qui prouve l'inconstance de son essence elle-même. Cette observation conduit Pascal à situer l'homme dans le « milieu » — place mobile et précaire — entre deux extrémités :

Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous, c'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante

¹ S164-L131, p. 116.

pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes¹.

Pourvu d'antithèses ingénieuses, de riches métaphores et d'un rythme impressionnant, ce texte est comparé souvent à un poème. Aucun autre n'est plus éloquent dans les *Pensées* pour exprimer la destinée tragique des êtres attachés au « milieu », état de l'inconstance, de l'agitation, de l'imperfection. Pour Pascal, les hommes sont si vains qu'ils s'appliquent aux divertissements pour oublier leur malheureuse condition, et abandonnent la quête de Dieu infini et éternel, la seule qui puisse les sauver de leur situation actuelle. La question du « milieu » est ainsi très directement liée au but apologétique de l'auteur.

Dans ce chapitre, après avoir vérifié l'omniprésence du thème du « milieu » dans les fragments situés dans la liasse « Vanité » des *Pensées*, nous examinerons l'ontologie, l'épistémologie et l'axiologie de l'homme, qui proviennent de sa définition comme être intermédiaire, pour nous attacher enfin à la morale possible que l'apologiste prêche aux hommes, aux prises avec ce dilemme de leur destin.

1. Le thème du « milieu » dans le chapitre « Vanité » des *Pensées*

Le chapitre « Vanité » des *Pensées* est constitué de plusieurs fragments qui traitent tous la question du « milieu », quoique ce terme n'y apparaisse guère.

La première idée génératrice de ces fragments est que l'homme ne peut se tenir au présent, le moment qui se trouve entre le passé et le futur, comme le suggère par exemple cette réflexion :

Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent à venir, comme pour hâter son cours, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt, si imprudents que nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres et ne pensons point au seul qui nous appartient, et si vains que nous songeons à ceux qui ne sont rien, et

¹ S230-L199, p. 167.

échappons sans réflexion le seul qui subsiste. [...] Que chacun examine ses pensées, il les trouvera toutes occupées au passé ou à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent, et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer de l'avenir¹.

L'homme tantôt regrette la faute qu'il a commise ou se rappelle la joie dont il a joui dans le passé, tantôt songe, avec espoir ou inquiétude, à des événements ou des expériences qu'il subira dans le futur ; mais jamais il ne se concentre sur son activité présente, celle du moment même qui pourtant est « le seul temps qui lui appartient »... Cette idée que l'homme, indifférent au temps présent, est soucieux de son avenir, figure également dans d'autres fragments des *Pensées*² ; mais notre passage met l'accent sur un aspect particulier : le présent n'y est que le terme intermédiaire entre l'avenir et le passé.

Ces phrases sont inspirées de celles que Montaigne a écrites dans les *Essais*, I, 3³. Mais Montaigne ne s'y réfère au passé que pour insister sur l'incertitude de l'avenir et sur la vanité de l'homme, intéressé exclusivement à sa condition future qu'il ne peut connaître :

Ceux qui accusent les hommes d'aller toujours béant après les choses futures, et nous apprennent à nous saisir des biens présents, et nous rasseoir en ceux-là, comme n'ayant aucune prise sur ce qui est à venir, voire assez moins que nous n'avons sur ce qui est passé, touchent la plus commune des humaines erreurs [...]. Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir, et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est, pour amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus. *Calamitosus est animus futuri anxius*⁴.

¹ S80-L47. T. Shiokawa présente une lecture remarquable de ce fragment, selon laquelle celui-ci exprime la conscience du temps constituant une donnée fondamentale de « l'homme sans Dieu » d'après la croyance de Pascal. En effet, le texte évoque la nostalgie à un hédonisme élémentaire qui consiste en la recherche du plaisir présent et qu'ont connu Adam et Ève, et donc à la félicité qu'il n'est permis à aucun homme d'atteindre depuis la Chute (T. Shiokawa, « Le temps et l'éternité selon Pascal », dans *XVII^e siècle*, n° 239, 2008, pp. 273-283).

² Voir par exemple S480-L577.

³ Voir la note de G. Ferreyrolles au fragment 80, *Pensées*, éd. cit., p. 74.

⁴ *Essais*, I, 3, p. 15. La citation latine est de Sénèque : « Un esprit soucieux de l'avenir est malheureux. »

D'ailleurs, selon une lettre de Pascal dont la date est présumée contemporaine du début de la rédaction de l'*Apologie*, l'intérêt principal de l'auteur consiste en une réflexion sur la nature humaine, hantée par son avenir. S'il conseille à sa destinataire de ne pas regretter ses fautes passées, cet avertissement n'est que secondaire :

Le passé ne nous doit point embarrasser, puisque nous n'avons qu'à avoir regret de nos fautes. Mais *l'avenir* nous doit encore moins toucher, puisqu'il n'est point du tout à notre égard, et que nous n'y arriverons peut-être jamais. *Le présent* est le seul temps qui est véritablement à nous, et dont nous devons user selon Dieu. C'est là où nos pensées doivent être principalement comptées. Cependant le monde est si inquiet qu'on ne pense presque jamais à *la vie présente* et à *l'instant où l'on vit*, mais à *celui où l'on vivra*. De sorte qu'on est toujours en état de vivre à *l'avenir*, et jamais de vivre *maintenant*¹.

Aussi, à la lumière de ces deux textes, le fragment constituant le chapitre « Vanité » paraît-il caractéristique en ce qu'il tient compte autant du passé que de l'avenir, tous deux étant considérés comme les temps dominant la pensée de l'homme. On peut conjecturer que Pascal essaie de fixer le moment présent comme terme moyen des trois temps différents, tout en le distinguant par essence des deux autres qui ne sont ni l'un ni l'autre à notre disposition.

Une seconde idée génératrice, dans le même chapitre de l'*Apologie*, qui se retrouve dans plusieurs passages, est que le fonctionnement de l'esprit est empêché chez l'homme lorsqu'il est physiquement ou spirituellement dans un état excessif :

Trop et trop peu de vin. Ne lui en donnez pas, il ne peut trouver la vérité. Donnez-lui en trop, de même².

Quand on lit trop vite ou trop doucement on n'entend rien³.

¹ Lettre 8 à Mlle Roannez, 8, janvier 1657, *MES*. III, p. 1044. Nous soulignons.

² S72-L38.

³ S75-L41.

L'interdiction absolue de boire n'est pas plus désirable que l'excès de boisson ; de même, une lecture excessivement lente est aussi nuisible à la compréhension qu'une lecture superficielle. Pour Pascal, l'harmonie de l'ascèse et du plaisir est indispensable, et la concentration et le repos, tant du corps que de l'esprit, nécessaires à l'homme, afin qu'il puisse exercer son bon jugement. Opinion peu originale qui pourtant nous convainc bien quand nous pensons à nos expériences quotidiennes. Ce qui est vrai aussi du passage suivant, situé dans un fragment du chapitre « Vanité » :

Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieux de même. (1°)

Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop on s'entête et on s'en coiffe. (2°)

—
Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait, on en est encore tout prévenu, si trop longtemps après, on n'y entre plus. (3°)

—
Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. (4°)¹

Le caractère commun à chacune des quatre observations est la condition nécessaire — qui se réduit au « milieu » entre les deux excès — à la bonne conduite de son esprit. Elles ne sont pas disposées au hasard, étant donné qu'elles présentent chacune un point de vue spécifique. La première évoque l'état *physique* opportun pour le jugement ; la deuxième la manière favorable à notre activité *spirituelle* ; la troisième spécifie le *moment* idéal du jugement ; et la quatrième propose la *distance* propice à conserver à l'écart de l'objet pour l'apprécier.

Pascal voudrait-il prêcher par ces phrases l'importance de la mesure ou de la modération, à l'instar des stoïciens ? On ne peut le croire. En effet, il se demande pour clore le fragment :

La perspective l'assigne [*un point indivisible*] dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ?¹

¹ S55-L21. Phrases numérotées par nous.

Par ces mots il insiste sur l'impossibilité pour l'homme de se situer dans le « milieu », seule condition appropriée pour savoir la vérité ou les vrais principes de la morale. Le but de ce fragment ne consiste pas tant à présenter des remarques auxquelles le lecteur peut facilement consentir, qu'à avertir à celui-ci sur son incapacité désespérante de trouver la vérité. De fait, l'impuissance de la raison humaine est un des sujets principaux du chapitre « Vanité ». On y trouve ces mots :

La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement².

Nous sommes incapables et de vrai et de bien³.

Le fragment suivant, classé dans la même liasse, exprime de façon très claire la difficulté pour nous de nous tenir au « milieu » :

Peu de chose nous console parce que peu de chose nous afflige⁴.

L'homme sait qu'il faut éviter tout état excessif pour la santé de son corps et de son esprit. Mais il ne peut jamais demeurer dans la situation la meilleure : le plaisir l'amène à la débauche, la modération le conduit à l'ascèse, le repos à la paresse. Ainsi la condition humaine est-elle inconstante :

Condition de l'homme.

Inconstance, ennui, inquiétude⁵.

L'homme ne possède que le présent ; or il essaie toujours de s'en échapper pour s'adonner à son souvenir du passé et à son projet du futur. Pour porter un bon jugement, l'homme doit être physiquement et spirituellement dans une condition modérée ; mais, inconstant par sa nature, il ne peut s'y tenir

¹ La suite de la citation précédente.

² S78-L44, pp. 72-73.

³ S62-L28.

⁴ S77-L43.

⁵ S58-L24 (dans le chapitre « Vanité »).

durablement. Par ailleurs, il doit y avoir un endroit d'où l'on peut atteindre la vérité ; mais l'homme, à cause de l'impuissance de sa raison, ne sait pas où il se trouve.

Tout au long de ces réflexions, Pascal n'emploie guère le mot « milieu »¹. Mais il considère le temps présent comme le terme moyen entre le passé et l'avenir, et parle de l'état désirable pour l'homme par rapport aux deux excès à éviter. Quant à l'idée que l'homme ne peut trouver le « point indivisible » et fixe qui soit le véritable bien, Pascal la déduit de sa considération de la nature humaine qui ne reste jamais la même. Toutes ces observations se résument à cette phrase qui définit l'homme comme être flottant sur le « milieu » : « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre². » Le chapitre « Vanité » de l'*Apologie* présente le thème du « milieu », de manière latente mais consistante.

C'est ainsi que le fragment suivant, issu du même chapitre, exprime également la nature humaine qui, se trouvant dans le « milieu » des deux extrémités, ne se tient pas à un point précis :

La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours. Elle a ses allées et venues.

La fièvre a ses frissons et ses ardeurs. Et le froid montre aussi bien la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même.

Les inventions des hommes de siècle en siècle vont de même. La bonté et la malice du monde en général en est de même.

*Plerumque gratae principibus vices*³.

Le deuxième paragraphe de ce passage suggère d'ailleurs la nature contradictoire de l'homme, qui permet de faire coexister chez lui différents éléments

¹ Dans le chapitre « Vanité », il n'y a qu'une seule occurrence du mot « milieu » : « Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous abuser, les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir. De là viennent toutes les disputes des hommes, qui se reprochent ou de suivre leurs fausses impressions de l'enfance, ou de courir témérairement après les nouvelles. Qui tient le juste *milieu* ? Qu'il paraisse et qu'il le prouve » (S78-L44, p. 71 ; nous soulignons).

² S230-L199, p. 167. Cette phrase se trouve dans un fragment classé dans la liasse « Transition ».

³ S61-L27. La phrase latine est d'Horace (*Odes*, III, 29, v. 13), citée dans les *Essais* (I, 42, p. 264). Le fragment lui-même est inspiré du texte de Montaigne. Voir la note de G. Ferreyrolles, *Pensées*, éd. cit., p. 62.

antithétiques — corps et âme — et de le qualifier de grand ou de misérable selon les circonstances. Cette composition hétéroclite, nous le verrons, s'avère également être un des attributs de l'homme comme étant dans le « milieu ».

Nous étudierons par la suite le fragment S230-L199, où Pascal réfléchit directement sur le thème du « milieu », pour examiner plus précisément en quoi consiste sa définition de l'homme comme être intermédiaire.

2. Le fragment « Disproportion de l'homme »

Pascal prend le « milieu » comme un de ses thèmes principaux dans le chapitre « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » et en particulier dans le fragment qui commence par « Disproportion de l'homme », où l'auteur avance une proposition importante, celle de l'homme comme milieu entre les « deux infinis ». Nous nous intéresserons à l'ontologie et à l'épistémologie que l'apologiste trouve dans l'homme en nous appuyant sur ce fragment, le plus long des *Pensées*.

1) L'ontologie du « milieu »

a) *La grandeur physique de l'homme*

La preuve la plus visible du fait que l'homme est un être destiné à être dans le « milieu », est déduite par Pascal de la comparaison de la taille de l'homme avec la grandeur des objets se trouvant dans le monde. L'étendue du corps humain est plus grande que l'infiniment petit, et plus petite que l'infiniment grand, ces « deux infinis » existant dans la nature. Il semble que cet argument a pour but moins de signaler au lecteur qu'il existe une merveille dans la nature, que de lui révéler la précarité de la situation humaine et de l'inciter à mettre en question la valeur de son être. Dans l'*Apologie*, le regard sur le monde se retourne immédiatement sur l'homme. Pascal n'est pas ici tant physicien qu'anthropologue.

Il commence par attirer l'attention du lecteur sur l'existence de cet objet infiniment grand qu'est l'univers :

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent, qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit, et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre. Elle se lassera plus tôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature, nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses¹.

Le texte est impressionnant par l'usage des termes géométriques comme « point », « tour » (circonférence), « trait » (ligne), « espace » ou « atome ». L'auteur fait remarquer l'existence des corps de différentes étendues dans la nature — la « terre », le « vaste tour » que « cet astre » (le soleil) réalise, le « firmament » et son « outre » —, pour indiquer que chaque corps ou espace se réduit au néant par rapport à celui qui l'enveloppe. La terre n'est qu'« un point », comparée à l'orbite solaire, laquelle est à son tour assimilée à « une pointe très délicate » devant le firmament, et tout cet espace immense mais visible doit être « un trait imperceptible » mis à côté des espaces plus vastes dont on peut imaginer l'existence.

Ici comme ailleurs, Pascal choisit des termes qui sans être scientifiques n'en sont pas moins précis. Pour opposer les deux objets de grandeurs différentes, il réduit toujours le plus petit à une valeur de dimension inférieure à celle du plus grand. Un point n'a pas de dimension, une ligne est une quantité à une dimension, un plan est à deux dimensions, et un espace à trois. D'après la géométrie pascalienne :

¹ S230-L199, pp. 161-162.

dans le cas d'une grandeur continue, des grandeurs d'un genre quelconque, ajoutées, en tel nombre qu'on voudra, à une grandeur d'un genre supérieur, ne l'augmentent de rien. Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides, ou, pour employer le langage des nombres dans un traité consacré aux nombres, les racines ne comptent pas par rapport aux carrés, les carrés par rapport aux cubes, les cubes par rapport aux carrés-carrés, etc. Donc les degrés inférieurs doivent être négligés comme dépourvus de toute valeur¹.

Pour le mathématicien, une quantité à un certain degré est un pur néant par rapport à celle à un degré supérieur. Il est donc absurde de mesurer l'importance de la plus petite en comparaison de la plus grande. Si celle-là se réduit à zéro, celle-ci ne peut s'exprimer que par le mot « infini ». Ainsi, l'étendue de l'univers est « infiniment plus infinie² » que celle de l'homme. Celui-ci éprouve une sorte d'inquiétude existentielle devant cet espace démesurément grand : « Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini ?³ »

Par la suite, le regard de Pascal se tourne vers un ciron. Même cette créature extrêmement minime a des jambes, des veines, du sang. Dans l'intérieur de ce sang, on peut trouver des humeurs ; dans celles-ci, des gouttes ; et de chacune de ces gouttes se diffusent *des* vapeurs (l'auteur met ce mot au pluriel). Mais :

que divisant encore ces dernières choses il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature⁴.

En fait, le corps minuscule qu'est *une* vapeur est constituée d'éléments plus petits dont nous ne connaissons pas la nature mais dont nous pouvons imaginer l'existence. Cette imagination peut atteindre l'« atome », défini par Démocrite, Épicure ou Lucrèce comme ultime unité constituant toutes les matières. Mais Pascal, persuadé qu'« il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à

¹ *Sommatio des puissances numériques*, *MES*. II, pp. 1271-1272, traduction du latin par J. Mesnard.

² L'expression est du fragment S339-L308.

³ S230-L199, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 163.

l'infini¹ », récuse l'atomisme, tout comme Descartes qui croit que « la plus petite partie étendue qui puisse être au monde, peut toujours être divisée² ». Ainsi, l'apologiste imagine le monde intérieur de l'atome :

Je veux lui faire voir [*à l'homme*] là-dedans un abîme nouveau, je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, dans cette terre des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné, et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles aussi étonnantes dans leur petitesse, que les autres par leur étendue !³

Il révèle qu'il se trouve dans cette particule plusieurs univers — « une infinité d'univers » —, dont chacun enveloppe des firmaments et des planètes « en la même proportion » que notre univers embrasse les siens. Imagination extravagante, mais possible tant qu'on accepte la thèse de la divisibilité de tout corps. De fait, Pascal répond aux gens (comme le chevalier de Méré) qui récusent une telle idée :

s'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure, et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre, pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel en chaque partie du verre⁴.

b) L'homme décentré

Le fait que le corps humain soit moyennement grand en comparaison avec les étendues des objets autour de lui, prouve que l'endroit où il se trouve est indéfini. Incapable de voir de ses yeux et l'infiniment grand et l'infiniment petit,

¹ *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 404.

² *Principes de la philosophie*, ALQ. III, p. 166.

³ S230-L199, p. 163.

⁴ *Réflexions sur la géométrie en général*, MES. III, p. 406.

l'homme ne sait pas où se situe le lieu où il est destiné dans l'intérieur de la nature tout entière, sinon qu'il vit quelque part dans le « milieu » entre les deux infinis.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable (*que pourra-t-il donc concevoir ? il est*), également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini, où il est englouti¹.

Le milieu topologique n'est évidemment pas le « centre ». La cosmologie aristotélicienne qui considère l'homme et la terre comme étant au centre de l'univers n'est plus celle de l'époque de Pascal².

Depuis le XIII^e siècle jusqu'à la Renaissance, les philosophes croyaient que l'univers est un espace clos et que la terre se situe dans son centre. Celle-ci est entourée par plusieurs corps sphériques, au long des circonférences desquels

¹ S230-L199, pp. 163-164. V. Carraud remarque que la formule pascalienne « l'homme... milieu entre rien et tout » a pour source d'inspiration l'expression cartésienne « *I ego, medium... inter Deum et nihil* » dans les *Méditations (Pascal et la philosophie, op. cit., p. 270)*. Par ailleurs, le même commentateur affirme que la notion d'infini dans ce fragment est au service d'un usage purement rhétorique. En effet, elle est moins rigoureusement définie que celle dans *De l'Esprit géométrique*. D'une part, dans cet opuscule, l'infini est ce à ou vers quoi une grandeur tend, donc le point qu'on ne peut jamais atteindre. Si comme le dit Pascal, toute grandeur est infiniment divisible, l'infiniment petit ne s'identifie pas au « néant », tout comme l'infiniment grand n'est pas le « tout ». Dans ce traité, le mot « l'infini » est toujours accompagné de la proposition « à », qui exprime un mouvement asymptotique vers l'infini. Tandis que dans le fragment S230-L199, « l'infini » ou « dans l'infini » se substituent à « à l'infini » : l'infini devient substantif. D'autre part, alors que dans *De l'Esprit géométrique*, c'est une grandeur (une certaine quantité de mouvement, d'espace, de temps, ou un nombre) qui se tient et peut varier entre l'infiniment petit et l'infiniment grand, dans le fragment « Disproportion de l'homme », c'est l'homme qui se trouve au milieu des deux infinis. L'expression « l'homme dans l'infini » est un oxymoron (V. Carraud, *op. cit.*, pp. 426-434).

² Hélène Michon montre que cette dissociation du « milieu » et du « centre » marque la rupture de la tradition médiévale — où l'homme étant *l'imagen dei*, prend le statut dominant parmi les créatures —, ainsi que de celle de la Renaissance — qui attribue l'omniscience presque divine à l'homme étant au centre et le « miroir » du monde (*L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal, op. cit.*, pp. 50-59).

tournent différents astres y compris le soleil et la lune. Saturne trace le septième cercle le plus proche du centre et sur la dernière sphère se situent les étoiles immobiles. Le destin de l'homme en tant que microcosme est défini par le mouvement du macrocosme qu'est l'univers, lequel est lui-même régi par un ordre homogène et harmonieux. Entre les deux cosmos s'établit une relation analogique et stable¹. En effet, l'astronomie n'était pas encore distinguée de l'astrologie.

Au milieu du XVI^e siècle, la cosmologie communément acceptée de Ptolémée est mise en question par l'hypothèse héliocentrique de Copernic. Montaigne dit que la thèse de cet astronome, son contemporain, est aussi bien fondée que la théorie géocentrique, qui n'aurait pas été contestée depuis trois mille ans². À la fin du siècle, Giordano Bruno (1548-1600), copernicien convaincu, considérant l'univers comme un corps sphérique infiniment grand, prétend que « La sphère infinie [...] est partout centre » et qu'elle « n'a pas de périphérie »³. Dès lors, l'ancienne cosmologie n'est plus valable. Dès le début du XVII^e siècle, Kepler (1571-1630), découvrant les relations mathématiques qui régissent les mouvements des planètes sur leurs orbites, confirme la thèse de Copernic. De son côté, Galilée (1564-1642), grâce aux observations qu'il a réalisées à l'aide d'une lunette astronomique qui vient d'être inventée, montre les failles du système

¹ Du Bartas écrit : « En nous se voit le feu, l'air et la terre et l'onde ; / Et bref l'homme n'est rien qu'un abrégé du monde, / Un tableau raccourci, que sur l'autre Univers / Je veux ore tirer du pinceau de mes vers » (*La Semaine*, extrait cité par J. Mesnard, « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans *La Morale des moralistes*, éd. par J. Dagen, Paris, H. Champion, « Moralia », 1999, p. 110) ; et Montaigne : « Ce grand monde [...], c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais » (*Essais*, I, 26, p. 157).

² « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans ; tout le monde l'avait ainsi cru, jusqu'à ce que Cléanthes le Samien ou, selon Théophraste, Nicéas Siracusien s'avisa de maintenir que c'était la terre qui se mouvait par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son essieu ; et, de notre temps, Copernic a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir [= importer] lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? » (*Essais*, II, 12, p. 570). Yoichi Maeda étudie l'influence de la cosmologie de Montaigne présentée dans l'« Apologie de Raymond Sebond » (*Essais*, II, 12) sur celle de Pascal qui se trouve dans le fragment S230-L199 (*Les Arguments apologétiques chez Montaigne et chez Pascal* [en japonais], 2^e éd., Tokyo-Sogensha, 1989, pp. 126-141).

³ *Axiomata Sphaerae*, phrases citées par P. Magnard, « Infini rien », dans *L'Infini entre science et religion au XVII^e siècle*, éd. J.-M. Lardic, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1999, pp. 86-87.

géocentrique et prouve la cohérence du système héliocentrique. La terre perd son rôle de centre et l'homme est privé de sa situation privilégiée. Par ailleurs, les phénomènes astronomiques étant expliqués par le langage mathématique, le ciel ne parle plus à l'homme de lui-même, et sa puissance magique devient défectueuse¹. Ce qui correspondrait au renversement de l'*épistémè* — le principe hypothétique qui régit la manière de penser chez les gens d'une même époque — que Michel Foucault reconnaît au début du XVII^e siècle. C'est le passage de l'âge de la « ressemblance », où l'on raisonnait en se fondant sur les analogies découvertes entre les objets ou les phénomènes, à l'âge de la « représentation », où l'on attribue les noms aux choses non sans arbitraire pour inventer les relations causales ou hiérarchiques entre celles-ci².

Pascal n'est pas indifférent à cette révolution scientifique. Il ne prend pas à son compte l'observation de Montaigne qui voudrait supposer une raison dans les astres³. L'apologiste, non seulement prive de pensée l'univers⁴ et considère celui-ci comme des « espaces » qui gardent le « silence »⁵, mais aussi, à travers les controverses autour de l'existence du vide, récuse la thèse anthropomorphique de la *horror vacui* pour rejeter tout animisme⁶. Par ailleurs, tout en faisant des réserves sur la doctrine copernicienne, il conteste fermement la condamnation de Galilée par le Saint-Siège, et lance ces mots au Père Annat, jésuite, qui lui le soutient : « Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle [= *la terre*] demeure en repos ; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui

¹ Sur l'histoire de la cosmologie depuis la Renaissance jusqu'à la fin du XVII^e siècle, voir Micheline Grenet, *La Passion des astres au XVII^e siècle. De l'astrologie à l'astronomie*, Paris, Hachette, « La vie quotidienne », 1994, pp. 19-40, 75-106. Jean Mesnard, de son côté, étudie l'influence de la cosmologie de l'époque sur la littérature moraliste dans l'art. cit., pp. 107-122.

² Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

³ « Pourquoi les [= *ces corps-là*] privons-nous et d'âme, et de vie, et de discours [= *raison*] ? Y avons-nous reconnu quelque stupidité immobile et insensible, qui n'avons aucun commerce avec eux, que d'obéissance ? » (*Essais*, II, 12, p. 451-452).

⁴ S231-L200 : « Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. *L'univers n'en sait rien.* » (nous soulignons).

⁵ S233-L201 : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. »

⁶ Voir notre troisième partie, ch. I, 2, pp. 237-242.

tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle¹. » L'homme devient indépendant du macrocosme pour affronter solitairement l'univers, et cela dans un petit coin qui n'est jamais son centre.

Pour en revenir au fragment « Disproportion de l'homme », après avoir présenté une observation presque identique à celle de Giordano Bruno², l'auteur y place l'homme — ou la terre — dans un « canton détourné » :

C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part.
[...]

Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est, qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature, et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même, son juste prix³.

c) *L'existence contingente de l'homme*

Ainsi, chez l'homme, situé dans une place indéfinie du « milieu », se produit une profonde inquiétude. Étant au sein de l'univers, qui n'a ni centre ni contours, il ne sait pas où il se trouve. Il n'existe pas d'ailleurs de lieux distingués des autres, tant cet espace est infiniment grand, privé d'âme et réglé par une seule loi mathématique. L'homme ne peut ne pas se demander : Pourquoi suis-je ici et non ailleurs ?

Pascal remarque par ailleurs la durée limitée de l'existence de l'homme. Alors que la nature — l'univers — subsiste perpétuellement inchangée, l'homme ne vit qu'une certaine période durant laquelle ses qualités physiques et spirituelles ne cessent de se dégrader⁴. Cette courte durée de vie n'est qu'un

¹ 18^e Provinciale, p. 377.

² Mais ce n'est pas une citation du livre de ce libertin. Pascal serait inspiré par la préface aux *Essais* de Montaigne (éd. 1635), rédigée par Mlle de Gournay. Voir la note de G. Ferreyrolles, *Pensées*, éd. cit., p. 162.

³ S230-L199, p. 162.

⁴ S230-L199, p. 171 : « Elle [= *la nature*] est infinie en deux manières, il [= *l'homme*] est fini et limité. Elle dure et se maintient perpétuellement en son être, il passe et est mortel. Les choses en

instant par rapport à l'éternité, autrement dit, un point dans une ligne de longueur infinie. Cet instant se trouve être aussi éloigné de la genèse indéfiniment antérieure que de la fin infiniment ultérieure de l'univers. Il se situe dans le « milieu » — et non pas le centre — de l'histoire de l'univers. Aussi, l'homme se demande-t-il de nouveau : Pour quelle raison vis-je maintenant et non avant ni après ?

Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, *memoria hospitis unius diei praetereuntis*, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pour quoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors¹.

Lorsqu'on est conscient de la finitude de son étendue ainsi que de son existence, il sait aussi que c'est par une simple contingence qu'il vit ici et maintenant. C'est là qu'il pense à la providence : il y doit en avoir une raison, il s'y joue une volonté de quelqu'un qui soit capable de produire cette merveille. Il prononce :

Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ?²

Pour l'apologiste, la réponse est évidemment un être infini et atemporel, qu'est Dieu.

particulier se corrompent et se changent à chaque instant, il ne les voit qu'en passant. » (passage rayé par Pascal). Cf. S567-L688, S552-L673.

¹ S102-L68. Citation latine est de la *Sagesse*, V, 15.

² Suite de la citation précédente.

2) L'épistémologie du « milieu »

a) La « proportion » et l'axiome épistémologique de Pascal

Une remarque sur l'expression « Disproportion de l'homme ». La « disproportion » exprime l'opposition ontologique entre la nature, qui s'avère être infiniment grande et infiniment durable, et l'homme, qui se situe au « milieu » entre les deux infinis, dans l'espace sans fin et entre les deux extrémités infiniment distants du temps. Pascal a écrit cette phrase juste après le titre du fragment, avant de la rayer :

je souhaite avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il la considère une fois sérieusement et à loisir, qu'il se regarde aussi soi-même et juge s'il a quelque proportion avec elle, par la comparaison qu'il fera de ces deux objets¹.

Le dictionnaire de Furetière définit la « proportion » comme « rapport, convenance agréable que deux choses ont l'une avec l'autre » en ajoutant que ces deux choses sont souvent « de même nature », et la « disproportion » comme le « Terme relatif, qui se dit de ce qui n'a que des convenances fort éloignées, des qualités fort différentes »². Il est insolite et inutile de tenter des « recherches » d'un objet avec lequel on n'a aucune « proportion ». En effet, d'après Pascal, pour que le sujet veuille connaître un objet, il est indispensable que celui-là partage quelque caractère avec celui-ci. L'homme ne connaît ainsi que des choses du « milieu », et seul Dieu, infini, est capable de comprendre la nature :

¹ S230-L199, p. 161.

² Furetière, *Dictionnaire universel* (1690), *op. cit.* Cf. D. Descotes, « "Disproportion de l'homme" : de la science au poème », dans *L'Accès aux Pensées de Pascal*, Actes du colloque, *op. cit.*, pp. 147-148. Pour qu'il montre que la « proportion » implique homogénéité, le commentateur cite entre autres un passage d'Arnauld : « Rien ne peut mieux faire comprendre ce que c'est que raison, que les fractions, comme on écrit A/B le rapport de A à B. On appelle *proportion* une égalité de raisons : les grandeurs qui ont entre elles même raison, lorsque A/B est égale à C/D » (*Nouveaux Éléments de Géométrie*, II).

Que fera-t-il donc sinon d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini. Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire¹.

Notre statut ontologique correspond exactement à notre capacité épistémologique² :

Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrémités se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. [...]

Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit, trop et trop peu d'instruction. Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard, elles nous échappent ou nous à elles³.

Non seulement l'insuffisance, mais aussi la surabondance d'agrément et de bienfaits nous restent inaperçues, voire nous dérangent et nous dégoûtent. Cette observation est similaire à celle que présentent certains fragments du chapitre « Vanité ». L'auteur n'aurait pas pour intention, ici non plus, de montrer combien il est nécessaire de garder le juste milieu mais plutôt de constater le fait tragique que l'homme ne peut vivre que dans des conditions restreintes et spécifiques. Le « milieu » se révèle être une valeur négative.

¹ S230-L199, p. 164.

² D. Descotes explique sur ce point que Pascal établit une analogie entre l'infini physique et l'infini spirituel, qui, ceux-ci, appartiennent aux « ordres » différents — l'« ordre des corps » et l'« ordre des esprits » — et dont les valeurs sont infiniment opposées (art. cit., pp. 156-158).

³ S230-L199, pp. 166-167.

b) Du « milieu » au « fini » et au « rien »

Dès lors, Pascal oppose le « milieu » directement avec l'« infini », qui comprend l'infiniment grand et l'infiniment petit, afin de souligner les caractères infimes et transitoires des êtres voués à ce statut ambivalent. L'homme qui est « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant », donc « un milieu entre rien et tout »¹, est qualifié maintenant de « fini ». En effet, d'une part, l'un de ces deux termes extrêmes est aussi éloigné de nous que l'autre : « il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinie pour l'un et l'autre² » ; d'autre part, « dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux³ ». Ces deux infinis, pourvus aussi de la même valeur, représentent Dieu lui-même : « L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement⁴. » La structure ternaire de la vision pascalienne finit par se réduire en un système binaire : *infini* et *fini*.

Or ce « fini », dit l'apologiste, « s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant », puisque « L'unité jointe à l'infini l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie »⁵. Ainsi, l'opposition de l'infini et du fini — donc celle de Dieu et de l'homme — peut s'exprimer autrement par les mots « Infini rien⁶ », le titre présumé du fragment S680-L418. L'homme, n'ayant aucun « rapport » avec Dieu, ne peut connaître ce dernier : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul *rapport* à

¹ *Ibid.*, pp. 163-164.

² *Ibid.*, pp. 165-166.

³ *Ibid.*, p. 168.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ S680-L418, p. 457.

⁶ P. Magnard comprend que ce mot « infini », mis à côté du terme « rien », désigne non pas directement Dieu, mais le « vide de Dieu » pour l'homme, c'est-à-dire la trace du bonheur infini que Dieu a accordé à l'homme et que celui-ci a perdu lors de sa Chute. Aussi conclut-il que l'expression « Infini rien » est un oxymoron, les deux mots suggérant l'un et l'autre l'incapacité humaine de connaissance (la vacuité infinie et l'absence totale de la connaissance humaine) (Voir P. Magnard, art. cit.). Cette interprétation ne récuse néanmoins pas que l'« infini » est une nomination figurative — une synecdoque — de Dieu.

nous¹. » Ce qui se confirme par un des « axiomes importants » présentés dans la *Logique* de Port-Royal : « Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini². » D'ailleurs, pour Pascal, c'est l'existence d'un « rapport » — synonyme de la « proportion »³ — entre le sujet et l'objet qui permet à celui-là de connaître celui-ci :

L'homme, par exemple, a *rappor*t à tout ce qu'il connaît : il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer. Il voit la lumière, il sent les corps, enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc, pour connaître l'homme, savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister, et pour connaître l'air, savoir par où il a ce *rappor*t à la vie de l'homme, etc⁴.

3) Le statut de l'homme défini par sa composition

La limite épistémologique de l'homme s'explique également par sa composition hétéroclite : « ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de *divers genres*, d'âme et de corps⁵. » Remarquons ici l'emploi du mot « genre » qui désigne une catégorie autonome réunissant des êtres de caractères communs. De même, « comment connaissons-nous nettement les substances spirituelles, ayant un corps qui nous aggrave et nous baisse vers la terre ?⁶ » L'idée que le sujet ne peut connaître que les objets avec lesquels il partage les éléments constitutants est considérée par Pascal également comme un des axiomes, donc une vérité qui n'a pas besoin d'être démontrée.

¹ S680-L418, p. 459. Nous soulignons.

² *Logique*, IV, 7, p. 322.

³ Voir Furetière, *Dictionnaire* (1690), art. « rapport ». Dans le passage suivant, il est indiqué que le « rapport » entre plusieurs choses s'établit par leur ressemblance : « il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique quoique chacune selon son genre » (S486-L585, p. 339).

⁴ S230-L199, p. 168. Nous soulignons.

⁵ *Ibid.*, p. 169. Nous soulignons.

⁶ *Ibid.* Passage rayé par Pascal.

Mais cette intuition est fondée sur sa conviction présente dans le fragment des « trois ordres ». Le corps et l'âme (ou l'esprit) sont des principes des deux domaines des « trois ordres », dont, nous l'avons vu, chacun est éloigné des deux autres d'une distance infiniment grande. D'après Pascal, « Ce sont trois ordres différents. *De genre*¹. » D'ailleurs, cette distinction ontologique des deux substances est exprimée par l'absence de tout « rapport » entre eux : « Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de *rapport*². »

Aussi, s'avère-t-il être une grave transgression de l'ordre d'attribuer aux corps des qualités spécifiques des substances spirituelles et aux esprits des propriétés des matières physiques. Aux yeux de l'apologiste, les « philosophes » commettent une erreur fatale sur ce point :

De là vient que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, qu'ils craignent le vide, qu'ils ont des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps³.

Pascal condamne les gens qui, appartenant aux différents ordres, combattent pour conquérir une hégémonie sur les autres. En effet, le « désir de domination, universel et hors de son ordre » n'est rien d'autre que la « tyrannie ». Il explique : « Diverses chambres, de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun

¹ S339-L308 (nous soulignons). Le passage suivant dans les *Réflexions sur la géométrie en général* indique également que le mot « genre » signifie, chez Pascal en particulier, un groupe des êtres qui ont une propriété incommensurable avec celles des autres catégories : « un indivisible, multiplié autant qu'on voudra, ne fera jamais une étendue. Donc il n'est pas de même *genre* que l'étendue, par la définition même des choses du même *genre*. [...] le zéro n'est pas du même *genre* que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser. » (*MES*. III, pp. 409-410 ; nous soulignons).

² S339-L308 (nous soulignons). Voir *supra*, pp. 283-288.

³ S230-L199, pp. 169-170.

règne chez soi, non ailleurs, et quelquefois ils se rencontrent. Et le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre, car leur maîtrise est de *divers genre*. Ils ne s'entendent pas.»¹ Il est absurde de parler des choses corporelles comme si elles ont de l'esprit, tout autant qu'il est infâme et injuste de vouloir soumettre les savants par la force physique. Ainsi, l'hypothèse scolastique de l'« horreur du vide » est un discours typiquement tyrannique². Ce qui confirme de nouveau que Pascal n'est plus à l'âge de la « ressemblance », où, d'après Michel Foucault, on reconnaissait la sympathie et l'antipathie entre les objets dans la nature³.

Or, c'est justement cette inclination à raisonner en confondant les différents ordres qui témoigne de l'être contradictoire de l'homme. Si celui-ci voudrait trouver des qualités spirituelles dans les objets physiques, c'est en raison de la coexistence en lui de ces deux substances incommensurables : « Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités, et empreignons [de] notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons⁴. » Chez Pascal, c'est toujours le statut ontologique du sujet — ici il s'agit de sa composition — qui décide de la limite de sa capacité épistémologique. L'homme en tant qu'assemblage de corps et d'âme ne peut comprendre de manière juste ni les objets corporels ni les choses spirituelles. Autrement dit, l'homme en tant que le « milieu » de l'« ordre des corps » et de l'« ordre des esprits » ne peut pas participer exclusivement de l'un de ces deux domaines. Le

¹ S92-L58. Nous soulignons.

² Voir le *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (1648), *MES*, II, p. 688 : « que la nature n'a aucune répugnance pour le vide, qu'elle ne fait aucun effort pour l'éviter ; que tous les effets qu'on a attribués à cette horreur procèdent de la pesanteur et pression de l'air ; qu'elle en est la seule et véritable cause, et que, manque de la connaître, on avait inventé exprès cette horreur imaginaire du vide pour en rendre raison. » Ce sentiment est partagé par Descartes : « C'est parler improprement que de dire, ainsi que l'on fait d'ordinaire, que cela se fait, crainte du vide. On sait bien que ce vin n'a point d'esprit pour craindre quelque chose. » (*Le Monde*, chap. IV, phrases citées dans V. Carraud, *op. cit.*, p. 274).

³ *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 32-40. D'après V. Carraud, Descartes, dans l'*Abrégé de la musique*, signale la fréquence du vocabulaire de l'inclination, de la sympathie ou de l'antipathie dans les lieux communs de l'explication pseudo-scientifique (V. Carraud, *op. cit.*, p. 274).

⁴ S230-L199, p. 170.

« milieu » est ici un *topos* de la coexistence et du conflit de plusieurs principes contradictoires¹. L'homme présente à lui-même une énigme impénétrable :

L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être².

L'homme ne connaît pas les choses autour de lui, à plus forte raison soi-même. Ce raisonnement peut se renverser : l'homme ne se comprend pas soi-même, *a fortiori* les objets matériels ou spirituels qui sont dans les « ordres » différents du sien. La capacité humaine de connaissance se réduit à néant, tout comme la grandeur de l'homme « finie » est assimilée à zéro par opposition de l'infini. Pascal parle d'ailleurs de l'ignorance totale de l'homme en comparaison de la sagesse divine :

¹ V. Carraud reconnaît l'influence de l'œuvre de Descartes sur le fragment S230-L199. Ses arguments principaux sont comme suit : 1° Étant donné que Pascal raye le mot « imaginaires » pour le remplacer par « imaginables », et qu'il emploie l'expression « réalité des choses », il doit avoir accès à la version latine des *Principes de la philosophie*, où l'on lit « *vere imaginabilia, hoc est, realia* ». 2° L'idée pascalienne que le système épistémologique de l'homme dépend de sa composition hétéroclite d'âme et de corps a pour origine la *Méditation VI*, où l'auteur ne reconnaît pourtant pas l'intervention du corps dans le fonctionnement de l'âme qui pense, alors que chez Pascal, le sujet connaissant est composé des deux différentes substances. 3° Tout comme Pascal, Descartes remarque la confusion des discours philosophiques qui supposent des qualités spirituelles dans les matières et des caractères des corps physiques dans les esprits. En effet, dans les *Sixièmes Réponses*, il affirme que penser la « pesanteur » comme une qualité réelle, c'est la penser comme substance, faute qui a son origine dans l'analogie avec l'idée d'âme considérée comme substance. 4° Descartes attribue la source de l'erreur des philosophes aux préjugés formés dès leur enfance : comme ils ont l'habitude de penser que l'âme et le corps sont si étroitement unis, ils ne peuvent pas ne pas croire que le référent de celle-là est celui-ci, ce qui les fait « parler des choses corporelles spirituellement » (V. Carraud, *op. cit.*, pp. 262-286). Mais, si Pascal puise dans Descartes des matières pour sa réflexion, il n'hérite ni des raisonnements ni des conclusions de son prédécesseur. L'apologiste constitue son propre discours original et cohérent en y introduisant les axiomes géométriques concernant les « ordres » et le « rapport ». Comme le dit V. Carraud, Pascal à la fois maintient et subvertit le cartésianisme.

² S230-L199, p. 170.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez.

Écoutez Dieu¹.

Le fragment « Disproportion de l'homme » alloue à l'homme le « milieu » entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre l'ignorance et le savoir absolu, entre le corps et l'âme. Et ce terme de « milieu », représentant la précarité et l'ambiguïté de l'existence de l'homme, le définit en propre, tandis que les deux infinis représentent Dieu. Or ce milieu, opposé à l'« infini », est converti en une quantité « finie », et réduite finalement à zéro, puisque tout nombre fini n'ajoute rien à l'infini. Ainsi, l'homme (« rien ») n'a aucune proportion avec Dieu (« infini »)². Comment l'homme devrait-il se comporter dans cette situation désespérante ?

¹ S164-L131, p. 117.

² H. Michon remarque que la disproportion que Pascal trouve entre l'homme et Dieu n'a pas de fondement théologique. En effet, l'apologiste, ne se référant pas à l'épisode de la *Genèse* où Dieu a créé l'homme à son image, ne reconnaît jamais la ressemblance que celui-ci possédait avec Dieu, du moins avant la Chute. Or, d'après la commentatrice, c'est cette perspective situant l'homme au sommet de la création qui permet aux écrivains du Moyen Âge et de la Renaissance (comme saint Bonaventure et Charles de Bovelles) de lui accorder un statut privilégié dans l'univers. Par ailleurs, si la théologie naturelle essaie de déduire l'existence de Dieu de la connaissance des créatures, c'est parce qu'elle considère le monde créé comme fini et compréhensible. Pascal, au contraire, pense que la nature est infinie et donc qu'elle est disproportionnée avec l'homme. À ses yeux, l'univers comme Dieu est *inexprimable*, — alors que cet adjectif, tout comme *infini*, *caché*, *incompréhensible*, est attribué uniquement à Dieu dans la tradition patristique (notamment chez saint Thomas d'Aquin). H. Michon en conclut que l'apologiste tâche de justifier l'existence d'un incompréhensible invisible (Dieu), par l'existence d'un incompréhensible visible (celui des effets de nature), et non pas de prouver l'inconnu par le connu (H. Michon, *op. cit.*, pp. 61-95).

3. La morale de l'homme dans le « milieu »

1) Rester dans le « milieu »

a) *L'approbation du « milieu »*

Pour l'homme situé dans le « milieu » ontologique et épistémologique, les deux excès sont non seulement incompréhensibles mais aussi dangereux au point qu'ils menacent sa survie. Il ne peut maintenir le juste fonctionnement de son jugement et de ses sens que lorsque son esprit et son corps sont dans la modération. Dans ce cas, la sagesse est pour lui de maintenir sa situation actuelle. N'est-ce pas vivre sa vie correctement de savoir ses limites et de vouloir s'habituer à ne pas désirer davantage ? L'apologiste dit :

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences, rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient.

Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra *en repos*, chacun dans l'état où la nature l'a placé.

Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un autre ait un peu plus d'intelligence des choses ? S'il en a et s'il les prend un peu de plus haut, n'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout ? Et la durée de notre vie n'est-elle pas également infime de l'éternité, pour durer dix ans davantage ?¹

Or le ton de ces phrases ne semble-t-il pas être en désaccord avec celui des passages que nous avons considérés plus haut et qui se trouvent dans le même fragment ?² Au début, l'apologiste annonce au lecteur que l'homme est un être occupant un seul point dans le « milieu » de la nature, et en conséquence la destinée tragique à quoi il est condamné. Il essaie par la suite de démontrer sa petite étendue, son inconstance, la limite de sa capacité de connaissance,

¹ S230-L199, pp. 167-168. Nous soulignons.

² De fait, ce passage se trouve dans les marges de l'original (R.O. 356). Y. Maeda a démontré qu'il a été ajouté par Pascal après la rédaction du premier jet.

l'incompréhensibilité de son être, afin de les comparer avec les attributs de Dieu qui se résument en l'« infini ». Le but principal du fragment consiste ainsi à avertir de la misérable condition naturelle de l'homme ; tandis que la citation au-dessus recommande de se contenter dans l'état présent. Si l'auteur a une telle conviction, à quoi bon essayer de susciter l'« effroi¹ » ou le « tremblement » chez le lecteur, avec ce genre de propos : « Qui se considèrera de la sorte *s'effraiera* de soi-même et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il *tremblera* dans la vue de ses merveilles² » ?

Si Pascal prétend que l'homme demande une certaine mesure dans son corps et dans son esprit, c'est pour prouver qu'il ne peut vivre hors de sa condition naturelle du « milieu ». Par ailleurs, les fragments dans le chapitre « Vanité » suggèrent que l'homme, flottant dans le vaste espace du « milieu », ne peut s'en tenir au « juste milieu », situation idéale pour sa vie. Le « milieu » — non pas le « juste milieu » ni le « centre » — est-il un lieu où l'homme peut rester « en repos » ? N'est-ce pas par « désir de trouver une assiette ferme » que nous aspirons à acquérir l'une des deux extrémités ?³

Le fragment suivant justifie également le « milieu » :

Pyrrhonisme.

L'extrême esprit est accusé de folie, comme l'extrême défaut. Rien que la médiocrité n'est bon : c'est la pluralité qui a établi cela, et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout que ce soit. Je ne m'y obstinerai pas, je consens bien qu'on m'y mette, et me refuse d'être au bas bout, non pas parce qu'il est bas, mais parce qu'il est bout, car je refuserais de même qu'on me mît au haut. *C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu.*

¹ V. Carraud considère l'« effroi » pascalien comme « anti-contemplation ». D'après lui, la notion du mot « contemplation », très souvent employé dans le fragment S230-L199, est éloignée de celle que l'on a connue traditionnellement dans ce terme. La contemplation, c'est originellement regarder Dieu ou la vérité, *uno intuitu* (d'une vue simple et sans distinction), sans contrainte et pour admirer, alors que chez Pascal, c'est la vision dont l'objet et la nature ou la grandeur infinie, dont le regard évolue selon une règle précise, et dont le sujet finit par éprouver de l'effroi (V. Carraud, *op. cit.*, pp. 403-426).

² S230-L199, p. 163. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 167.

La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir. Tant s'en faut que la grandeur soit à en sortir qu'elle est à n'en point sortir¹.

Trop d'intelligence n'est pas préférable au manque d'esprit, puisqu'ils sont tous deux sources de reproches : le talent moyen est le plus désirable. Une telle opinion, considérée comme celle de la « pluralité », est attribuée au pyrrhonisme². Pascal, à l'instar de Montaigne, prend pour l'un des principaux préceptes des pyrrhoniens l'« ataraxie » ou « doute et suspension perpétuelle », qui consiste à ne pas choisir et à ne pas prendre parti³. L'apologiste semble reconnaître la parenté entre cette attitude pyrrhonienne et le refus de tout excès. Or pour lui, ce scepticisme indécis n'est pas plus acceptable que le dogmatisme qui reconnaît au contraire qu'il existe *a priori* une certaine vérité⁴. On ne peut croire que le sentiment présenté dans le fragment cité ci-dessus soit celui de l'apologiste.

La phrase qui s'y trouve : « C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu » ne contredit pas l'idée générale du fragment « Disproportion de l'homme ». Mais celui-ci présente aussi le côté pessimiste de ce constat. Étant

¹ S452-L518 (nous soulignons). Cf. *Essais*, III, 13, p. 1110 : « La grandeur de l'âme n'est pas tant tirer à mont [= *aller en haut*] et tirer avant comme savoir se ranger et circonscrire. Elle tient pour grand tout ce qui est assez, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les éminentes. »

² Ou aux « Pyrrhoniens » : l'original de ce fragment commence par le mot « Pyrr. ».

³ S111-L76 : « L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met en la volupté, [...] et les braves pyrrhoniens en leur ataraxie, doute et suspension perpétuelle » (Texte rayé par l'auteur). Montaigne explique ainsi l'attitude des pyrrhoniens : « cette assiette [= *position*] de leur jugement, droite et inflexible, recevant tous objets sans application [= *action d'appliquer son jugement*] et consentement, les achemine à leur Ataraxie, qui est une condition de vie paisible, rassise [= *calme*], exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses » (*Essais*, II, 12, p. 503) ; « Leur mot sacramental, c'est *επεχω*, c'est-à-dire je soutiens [= *suspends (mon jugement)*], je ne bouge. Voilà leurs refrains, et autres de pareille substance. Leur effet, c'est une pure, entière et très parfaite surséance [= *suspension*] et suspension de jugement. Ils se servent de leur raison pour enquérir et pour débattre, mais non pas pour arrêter [= *décider*] et choisir. Quiconque imaginera une perpétuelle confession d'ignorance, un jugement sans pente et sans inclination [= *inclinaison*], à quelque occasion que ce puisse être, il conçoit le Pyrrhonisme » (*Ibid.*, p. 505). Il apprécie cette attitude : « Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de vérisimilitude [= *vraisemblance*] et d'utilité » (*Ibid.*, p. 506).

⁴ Voir *supra*, pp. 186-193.

donné que le « milieu » est mis en opposition avec l'« infini » de Dieu, y rester ne signifierait-il pas renoncer définitivement à accéder à Dieu ?

b) Le sens de la « transition »

Il est à remarquer que le fragment S230-L199 se trouve dans le chapitre intitulé « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » de l'*Apologie*. Le mot « transition » semble d'emblée contredire l'exhortation à « se tenir en repos » dans la situation actuelle. Dans la mesure où cet ouvrage inachevé se propose d'établir la nécessité de la foi en Dieu, et que l'auteur tâche d'y convaincre de l'antagonisme entre l'homme et Dieu, l'approbation implicite à rester dans l'humanité se révèle insolite. De fait, dans le chapitre « Transition » se trouve le passage suivant :

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi d'une semblable nature, je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi. Ils me disent que non. Et sur cela ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi¹.

La situation misérable de l'homme, l'inintelligibilité des raisons de l'existence en ce lieu, l'incapacité de la connaissance humaine, le désespoir et l'effroi — tous sont des thèmes présents dans le fragment « Disproportion de l'homme » et des observations tirées du fait que l'homme est situé dans le « milieu ». Il se trouve

¹ S229-L198.

autour du « moi » des gens qui, indifférents à leur condition misérable, se jettent dans les plaisirs éphémères et insignifiants dont ils peuvent jouir dans ce monde, et qui s'en satisfont. Le « moi » qu'ils n'attirent pas déclare maintenant la nécessité de la recherche de Dieu. De plus en plus conscient de sa véritable situation désespérée, il ressent le désir de se convertir. L'évolution de la prise de conscience de son être à l'envie de la quête de Dieu, n'est-ce pas ce qu'indique la « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » ?

Ainsi on peut conjecturer que le « je » qui parle de l'intérêt de rester dans le « milieu » (« je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé ») n'est pas identique au « moi » du fragment S229-L198, lequel doit être plus proche de l'apologiste lui-même. Le moi précédent est une des « autres personnes auprès de moi », c'est-à-dire des gens qui n'ont pas encore atteint le premier stade de la « transition »¹. Accepter de se tenir dans le « milieu » s'avère être une morale provisoire, bonne seulement pour des gens du monde ; une affirmation qui sera réfutée par l'apologiste, et une assertion ironique de Pascal².

¹ En effet, dans l'*Apologie*, on peut reconnaître plusieurs étapes de la dialectique. D'après J. Mesnard, la « vision tragique » précède la « vision dialectique » chez Pascal. Si celui-ci accuse les « philosophes » — les pyrrhoniens, les dogmatistes, les épicuriens ou les scolastiques —, c'est qu'il ne trouve chez eux aucun sentiment « tragique ». J. Mesnard distingue dans le raisonnement de l'apologiste trois étapes différentes : 1° celle qui précède la prise de conscience du tragique ; 2° celle qui pose des contradictions pour donner lieu à l'expérience du tragique ; 3° celle qui résout les contradictions par accession à un principe supérieur venu de Dieu. L'apologétique pascalienne tâche de conduire le lecteur à la conversion en l'invitant à franchir ces trois étapes de la rhétorique (*Les Pensées de Pascal, op. cit.*, pp. 316-323).

² L. Susini définit le discours ironique par la pratique de « donner à son interlocuteur l'illusion de dire *les mêmes choses* que lui, tout en lui disant simultanément non pas *le contraire* de ce qu'il dit, mais cependant *autre chose* ». Affirmant qu'il faut « dire comme les autres, mais ne pas penser comme eux » (S645-L782), Pascal fait souvent recours à ce procédé dans les *Pensées*, non pas pour dénier le point de vue de ses adversaires, mais pour l'intégrer au point de vue chrétien qu'il cherche finalement à leur imposer. En effet l'ironie pascalienne se fait « non seulement chemin de vérité, mais encore, chemin privilégié de persuasion » (L. Susini, *op. cit.*, pp. 333-346).

2) S'échapper du « milieu »

a) La valeur négative du « milieu »

« Transition » signifie donc précisément conversion, et débute par la connaissance du malheur de l'homme errant dans le vaste « milieu ». Aux yeux de Pascal, « il est indubitable que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel ». Il faut donc savoir quel est « l'état de cette éternité », puisque c'est « par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet » qui décide de « toutes nos actions » de la vie terrestre. Cependant, il se trouve des êtres qui font fi de la question pour se laisser « conduire à leurs inclinations et à leurs plaisirs sans réflexion et sans inquiétude »¹. L'apologiste les dénonce avec véhémence en ces termes :

ils ne savent s'il y a vérité ou fausseté dans la chose [= *le péril de l'éternité de misères*], ni s'il y a force ou faiblesse dans les preuves. Ils les ont devant les yeux : ils refusent d'y regarder, et dans cette ignorance ils prennent le parti [...] d'être cependant fort satisfaits en cet état, d'en faire profession, et enfin d'en faire vanité. [...]

Ce repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie, en la leur représentant à eux-mêmes, pour les confondre par la vue de leur folie².

Ceux qui sont non seulement indifférents à une question pourtant cruciale, mais aussi restent en « repos » dans cet état d'ignorance, sont exactement les mêmes qui acceptent de se tenir « en repos », dans la condition du « milieu ». L'acceptation de cet état tragique est une attitude perverse pour l'apologiste.

Ce qui est également prouvé par la lecture du fragment S681-L427, où alternent les discours de deux personnages, dont l'un est l'apologiste et l'autre un incroyant. Celui-ci lance ces mots :

¹ S682-L428, p. 477.

² *Ibid.*, pp. 477-478. Nous soulignons.

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. [...] Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'en un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit.

Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour¹.

Le narrateur sait que l'espace qu'il occupe dans l'univers n'est qu'un point et que le temps qu'il vit n'est qu'un instant dans l'éternité. Bien qu'il évite d'employer le terme « milieu », il comprend la misérable situation humaine décrite dans le fragment « Disproportion de l'homme ». Il poursuit :

Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais, et je sais seulement qu'en sortant de ce monde je tombe pour jamais ou dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage. Voilà mon état, plein de faiblesse et d'incertitude².

L'incroyant, hanté par une sorte d'inquiétude existentielle, n'est plus dans l'état d'ignorance et de paresse : il semble être situé au seuil de la « transition ». Et pourtant, prenant subitement une attitude effrontée, il déclare qu'il renonce à tout effort pour savoir ce qui se passe après sa mort, et qu'il mène « mollement » sa vie :

Et de tout cela je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à chercher ce qui doit m'arriver. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes, mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le chercher. Et après, en traitant avec mépris ceux qui se travailleront de ce soin, je veux aller sans prévoyance et sans crainte

¹ S681-L427, pp. 471-472.

² *Ibid.*, p. 472.

tenter un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future¹.

Cet interlocuteur fictif de l'apologiste, qui abandonne la recherche de Dieu — et cela bien qu'il soit conscient de sa nécessité —, et évite volontairement de se préparer à sa mort prochaine, a probablement pour modèle Montaigne. En effet, Pascal écrit à propos de ce dernier : « on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort. [...] il ne songe qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre². » L'apologiste en vient à considérer ce personnage comme un des « ennemis de la religion » :

Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discourt de cette manière ? Qui le choisirait entre les autres pour lui communiquer ses affaires ? Qui aurait recours à lui dans ses afflictions ? [...]

En vérité, il est glorieux à la religion d'avoir pour ennemis des hommes si déraisonnables (quelque certitude qu'ils eussent, c'est un sujet de désespoir plutôt que la vanité). Et leur opposition lui est si peu dangereuse, qu'elle sert au contraire à l'établissement de ses vérités³.

L'opinion du libertin figurant dans le fragment S681-L427 est pervertie en ce qu'il ose oublier la situation tragique de l'homme et qu'il se moque de ceux qui tâchent de s'en échapper. Ce personnage pourrait être assimilé à celui qui, dans le fragment S230-L199, tout en comprenant la grandeur infinie de la nature et les limites de la capacité de connaissance humaine, prêche la morale faussement prudente, qui invite à se contenter de l'état du « milieu ». Ainsi, aux yeux de Pascal, ce n'est plus dans le « milieu » que l'homme doit se tenir « en repos ». La justice consiste pour lui à se délivrer de ce lieu instable pour s'approcher de Dieu qui va fournir à l'homme « tout son repos » :

Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien, que *tout son repos* est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer [...]⁴.

¹ *Ibid.*

² S559-L680. Voir Annexe de ce présent chapitre.

³ S681-L427, pp. 472-473.

⁴ S699-L460. Nous soulignons.

T. Shiokawa remarque qu'on peut distinguer deux sortes de « repos » chez Pascal : celui qui est le but du « divertissement » mais qui engendre de nouveau de l'ennui, et celui qui est en Dieu et la source de la véritable tranquillité. D'après lui, ces deux repos correspondraient à deux pôles de la temporalité qu'on trouve dans les *Confessions* de saint Augustin, *distentio* (distension) et *intentio* (intention). En effet, la *distentio* — la « dissipation d'esprit » — désigne l'état qui laisse se dissiper le présent autant dans le passé que dans le futur ; et l'*intentio* — l'« application stable » d'esprit — est le mode de vie qui ramasse et replie en soi le passé et l'avenir pour en créer un temps qui demeure ferme et présent à l'esprit, et qui, par ce fait, permet à l'homme de contempler Dieu « dans [sa] joie ineffable, qui ne connaît ni l'avenir, ni le passé, parce qu'elle est immuable et toujours présente¹ »². Il nous est permis de supposer, à la lumière de cette analyse, que l'homme qui se contente de son état actuel ne trouve pourtant jamais de repos, puisqu'il est nécessairement pris par le divertissement ou la *distentio*.

b) Le « milieu » et les chrétiens

C'est ainsi que pour l'apologiste, le « milieu » n'est pas le *topos* de la paix et de la tranquillité, mais celui du mouvement et de la recherche. Le mouvement ne s'arrêtera qu'en gagnant la gloire divine. La morale qu'il doit prêcher aux hommes s'avère être la connaissance de leur destinée misérable et l'effort sincère pour s'en délivrer et parvenir au terme salutaire. En effet, c'est là l'état de la foi en Dieu. Ce n'est que cette prise de conscience qui distingue les croyants des incroyants. Nous avons vu dans le chapitre précédent que Pascal définit les « chrétiens » comme étant dans l'état axiologiquement intermédiaire entre les « gens du monde », qui n'ont que la tristesse puisque ignorant Dieu, et les « bienheureux », qui connaissent la parfaite joie accordée par Lui. Par ailleurs, les chrétiens, lors de la recherche de Dieu, se situent entre le désespoir du passé et la gloire qu'ils pourraient acquérir dans le futur. Dès lors, cette situation tragique est justifiée paradoxalement. Afin d'arriver à cette dernière étape, il est

¹ *Confessions*, XI, 29.

² T. Shiokawa, « Le temps et l'éternité selon Pascal », art. cit., pp. 279-282.

nécessaire d'en passer par le deuxième état ; c'est ce *milieu* contradictoire qui détermine la croyance¹ :

La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.

La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.

La connaissance de Jésus-Christ fait le *milieu* parce que nous y trouvons, et Dieu, et notre misère².

Le croyant désire d'autant plus sincèrement acquérir le repos que cet état final est toujours éloigné de soi. Autrement dit, c'est parce qu'il est interdit à l'homme d'atteindre la béatitude pendant toute sa vie qu'il peut en poursuivre la quête. Pascal écrit : « Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort³. » La fin de la recherche de Dieu devrait être différée dans le futur indéfini. Or chez Pascal, c'est ce moment de l'espérance incertaine — donc du « milieu » — qui constitue la félicité de l'homme. C'est le point que nous abordons à la fin de ce chapitre.

Dans le fragment « Infini rien » (S680-L418), l'apologiste tâche d'abord de démontrer l'intérêt du « pari » pour l'existence de Dieu. D'après lui, dans ce cas, si l'on gagne à ce jeu, on pourra acquérir « une infinité de vie infiniment heureuse », alors que si l'on choisit le contraire, on ne se procure aucun bénéfice. Mais le premier parti pris, exigeant du joueur de suivre les enseignements de la religion, suppose la croyance en Dieu. De fait, étant donné que le résultat de ce jeu reste inconnu jusqu'au moment de la mort du joueur, le choix de celui-ci détermine sa vie tout entière. Parier pour l'existence de Dieu, c'est se vouer à la vie religieuse, plus ou moins contraignante et ascétique, au détriment de ses passions terrestres et de sa libre volonté. Par ailleurs, du moins selon la doctrine augustinienne dont a hérité Pascal, quiconque prétend avoir gagé que Dieu existe et croit se consacrer à la vie dévote, ne peut jamais savoir si son attitude sera considérée comme juste aux yeux de Dieu, ni *a fortiori* s'il pourra avoir « une infinité de vie infiniment

¹ Voir *supra*, pp. 319-323.

² S225-L192. Nous soulignons.

³ S529bis-L641.

heureuse » après la mort de sa chair : tant la volonté divine est insondable¹. On peut reconnaître dans le passage suivant le sentiment de l'incroyant qui en est conscient :

Que me promettez-vous enfin — car dix ans est le parti — sinon dix ans d'amour-propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines ?²

La crainte exprimée ici, c'est que même s'il donne comme la mise tout le temps qu'il vivra encore — dix ans par exemple — pour participer à ce jeu, il est possible qu'il ne réussisse pas à plaire à Dieu, par la faute de la concupiscence enracinée à son insu dans sa nature, et qu'il ne gagne rien que dix ans de peines provenant de ses efforts. Opter pour l'existence de Dieu, c'est accepter ce risque³. C'est cela qui fait hésiter l'incroyant à s'engager dans le jeu : même s'il était persuadé de la justice de l'argument de son interlocuteur, il serait encore en situation d'éviter tout choix, ou — ce qui revient au même — de parier pour l'*inexistence* de Dieu⁴.

Dans le fragment « Infini rien », le but de l'apologiste est d'inviter son interlocuteur à parier pour l'existence de Dieu et donc à consacrer sa vie tout entière à la foi. À cette fin, il doit démontrer non seulement que le joueur pourrait acquérir un immense gain après sa mort, mais aussi que l'option recommandée apportera à celui-ci déjà une vie plus avantageuse que celle qui s'ensuit de l'autre choix. La phrase suivante suggère en effet qu'il en est sûr :

Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné⁵.

¹ Cf. S762-L935, S590-L712.

² S186-L153.

³ Ainsi, ce pari que l'apologiste propose dans le fragment « Infini rien » n'est plus semblable à un jeu de monnaie mais à un concours dont la sélection est très sévère. Si l'on y réussit, on gagne un futur glorieux ; mais pour cela on est obligé de faire longtemps des efforts très intenses.

⁴ Voir *supra*, pp. 22-23, n. 6.

⁵ S680-L418, p. 465.

Celui qui a pris le parti et qui se comporte de sorte que son choix soit juste est heureux *en cette vie*, donc avant qu'il sache le résultat du jeu, puisqu'il est de plus en plus certain de sa victoire. L'espoir confirme la croyance, qui devient la conviction. Le bonheur du joueur ne dépend plus de son gain futur mais de sa vie présente, elle-même déterminée par l'espérance de victoire. On peut trouver une explication à cette idée apparemment extravagante dans le passage suivant :

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis, ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrions les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde. Qu'on fasse réflexion là-dessus, et qu'on dise ensuite s'il n'est pas indubitable qu'il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie, qu'on n'est heureux qu'à mesure qu'on s'en approche, et que, comme il n'y aura plus de malheur pour ceux qui avaient une entière assurance de l'éternité, il n'y a point aussi de bonheur pour ceux qui n'en ont aucune lumière !¹

Nous nous contentons de petits plaisirs quotidiens en oubliant que la mort nous peut atteindre dès cet instant même, et qu'après cela nous serons peut-être dans un extrême malheur perpétuel. Nous détournons les yeux de notre situation foncièrement misérable. Cette idée est chère aux fragments dont le thème est le « divertissement ». Pascal dit : « L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là². » Dans le passage que nous venons de citer, il se réfère au véritable bien des hommes dans cette vie. C'est « l'espérance d'une autre vie », non pas « une autre vie » elle-même. Nous ne pouvons jamais savoir si celle-ci existe ou non lorsque nous sommes ici-bas, comme nous ne savons pas le résultat du jeu dans lequel l'apologiste nous invite à participer. Pour Pascal, « on n'est heureux qu'à mesure qu'on *s'en approche* », c'est-à-dire à mesure qu'on est

¹ S681-L427, pp. 470-471.

² S168-L136, p. 126.

plus sûr de gagner une vie peut-être éternelle et béatifique après la mort de sa chair. Par ailleurs, cet état du bonheur n'exclut pas le « doute » en ce qui concerne l'existence de l'autre vie :

C'est donc assurément un grand mal que d'être dans ce doute. Mais c'est au moins un devoir indispensable de chercher, quand on est dans ce doute. Et ainsi celui qui doute et qui ne cherche pas est tout ensemble et bien malheureux et bien injuste¹.

Étudier la possibilité de l'existence de la vie céleste en en doutant, vivre sa vie de sorte qu'on puisse avoir une autre vie lors de sa mort tout en doutant que ce soit possible, c'est exactement parier pour l'existence de Dieu. Dans le jeu pascalien, pendant qu'il dure, les joueurs n'ont pas la permission de ne rien faire qu'attendre le résultat, comme dans les jeux de monnaie. Si l'on gage que Dieu existe, il doit prier pour que son choix soit juste et doit faire sans cesse des efforts pour mériter d'acquérir le gain. Pascal considère une telle vie comme déjà heureuse.

Pour Aristote, le bonheur ou le souverain bien est ce que nous cherchons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose. En effet, ce qui est digne d'être poursuivi en soi est « plus parfait » que ce qui est poursuivi pour une autre fin². Or, Pascal reconnaît ici que la *recherche* elle-même de la vie spirituelle au ciel, donc le *moyen* pour arriver à cette fin — par ailleurs la causalité entre celle-ci et celui-là reste hypothétique —, est l'unique bien dans ce monde (« il n'y a de bien en cette vie qu'en l'espérance d'une autre vie »). N'est-il pas aberrant de considérer comme le bonheur *en soi* l'espérance — non sans le doute — d'atteindre l'objet final ?

Non, d'après ce que nous avons vu antérieurement. Chez Pascal, l'état de la recherche de Dieu au sein du gémissement dans le monde terrestre est le moment qu'on doit passer pour être sauvé. C'est précisément le *milieu* — axiologique comme chronologique — entre les « gens du monde » et les « bienheureux », entre

¹ S681-L427, p. 471.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, éd. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, I, 5, pp. 54-55.

les « douleurs » et les « consolations »¹. La vie terrestre ne s'associe avec l'autre vie que tant qu'elle est accompagnée du doute de son existence et de la crainte envers le salut de Dieu. L'apologiste écrit : « *Ne craignez point*, pourvu que vous craigniez. Mais si vous ne craignez pas, craignez². » Le pari pascalien oblige le joueur à assumer cet état tragique du milieu et de ce fait lui permet d'atteindre le bonheur.

* * *

Le chapitre intitulé « La vanité » dans l'*Apologie* de Pascal contient plusieurs passages qui soulignent apparemment le soin qu'il faut accorder à ménager son esprit et son corps. Mais ils observent en fait que l'homme, pour survivre, doit éviter les conditions qui exigent de lui une excessive activité mentale ou physique. Il s'agit d'une question *de fait*, non pas *de droit*. En effet, le fragment « La disproportion de l'homme » affirme que celui-ci se situe par son corps entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, par sa connaissance entre l'ignorance et la science, et par sa constitution entre le corps et l'âme, deux « ordres » différents : l'homme se situe ainsi *au milieu*. Ceci prouve, aux yeux de Pascal, que l'homme s'oppose définitivement à l'être infini, tout-puissant et purement spirituel qu'est Dieu lui-même, puisque selon l'axiome géométrique pascalien, toute quantité finie se réduit au néant quand elle est comparée avec l'infini. L'homme n'a aucun « rapport », ni aucune « proportion » avec Dieu. Cependant, l'homme ne doit pas se contenter de sa situation tragique. Étant au milieu, dans une condition instable, il est obligé de s'y agiter ou d'y « flotter », et le mouvement ne prendra fin qu'avec le gain de la gloire divine. Par ailleurs, les chrétiens, lors de la recherche de Dieu, se situent entre le désespoir du passé et la gloire qu'ils

¹ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, MES, IV, p. 1008.

² S645-L785, p. 418. L'emploi absolu et l'antanaclase (la figure de style qui consiste en une répétition d'un mot ou d'une expression en lui donnant une autre signification également reçue mais toujours de sens propre) du verbe *craindre* font valoir le caractère paradoxal de ce passage (voir L. Susini, *op. cit.*, pp. 514-515). Cf. S751-L919, p. 579 : « Console-toi, tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais trouvé. » ; S756-L929, p. 586 : « Tu ne me chercherai pas, si tu ne me possédais. / Ne t'inquiète donc pas. »

pourraient acquérir dans le futur. C'est ce *milieu* contradictoire qui définit la croyance. Le pari pour l'existence de Dieu, qui demande au joueur de se comporter de sorte que son choix soit juste, le rend heureux déjà dans la vie terrestre d'autant plus que sa croyance est accompagnée d'un certain doute. En effet, Dieu est caché, *Deus absconditus*. Le repos devrait être différé dans le futur indéfini. Si Pascal situe l'homme dans un espace intermédiaire en se fondant sur sa connaissance scientifique et métaphysique, c'est pour développer cette perspective dans son anthropologie et sa théologie.

Annexe : Le bonheur et la vie terrestre chez Montaigne

Chez Pascal, le bonheur terrestre consiste en la croyance de l'existence de Dieu et en la conviction de plus en plus grande de s'approcher de la vie céleste qu'on gagnera après sa mort. La vie sur la terre fondée sur cette espérance est d'autant plus félicitée qu'elle s'associe à l'autre vie sur le ciel. Cette idée est en contraste net avec celle de Montaigne sur le bien d'ici-bas par rapport à la foi en Dieu. Un retour sur celle-ci nous permettra d'apercevoir de plus près l'originalité de la pensée de Pascal.

1) La discontinuité de cette vie et de l'autre

Montaigne, dans les *Essais*, se déclare parfois catholique pieux. Il voudrait éviter de prononcer des mots qui seraient « contre les saintes prescriptions de l'Église catholique, apostolique et romaine », dit-il, « en laquelle je meurs et en laquelle je suis né¹. » Lorsqu'il parle de la guerre de religion, le mot « nous » désigne toujours les catholiques. Sa condamnation des gens qui ne respectent pas tant « l'état d'une gloire immortelle » que « l'objet d'un de nos vicieux plaisirs »², ainsi que son accusation de la « curiosité » qui se lie avec l'« orgueil »³ auraient

¹ *Essais*, I, 56, pp. 317-318 : « Et [je] les [= mes fantaisies] soumets au jugement de ceux à qui il touche [= appartient] de régler, non seulement mes actions et mes écrits, mais encore mes pensées. Également m'en sera acceptable [= agréable] et utile la condamnation comme l'approbation, tenant pour exécration, s'il se trouve chose dite par moi ignoramment ou inadvertamment contre les saintes prescriptions de l'Église catholique, apostolique et romaine, en laquelle je meurs et en laquelle je suis né. »

² *Essais*, II, 12, p. 444 : « Le meilleur de nous ne craint point de l'outrager [Dieu], comme il craint d'outrager son voisin, son parent, son maître. Est-il si simple entendement, lequel, ayant d'un côté l'objet d'un de nos vicieux plaisirs et de l'autre en pareille connaissance et persuasion l'état d'une gloire immortelle, entrât en troc [= en échange] de l'un pour l'autre ? Et si [= Et pourtant] nous y renonçons souvent de pur [= par simple] mépris : car quel goût nous attire au blasphémer, sinon à l'aventure le goût même de l'offense ? »

³ *Ibid.*, p. 498 : « Les chrétiens ont une particulière connaissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soin de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain ; c'est la voie par où il s'est précipité à la damnation éternelle. L'orgueil est sa perte et sa corruption : c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier [= à l'écart] des voies communes, qui lui fait embrasser les nouveautés, et aimer mieux être chef d'une troupe errante

pour origine sa fidélité à la doctrine de la religion. Pour lui, il est tout simplement une « erreur » de vouloir faire recours à Dieu afin de réaliser les plaisirs ou les réussites d'ordre terrestre¹. Chez Montaigne, la religion n'a pas d'intérêt mondain.

Ce qui est prouvé par sa pensée sur la vie de l'âme après la mort de la chair. D'après l'*Apologie de Raymond Sebond*, l'immortalité de l'âme ou l'existence de la vie céleste est un mystère que l'homme ne peut pénétrer par sa raison et par sa nature et donc une vérité que lui aspire Dieu en récompense de sa piété cordiale à la religion². Aussi dit-il : « Ni n'est certes raison de voir tracasser par [= *dans*] une salle et par une cuisine le Saint livre des sacrés mystères de notre créance³ ». En effet, la foi n'entre chez nous que « par une infusion extraordinaire », et non pas « par moyens humains »⁴. Et pourtant, la plupart des hommes pense qu'ils l'ont sans savoir ce que c'est⁵. Par ailleurs, l'homme, chez qui il n'y a « ni efficace [= *efficacité*], ni faculté qui sente autre chose que la mort et la terre », ne peut pas

et dévoyée au sentier de perdition, aimer mieux être régent et précepteur d'erreur et de mensonge, que d'être disciple en l'école de vérité, se laissant mener et conduire par la main d'autrui, à la voie battue et droiturière [= *droite*]. »

¹ *Essais*, I, 56, p. 318 : « J'avais présentement en la pensée d'où nous venait cette erreur de recourir à Dieu en tous nos desseins et entreprises, et l'appeler à toute sorte de besoin et en quelque lieu que notre faiblesse veut de l'aide, sans considérer si l'occasion est juste ou injuste ; et d'écrier [= *invoker*] son nom et sa puissance, en quelque état et action que nous soyons, pour vicieuse qu'elle soit. » Cf. *Ibid.*, p. 319 : « Sa [= *Dieu*] justice et sa puissance sont inséparables. Pour néant implorons-nous sa force en une mauvaise cause. Il faut avoir l'âme nette, au moins en ce moment auquel nous le prions, et déchargée de passions vicieuses ; autrement nous lui présentons nous-mêmes les verges de quoi nous châtier. »

² *Essais*, II, 12, p. 554 : « c'était vraiment bien raison que nous fussions tenus [= *que nous devions*] à Dieu seul, et au bénéfice [= *bienfait*] de sa grâce, de la vérité d'une si noble créance, puisque de sa seule libéralité nous recevons le fruit de l'immortalité, lequel consiste en la jouissance de la béatitude éternelle. / Confessons ingénument que Dieu seul nous l'a dit, et la foi : car leçon n'est-ce pas de nature et de notre raison. »

³ *Ibid.*, I, 56, p. 321.

⁴ *Ibid.*, II, 12, p. 441 : « Si elle [= *la foi*] n'entre chez nous par une infusion extraordinaire ; si elle y entre non seulement par discours [= *raison*], mais encore par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ni en sa splendeur. Et certes je crains pourtant que nous ne la jouissions que par cette voie. »

⁵ *Ibid.*, p. 442 : « Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer que c'est que croire. »

savoir ce que c'est que la vie après la mort, même si elle existe¹. Il est donc absurde d'imaginer qu'on pourrait vivre « après la résurrection une vie terrestre et temporelle accompagnée de toutes sortes de plaisirs et commodités mondaines ». En effet, Montaigne lance à Platon ces mots : « Si les plaisirs que tu nous promets en l'autre vie sont de ceux que j'ai senti ici-bas, cela n'a rien de commun avec l'infinité »². L'auteur reconnaît ici, tout comme Pascal, la « disproportion » entre Dieu, infini, et l'homme, fini. Chez Montaigne, la vie sur le ciel et la vie sur la terre, différentes de nature, sont foncièrement discontinues.

Mais, ce qui est particulier chez lui, c'est qu'il récuse la causalité entre les deux vies :

c'est ici, chez nous, et non ailleurs, que doivent être considérés les forces et les effets de l'âme ; tout le reste de ses perfections lui est vain et inutile : c'est de l'état présent que doit être payée et reconnue toute son immortalité, et de la vie de l'homme qu'elle est comptable seulement. Ce serait injustice de lui avoir retranché ses moyens et ses puissances ; de l'avoir désarmée, pour, du temps de sa captivité et de sa prison, de sa faiblesse et maladie, du temps où elle aurait été forcée et contrainte [= *violentée et comprimée*], tirer le jugement et une condamnation de durée infinie et perpétuelle ; et de s'arrêter à la considération d'un temps si court, qui est à l'aventure d'une ou de deux heures, ou, au pis aller, d'un siècle, qui n'a non plus de proportion à l'infinité qu'un instant ; pour, de ce moment d'intervalle, ordonner et établir définitivement de tout son être. Ce serait une disproportion inique de tirer une récompense éternelle en conséquence d'une si courte vie³.

Pascal partage le sentiment de Montaigne à propos de la durée minimale de la vie humaine par rapport à l'éternité. Chez le premier, l'immensité du profit qu'apportera le pari pour l'existence de Dieu, dépend justement de ce point : le joueur, donnant le temps fini — très court — de son existence comme mise,

¹ *Ibid.*, p. 554 : « Et qui retentera [= *éprovera de nouveau à plusieurs reprises*] son être et ses forces, et dedans et dehors, sans ce privilège divin ; qui verra l'homme sans le flatter, il n'y verra ni efficace, ni faculté qui sente autre chose que la mort et la terre. Plus nous donnons, et devons, et rendons à Dieu, nous en faisons d'autant plus chrétiennement. »

² *Ibid.*, p. 518.

³ *Ibid.*, p. 549.

pourrait acquérir « une infinité de vie infiniment heureuse » en échange. Le gain ne lui est pas en fait procuré par hasard, mais en récompense de sa vie légitimement dévote sur la terre. Si Montaigne n'accepte pas cette idée, c'est précisément parce que la vie terrestre et l'autre qui la suit sont extrêmement disproportionnées quant à la durée. D'autre part, pour lui comme pour Pascal, c'est la « captivité » de l'âme dans la « prison » — dans le corps — qui fait que l'homme, pendant qu'il est ici-bas, ne puisse pas agir selon sa volonté qui tendrait au bien spirituel et tombe inévitablement dans le mal. Pascal pense que la résistance de l'âme contre les inclinations charnelles est d'autant plus valorisante et mériterait son salut après la mort du corps. Alors que chez Montaigne, l'intervention de la chair dans l'âme constitue une raison de plus pour laquelle le destin de celle-ci après sa séparation de celle-là ne devrait pas être défini par sa vie antérieure.

Il est vrai que l'auteur des *Essais* loue l'attitude des croyants qui, persuadés de la certitude de l'autre vie, s'appliquent à des pratiques ascétiques encouragées par le dogme pour se dévouer à Dieu, en ces termes :

L'imagination de ceux qui, par dévotion, recherchent la solitude, remplissant leur courage de la certitude des promesses divines en l'autre vie, est bien plus sainement assortie [= *raisonnable*]. Ils se proposent Dieu, objet infini et en bonté et en puissance : l'âme a de quoi y rassasier ses désirs en toute liberté. Les afflictions, les douleurs leur viennent à profit, employées à l'acquêt [= *le gain*] d'une santé et réjouissance éternelle : la mort, à souhait [= *la mort leur vient à souhait*], passage à un si parfait état. L'âpreté [= *la rigueur*] de leurs règles est incontinent aplanie par l'accoutumance ; et les appétits charnels, rebutés et endormis par leur refus, car rien ne les entretient que l'usage et exercice. Cette seule fin d'une autre vie heureusement immortelle, mérite loyalement que nous abandonnons les commodités et douceurs de cette vie notre¹.

Mais pour Montaigne, les gens qui consacrent tout leur être à la foi en espérant la béatitude après leur mort le font en vertu de leur « imagination » (mot initial de la citation précédente), donc d'une opinion sans fondement. À ses yeux, leur vie

¹ *Essais*, I, 39, p. 245.

n'est pas la seule qu'on doive choisir. S'il félicite les dévots, ce n'est pas parce qu'ils ont raison, mais parce que leur espérance d'une autre vie fait qu'ils peuvent mener leur vie sur la terre — quelque pénible qu'elle semble être — avec le plus grand plaisir possible :

Et qui peut embraser son âme de l'ardeur de cette vive foi et espérance, réellement et constamment, il se bâtit en la solitude *une vie voluptueuse et délicate* au-delà de toute autre forme de vie¹.

C'est ainsi qu'il ne se range pas derrière cette attitude : une telle vie ne le satisfait guère. Loin de là, il déclare poursuivre volontiers les « commodités corporelles » dont ces pieux tâchent de se délivrer, et s'avoue incapable de suivre ces hommes à « l'âme forte et vigoureuse » :

Les gens plus sages peuvent se forger un repos tout spirituel, ayant l'âme forte et vigoureuse. Moi qui l'ai commune, il faut que j'aide à me soutenir par les commodités corporelles ; et, l'âge m'ayant tantôt dérobé celles qui étaient plus à ma fantaisie, j'instruis et aiguise mon appétit à celles qui restent plus sortables à cette autre saison. Il faut retenir à tout [= avec] nos dents et nos griffes l'usage des plaisirs de la vie, que nos ans nous arrachent des poings, les uns après les autres [...]².

Montaigne, se croyant chrétien authentique, prend ses distances avec les fervents pratiquants, en célébrant les plaisirs terrestres et surtout sensuels. En quoi son attitude est-elle justifiée ? Nous verrons que sa réflexion sur les désirs a pour origine le corps.

2) La jouissance de la chair

Dans l'essai *Sur des vers de Virgile* (III, 5), Montaigne tâche de justifier les plaisirs sensuels en se fondant à plusieurs reprises sur la thèse — qu'il considère comme communément reçue — de l'union de l'esprit et du corps chez l'homme :

¹ Suite de la citation précédente. Nous soulignons.

² *Essais*, I, 39, p. 246.

Pouvons-nous pas dire qu'il n'y a rien en nous, pendant cette prison terrestre, purement ni corporel ni spirituel, et que injurieusement [= *injustement*] nous déchirons un homme tout vif ; et qu'il semble y avoir raison que nous nous portions, envers l'usage du plaisir, aussi favorablement au moins que nous faisons envers la douleur ?¹

c'est bien raison, comme ils disent [= *comme on dit*], que le corps ne suive point ses appétits au dommage de l'esprit ; mais pourquoi n'est-ce pas aussi raison que l'esprit ne suive pas les siens au dommage du corps ?²

Pendant que nous sommes en vie, nous devons respecter l'harmonie des deux substances qui nous constituent. Il faut maîtriser les désirs du corps pour les soumettre à la volonté de l'esprit (ou de l'âme), mais cela tant que le corps est en pleine forme. L'ascèse excessive endommagerait le corps et bientôt l'esprit lui-même puisqu'ils sont unis. Ainsi, conscient de sa vieillesse et de son infirmité, il dit : « je me laisse à cette heure aller un peu à la débauche par dessein ; et emploie quelquefois l'âme à des pensements folâtres et jeunes, où elle se séjourne [= *se repose*]³. » Il essaie de profiter de la passion de ses sens pour rétablir la santé de son corps.

Il croit que la justesse de cette idée peut être démontrée par l'enseignement du christianisme lui-même :

Les chrétiens ont une particulière instruction de cette liaison : car ils savent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps et de l'âme, jusques à rendre le corps capable des récompenses éternelles ; et que Dieu regarde agir tout l'homme, et veut qu'entier il reçoive le châtement, ou le loyer [= *la récompense*], selon ses mérites⁴.

Il est vrai qu'on peut déceler un avertissement envers le mépris excessif de la chair dans la phrase de saint Augustin citée par Montaigne : « *Qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat,*

¹ *Essais*, III, 5, pp. 892-893.

² *Ibid.*, p. 893.

³ *Ibid.*, p. 841.

⁴ *Essais*, II, 17, p. 639.

*profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina*¹. » Il n'en reste pas moins qu'Augustin considère la *libido sentiendi*, en particulier le désir sexuel, comme extrêmement pernicieuse². En effet, situant l'amour pour les corps au-dessous de celui pour Dieu comme de celui pour l'esprit, il autorise l'usage (*uti*) de la chair mais interdit d'en jouir (*frui*)³. L'interprétation de Montaigne s'avère être arbitraire.

Dans *De l'expérience* (III, 13), l'auteur en vient à prétendre : « L'extrême fruit de ma santé c'est la volupté : tenons-nous à la première présente et connue. J'évite la constance en ces lois de jeûne⁴. » S'il pratique la modération, c'est pour jouir d'un plus grand plaisir plus tard⁵. Il était certes fidèle au principe sénéquéen du contentement comme par exemple dans *De la présomption* (II, 17) : « Je n'ai eu besoin que de la suffisance de me contenter [= *du talent pour me tenir content*] ». Il y écrivait aussi : « Et n'ai eu besoin que de jouir *doucement* des biens que Dieu par sa libéralité m'avait mis entre mains⁶. » Dans ses dernières années, il prend une distance sensible avec ce précepte stoïcien — et probablement avec la doctrine catholique traditionnelle — pour s'approcher de l'épicurisme.

Montaigne, lorsqu'il approuve la volupté sensuelle, essaie souvent de se justifier en s'appuyant sur l'autorité d'anciens auteurs chrétiens, mais avec une extrapolation. La réflexion morale montaignienne s'accorde difficilement avec le catholicisme auquel il prétend être attaché, du moins avec celui qu'observe et défend un Pascal. En quoi consiste au fond l'attitude de Montaigne ? Ce dernier

¹ *La Cité de Dieu*, XIV, 5, phrase citée dans *Essais*, III, 13, p. 1114. « Quiconque exalte l'âme comme le souverain bien et condamne la chair comme chose mauvaise, certes il embrasse et chérit l'âme charnellement et charnellement fuit la chair, parce qu'il en juge selon la vanité humaine, non d'après la vérité divine » (traduction par les éditeurs des *Essais*, *ibid.*, n. 5).

² *Les Confessions*, X, 31. Voir *supra*, p. 290.

³ Voir *supra*, quatrième partie, ch. I, 2, pp. 288-294.

⁴ *Essais*, III, 13, p. 1103.

⁵ Voir *ibid.* : « Dès ma jeunesse, je dérobaïs [= *supprimais*] parfois quelque repas : ou afin d'aiguiser mon appétit au lendemain, car, comme Épicure jeûnait et faisait des repas maigres pour accoutumer sa volupté à se passer de l'abondance, moi, au rebours, pour dresser ma volupté à faire mieux son profit et se servir plus allègrement de l'abondance ».

⁶ *Essais*, II, 17, p. 643.

invoque parfois la « nature » comme un principe moral. Or cette notion est en rapport avec les plaisirs terrestres¹.

3) La nature comme principe moral

Pour Montaigne, la nature est « notre grande et puissante mère² ». Il dit qu'il choisit « ce précepte ancien : que nous ne saurions faillir à suivre nature, que le souverain précepte c'est de se conformer à elle³ ».

Aussi pour lui :

Comme *elle* [= *la nature*] nous a fourni de pieds à marcher, aussi a-t-elle de prudence [= *sagesse*] à nous guider en la vie ; prudence, non tant ingénieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'avenant facile et salutaire, et qui fait très bien ce que l'autre [= *l'autre prudence, sagesse : celle qui vient des philosophies*] dit, en celui qui a l'heur de savoir s'employer naïvement et ordonnément, c'est-à-dire *naturellement*. Le plus simplement se commettre [= *se confier*] à *nature*, c'est s'y commettre le plus sagement. Ô que c'est un doux et mol chevet [= *oreiller*], et sain, que l'ignorance et l'incuriosité [= *l'insouciance*], à reposer une tête bien faite⁴.

¹ On peut trouver une présentation générale de la conception montaignienne de la nature dans le *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Ph. Desan, Paris, Honoré Champion, 2004, art. « Nature-Naturalisme » par N. Panichi, pp. 707-711. D'après ce commentateur, Montaigne oppose la nature, le souverain bien, avec l'art et la civilisation. Mais chez l'homme, les règles de la nature, souvent falsifiées et altérées par l'intervention des philosophes, sont superposables et identifiables aux lois de la conscience, tout comme le droit naturel, même s'il existe, n'est pas perçu dans les lois positives qu'on croit justes. En effet, la coutume devient notre seconde nature non moins puissante. Dès lors, il nous importe de rechercher la trace de la nature et nous conformer à elle. Ce qui est pourtant d'autant plus difficile que l'on considère l'artificiel comme le naturel et que l'universalisme de la loi sur lequel elle se base est une « mauvaise » universalité prisonnière d'une conception dogmatique de la vérité. Il faut bien entendre la différence entre « ce qui est contre l'ordre du cours de nature » et ce qui est « contre la commune opinion des hommes » (*Essais*, I, 27, p. 180). Notre nature est toujours variable et prend différentes formes : « Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés ; mais c'est sous le visage d'une même nature. » (*Essais*, II, 12, p. 459).

² *Essais*, I, 31, p. 206 ; I, 20, p. 96 ; I, 27, p. 179 *et al.*

³ *Essais*, III, 12, p. 1059.

⁴ *Essais*, III, 13, p. 1073. Nous soulignons.

Mettant en opposition la nature et la philosophie, il nous invite à suivre celle-là plutôt que celle-ci pour vivre de la manière la plus facile mais la plus sage. D'après l'auteur, la science et la connaissance nous conduisent à des erreurs quant aux jugements des questions morales. Il récuse également la médecine pour respecter les effets guérisseurs de la nature :

On doit donner passage aux maladies ; et je trouve qu'elles arrêtent [= *s'arrêtent*] moins chez moi, qui les laisse faire ; et en ai perdu, de celles qu'on estime plus opiniâtres et tenaces, de leur propre décadence, sans aide et sans art, et contre ses règles [= *contre les règles de l'art de médecine*]. Laissons faire un peu à *nature* : elle entend mieux ses affaires que nous¹.

Montaigne suggère que la précaution contre le caractère pernicieux des sciences et des arts ainsi que le précepte de nous conformer à la nature nous font accepter la mort le plus paisiblement possible :

Je ne vis jamais paysan de mes voisins entrer en cogitation [= *pensée*] de quelle contenance et assurance il passerait cette heure dernière. *Nature* lui apprend à ne songer à la mort que quand il se meurt. Et lors, il y a meilleure grâce qu'Aristote, lequel la mort presse doublement, et par elle, et par une si longue prévoyance².

Les « paysans », par leur ignorance, ne pensent jamais à la mort jusqu'à l'instant où elle arrive. C'est la réception la plus *naturelle* et donc la plus désirable de ce moment. Ils sont plus heureux que les philosophes comme Aristote, obligés de se disposer à la mort longtemps à l'avance à cause de leur connaissance. En effet, aux yeux de Montaigne, « il est certain qu'à la plupart la préparation à la mort a donné plus de tourment que n'a fait la souffrance³ », c'est-à-dire que la mort elle-même. Aussi nous conseille-t-il : « Si vous ne savez pas mourir, ne vous chaille [= *ne vous en souciez point*] ; nature vous en informera sur le champ, pleinement et

¹ *Ibid.*, p. 1088. Nous soulignons.

² *Essais*, III, 12, p. 1052. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 1051.

suffisamment ; elle fera exactement cette besogne pour vous ; n'en empêchez votre soin [= *ne vous en embarrassez pas*]¹. »

Dans les premiers essais, il disait le contraire : « Il y faut pourvoir [*à la mort*] de meilleure heure » ; « Ôtons-lui l'étrangeté, pratiquons-le, accoutumons-le. N'ayons rien si souvent en la tête que la mort. »² Il affirmait par ailleurs qu'on pouvait atténuer la peur de la mort ou même attendre cet ultime moment avec plaisir, seulement si l'on essayait de se convaincre que celui-ci nous apporterait un bien ou un salut. En effet il considérait alors l'horreur de la mort comme un produit de notre « fantaisie »³. Or maintenant, il propose de la recevoir sans aucune disposition préalable — sans aucune étude philosophique ni aucune ruse artificielle — et de prendre la nature pour le seul principe à suivre. C'est sur ce point que Montaigne diverge beaucoup de Pascal⁴.

Montaigne est éloigné de nouveau de la pensée chrétienne traditionnelle par cette notion de la « nature ». D'une part, la nature, étant la créature, devrait se situer au rang inférieur à Dieu et même à l'homme sur la hiérarchie des êtres ; et d'autre part, c'est sans doute la pensée païenne (surtout celle d'Aristote) qui lui inspire l'idée de la nature toute bonne. En effet, l'auteur des *Essais* ne distingue guère la nature et le Créateur, comme par exemple dans les passages suivants⁵ :

¹ *Ibid.*

² *Essais*, I, 20, p. 86.

³ Voir *Essais*, I, 14, pp. 50-51 : « si les maux n'ont entrée en nous que par notre jugement, il semble qu'il soit en notre pouvoir de les mépriser ou contourner à bien. Si les choses se rendent à notre merci, pourquoi n'en chavirons-nous [= *n'en disposerons-nous*], ou ne les accommoderons-nous à notre avantage ? Si ce que nous appelons mal et tourment n'est ni mal ni tourment de soi, ains [= *mais au contraire*] seulement que notre fantaisie [= *imagination*] lui donne cette qualité, il est en nous de la changer. [...] / Or cette mort que les uns appellent des choses horribles la plus horrible, qui ne sait que d'autres la nomment l'unique port des tourments de cette vie ? le souverain bien de nature ? seul appui de notre liberté ? et commune et prompte recette à tous maux ? Et comme les uns l'attendent tremblants et effrayés, d'autres la supportent plus aisément que la vie. »

⁴ Voir *supra*, p. 354-357.

⁵ Il oppose la nature à Dieu lorsqu'il s'agit de la nature humaine : « Confessons ingénument que Dieu seul nous l'a dit, et la foi : car leçon n'est-ce pas de *nature* et de notre raison » (*Essais*, II, 12, p. 554 ; nous soulignons).

Pour moi donc, j'aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à *Dieu* nous l'octroyer. [...] J'accepte de bon cœur, et reconnaissant, ce que *nature* a fait pour moi, et m'en agrée et m'en loue. On fait tort à ce grand et tout puissant donneur de refuser son don, l'annuler et défigurer. Tout bon, il a fait tout bon¹.

La vanité de notre présomption fait que nous aimons mieux devoir à nos forces qu'à sa libéralité notre suffisance ; et enrichissons les autres animaux des biens naturels et les leur renonçons [= *cédons*], pour nous honorer et ennoblir des biens acquis : par une humeur bien simple, ce me semble, car je priserais bien autant des grâces toutes miennes et naïves [= *natives*] que celles que j'aurais été mendier et quêter de l'apprentissage. Il n'est pas en notre puissance d'acquérir une plus belle recommandation [= *sujet d'estime*] que d'être favorisé de *Dieu et de nature*².

Il n'est pas ici la question de juger si la croyance de Montaigne est hérétique. Il nous importe de nous demander pourquoi il doit concevoir une telle notion de nature, tout en se déclarant fidèle à l'Église.

L'écrivain nous recommande de respecter le corps et les plaisirs qui proviennent de son usage, puisque, d'après lui, c'est l'enseignement de la nature elle-même :

Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors ; voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi. *Nature* a maternellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjointes pour notre besoin nous fussent aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement par la raison mais aussi par l'appétit [= *le désir*] : c'est injustice de corrompre ses règles³.

Si une certaine pratique nous donne de la jouissance des sens, c'est qu'elle nous est salutaire. C'est la nature — donc Dieu — qui l'a voulu. Montaigne s'oppose

¹ *Essais*, III, 13, p. 1113. Nous soulignons.

² *Essais*, II, 12, p. 460. Nous soulignons.

³ *Essais*, III, 13, pp. 1107-1108. Nous soulignons.

absolument à Pascal, pour qui la maladie du corps est un châtement de la part de Dieu dénonçant l'existence des désirs charnels chez le sujet¹.

Montaigne n'hésite pas à poursuivre les désirs comme les plaisirs du corps, et ne s'intéresse pas aux pratiques ascétiques auxquelles s'appliquent les dévots, qui croient qu'elles leur apporteraient « une autre vie heureusement immortelle » mais cela — selon le terme de l'écrivain — du fait de leur « imagination ». En effet pour lui, la causalité est absente, du moins aux yeux des hommes, entre la vie d'ici-bas et le sort de l'âme après la mort de la chair. Préférant « l'ignorance et l'incuriosité » à la philosophie, il renonce à penser à la mort préalablement. Toutes ces attitudes proviennent de son respect de la nature comme principe moral : il assimile en effet celle-ci à Dieu.

Pour Pascal, le bonheur consiste en l'attente de la béatitude à venir. Il est d'autant plus heureux qu'il parvient à s'éloigner — non sans peine — de la volupté charnelle. Chez lui, le temps présent est au service du futur. C'est là l'essentiel du pari pour l'existence de Dieu. Pour Montaigne, le bonheur n'est ni ailleurs ni dans l'avenir mais ici et maintenant, non pas dans une autre vie mais sur la terre :

Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir, et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est, pour amuser à ce qui sera, voire quand nous ne serons plus. *Calamitosus est animus futuri anxius*².

Aux yeux de l'apologiste, Montaigne, refusant de renoncer à ses passions, est un de ceux qui parient pour l'*inexistence* de Dieu. Mais Montaigne n'a pas de raison de douter sa piété ; il suit *son* Dieu, qui n'est certes pas le juge des comportements des créatures en cette vie, mais l'être qui nous a dotés d'une âme et d'un corps, et qui abreuve l'homme de plaisirs dont le corps est la source. Les deux auteurs s'opposent distinctement sur la question du bonheur terrestre et sur celle de l'autre vie.

¹ Voir *supra*, pp. 311-312.

² *Essais*, I, 3, p. 15.

CONCLUSION

Dans l'apologétique pascalienne, le rôle du corps est ambigu.

Source des concupiscences, le corps éloigne les hommes de la connaissance des vérités. Limité par son être physique à une place minime dans l'espace et à un moment minime dans le temps, l'homme n'a aucune proportion avec Dieu, éternel et embrassant tout l'univers.

Mais selon Pascal, c'est précisément ce constat qui fournit à l'homme les raisons de la nécessaire croyance en Dieu, et qui fait que celle-ci exige l'existence du corps.

La première en est que la foi ne se donne pas pour objet des connaissances démontrables par la raison humaine. Elle est le seul moyen d'accès à la vérité de Dieu et à ses enseignements, que la raison seule n'est pas capable d'atteindre puisqu'elle est privée de sa fonction originelle et parfaite depuis que l'homme est doté de sa chair. L'exigence de la foi pour l'homme a pour cause sa duplicité ontologique.

Ensuite, la foi prend la forme de pratique physique, du moins dans son stade initial : l'adoption des actes d'un autre qui est déjà croyant. L'initié, à travers la répétition de pratiques cultuelles, sans s'interroger sur leur sens, est finalement persuadé de la justesse de ses actes.

Enfin, d'après l'apologiste, la dévotion à Dieu permet à l'homme de jouir de l'*espérance* d'une autre vie ; or c'est là le suprême bonheur de la vie terrestre. L'être humain n'obtiendrait la béatitude au moment de sa mort qu'après avoir passé sa vie dans un effort sincère et continu pour mériter d'obtenir la grâce de Dieu — s'il existe — et dans la crainte permanente d'être délaissé de lui. Cette épreuve s'avère être un processus inévitable pour le salut : elle s'impose à tout homme être de chair, qui ne peut jamais être délivré de la concupiscence et de

l'amour-propre, crime capital selon la religion. Ceux qui négligent ce trop lourd devoir, volontairement ou involontairement, sont misérables puisqu'ils se contentent de dérisoires plaisirs passagers. Au contraire, en assumant ce devoir et les souffrances qu'il implique, on acquiert un bonheur incomparable, puisqu'il offre la possibilité de réaliser l'énorme gain que représente la félicité infinie et éternelle à la suite de sa brève existence. La foi, selon Pascal, c'est le chemin vers la certitude du salut, autrement dit, la béatitude *en puissance*.

L'originalité de l'*Apologie* de Pascal réside dans cette présentation des difficultés que l'homme rencontre pour croire en la religion, et qu'il éprouve en lui-même, pour persuader autrui de la justice de la foi.

Pour lui la foi s'identifie à la charité, l'amour pour Dieu. On ne peut observer cet ultime précepte de la religion que par l'abandon de son amour-propre ou de sa *libido dominandi*, désir enraciné dans la nature humaine — chose impossible, puisque l'homme le dissimule non seulement à autrui mais aussi à lui-même. Lorsqu'il se montre aimable à ses prochains, il ne sait jamais qu'il est en fait motivé par son désir égocentrique d'être admiré d'eux. Si la société humaine paraît être bien perfectionnée, c'est que c'est un ordre maintenu par la bienveillance affectée qui y règne. Elle ne ressemble aucunement au royaume céleste dominé par la charité.

Dieu est donc l'objet de l'amour, non pas de l'intelligence humaine, dont Pascal tente sans cesse de dévoiler l'impuissance. Il semble qu'il reconnaisse deux aspects différents de la raison humaine : la *raison naturelle ou intuitive* et la *raison discursive*. La raison discursive est incapable de démontrer la vérité des « premiers principes » en géométrie et celle des notions des « mots primitifs », toutes deux évidentes, dit l'apologiste, « selon la lumière naturelle », qu'est la raison naturelle. La raison naturelle ne juge pourtant pas de la véracité des propositions religieuses, surnaturelles, laquelle ne se confirme qu'immédiatement par le « sentiment du cœur », qui est une grâce donnée fortuitement par Dieu.

Dès lors, pourquoi et comment Pascal ose-t-il entreprendre de conduire à la foi les infidèles ? N'est-ce pas le travail de Dieu lui-même ? Sa stratégie consiste

précisément à montrer cette aporie. À la vérité, l'apologiste affirme tout de même que la raison joue un rôle important dans la connaissance de la vérité de la religion, et que l'autorité de l'Écriture et de la Tradition offre un fondement à la foi. Mais il insiste sur le fait qu'un tel discours n'arrive guère à convertir les incroyants. C'est alors qu'il présente ses remarques sur l'utilité des « coutumes » spirituelle et physique pour l'initiation à la foi. Les preuves de la religion, exposées plusieurs fois, convainquent « facilement » même ceux qui hésitent parce qu'ils les trouvaient irrationnelles. De même, les actes rituels de la religion, pratiqués par les gens qui les considèrent comme insignifiants, finissent par susciter « naturellement » de la piété chez eux. Aussi Pascal, dans son dessein apologétique, semble-t-il vouloir recourir à la fonction de l'« automate » aussi bien qu'à celle de l'« esprit », toutes deux coexistant chez l'homme. La foi engendrée ainsi reste certes rudimentaire et « inutile pour le salut », mais nous n'aurions plus qu'à attendre que Dieu lui-même incline notre « cœur » afin d'en faire une foi salvatrice.

Cependant, l'examen des notions de « coutume » et de « sentiment » nous conduit à considérer qu'une interprétation aussi simpliste de la structure de l'apologétique pascalienne demeurerait superficielle — sans pour autant nous faire douter de sa pertinence. C'est aussi une occasion pour nous de réfléchir sur la complexité de l'épistémologie du corps humain chez Pascal : la coutume et le sentiment sont des principes de connaissance — et parfois ceux de la morale — de l'homme ayant un corps.

Chez Pascal la coutume est une notion aux multiples significations et exerce une influence importante, à la fois positive et négative, sur les différentes activités humaines : la science, la morale, la politique et la religion. Dans la science, elle nous fait recevoir comme vrais certaines propositions géométriques et les « premiers principes » dont la véracité est indémontrable par le raisonnement, mais renforce les préjugés qui empêchent d'accepter les idées qui les combattent, avant même leur examen. Il est d'ailleurs des coutumes difficilement communicables aux autres, comme l'« esprit de finesse » et l'« art d'agrèer » dont les principes sont trop nombreux et trop variables. Pascal se

montre pessimiste quant à la morale humaine, à travers la considération de la coutume humaine. À ses yeux l'homme a certes la liberté de s'orienter vers le bien comme vers le mal, par l'adoption d'habitudes ; or il a plus de tendance à opter pour le dernier, à cause de sa nature contaminée profondément par la concupiscence. La politique, quant à elle, consiste à soumettre le peuple à cette forme de droit qu'est la coutume, privée donc d'autorité inhérente, et à maintenir cette illusion collective afin d'établir la paix, considérée comme le bien suprême de la société humaine : mais ce bien, de nature terrestre, n'est qu'une fausse image de l'ordre céleste, de la charité. Enfin, l'accès habituel aux preuves de la religion et les actes réitérés de dévotion aident les pratiquants à obtenir la foi. Mais celle-ci demeure fausse et provisoire sans la grâce divine, qui ne relève pas de la volonté humaine. En effet la prière, pratique par excellence de dévotion, ne présente aucun caractère d'habitude, d'après ce que nous enseignent les *Écrits sur la grâce* : l'orant ne persévère dans son acte qu'avec l'effort sincère de maintenir l'état de son esprit, déjà résultat du concours divin, qui peut lui s'interrompre à chaque instant. Ainsi pour Pascal, l'homme met à sa disposition les coutumes individuelles comme collectives, profanes comme religieuses, pour atteindre les vérités scientifiques, les vertus morales, la paix sociale et la foi salutaire, mais n'y réussit que de manière incomplète, en raison de sa nature corrompue.

On reconnaît également la diversité — plutôt que la cohérence — des fonctions et des valeurs dans le « sentiment » pascalien : nous y discernons quatre formes principales. Le *sentiment religieux*, grâce fortuite, incline le cœur de l'homme, le convainc immédiatement de la vérité de Dieu. Le *sentiment naturel*, fournissant à tous les êtres humains les connaissances communes — comme les premiers principes et les notions des mots primitifs —, constitue l'« instinct » de l'homme. Les *sentiments originaires des sens corporels* se trouvent être d'une part la cause de la concupiscence, et d'autre part le critère de la vérité des questions de fait. Et l'*esprit de finesse* devine le modèle de beauté, et pratique l'« art d'agrèer », rhétorique permettant à l'auteur d'être aimé du lecteur, qui cherche à convertir mais aussi à divertir celui-ci. Ainsi le sentiment est-il à la source de multiples activités humaines dont les valeurs morales présentent une

stricte hiérarchie : la *vie animale*, la *vie culturelle* et la *vie dévote*. Le « sentiment » chez Pascal est à la fois la faculté de connaissance inhérente à l'homme et le seul moyen pour accéder à l'être qui lui est transcendant.

La connaissance et les comportements de l'homme, être moins spirituel que corporel, dominés par les effets de ses coutumes et ses sentiments, lui permettent de se procurer la foi en même temps qu'ils l'en empêchent. À ce constat correspond le double statut du « corps » pascalien, qui désigne les substances matérielles et profanes, ainsi que les faits mystiques institués par Dieu.

Les corps de la physique, dont l'ensemble constitue l'objet des recherches scientifiques, sont définis comme mobiles, divisibles et impénétrables les uns aux autres et se distinguent de l'esprit ou de l'âme. L'homme, constitué par ces deux substances contradictoires, corps et âme, se trouve être une énigme complète. Or Pascal, pour qui la fonction de la partie spirituelle de l'homme est si minime qu'elle en est négligeable, considère parfois la matière physique comme son constituant exclusif, et arrive à se servir du terme « corps » pour désigner le principe général motivant toute activité humaine.

Il y a toutefois des « corps » sacrés, relevant de l'ordre spirituel : l'eucharistie (Corps du Christ) et l'Église (*corpus mysticum*). Le Saint-Sacrement, pain et vin en apparence, mais chair et sang du Messie en substance, est en même temps le signe du Sauveur en gloire au ciel. L'Église, communauté des croyants vivant sur la terre, est un « corps » dont la tête est le Christ, les membres les fidèles, et figure le royaume céleste des bienheureux. Le « corps » revêt ici une double ontologie, visible et figurative.

Pour l'apologiste, tout désir humain est ou la charité, ou la concupiscence. Or celle-ci détourne l'homme de celle-là. Pascal considère la chair comme la source de toute concupiscence : ce qui n'est pas fréquent dans la tradition théologique. En effet il suggère que les gens de l'« ordre des corps » sont pris non seulement par la *libido sentiendi* mais aussi par la *libido dominandi*. Ceci s'explique par sa réflexion sur la genèse de la concupiscence : l'homme, ayant le corps mortel et sensible depuis son péché originel, lequel consiste précisément

dans sa « présomption » de s'égaliser à son Créateur, s'applique actuellement à la recherche des plaisirs terrestres. La cosmologie pascalienne constituée de trois termes — corps, esprit et charité — a une autre version consistant en deux termes absolument antithétiques — « Chair » (concupiscence) et « Esprit » (charité).

Toutefois, c'est à travers la prise de conscience de sa concupiscence naturelle et l'effort concentré pour s'en détacher, que l'homme peut souhaiter espérer son salut. La foi, explique Pascal, consiste dans un état d'esprit, où se mêlent la souffrance d'avoir connu la criminalité de son âme, et le bonheur de pouvoir commencer désormais à la diriger vers Dieu. C'est là le sens de la « conversion », et un stade transitoire et nécessaire pour atteindre à la béatitude. Pascal s'aperçoit qu'il a atteint ce stade quand il est gravement malade. Pour lui les maux de son corps sont un signe annonçant l'existence des maux dans son âme. Il en vient ainsi à accueillir favorablement ses indispositions physiques, voire sa mort même qu'il croit imminente, persuadé que la possession de la chair est une épreuve imposée à l'âme pendant sa vie terrestre.

Cette axiologie paradoxale du « corps » chez l'auteur se précise par la considération du thème du « milieu », très présent dans les *Pensées*. Pascal situe l'homme dans le milieu entre grandeur et misère, entre savoir et ignorance, entre infiniment grand et infiniment petit, entre origine et fin du temps, à cause surtout de sa composition hétéroclite, spirituelle et corporelle. Il doit chercher à se délivrer de cette situation inconstante et tragique, pour trouver le « repos » final, que Dieu seul peut lui accorder. Aussi l'apologiste nous propose-t-il de nous engager dans le « pari » pour l'existence de Dieu. Si l'on gagne, on obtiendrait un bonheur infiniment grand et éternel après la mort de sa chair. Il est en fait impossible de comparer ce jeu au lancement de la pièce de monnaie, comme le fait l'apologiste. Car le choix du joueur exige de lui de mener une vie correcte qui mérite d'être récompensée par Dieu, non sans crainte que son effort soit insuffisant, puisque la volonté divine est désespérément insondable. Il risque de se dévouer à Dieu toute une vie pour finalement être délaissé de Lui. Est-il alors si imprudent d'opter pour l'*inexistence* de Dieu, afin d'éviter une telle vie laborieuse et de se livrer à satisfaire ses désirs terrestres ? Oui, répondrait

Pascal, puisque pour lui, parier pour l'existence de Dieu, c'est se procurer l'espérance d'une autre vie, infiniment heureuse et durant pour jamais, laquelle est le plus grand bonheur dont l'être ayant la chair — et destiné dans le « milieu » — puisse jouir dès cette vie. Cet état de conscience, accompagné de la tentative de se détacher de plaisirs passagers, n'est-il autre chose que la foi « utile pour le salut » ?

Ainsi compris, l'engagement dans le jeu pascalien se révèle être l'exact antipode du « divertissement ».

Aux yeux de l'auteur des *Pensées*, le « divertissement » signifie toute activité humaine pratiquée dans le but de quêter les plaisirs imminents et éphémères : il détourne ainsi l'homme de son destin misérable et plus précisément de sa mortalité¹. « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable². » Or le divertissement, « la seule chose qui nous console de nos misères », « c'est la plus grande de nos misères³. »

Une première perversité du diverti consiste en ce qu'il prend son but pour son moyen et cela à son insu. Si l'on aime tant « le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois », observe Pascal, « Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on s'imagine que la vraie béatitude soit d'avoir l'argent qu'on peut gagner au jeu ou dans le lièvre qu'on court, on n'en voudrait pas s'il était offert⁴. » Nous nous adonnons à différentes activités avec plus ou moins de difficulté, en nous imaginant qu'elles nous apporteront un bien quelconque, sans vouloir pourtant que celui-ci nous soit offert par quelqu'un gratuitement et immédiatement. « Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise⁵. » La

¹ L. Susini, remarquant que chez Pascal, la véracité des « premiers principes » dépend de sa confiance en les données des « expériences » (ou des « sensations ») humaines, démontre que la proposition que *tout homme meurt* en est un exemple typique. En effet la mort apparaît comme une « vue » (« Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort... », S168-L136, p. 123). Seulement, la vision dont il s'agit ici est à la fois la fonction du cœur et celle de la raison et ne se réduit pas à la donnée des sens (L. Susini, *L'Écriture de Pascal. op. cit.*, pp. 38-46).

² S146-L114.

³ S33-L414.

⁴ S168-L136, p. 122.

⁵ *Ibid.*

prise en effet n'est pas capable de nous distraire de notre mort à venir. L'homme divertie est déjà satisfait de son activité actuelle — quelque pénible qu'elle lui soit — même s'il croit qu'elle n'est qu'un moyen pour atteindre son terme dans l'avenir¹. Mais pour que cette illusion heureuse s'établisse, il faut que la finalité — qui n'est que fictive en réalité — soit substantive. En effet on s'ennuie dans le jeu dont le gain n'apportera rien : « il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât à condition de ne point jouer² ». L'homme se divertit en justifiant son acte présent par son but, qui ne l'intéressera plus lorsqu'il l'aura obtenu.

Une seconde raison pour laquelle l'apologiste condamne le divertissement relève du fait que celui-ci nous implique dans les agitations incessantes. L'homme croit qu'il aura un repos au bout de l'activité dont il s'occupe à présent. Mais ce moment venu, il est obligé d'en chercher une autre, puisqu'il s'amuse de ses occupations elles-mêmes : « si on les [*quelques obstacles*] a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte³. » C'est la « nature insatiable de la cupidité⁴ » de l'homme qui produit ce cycle perpétuel. Une fois satisfait, le désir humain s'amplifie et cherche un autre objet, plus difficile à acquérir que le dernier, ce qui rend sa nouvelle affaire plus laborieuse. De fait, Pascal devine que le divertissement a pour cause finale le désir d'être admiré d'autrui, c'est-à-dire l'amour-propre, source générale des concupiscences : « Mais, direz-vous, quel objet a-t-il [= *l'homme*] en tout cela ? Celui de se vanter demain entre ses amis de ce qu'il a

¹ Cf. S226-L193 : « C'est une chose déplorable de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens et point de la fin. » ; S637-L773 : « Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses. » Pascal contredit l'observation de Socrate : « ceux qui trafiquent par mer, et tous autres négociants avec leur négoce, ce n'est pas ce qu'ils veulent que dans chaque cas ils font. Qui veut en effet prendre la mer, courir des dangers, se donner des tracas ? Mais ce que l'on veut, je pense, c'est ce en vue de quoi on prend la mer, c'est s'enrichir, car la richesse est la fin en vue de laquelle on trafique par mer » (*Gorgias* dans Platon, *Œuvres complètes*, éd. L. Robin, Paris, Gallimard, « Pléiade », tome I, 1950, p. 403).

² S168-L136, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 123.

mieux joué qu'un autre¹. » « Ainsi s'écoule toute la vie². » Nous n'avons pas de temps pour réfléchir sur la mort qui ne manquera pas de nous atteindre bientôt.

Le divertissement nous dérobe notre finalité, en ce sens double : d'une part que nous nous occupons d'une activité quelconque qui nous divertit non pas pour un objet supposé, mais pour elle-même ; et d'autre part que le divertissement, qui ne cesse jamais, nous fait oublier de nous poser la question capitale de notre vie, celle de notre destin qui suit notre mort. Or « Il est indubitable, nous avertit Pascal, que le temps de cette vie n'est qu'un instant, que l'état de la mort est éternel, de quelque nature qu'il puisse être, et qu'ainsi toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon l'état de cette éternité³ ». En nous divertissant, nous nous contentons de plaisirs dérisoires et instantanés, sans tâcher de savoir comment acquérir une constante félicité. L'« instant » nous soustrait de l'« éternité » : « nous faisons de l'éternité un néant et du néant une éternité⁴. »

« Mais, se demande l'ami libertin de l'apologiste, n'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ?⁵ » Il n'y aurait pas de raison d'être accusé de ce qu'il est content de ses propres plaisirs — quelque éphémères et insignifiants qu'ils soient — tant qu'il n'agace ni dérange personne. Si, répondrait Pascal, parce que pour lui les plaisirs produits par le divertissement ne sont qu'imaginaires. L'homme diverté est heureux, non pas par son objet qu'il peut peut-être se procurer dans le futur comme il le croit, mais par son occupation actuelle et inachevée qui n'est en fait qu'un « tumulte ». Par ailleurs, sa finalité atteinte l'afflige parce qu'il s'y ennuie. Le divertissement ne rend jamais l'homme heureux, ni dans le présent ni dans l'avenir⁶.

¹ *Ibid.*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 124.

³ S682-L428, p. 477.

⁴ S684-L432.

⁵ S165-L132.

⁶ Cf. S107-L73 : « Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents cause l'inconstance. »

Le pari pour l'existence de Dieu exige du joueur justement qu'il pense à sa mort, qu'il implore son bonheur au ciel et fasse effort pour mener une juste vie suivant la religion. Cet effort consiste avant tout dans le détachement des désirs charnels. L'apologiste conseillait à son interlocuteur incroyant : « Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions¹. » Il sera persuadé que ses passions abandonnées sont néant par rapport à la grandeur de la béatitude future, dont il sera sûr d'approcher tant qu'il poursuit sa tâche certes douloureuse. On y retrouve la principale thèse pascalienne selon laquelle toute concupiscence fait obstacle à la charité, l'amour de Dieu. Parier pour Dieu, c'est *n'aimer que* Dieu et ne plus s'attacher à tout autre objet et à soi-même en particulier.

Or, nous l'avons vu, ce sont nos passions, jamais satisfaites par nature, qui nous font chercher volontairement les divertissements, et nous introduisent dans le parcours incessant du mouvement, du repos et du chagrin. Pascal, en nous incitant à parier pour Dieu, nous propose l'unique voie pour nous délivrer de cette situation misérable. Le diverti tend à un bonheur futur et incertain, qui lui donne dès ce moment un plaisir, illusoire, parce qu'en fait c'est un tourment. Son malheur provient de cette vision faussement téléologique qui considère le présent comme moyen de l'avenir. Abandonnant ses désirs terrestres, l'homme sera désabusé de la hiérarchie des deux temps et chérira ce moment même comme celui qui vient : il jouira paisiblement du présent pourvu désormais d'une propre valeur indépendante de celle de tous les autres instants. Et surtout, la poursuite de sa pratique « ascétique » lui apportera l'espérance d'une autre vie, infiniment heureuse selon la religion. Il connaîtra ainsi dès cette vie un bonheur hédoniste. C'est en ce sens que l'apologiste annonçait à son interlocuteur : « Vous y gagnerez en cette vie² », c'est-à-dire dans le jeu qu'il lui révèle. À la différence du

¹ S680-L418, p. 464. Cf. S151-L119 : « Il [= *l'homme*] a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux, mais il n'a point de vérité ou constante ou satisfaisante. / Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver et à être prêt et dégagé de passions pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance s'est obscurcie par les passions. Je voudrais bien qu'il haït en soi la concupiscence, qui se détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi. »

² S680-L418, p. 465.

divertissement, par lequel l'homme grossit ses passions pour être impliqué dans un trouble perpétuel, le pari pascalien, réduisant ses concupiscences, lui rend félicité sur terre et lui offre peut-être béatitude au ciel. L'homme diverti en effet a opté à son insu pour l'inexistence de Dieu¹ : son succès ne lui rapportera rien.

« Toute notre dignité consiste [...] en la pensée² », déclare l'apologiste. Mais ce n'est pas une proposition de l'ordre du constat, mais de l'ordre de la norme³. En effet la phrase qui suit la première : « Travaillons donc à *bien penser* » suggère que nous ne le faisons pas⁴. La dignité de l'homme ne réside pas tant dans sa capacité de penser que dans la bonne direction — le « règlement⁵ » — de celle-ci. Or pour Pascal, si l'homme est « grand », c'est qu'il se connaît

¹ À cet égard, l'engagement au jeu pascalien s'identifie à la conversion. L. Thirouin analyse les caractéristiques contrastées du divertissement et de la conversion : 1° la conversion exige le rejet de la conversation avec les autres, tandis que celle-ci est une pratique typique du divertissement ; 2° les convertis s'anéantissent devant Dieu, alors que les divertis se détournent de « leur néant » (S70-L36) ; 3° se divertir, c'est se concentrer à l'instant pour oublier l'existence de l'éternité, cependant que la conversion fait disparaître le temps humain (voir la description détaillée de l'heure dans le début du *Mémorial*) pour faire surgir le temps divin, éternel (L. Thirouin, « Se divertir, se convertir », dans *Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, H. Champion, 2006, pp. 299-322).

² S232-L200.

³ Le mot « dignité », dont le sens moderne est « le respect que mérite quelqu'un » (dictionnaire le *Petit Robert*) ou « les choses où l'on sent éminence et noblesse » (dictionnaire de Littré), a pour origine *dignitas* ou *dignus*, dont la racine *dec-* signifie « qui est convenable, qui convient à... ». J.-L. Martinet remarque que la *dignitas* désigne « la qualité d'une chose ou d'une personne qui convient à telle ou telle fonction, tel ou tel usage particulier », et qu'elle implique trois éléments : l'action, la qualité d'un être et notamment les *devoirs* (J.-L. Martinet, *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, Paris, Eurédit, 2007, pp. 17-18).

⁴ Nous soulignons. Cf. S626-L756 : « Pensée. / Toute la dignité de l'homme est en la pensée. Mais qu'est-ce que cette pensée ? Qu'elle est sotte ? / La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature. Il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable. Mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule. Qu'elle est grande par sa nature, qu'elle est basse par ses défauts. »

⁵ S145-L113 : « Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. » Les mots « du règlement » sont ajoutés par l'auteur lors de la correction du premier jet. *Régler* veut dire : « Ordonner, faire des règlements pour maintenir les choses dans l'ordre », d'après le dictionnaire de Furetière (1690).

misérable¹ », et s'il est « noble », c'est qu'« il sait qu'il meurt² ». L'homme digne est celui qui dirige sa méditation vers sa propre mort et le destin postérieur à celle-ci, comme nous l'enseigne le passage suivant : « L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite, et tout son devoir est de penser comme il faut. Or *l'ordre de la pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin*³. » S'il en est ainsi, « penser comme il faut », c'est exactement ce que réclame le pari pour Dieu. Celui-ci est l'unique moyen pour l'homme de rétablir sa dignité.

Dès lors, la « pensée » constituant la grandeur de l'homme n'est pas la contemplation purement spirituelle (*theoria*), mais la volonté qui conduit une action (*praxis*). Car c'est l'aspiration à un véritable bonheur et la bonne conduite qui mérite de l'atteindre au futur. Bien penser, c'est *bien vivre*. Le discours pascalien de la dignité humaine, nous incitant à songer à notre mort, présente la morale de l'homme qui vit sur la terre avec un être corporel.

Pascal a peut-être destiné ce message non seulement au lecteur de son *Apologie*, mais aussi et surtout à soi-même. En effet, il ne se montre jamais transcendant à travers sa rédaction. Loin de là, il se rend compte qu'il est lui-même pris de la *libido dominandi*, d'autant que lui, apologiste, dénonce le mal qui s'attache à ce désir. Après avoir deviné que toute activité de l'homme, la science aussi bien que la guerre, vise à l'admiration des autres, il dit qu'il y en a qui « se tuent pour remarquer toutes ces choses, non pas pour en devenir plus sages, mais seulement pour montrer qu'ils les savent », et que « ceux-là sont les plus sots de la bande, puisqu'ils le sont avec connaissance⁴ ». Il est clair que l'auteur de ce texte n'est que l'un de ces « plus sots ». Celui qui critique les autres toujours en tentant de se dissimuler leur situation misérable est le plus indigne de le faire, puisqu'il s'en divertit lui-même en le faisant et, pire, tout en s'apercevant de sa

¹ S146-L114.

² S231-L200.

³ S513-L620. Nous soulignons.

⁴ S168-L136, p. 125.

propre vanité¹. Lorsqu'un auteur parle de l'homme en général, il ne peut pas ne pas se référer à soi-même. Et quand il dénonce l'humanité, comme c'est le cas de Pascal, il ne peut pas se sauvegarder de sa propre attaque. *L'Apologie* ne permet pas à son auteur de se mettre à une position à part de ses lecteurs présumés, et Pascal en était très conscient.

Est-il alors insolite d'imaginer que ce dernier fait de soi-même le destinataire privilégié de son livre, et entreprend de se convaincre et se convertir lui-même ? L'usage du pseudonyme ou de la prosopopée de la sagesse divine dans les *Pensées* en serait une des explications. Il est probable que Pascal distingue intentionnellement le moi soi-même et le moi narratif dans *l'Apologie*². La vie que l'ouvrage présente comme optimale pour l'être charnel — la vie « honnête » et « humble », menée sous l'espérance puis la certitude d'une autre vie³ — n'est rien

¹ Cf. S520-L627 : « La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs, et les philosophes mêmes en veulent, et ceux qui écrivent contre veulent avoir la gloire d'avoir bien écrit, et ceux qui les lisent veulent avoir la gloire de [les] avoir lus, et moi qui écris ceci ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront... » (nous soulignons).

² T. Shiokawa, dans son article récent, remarque le caractère autoréférentiel de l'œuvre pour examiner l'identité du « moi » qui y figure comme narrateur. Il s'interroge par ailleurs sur la raison pour laquelle Pascal tente de convertir les hommes, tout en étant conscient que ce serait vouloir usurper l'entreprise de Dieu, et arrive à supposer que « le moi de l'apologiste est un moi dépossédé de subjectivité et d'identité par l'intrusion qu'y fait l'esprit divin » (T. Shiokawa, « La 'pensée' selon Pascal » dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 58, 2008, pp. 399-414).

L. Susini, de son côté, propose une interprétation moins mystique relative à l'usage pascalien de la prosopopée divine. L'introduction de la voix de Dieu dans le discours apologétique risque d'accorder à celui-ci l'autorité de la religion, dont le lecteur n'accepte d'emblée pas la vérité. Ce procédé contredirait la stratégie de l'apologiste, qui tente de démontrer la véracité de la révélation par les preuves qui en sont extrinsèques. Or l'examen de la genèse des fragments S164-L131 et S182-L149 nous invite à supposer, d'une part, que l'auteur, lors de la rédaction du premier, ait résisté à la tentation persistante du recours à l'autorité divine ; et d'autre part, qu'il ait employé finalement dans le second fragment la prosopopée divine — avec pourtant le style simple comme le ton impartial et placide — pour la mettre sur le même plan que tous les autres discours humains, et pour faire considérer sa pertinence au lecteur aux seules lumières de l'expérience et de la raison. L. Susini conclut : « la voix de la révélation ne devait plus chercher à soumettre la raison du lecteur, mais s'efforcer au contraire de lui apparaître soumise. » Voir *L'Écriture de Pascal*, op. cit. pp. 148-165.

³ S680-L418, p. 465 : « Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. À la vérité, vous ne serez

d'autre que la vie idéale à laquelle Pascal lui-même aspire, et le chemin qu'il emprunte pour l'atteindre.

point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? »

Ne serait-il pas permis de rapprocher cette vie pascalienne de la vie de Socrate (ou de Platon) ? D'après le philosophe, qui tâche de « savoir quelle doit être notre manière de vivre » (*Gorgias*, *op. cit.*, p. 451), c'est-à-dire *bien vivre*, être heureux, c'est être juste et plus précisément être « continent » : « celui qui [...] souhaite d'être heureux, celui-là doit rechercher la sagesse et la pratiquer, fuir au contraire l'incontinence, chacun de nous de toute la vitesse de ses jambes » (*Ibid.*, p. 461). Il récuse ainsi Calliclès qui prétend : « celui qui veut vivre droitement sa vie, doit [...] laisser les passions qui sont les siennes être les plus grandes possibles, et ne point les mutiler » (*Ibid.*, p. 438). En effet Socrate compare l'homme dérégulé à un tonneau troué et pourri dans lequel on est sans cesse obligé de verser du liquide pour maintenir à le remplir (*Ibid.*, p. 441). Mais la plus grande misère que doit craindre le débauché, celui qui consacre toute sa vie à satisfaire ses désirs au détriment des biens des autres, c'est mourir avec l'âme lestée d'injustices. Car d'après le mythe que le philosophe croit, « celui des hommes qui a passé toute sa vie dans la justice et la piété s'en aille, quand il a fini ses jours, habiter les Îles des Bienheureux dans un état complet de béatitude et d'exemption de tous maux, tandis que celui qui l'a passée dans l'injustice et l'impiété s'en va à cette prison où se paient les peines encourues et que l'on appelle Tartare » (*Ibid.*, p. 483). Aussi, pour Socrate comme pour Pascal, l'homme juste et humble trouvera-t-il le bonheur « aussi bien pendant [sa] vie qu'après [sa] mort » (*Ibid.*, p. 489).

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

1. Œuvre de Pascal

Œuvres complètes, tome I-IV, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

Œuvres complètes, éd. L. Lafuma, Paris, Seuil, « L'Intégrale », 1963.

Les Provinciales, Pensées et opuscules divers, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochotèque », 2004.

Abrégé de la vie de Jésus-Christ, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, « Les Carnets », 1992.

Entretien avec M. de Sacy, éd. P. Mengotti et J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, « Les Carnets », 1994.

Original des Pensées de Pascal, fac-similé par L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1905 ; rééd. Kyoto, Rinsen Books, 1986.

Pensées, éd. de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776), présentée par G. Couton et J. Jehasse, Centre interuniversitaire d'éditions et de rééditions, 1971.

Pensées et Opuscules, éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897 ; rééd. 1990.

Pensées, éd. M. Le Guern, Paris, Gallimard, « Folio », 1977, 2 vol.

Pensées, éd. Ph. Sellier, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1991.

Pensées, éd. G. Ferreyrolles, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche », 2000.

Provinciales, éd. L. Cognet et G. Ferreyrolles, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1992.

Usage de la machine, manuscrit acquis par le Centre International Blaise Pascal, éd. D. Descotes et G. Mourlevat, dans *Courrier du Centre International Blaise Pascal*, n° 8, 1986.

2. Œuvres d'autres auteurs

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. J. Tricot, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997.

ARNAULD (Antoine), *Réflexions d'un Docteur de Sorbonne sur l'Avis donné par Monseigneur l'Évêque d'Alet sur le Cas proposé touchant la Souscription de la dernière Constitution du Pape Alexandre VII, et du Formulaire de l'Assemblée*

- générale du Clergé de France, dans le *Cas proposé par un Docteur, touchant la signature de la Constitution dernière du Pape Alexandre VII...*, 1657.
- *Réflexions sur une déclaration que M. l'archevêque de Paris a donnée aux religieuses de Port-Royal, pour expliquer la signature du Formulaire qu'il leur demande*, probablement imprimé à Paris, fin 1664 ou début 1665.
- ARNAULD (Antoine) et NICOLE (Pierre), *Traité de la foi humaine, auquel on a joint le Jugement équitable de saint Augustin sur la grâce* [20 août 1664], Mons, A. Barbier, 1693.
- *La Logique ou l'art de penser*, éd. de P. Clair et de F. Girbal, Paris, Vrin, 1981 ; 2^e édition revue, 2^e tirage, 1993.
- *La Logique ou l'art de penser*, notes et préface de Ch. Jourdain, Paris, Gallimard, « Tel », 1992.
- AUGUSTIN (saint), *Œuvres*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », en cours de publication depuis 1936 :
- Tome 8 : *La Foi chrétienne*, introductions, traduction et notes par J. Pegon, mise à jour par G. Madec, 1982 (volume contenant *La Vraie Religion, L'Utilité de croire, La Foi et les œuvres, et al.*).
- Tome 11/2 : *La Doctrine chrétienne*, texte critique du *Corpus Christianorum, Series latina*, revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, 1997.
- Tomes 13-14 : *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, 1962 ; réimpression de la 2^e édition, 1992.
- Tome 15 : *La Trinité*, Livres I-VII, texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet et Th. Camelot, introduction par E. Hendrickx, avant-propos par G. Madec, 1997.
- Tome 16 : *La Trinité*, Livres VIII-XV, texte de l'édition bénédictine, traduction par P. Agaësse, notes en collaboration avec J. Moingt, 1997.
- Tomes 33-37 : *La Cité de Dieu*, texte de la 4^e édition de B. Dombard et A. Kalb, introduction et notes par G. Bardy, traduction de G. Combès, 1959-1960 ; 2^e réimpression, 1996.
- Tomes 71, 72, 73_A, 73_B, 74_A, 74_B : *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard, 1988-1998.
- *La Cité de Dieu*, éd. J.-C. Eslin et L. Moreau, Paris, Seuil, « Points », 1994, 3 vol.
- *Les Confessions*, édition présentée par Ph. Sellier, traduction d'Arnauld d'Andilly établie par O. Barenne, Paris, Gallimard, « Folio », 1993.
- La Bible*, traduction de Lemaître de Sacy, éd. Ph. Sellier, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1990.

- CHARRON (Pierre), *De la Sagesse*, éd. Barbara de Negroni, Paris, Fayard, « Corpus », 1986.
- DESCARTES, *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, édition de référence, Paris, Vrin, 1996, 11 vol.
- *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1988-1989, 3 vol.
- FRANÇOIS DE SALES (saint), *L'Introduction à la vie dévote*, éd. E.-M. Lajeune, Paris, Seuil, « Livre de vie », 1962.
- JANSENIUS (Cornelius), *Discours de la Réformation de l'homme intérieur*, d'après la traduction en français établie par Robert Arnauld d'Andilly et éditée en 1642, Houilles, Éditions Manucius, « Le Philosophe », 2004.
- LA ROCHEFOUCAUD (François VI de), *Réflexions ou Sentences et Maximes morales et Réflexions diverses*, éd. L. Plazenet, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2005.
- LE MAISTRE (Antoine), *La Vie de saint Bernard*, Paris, Antoine Vitré et la veuve Martin Durand, 1648.
- MÉRÉ (chevalier de), *Œuvres complètes*, texte établi et présenté par Ch.-H. Boudhors, Paris, Fernand Roches, « Les Textes français », 1930, 3 vol. ; Paris, Klincksieck, 2008.
- MONTAIGNE (Michel de), *Essais*, éd. P. Villey, réimprimés sous la direction de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1965 ; « Quadrige », 1992, 3 vol.
- *Essais*, éd. P. Michel, Paris, Gallimard, « Folio », 1973, 3 vol.
- NICOLE (Pierre), *La Vraie Beauté et son fantôme, et autres textes d'esthétiques*, édition critique et traduction de B. Guion, Paris, Honoré Champion, « Sources classiques », 1996.
- PLATON, *Œuvres complètes*, éd. L. Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, 2 vol.
- RAVAISSON (Félix), *De l'habitude*, Paris, Fayard, « Corpus », 1984.
- SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin), *Port-Royal*, éd. M. Leroy, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1953-1955, 3 vol.
- TITE-LIVE, *Histoire romaine*, traduction nouvelle, introduction, notes et dossier par A. Flobert, Paris, GF-Flammarion, 1993-1998, 6 vol.

II. Études

1. Études générales

- BUSSON (Henri), *La Religion des classiques. 1660-1685*, Paris, PUF, 1948 ; Brionne, G. Monfort, 1982.

- CAGNAT (Constance), *La Mort classique. Écrire la mort dans la littérature française en prose de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 1995.
- COMTE-SPONVILLE (André), *Petit Traité des grandes vertus*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1995.
- FERREYROLLES (Gérard), « Augustinisme et concupiscence : les chemins de la réconciliation », dans *Littérature et séduction. Mélanges en l'honneur de Laurent Versini*, édités par R. Marchal et F. Moureau, avec la collaboration de M. Crogiez, Paris, Klincksieck, 1997, pp. 171-182.
- « Du discours théologique à la réflexion morale : prolégomènes à la concupiscence », dans *Caractères et passions au XVII^e siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 1998.
- FOUCAULT (Michel), *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.
- GOUHIER (Henri), *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1978.
- *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1987.
- GRENET (Micheline), *La Passion des astres au XVII^e siècle. De l'astrologie à l'astronomie*, Paris, Hachette, « La vie quotidienne », 1994.
- LAFOND (Jean), *L'Homme et son image. Morales et littérature de Montaigne à Mandeville*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 1996.
- LAPORTE (Jean), *La Doctrine de Port-Royal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1923-1951, 4 vol.
- MAGNARD (Pierre), « Infini rien », dans *L'Infini entre science et religion au XVII^e siècle*, éd. J.-M. Lardic, Paris, Vrin, « Philologie et Mercure », 1999.
- MESNARD (Jean), *La Culture du XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992.
- « La monarchie de droit divin, concept anticlérical », dans *Justice et Force. Politiques au temps de Pascal*, Actes du colloque, Recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, « Port-Royal », 1996, pp. 111-138.
- « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans *La Morale des moralistes*, Jean Dagen, éd., Paris, Honoré Champion, « Moralia », 1999.
- TAVENEAU (René), *Le Catholicisme dans la France classique. 1610-1715*, nouvelle éd., Paris, SEDES, « Regards sur l'histoire », 1994, 2 vol.
- *La Vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 2^e éd., Paris, Hachette, « Hachette Littérature », 1985.
- (Ouvrages collectifs)
- Destins et enjeux du XVII^e siècle*, textes réunis et publiés par Y.-M. Berce, Paris, PUF, 1985.

- L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, « Histoire des idées et des doctrines », 1996.
- Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de M. Brouard, Paris, Cerf, 2002.
- Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998.

2. Études sur Pascal

- ATTALI (Jacques), *Blaise Pascal ou le génie français*, Paris, Fayard, 2000.
- BOUCHILLOUX (Hélène), *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Paris, Klincksieck, « Port-Royal », 1995.
- BOVE (Laurent), « Le désir et la mort chez Pascal. Hypothèses pour une lecture », dans *Revue internationale de philosophie*, « Pascal philosophe », n° 199, 1997-1, pp. 31-57.
- BRUNSCHVICG (Léon), *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York-Paris, Brentano's, 1944.
- BUSSON (Henri), *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933.
- CARRAUD (Vincent), *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1992.
- COMTE-SPONVILLE (André), « L'amour selon Pascal », dans *Revue internationale de Philosophie*, n° 199, mars 1997, pp. 131-160.
- CROQUETTE (Bernard), *Pascal et Montaigne*, Genève, Droz, « Histoire des idées et critique littéraire », 1974.
- DESCOTES (Dominique), *L'Argumentation chez Pascal*, Paris, PUF, « Écrivains », 1993.
- « Piège et paradoxe chez Pascal », dans *Les Méthodes chez Pascal*, Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976, Paris, PUF, 1979, pp. 509-524.
- « Disproportion de l'homme : de la science au poème », dans *L'Accès aux Pensées de Pascal*, Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand, réunis et publiés par Th. Goyet, Paris, Klincksieck, 1993.
- DESGRIPPES (Georges), *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi*, Paris, Pierre Téqui, « Cours et documents de philosophie », 1935.
- DAVIDSON (H. M.) et DUBÉ (P. H.), *A Concordance to Pascal's Pensées*, New York-London, Cornell University Press, 1975.
- FERREYROLLES (Gérard), *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1984.
- *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Honoré Champion, « Lumière classique », Paris, 1995.
- FORCE (Pierre), *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1989.

- « Maladies de l'âme et maladies du corps chez Pascal », dans *Papers on French Seventeenth Century Literature, Biblio 17*, n° 89, 1995, pp. 77-86.
- « L'idée de justice chez Hobbes et Pascal », dans *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 205-214.
- GILSON (Étienne), « Le sens du terme 'abêtir' chez Pascal », dans *Les Idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, pp. 263-274.
- GOUHIER (Henri), *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1966 ; 3^e tir., 1984.
- *Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1974.
- *Blaise Pascal. Conversion et Apologétique*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1986.
- HARRINGTON (Thomas More), *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1972.
- « Dieu comme objet de connaissance chez Pascal », dans *Revue des Sciences Humaines*, n° 244, oct.-déc. 1996, pp. 31-51.
- ISHIKAWA (Tomohiro), « La théorie des trois états de l'homme chez Pascal », dans *Équinoxe*, n° 6, 1990, pp. 117-141.
- LAPORTE (Jean), *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris, Élzévir, « Bibliothèque philosophique », 1950.
- LAZZERI (Christian), *Force et Justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1993.
- LE GUERN (Michel), *L'Image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969 ; Paris, Klincksieck, 1983.
- *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971.
- MAGNARD (Pierre), « Les "trois ordres" selon Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, jan.-mars 1997, pp. 3-17.
- MARIN (Louis), « Réflexions sur la notion de modèle chez Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1967, pp. 87-107.
- McKENNA (Antony), *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, dans *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, nos 276-277 (2 vol.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.
- « Coutume/nature : la fortune d'une pensée de Pascal », dans *Equinoxe. Revue internationale d'études françaises*, n° 6, 1990, pp. 83-98.
- « Pascal et le corps humain », dans *XVII^e siècle, « Pascal »*, n° 177, oct.-déc. 1992, pp. 481-494.
- *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des Pensées de Pascal*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

- « Une question de cohérence : l'argument *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal », dans *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, pp. 23-44.
- MESNARD (Jean), *Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1951 ; 5^e éd., 1967.
- « Les Conversions de Pascal », *Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, Cahier de Royaumont, Philosophe n° 1, 1956.
- « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », dans *La Culture du XVII^e siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, PUF, 1992, pp. 462-484.
- *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 2^e éd., 1993.
- « Sur la composition dans les *Provinciales* de Pascal », dans *Kwansei Gakuin University School of Sociology Journal*, n° 89, mars 2001, pp. 23-29.
- « Structures binaires et structures ternaires dans les *Pensées* de Pascal », dans *Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994, pp. 45-57.
- MEURILLON (Christian), « Clefs pour le lexique des *Pensées*. L'exemple de "Corps" », dans *L'Accès aux Pensées de Pascal*, actes édités par Th. Goyet, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 125-143.
- MICHON (Hélène), *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 1996.
- MOREL (Jacques), « Réflexions sur le "sentiment" pascalien », dans *Revue des sciences humaines*, Paris, 1960, pp. 21-29.
- MOROT-SIR (Édouard), *La Métaphysique de Pascal*, Paris, PUF, « SUP », 1973.
- NORMAN (Buford), *Portraits of Thought. Knowledge, Methods and Styles in Pascal*, Columbus, Ohio University Press, 1988.
- PÉCHARMAN (Martine), « Pascal et le politique », dans *L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, « Histoire des idées et des doctrines », 1996, pp. 113-132.
- « L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal », dans *Revue de métaphysique et de morale*, jan.-mars 1997, pp. 19-40.
- RODIS-LEWIS (Geneviève), « Les Trois concupiscences », dans *Textes du tricentenaire. Écrits sur Pascal*, Paris, Fayard, 1963, pp. 81-92.
- « Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes », dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 20, 1972.
- « Doute et certitude chez Descartes et Pascal », dans *Europe*, n° 594, 1978, pp. 5-14.
- RUSSIER (Jeanne), *La Foi selon Pascal*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1949, 2 vol.
- SELLIER (Philippe), *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1966 ; Genève, Slatkine Reprints, 1998.
- *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995.

- *Port-Royal et la littérature I. Pascal*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 1999.
- *Port-Royal et la littérature II. Le siècle de saint Augustin*, La Rochefoucaud, Mme de Lafayette, Sacy, Racine, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 2000.
- *Essais sur l'imaginaire classique. Pascal, Racine, Précieuses et moralistes, Fénelon*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2005.
- SHIOKAWA (Tetsuya), *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.
- « Persuasion et conversion : essai sur la signification de la rhétorique chez Pascal », dans *Destins et enjeux du XVII^e siècle*, Textes réunis et publiés par Y.-M. Berce, Paris, PUF, 1985, pp. 311-321.
- « L'enjeu des XVII^e et XVIII^e Provinciales », dans *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 40, 1988, pp. 219-232.
- « La guerre et la paix selon Pascal », dans *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident. Actes du colloque de l'Université de Tokyo*, Paris, Klincksieck, 1991, pp. 319-330.
- « La raison et l'autorité dans les études patristiques : le cas de Pascal et de la *Logique de Port-Royal* », dans *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle. Actes du colloque de Lyon 2-5 octobre 1991*, Paris, Cerf, 1993, pp. 405-416.
- « *Justus ex fide vivit et fides ex auditu* : deux aspects de la foi dans l'apologétique pascalienne », dans *Revue des Sciences Humaines*, « Pascal. L'exercice de l'esprit », n° 244, oct.-déc. 1996, pp. 159-178.
- « Logique et politique : le rôle de la notion de la foi humaine dans l'affaire de la signature du formulaire », dans *Justice et Force. Politiques au temps de Pascal*, Actes du colloque, Recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, « Port-Royal », 1996, pp. 307-317.
- « L'arc-en-ciel et les sacrements », dans *Revue internationale de philosophie*, n° 199, 1997, pp. 77-99.
- « Le 'pari' de Pascal : de l'apologétique à la spiritualité », dans *Littératures classiques*, n° 39, printemps 2000, pp. 207-218.
- « Le temps et l'éternité selon Pascal », dans *XVII^e siècle*, n° 239, 2008, pp. 273-283.
- « La 'pensée' selon Pascal », dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 58, 2008, pp. 399-414.
- SUSINI (Laurent), *L'Écriture de Pascal. La lumière et le feu. La « vraie éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, « Lumière classique », 2008.
- THIROUIN (Laurent), *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1991.
- « La santé du malheur. Santé et maladie dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* », dans *Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, « Colloques, congrès et conférences sur le Classicisme », 2006, pp. 275-298.

- « Se divertir, se convertir », dans *Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, « Colloques, congrès, et conférences sur le classicisme », 2006, pp. 299-322.
- YAMAJO (Hirotsugu), « Une problématique dans le fragment 'Infini rien' : le rôle du corps pour l'accès à la foi selon Pascal », dans *Futsubun-Kenkyû (Études de Langue et Littérature Françaises)*, n° 29, Société des Études de Langue et Littérature françaises de l'Université de Kyoto, 1998, pp. 33-51.
- « L'ordre chez Pascal et chez saint Augustin. Pour une axiologie pascalienne du 'corps' », dans *Odysseus*, Institut des Études internationales et interdisciplinaires, Université de Tokyo, n° 4, 2000, pp. 82-99.
- « Foi, autorité et raison chez Pascal », dans *Odysseus*, n° 5, 2001, pp. 96-118.
- « La 'coutume' dans la vie profane chez Pascal », dans *Kwansei Gakuin University School of Sociology Journal*, n° 90, 2001, pp. 99-116.
- « La maladie et le corps selon Pascal », dans *Kwansei Gakuin University Humanities Review*, n° 6, 2002, pp. 103-120.
- « La coutume et la foi chez Pascal », dans *Kwansei Gakuin University Humanities Review*, n° 7, 2003, pp. 65-90.
- « Le corps chez Pascal : son étendue sémantique (1) », dans *Kwansei Gakuin University Humanities Review*, n° 9, 2005, pp. 85-102.
- « Le corps chez Pascal : son étendue sémantique (2) », dans *Kwansei Gakuin University Humanities Review*, n° 10, 2006, pp. 31-50.
- « L'amour selon Pascal : charité, concupiscence et amour-propre », dans *Kwansei Gakuin University School of Sociology Journal*, n° 103, 2007, pp. 19-32.
- « Pascal et le thème du 'milieu' », dans *Kwansei Gakuin University Humanities Review*, n° 12, 2008, pp. 99-138.
- « Pascal et le 'sentiment' », dans *Kwansei Gakuin University School of Sociology Journal*, n° 105, 2008, pp. 113-139.
- (Ouvrages collectifs)
- L'Accès aux Pensées de Pascal*, Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand, réunis et publiés par Th. Goyet, Paris, Klincksieck, 1993.
- Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre*, Paris, Minuit, Cahier de Royaumont, Philosophe n° 1, 1956.
- Équinoxe*, n°6, numéro consacré à Pascal, Kyoto-Genève, Rinsen Books-Slatkine, été 1990.
- Justice et Force. Politique au temps de Pascal*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand 20-23 septembre 1990, recueillis et présentés par G. Ferreyrolles, Paris, Klincksieck, « Port-Royal », 1996.
- Les Méthodes chez Pascal. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976*, Paris, PUF, 1979.
- Pascal, XVII^e siècle*, n° 177, oct.-déc. 1992.

- Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, « Colloques, congrès, et conférences sur le classicisme », 2006.
- Pascal et la question de l'homme, XVII^e siècle*, n° 185, oct.-déc. 1994.
- Pascal. L'exercice de l'esprit*, textes réunis par Ch. Meurillon, *Revue des sciences humaines*, n° 244, oct.-déc. 1996.
- Pascal, Pensées, Littératures classiques*, n° 20, supplément 1994.
- Pascal, Port-Royal, Orient, Occident. Actes du colloque de l'Université de Tokyo 27-29 septembre 1988*, Paris, Klincksieck, 1991.
- Pascal. Textes du tricentenaire*, Paris, Fayard, 1963.
- Les Pensées de Pascal ont trois cents ans*, publié avec le concours de la Faculté des Lettres de l'Université de Clermont-Ferrand, Ed. G. de Bussac, Clermont-Ferrand, 1971.
- Treize Études sur Blaise Pascal*, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, Centre International Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004.
- Les « Trois ordres » de Pascal, Revue de métaphysique et de morale*, Paris, PUF, jan.-mars 1997.

3. Études sur d'autres auteurs

- AZOUVI (François), « Le rôle du corps chez Descartes (Rapport entre la philosophie et la vie) », dans *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1978, pp. 1-23.
- BAERTSCHI (Bernard), *Les Rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.
- BAILLET (Adrien), *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, 1691 ; Hildesheim, Olms. G., 1972.
- CHO (Mung-Ai), « La théorie des deux cités et le pouvoir politique selon saint Augustin », dans *Religion et Politique. Les avatars de l'augustinisme*, Actes du colloque, recueillis et édités par J. Jehasse et A. McKenna, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1998, pp. 11-16.
- FONTANIER (Jean-Michel), *La Beauté selon saint Augustin*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- GILSON (Étienne), *Index scolastico-cartésien*, Paris, F. Alcan, « Collection historique des grands philosophes », 1913 ; Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1966.
- *L'Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », 1929 ; 2^e éd., 1941 ; 1987.
- GOUHIER (Henri), *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1987.
- GOYARD-FABRE (Simone), « César a besoin de Dieu ou La loi naturelle selon Jean Domat », dans *L'État classique. 1652-1715. Regards sur la pensée politique de la*

- France dans le second XVII^e siècle*, Textes réunis par H. Méchoulan et J. Cornette, Paris, Vrin, « Histoire des idées et des doctrines », 1996, pp. 149-160.
- LESAULNIER (Jean), « La *Fréquente communion* d'Antoine Arnauld. Genèse d'une œuvre », dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, pp. 61-81.
- MARTINET (Jean-Luc), *Montaigne et la dignité humaine. Contribution à une histoire du discours de la dignité humaine*, Paris, Eurédit, 2007.
- ORCIBAL (Jean), *La Spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris, Vrin, « Les origines du jansénisme », 1962.
- « Descartes et sa philosophie jugés à l'hôtel Liancourt (1669-1674) », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Amsterdam et Paris, PUF, 1950, pp. 87-107.
- (RODIS)-LEWIS (Geneviève), *Le Problème de l'inconscient chez Descartes et le cartésianisme*, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1950.
- « Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal », *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris et Amsterdam, PUF, 1950, pp. 131-182.
- « Augustinisme et cartésianisme », *Augustinus magister. Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954*, Paris, Études augustinienes, 1954, 3 vol., tome 2, pp. 1087-1104.
- *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, « Initiation philosophique », 1957 ; 3^e éd., 1970.
- *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, « À la recherche de la vérité », 1974, 2 vol.
- *Descartes. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de poche », 1984.
- (Ouvrages collectifs)
- Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Ph. Desan, Paris, Honoré Champion, « Dictionnaires et références », 2004.
- Le Dualisme de l'âme et du corps. Autour de Descartes*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1991.

4. Études en japonais

- MAEDA (Yoichi) [前田陽一], *Les Commentaires sur les Pensées de Pascal* [『パスカル「パンセ」注解』], Tokyo, Iwanami-shoten, 1980-1988, 3 vol.
- *Les Arguments apologétiques chez Montaigne et chez Pascal* [『パスカルとモンテューニュとのキリスト教弁証論』], Tokyo, Sogensha, 1949 ; Tokyo, Tokyo-Sogensha, 1989.
- *Pascal. La signification du « roseau pensant »* [『パスカル—「考える葦」の意味するもの』], Tokyo, Iwanami-shoten, 1968.
- MIKI (Kiyoshi) [三木清], *L'Étude de l'homme chez Pascal* [『パスカルにおける人間の研究』], Tokyo, Iwanami-shoten, 1926 ; 1980.

- SHIOKAWA (Tetsuya) [塩川徹也], *L'Arc-en-ciel et les sacrements. La connaissance de l'« invisible » chez Pascal* [『虹と秘蹟—パスカル<見えないもの>の認識』], Tokyo, Iwanami-shoten, 1993.
- *Lire les Pensées de Pascal* [『パスカル「パンセ」を読む』], Tokyo, Iwanami-shoten, 2001.
- *Les Pensées sur Pascal* [『パスカル考』], Tokyo, Iwanami-shoten, 2003.
- « Le problème de l'autorité chez Pascal » [「パスカルにおける『権威』の問題」], dans *Gendai-Shiso* [『現代思想』], sep. 1977, pp. 170-179.

III. Dictionnaires

- Dictionnaire culturel en langue française*, sous la direction d'A. Rey, Paris, Le Robert, 2005, 4 vol.
- Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi*, Paris, Coignard, 1694.
- Dictionnaire de Port-Royal*, élaboré sous la direction de J. Lesaulnier et A. McKenna, avec la collaboration de F. Delforge et al., Paris, Honoré Champion, « Dictionnaires et références », 2004.
- Dictionnaire du Grand siècle*, sous la direction de F. Bluche, nouvelle édition, Paris, Fayard, 2005.
- FURETIÈRE (Antoine), *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690 ; Genève, Slatkine Reprints, 1970, 3 vol.
- *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts*, corrigé et augmenté par H. Basnage de Beauval, et en cette nouvelle édition, revu, corrigé et considérablement augmenté par J.-B. Brutel de la Rivière, La Haye, Pierre Husson et al., 1727 ; Hildesheim-New York, Georg Olms, 1972, 4 vol.
- Grand Dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, Larousse, 1972, 15 vol.
- Grand Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Robert, 2001, 6 vol.
- LALANDE (André), *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926 ; « Quadrige », 1991, 2 vol.
- RICHELET (Pierre), *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, Widerhold, 1680 ; Genève, Slatkine Reprints, 1970.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- ALEXANDRE VII (pape), 84, 258
ANGÉLIQUE (Mère), 254
ANNAT (le P.), 338
ARISTOTE, 78, 115, 122, 216, 231-232, 361, 372-373
ARNAULD (Antoine), 22, 82-84, 86, 96, 110, 137, 189-190, 195, 197, 237, 241, 254-257, 260-261, 298, 304, 320, 341
ARNAULD D'ANDILLY (Robert), 45, 87, 128, 296
AUGUSTIN (saint), 10, 41-42, 47, 59, 75-76, 78-79, 81, 83-90, 95, 98, 123, 127, 131-132, 143, 149, 155, 157, 168-170, 172, 198, 205, 227, 238, 241-243, 248-249, 258, 266, 269, 276, 282-283, 285-286, 288-296, 300, 311, 313, 316, 318, 320, 357, 369

BARONIUS (cardinal), 271
BAUNY (le P.), 63, 162-164
BAYLE (Pierre), 111
BELLARMIN (cardinal), 271
BERNARD (saint), 314
BONAVENTURE (saint), 348
BOSSUET (Jacques Bénigne), 123
BOVE (Laurent), 317
BOVELLES (Charles de), 282, 348
BRUNETTI (Cosimo), 304
BRUNO (Giordano), 337, 339
BRUNSCHVICG (Léon), 76

CAGNAT (Constance), 315-316
CARRAUD (Vincent), 58, 129, 336, 346-347, 350

COMTE (Auguste), 156
CHARRON (Pierre), 79, 104, 122, 212
CHO (Mung-Ai), 123
CHRISTINE DE SUÈDE, 294
CLAUDE (Jean), 260
CLÉMENCE (J.), 89
COMTE-SPONVILLE (André), 56
CONDORCET (Nicolas de), 111
COPERNIC (Nicolas), 337
CROQUETTE (Bernard), 146
CYPRIEN (saint), 269

DENYS L'ARÉOPAGITE, 282
DESCARTES (René), 15, 17, 58, 77, 91-92, 97, 110, 118-119, 127, 136-141, 143, 186, 190, 192-195, 204, 231, 235, 239, 247-248, 304, 335, 346-347
DESCOTES (Dominique), 23, 207, 323, 341-342, 387
DESCRIPPES (Georges), 32
DOMAT (Jean), 122
DU BARTAS (Guillaume), 337
DU GAST, 304
DU PERRON (cardinal), 258-259

ÉLISABETH (princesse), 136, 138
ÉPICTÈTE, 156-157, 216, 268
ESCOBAR (Antoine), 63, 130, 163-165
ESLIN (J.-C.), 289

FERMAT (Pierre de), 135, 216, 304
FERREYROLLES (Gérard), 13, 32, 55, 69, 97, 109, 111, 113, 119-120, 124-126, 127, 129, 131, 133, 140-141, 147, 151,

- 166, 173, 194, 203-204, 299, 327, 331, 339
- FILIUTIUS (le P.), 63, 164-165
- FONTANIER (Jean-Michel), 293
- FORCE (Pierre), 122, 268, 270
- FOUCAULT (Michel), 212, 338, 346
- FRANÇOIS DE SALES (saint), 165, 218, 254, 260
- FURETIÈRE (Antoine), 15, 91, 112-113, 118, 134, 178, 228, 231, 269, 283, 305, 341, 387
- GALILÉE, 129, 337-338
- GASSENDI (Pierre), 111, 192
- GILSON (Étienne), 32, 89, 288, 290, 293
- GOUHIER (Henri), 20, 34, 110, 179
- GOURNAY (Mlle de), 339
- GOYARD-FABRE (Simone), 122
- GRENET (Micheline), 338
- GUÉNAUT (François), 305
- HARDOUIN DE PÉRÉFIXE, 84
- HARRINGTON (Thomas More), 104
- HARVEY (William), 128
- HOBBS (Thomas), 122
- HORACE, 331
- HUYGENS (Christian), 304
- ISHIKAWA (Tomohiro), 258, 320
- JANSÉNIUS (Cornelius), 45, 76, 79-81, 124, 155, 198, 258, 270-271, 295, 299, 320
- JEAN (saint), 41, 155, 265, 288, 295, 307
- KEPLER (Johannes), 337
- LA METTRIE (Jules), 111
- LA ROCHEFOUCAULD (François VI, duc de), 48-49, 156
- LAFOND (Jean), 49, 59
- LAFUMA (Louis), 13
- LALANDE (André), 17, 69, 156
- LAMY (François), 111
- LAPORTE (Jean), 135, 183, 187
- LAZZERI (Christian), 110
- LE MAISTRE (Antoine), 314
- LE PAILLEUR, 234
- LESAULNIER (Jean), 255
- LESSIUS, 130
- LOCKE (John), 111
- LUC (saint), 273
- MAEDA (Yoïchi), 337, 349
- MAGNARD (Pierre), 282, 337, 343
- MALEBRANCHE (Nicolas), 110
- MARC (saint), 263
- MARCA (Pierre de), 124, 125, 271, 274
- MARIN (Louis), 208, 210
- MARTINET (Jean-Luc), 387
- MASCARENHAS (le P.), 255
- MAZARIN (cardinal), 124
- McKENNA (Antony), 17, 104, 110, 122, 192, 245-247
- MÉRÉ (chevalier de), 20, 135, 215, 217-218, 335
- MESNARD (Jean), 62, 92, 124, 135, 159, 235-236, 260, 267, 283, 287, 303-306, 308, 314, 334, 337-338, 353
- MEURILLON (Christian), 228-229
- MEYNIER (le P.), 257
- MICHON (Hélène), 40, 179, 206, 211, 336, 348
- MIKI (Kiyoshi), 35
- MITON (Damien), 49-50, 215
- MONTAIGNE (Michel de), 49, 118, 122, 126, 132, 146-147, 154, 156, 174, 187, 215-219, 234, 236, 246, 323, 327, 331, 337-339, 351, 356, 364-375, 387
- NAIGEON (Jacques-André), 111
- NICOLE (Pierre), 22, 82, 84, 86, 96, 110, 137, 189-190, 195, 197, 213, 237, 241, 260-261, 271, 274, 298
- NOËL (le P.), 78, 129, 212, 227, 231-237, 242

- NORMAN (Buford), 177
- ORCIBAL (Jean), 225
- PANICHI (Nicola), 370
- PAUL (saint), 42, 47, 54, 81, 103, 122, 158, 160, 205, 258-259, 268, 285, 309, 317
- PASCAL (Jacqueline), 148, 227, 266, 271, 274, 276-277, 304, 314, 318
- PÉCHARMAN (Martine), 110, 287
- PÉRIER (Florin), 239
- PÉRIER (Gilberte), 72, 92, 123, 138, 147-148, 214, 227, 266, 274, 276-277, 291, 303-305, 314-315, 318
- PÉRIER (Margurite), 204, 304, 306
- PLATON, 146, 236, 241, 250, 366, 384, 390
- PLOTIN, 211
- PROCLUS, 282
- PTOLÉMÉE, 337
- RAVAISSON (Félix), 113
- RICHELET (Pierre), 231, 283
- RICHELIEU (cardinal), 124
- ROANNEZ (Charlotte de), 225, 260, 264, 269, 277, 319, 320, 328
- ROANNEZ (duc de), 168
- SAINTE-CYRAN, 59, 225, 253-254, 257, 266
- SAINTE-BEUVE (Charles-Augustin), 255
- SELLIER (Philippe), 13, 31, 33, 34, 87, 89-91, 95, 123-124, 128, 148, 157-158, 160, 227, 241, 248, 254, 258, 266, 276, 281, 286, 288, 290-291, 296-297
- SENÈQUE, 138, 327
- SHIOKAWA (Tetsuya), 22, 73, 78, 81-82, 84, 98, 103-104, 120, 122, 125, 157, 218, 256, 262, 266, 272, 274, 276-277, 327, 357, 389
- SIRMOND (Antoine, le P.), 63
- SLUSE (René François de), 304
- SOCRATE, 384, 390
- SUAREZ, 165
- SUSINI (Laurent), 77, 158, 195, 206, 212, 219, 353, 362, 383, 389
- TAVENEAU (René), 253-255, 296
- THIROUIN (Laurent), 19-25, 31, 34, 217, 323, 387
- THOMAS D'AQUIN (saint), 75, 81, 141, 348
- TITE-LIVE, 52
- VILLARS (abbé), 110
- VOLTAIRE, 111

INDEX DES TEXTES PRINCIPAUX CITÉS

I. Textes de Pascal

1. *Pensées*

- S15-L396 : 55, 56, 218
S21-L402 : 94
S25-L406 : 189
S26-L407 : 306
S29-L410 : 309
S33-L414 : 383
S38-L4 : 34
S39-L5 : 34, 103-104
S41-L7 : 34, 99, 103, 114, 179
S45-L11 : 31, 34, 101
S46-L12 : 92-93, 101, 206
S47-L13 : 246
S48-L14 : 284
S55-L21 : 329
S56-L22 : 246, 250
S58-L24 : 330
S59-L25 : 126, 246
S60-L26 : 119
S61-L27 : 331
S62-L28 : 306, 330
S63-L29 : 311
S70-L36 : 387
S72-L38 : 328
S75-L41 : 328
S77-L43 : 330
S78-L44 : 12, 68-69, 126-127, 129, 154,
200, 306, 330-331
S85-L52 : 190
S91-L58 : 124
S92-L58 : 124, 182, 283, 346
S94-L60 : 12, 68, 109, 117-119, 121-122
S95-L61 : 12
S99-L65 : 237, 246, 250
S102-L68 : 249, 284, 340
S107-L73 : 385
S111-L76 : 66, 351
S117-L83 : 121
S119-L85 : 121
S121-L87 : 120
S124-L90 : 119-121
S126-L92 : 120
S128-L94 : 120-121
S129-L95 : 120
S132-L99 : 157
S138-L106 : 286
S140-L108 : 195, 238, 246
S142-L110 : 18, 43-44, 66-67, 69-70, 72,
103-104, 111, 134, 177, 181-182, 184-
187, 191
S143-L111 : 246
S145-L113 : 387
S146-L114 : 383, 388
S147-L115 : 238
S149-L117 : 246
S150-L118 : 48, 51, 286
S151-L119 : 386
S158-L125 : 110, 118-119
S159-L126 : 126
S164-L131 : 117, 119, 186-187, 189, 191,
222, 308, 325, 348, 389
S165-L132 : 385
S166-L133 : 309
S167-L135 : 249
S168-L136 : 116, 246, 360, 383-384, 388
S171-L139 : 313
S175-L142 : 156
S178-L145 : 156

- S179-L146 : 156
S181-L148 : 11-12, 153, 311
S182-L149 : 7, 24, 42, 44-45, 64, 67, 93, 98,
196, 307-308, 389
S183-L150 : 146, 204
S186-L153 : 22, 47, 359
S192-L160 : 101
S193-L161 : 238
S196-L164 : 240
S199-L168 : 96, 259
S200-L169 : 98
S201-L170 : 12
S204-L173 : 96
S205-L174 : 66
S211-L180 : 95
S212-L181 : 154, 259
S219-L187 : 154
S220-L188 : 96, 191
S221-L189 : 94
S222-L190 : 90, 180
S225-L192 : 358
S226-L193 : 384
S228-L195 : 215
S229-L198 : 352-353
S230-L199 : 7, 15-16, 193, 196, 201, 211,
237, 239, 246-248, 250, 326, 331-337,
339, 341-342, 344-347, 349-350, 352,
356
S231-L200 : 7, 338, 388
S232-L200 : 387
S233-L201 : 338
S234-L202 : 168
S235-L203 : 93
S243-L210 : 51, 286
S244-L211 : 286
S264-L232 : 98
S269-L237 : 98
S272-L240 : 94
S289-L257 : 95, 157-158, 246
S291-L260 : 262
S294-L263 : 157
S295-L264 : 131
S298-L267 : 159
S299-L268 : 95, 160
S300-L269 : 300
S301-L270 : 46-47, 158, 160, 263, 286
S302-L271 : 310
S312-L280 : 96
S316-L284 : 96
S318-L286 : 161
S319-L287 : 161
S323-L291 : 65
S329-L298 : 42, 204-205, 285
S339-L308 : 35, 40-42, 44, 102, 154, 238,
277, 281-285, 287, 292, 294-295, 297-
298, 334, 345
S361-L329 : 284
S387-L355 : 55
S391-L359 : 317
S392-L360 : 59, 268
S394-L362 : 152
S395-L363 : 164
S396-L364 : 161
S397-L365 : 155
S400-L367 : 160
S401-L368 : 54
S404-L372 : 52-54, 268, 317
S405-L373 : 37, 54, 268
S406-L374 : 52, 284
S409-L377 : 64
S412-L380 : 65, 180
S422-L834 : 65
S424-L837 : 37
S427-L844 : 65
S428-L840 : 94, 97-98
S440-L875 : 273
S444-L882 : 131
S445-L887 : 91
S450-L905 : 12
S451-L908 : 155
S451-L912 : 152
S452-L515 : 285
S452-L518 : 351
S454-L525 : 122
S455-L530 : 221
S457-L532 : 285

- S458-L539 : 64, 100
 S460-L545 : 41, 155, 196, 296
 S461-L551 : 154
 S462-L553 : 91
 S465-L558 : 130
 S480-L577 : 22, 327
 S481-L578 : 212
 S483-L581 : 212
 S485-L583 : 212
 S486-L585 : 15, 208-209, 344
 S486-L586 : 210
 S487-L588 : 103
 S491-L594 : 284
 S493-L593 : 95
 S494-L597 : 49-50, 156
 S497-L600 : 69
 S498-L601 : 68
 S499-L923 : 162
 S500-L603 : 139
 S502-L605 : 215
 S503-L611 : 212
 S504-L607 : 253
 S505-L612 : 17, 240-241
 S508-L615 : 47, 286
 S509-L616 : 45, 308
 S511-L618 : 42
 S513-L620 : 388
 S520-L627 : 389
 S525-L632 : 211
 S527-L634 : 114, 119, 145-146
 S528-L636 : 212
 S529-L637 : 212
 S529bis-L641 : 358
 S531-L646 : 180
 S532-L647 : 215
 S536-L652 : 107, 213
 S539-L655 : 155
 S547-L667 : 213, 219
 S552-L673 : 57, 249, 340
 S554-L675 : 214
 S559-L680 : 218, 356
 S563-L684 : 284
 S565-L686 : 194, 197
 S566-L687 : 35
 S567-L688 : 17, 57-58, 249, 340
 S575-L696 : 205
 S576-L697 : 284
 S577-L698 : 211
 S581-L703 : 159
 S584-L706 : 265
 S590-L712 : 155, 359
 S606-L725 : 154
 S611-L729 : 130
 S614-L733 : 263, 284
 S617-L736 : 128
 S617-L737 : 214
 S618-L744 : 121, 307
 S618-L745 : 213, 216, 219
 S626-L756 : 387
 S636-L771 : 212
 S637-L773 : 384
 S643-L778 : 216
 S644-L780 : 212, 217
 S644-L781 : 91
 S645-L782 : 353
 S645-L784 : 205
 S645-L785 : 362
 S653-L806 : 139
 S655-L808 : 35, 41, 147
 S659-L816 : 152
 S659-L817 : 107, 146
 S660-L820 : 75-76, 102
 S661-L821 : 31, 100, 102, 111-113, 115-
 117, 133, 145, 147, 149, 180, 314
 S662-L432 : 61
 S668-L828 : 121
 S669-L511 : 202, 284
 S670-L512 : 133, 201-203
 S671-L513 : 203
 S672-L504 : 96
 S672-L505 : 97, 155
 S680-L418 : 8, 12-15, 18-26, 31, 61, 67, 76,
 99, 102, 115, 139, 151-152, 192, 235,
 249, 343-344, 358-359, 386, 389
 S680-L421 : 52, 53, 268, 284
 S680-L423 : 44, 206

S680-L424 : 105, 177, 179
 S680-L426 : 215
 S681-L427 : 64, 97, 98-99, 101, 190, 240,
 279, 354-356, 360-361
 S682-L428 : 99, 190, 354, 385
 S684-L432 : 385
 S690-L449 : 204, 240, 284
 S691-L451 : 159, 284
 S692-L452 : 159
 S693-L453 : 159-160
 S699-L460 : 179, 309-310, 356
 S702-L463 : 91
 S703-L466 : 91
 S718-L483 : 253
 S725-L486 : 160
 S735-L489 : 160
 S736-L491 : 68
 S737-L501 : 158
 S738-L502 : 95, 158-159
 S738-L503 : 284, 291
 S739-L975 : 154
 S742-L913 : 148, 204
 S743-L978 : 48, 50, 156
 S746-L916 : 321
 S751-L919 : 15, 279, 307, 310, 322, 362
 S753-L924 : 60
 S755-L926 : 291
 S756-L928 : 155
 S756-L929 : 153, 362
 S757-L930 : 167-168
 S759-L931 : 60, 148
 S761-L933 : 35, 41, 42, 44, 281, 283, 295,
 297, 299, 307
 S762-L935 : 131, 154, 359
 S763-L938 : 277, 312
 S767-L944 : 175
 S772 : 32
 S773 : 250
 S786-L977 : 121
 S794-L959 : 237-238, 248
 S795-L960 : 238-239
 S796-L962 : 121
 S800-L967 : 265

S802-L971 : 263
 S803-L969 : 168

2. Les Provinciales et les pièces annexes

Les Provinciales : 39, 62, 78, 81, 109, 162,
 190, 228, 258, 266, 267, 269, 274, 304
2^e Provinciale : 169
3^e Provinciale : 265
5^e Provinciale : 63, 162, 270
8^e Provinciale : 173, 190
9^e Provinciale : 162
10^e Provinciale : 63, 163, 165-166, 181,
 256
13^e Provinciale : 130-131
14^e Provinciale : 124, 190, 268, 270
16^e Provinciale : 19, 190, 253-255, 257-
 259
17^e Provinciale : 80, 83, 85, 124-125,
 199, 270-272
18^e Provinciale : 81-82, 85, 124, 129,
 197-198, 271, 274, 339
19^e Provinciale : 274
*1^{er} Écrit des curés de Paris (Factum pour
 les Curés de Paris)* : 69
5^e Écrit des curés de Paris : 272
6^e Écrit des curés de Paris : 131
*Projet de mandement contre l'Apologie
 pour les Casuistes* : 81

3. Lettres et opuscules

*Avis nécessaire à ceux qui auront
 curiosité de voir la machine
 arithmétique, et de s'en servir* : 140-141
*Comparaison des chrétiens des premiers
 temps avec ceux d'aujourd'hui* : 267
Conclusion des deux précédents traités :
 239
De l'Esprit géométrique : 62, 184, 189,
 236, 336
*Réflexions sur la géométrie en
 général* : 62, 70-71, 134, 183, 211,
 233-237, 335, 345

- De l'Art de persuader* : 62, 68, 71, 134, 185, 206, 212, 218
- Discours sur la condition des Grands*
1^{er} Discours : 123, 158
2^e Discours : 121, 298
3^e Discours : 110, 298-299
- Écrit sur la conversion du pécheur* : 166, 241, 276
- Écrits sur la grâce* : 168, 170, 172, 300, 308, 311, 380
- Entretien avec M. de Sacy* : 156, 187, 234-236, 277
- Expériences nouvelles touchant le vide* : 227
- Lettre sur la mort de son père* : 309, 315-318, 321
- Lettres à Mlle de Roannez* : 225, 260, 264, 269, 277, 319-320, 328
- Préface sur le Traité du vide* : 71, 77-79, 84, 198, 277
- Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* : 277, 311-312, 314, 319, 321, 323, 362
- Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* : 239, 346
- Sommation des puissances numériques* : 334
- Usage de la machine* : 140
- Usage du triangle arithmétique* : 21
- II. Textes d'autres auteurs**
- Arnaud et Nicole, *La Logique ou l'art de penser* : 15, 18, 22, 78, 82-86, 88, 90, 104-105, 115, 127, 129-130, 134, 137, 150, 188, 190, 195-197, 200, 233, 236, 241-242, 260-262, 298, 344
- Montaigne, *Essais* : 96, 118, 132, 146-147, 154, 156, 216, 236, 246, 327, 331, 337-339, 351, 364-365, 367-375
- Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* : 72, 92, 123, 139, 148, 214, 303, 315, 318, 322

APPENDICE

PRÉSENTATION DE LA THÈSE

Discours prononcé à la soutenance le 16 février 2010

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma gratitude à Monsieur Gérard Ferreyrolles, qui a bien voulu accepter la direction de ma thèse, et dont les encouragements et les conseils précieux m'ont permis de mener à bien ce travail.

Mes remerciements les plus vifs vont aussi à Monsieur Takaharu Hasekura, dont les cours sur les *Pensées* à l'Université de Tokyo m'ont initié aux études pascaliennes, et qui n'a cessé de m'exhorter à poursuivre la rédaction de cette thèse, en me donnant toujours de savantes indications.

Je voudrais également adresser ma profonde reconnaissance aux autres membres du jury, Madame Dominique Millet-Gérard et Monsieur Dominique Descotes, qui ont accepté de lire et de juger cette thèse.

J'aimerais enfin remercier Monsieur Philippe Sellier, qui a dirigé mes études pendant mon séjour à Paris de 1993 à 1999, ainsi que Monsieur Tetsuya Shiokawa, qui m'a donné d'abondants commentaires précis et critiques en lisant mon texte.

* * *

Permettez-moi de commencer par raconter mon parcours pour expliquer ce qui m'a amené à choisir ce sujet.

Je me suis intéressé à Pascal assez tardivement, lorsqu'à l'âge de 24 ans, j'ai lu le livre de Tetsuya Shiokawa, *L'Arc-en-ciel et les sacrements*, où l'auteur, s'appuyant sur les *Pensées* comme sur la *Logique* de Port-Royal, montre que

l'« eucharistie » revêt d'un double statut contradictoire, à la fois de la chair du Christ et de son signe. Il met ainsi en question la fameuse thèse de Michel Foucault, selon laquelle le savoir de l'âge classique occidental est placé sous le règne de la « transparence des signes ». J'ai admiré la lecture minutieuse de l'auteur et voulu étudier moi-même les textes qu'il traitait, d'autant que j'avais été tout persuadé de l'argumentation de Michel Foucault.

À cette époque, j'ai commencé à travailler avec M. Takaharu Hasekura à l'Université de Tokyo et j'ai suivi aussi les cours de M. Shiokawa. De ces deux maîtres j'ai pris l'ampleur de toute une variété de problèmes — philosophiques et philologiques — que présentaient les *Pensées* de Pascal.

Mon attention se focalisait de plus en plus sur l'argumentation de Pascal qui tâchait de nous convaincre que la religion chrétienne contredit la raison humaine et que pourtant elle est vraie. Pascal écrit : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. » Son apologie consiste donc en la démonstration rationnelle de l'impuissance de la raison humaine. Je me demandais pourquoi l'auteur croyait pouvoir par ce procédé inviter les infidèles à croire en Dieu.

Je suis moi-même non-croyant et plutôt bouddhiste par ma culture. Beaucoup de Japonais, tout comme moi, éprouvent un sentiment de piété — ne serait-ce que d'une manière assez vague — sans en examiner la légitimité rationnelle. J'ai trouvé intéressante l'entreprise pascalienne, parce qu'elle me semblait insolite.

J'ai présenté, comme mémoire de maîtrise, une étude encore immature sur l'incommensurabilité de la raison et de la foi, ainsi que sur le rôle de la notion de « sentiment » dans l'accès à la foi dans l'*Apologie*. Au cours de ce travail, je me suis aperçu également de l'importance de la « coutume » chez Pascal pour l'obtention de la croyance tant religieuse que profane.

Lorsque j'ai commencé par la suite de faire des études à Paris, sous la direction de M. Philippe Sellier, j'avais comme sujet le problème de la foi

coutumière, et d'une manière plus générale, les rôles des connaissances non intellectuelles dans l'apologie de Pascal.

Mais pendant mon séjour de plus de 5 ans à Paris, je ne suis pas arrivé à bien préciser la problématique de ma thèse. Chaque lecture des textes du XVI^e et du XVII^e siècles et chaque accès aux études précédentes sur Pascal m'a fait douter de la pertinence de mon sujet, et m'a obligé de modifier le plan.

Entre autres, Gérard Ferreyrolles, par son ouvrage *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, m'a convaincu que je n'aurais plus rien d'original à dire. Heureusement pour moi, il m'a appris dans le même temps que l'examen de la notion pascalienne de « coutume » ouvrait la voie à un vaste terrain d'étude, celui des idées politiques ou des idées morales de l'auteur.

C'est à ce point de mes recherches que j'ai entrepris d'écrire un article sur la maladie de Pascal — qui constituera par la suite un chapitre de ma thèse. Je me suis alors rendu compte de l'ambivalence du terme « corps » chez l'apologiste. En effet pour lui, bien que le corps soit la source de la concupiscence humaine, identifiée à la « maladie de l'âme », Pascal considère les efforts de s'en délivrer comme une étape indispensable pour atteindre au salut éternel.

L'importance du corps chez Pascal avait été mise en évidence par d'autres chercheurs, et notamment par Antony McKenna. Ce dernier, dès le début des années 1990, avait démontré d'une part que chez Pascal, les observations sur les inclinations physiques de l'homme sont le point de départ de son argumentation apologétique, et d'autre part que la capacité imparfaite de connaissance humaine a pour cause l'interférence du corps et de l'esprit.

Tout en m'inspirant de ces précieuses remarques, je commençais à comprendre que la duplicité de l'homme s'associait aussi à d'autres éléments importants du discours pascalien. En effet, tous les arguments relatifs aux principaux thèmes qui reviennent de manière récurrente dans les *Pensées* — comme l'« amour-propre », le « pari », le « divertissement » ou le « milieu » —, renvoyaient au constat que l'homme est doté d'un corps, qu'il s'agisse du corps comme moyen de connaissance, ou du corps comme source du péché.

Après mon retour au Japon, je me suis décidé à reprendre les diverses études que j'avais écrites jusqu'à présent dans une perspective nouvelle. Désormais, à côté du travail d'enseignant de français, je me suis appliqué à interroger la notion de corps chez Pascal et la portée apologétique de chaque argument insistant sur la duplicité de l'homme. Il m'a fallu encore quelques années pour y parvenir. C'est le résultat de cette refondation générale de mes travaux que je vous présente aujourd'hui.

* * *

Mon étude se propose donc avant tout de mettre en lumière la signification du « corps » chez Pascal en rapport avec son intention apologétique. En définissant l'homme comme « automate autant qu'esprit », il déclare que l'être humain ne peut vivre que sous l'influence de son corps.

Il nous apparaît d'emblée que ce constat constitue la vision tragique de l'auteur. Si pour lui nous sommes éloignés de la morale, de la vérité et de l'éternité, c'est surtout parce que, indéniablement, nous avons une chair. Pourtant, il suggère en même temps que le corps sert de moyen indispensable pour l'obtention de la foi, voire pour parvenir au plus grand bonheur de la vie terrestre. A mes yeux, le paradoxe qui travaille dans l'ensemble de son apologie tire précisément son origine de cette irréductible ambivalence du corps.

Dans le but d'établir cette thèse, en guise de réflexions préliminaires, je commence par présenter la problématique générale du « corps » pascalien, à partir de la lecture du fragment « Infini rien », dans lequel apparaît explicitement le tragique du destin de l'homme enfermé dans son étendue physique.

La première partie de ma thèse a pour objet l'étude de la structure de l'apologétique pascalienne et des obstacles à la persuasion de son lecteur. Ce qui nous permet de comprendre la raison pour laquelle l'apologiste a recours à l'argument de l'automatisme de la croyance, autrement dit, de l'utilité du corps pour susciter de la piété.

Dans les trois parties qui suivent, j'ai étudié respectivement l'épistémologie, l'ontologie et l'axiologie du « corps » — plus précisément, de l'homme en tant qu'être composé d'âme et de corps — chez Pascal. Il s'agit dans tous les cas, en un mot, du rôle à la fois positif et négatif du corps dans son rapport à la croyance religieuse.

La pensée pascalienne ne se réduit ni au pessimisme ni à l'optimisme quant à la perfectibilité humaine. J'ai essayé de trouver une cohérence entre ces deux tendances antithétiques, qu'on pourrait appeler, pour aller très vite, l'aspect anti-humaniste et l'aspect humaniste de la pensée de l'auteur.

La présente thèse se donne pour champ d'examen non seulement des textes explicitement religieux mais aussi des écrits pascaliens relatifs à la science et à la géométrie. Ces derniers en effet présentent des idées que l'auteur reprend dans certains fragments importants des *Pensées*, comme ceux des « trois ordres », de l'« imagination », du « pari », du « roseau pensant » ou des « deux infinis ». Je me suis souvent référé également aux œuvres d'Augustin, de Montaigne, de Descartes et d'Arnauld et Nicole, afin d'examiner l'originalité, les sources ou l'influence des idées de Pascal.

* * *

Je précise maintenant ce que j'ai analysé dans les principaux chapitres, en me contenant de souligner quelques points marquants.

Dans la première partie, après avoir montré l'importance de la « charité », ainsi que les causes de l'opposition de la foi et de la « raison », j'ai considéré la validité des deux moyens de persuasion auxquels recourt l'apologiste, raison et autorité.

Pascal, tout en insistant sur l'importance de l'amour de Dieu, ne prétend jamais pouvoir la tenir pour acquise chez ses lecteurs et se donne pour mission de les convaincre tant par « la force de la raison » que par « l'autorité de celui qui

parle », suggérant toutefois que l'un et l'autre moyens peuvent demeurer finalement inefficaces.

C'est alors qu'il présente ses remarques sur l'utilité des « coutumes » spirituelle et physique pour l'initiation à la foi. Les preuves de la religion, exposées plusieurs fois, convainquent « facilement » même ceux qui y résistaient en raison de leur absurdité apparente. De même, les actes rituels de la religion, pratiqués par les gens qui les considèrent comme insignifiants, finissent par susciter « naturellement » de la piété chez eux. Aussi Pascal, dans son dessein apologétique, semble-t-il vouloir recourir à la fonction de l'« automate » aussi bien qu'à celle de l'« esprit », l'une et l'autre coexistant chez l'homme.

La deuxième partie est consacrée à l'examen des notions de « coutume » et de « sentiment » comme modes de connaissance de l'homme en tant que corps et âme.

Chez Pascal la coutume est une notion aux multiples significations et exerce une influence importante, à la fois positive et négative, sur les différentes activités humaines : la science, la morale, la politique et la religion.

Remarquons l'utilité bornée de l'habitude dans la croyance religieuse. Comme nous l'avons vu, pour Pascal, l'accès habituel aux preuves de la religion et les actes réitérés de dévotion aident les pratiquants à obtenir la foi. Mais cette foi demeure fausse et provisoire sans la grâce divine, qui ne relève pas de la volonté humaine. En effet la prière, pratique par excellence de dévotion, ne peut être jamais habituelle. Comme l'indiquent les *Écrits sur la grâce*, l'orant — celui qui prie — ne persévère dans son acte qu'avec l'effort sincère de maintenir l'état de son esprit, déjà résultat du concours divin, qui peut lui s'interrompre à chaque instant.

Le sentiment, quant à lui, s'avère être la source de multiples activités humaines d'inégale valeur morale. Il est d'emblée la condition de la vie *dévote* : Dieu attribue la foi par le « sentiment du cœur ». Mais, assimilé à l'« instinct », il est également le fondement de la vie de l'homme en tant qu'*animal* : les sentiments originaires des organes des sens nous informent du besoin et de la satisfaction du corps. Par ailleurs, le sentiment pascalien, constituant le fameux « esprit de finesse », règne sur la vie *sociale* : l'esprit de finesse, générateur avant

tout de l'art de plaire aux autres membres de la société, réalise par ce fait la *libido dominandi*, péché capital pour la religion.

La connaissance et les comportements de l'homme, être moins spirituel que corporel, dominés par les effets de ses coutumes et de ses sentiments, lui permettent de se procurer la foi en même temps qu'ils l'en empêchent.

À ce constat correspond le double statut du « corps » pascalien, qui désigne les substances matérielles et profanes, ainsi que les faits mystiques institués par Dieu. Ce qui est l'objet de la troisième partie de ma thèse.

Les corps de la physique, dont l'ensemble constitue l'objet des recherches scientifiques, sont définis comme mobiles, divisibles et impénétrables les uns aux autres et se distinguent de l'esprit ou de l'âme. L'homme, constitué par ces deux substances contradictoires, corps et âme, se trouve être une énigme complète.

Il y a toutefois des « corps » sacrés, relevant de l'ordre spirituel : l'eucharistie qui est le Corps du Christ, et l'Église qu'on appelle autrement le *corpus mysticum*. Le Saint-Sacrement, pain et vin en apparence, mais chair et sang du Messie en substance, est en même temps le signe du Sauveur en gloire au ciel. L'Église, communauté des croyants vivant sur la terre, est un « corps » dont la tête est le Christ, les membres les fidèles, et figure le royaume céleste des bienheureux. Le « corps » revêt ici une double ontologie, visible et figurative.

Dans la quatrième et dernière partie, je me suis intéressé aux observations de Pascal sur l'état actuellement misérable de l'homme en tant qu'être corporel, pour établir une axiologie pascalienne du corps.

Pascal considère la chair comme la source de toute concupiscence. Or c'est à travers la prise de conscience de sa concupiscence naturelle et l'effort concentré pour s'en détacher, que l'homme peut souhaiter espérer son salut. La foi, explique Pascal, consiste dans un état d'esprit, où se mêlent la souffrance d'avoir connu la criminalité de son âme, et le bonheur de pouvoir commencer désormais à la diriger vers Dieu.

Cette axiologie paradoxale du « corps » chez l'auteur se précise par la considération du thème du « milieu », très présent dans les *Pensées*. Pascal situe

l'homme entre grandeur et misère, entre savoir et ignorance, entre infiniment grand et infiniment petit, à cause surtout de sa composition hétéroclite, spirituelle et corporelle. Il doit chercher à se délivrer de cette situation inconstante et tragique, pour trouver le « repos » final, que Dieu seul peut lui accorder.

Aussi l'apologiste nous propose-t-il de nous engager dans le « pari » pour l'existence de Dieu. Si l'on gagne, on obtiendrait un bonheur infiniment grand et éternel après la mort de sa chair. Or pour Pascal, cette *espérance* d'une autre vie, béatifique et durant pour toujours, n'est autre chose que le plus grand bonheur auquel un être de chair condamné à être « au milieu » puisse espérer jouir dans cette vie. Cet état de conscience, accompagné de la tentative de se détacher de plaisirs passagers, n'est-ce pas finalement la foi que l'apologiste a conçue et qu'il cherche à faire partager à ses lecteurs ?

Quand il écrit : « Travaillons donc à bien penser », Pascal nous invite à songer à notre propre mort et à notre destin. En effet pour lui, si l'homme est « noble », c'est qu'« il sait qu'il meurt ». Or ce *memento mori* pascalien ne signifie que l'aspiration à un véritable bonheur et la bonne conduite qui seule mérite qu'on puisse accéder à ce bonheur dans la vie future. Bien penser, c'est bien vivre. L'apologie de Pascal présente en définitive la morale de l'homme qui vit sur la terre possédant un corps.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	3
Note bibliographique.....	5

<i>INTRODUCTION</i>	7
---------------------------	---

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES :

La foi et le corps dans le fragment « Infini rien » :

la problématique pascalienne du corps.....	11
1. La nécessité de la foi pour l'homme.....	14
2. L'argumentation géométrique du pari.....	19
3. Le moyen de croire.....	24
4. La problématique pascalienne du corps.....	33

PREMIÈRE PARTIE :

L'accès à la foi par la connaissance humaine

Chapitre Premier : L'amour selon Pascal :

charité, concupiscence et amour-propre.....	39
1. L'amour de Dieu.....	40
1) Les « trois ordres » et la charité.....	40
2) L'amour comme méthode de connaissance.....	42
2. La concupiscence.....	44
1) L'origine de la concupiscence.....	44
2) La concupiscence, figure de la charité.....	46
3. L'amour-propre.....	48
1) « Le moi est haïssable ».....	48
2) Les membres et le corps.....	51

4. L'amour des autres.....	55
1) Se faire aimer des autres.....	55
2) Aimer les « qualités empruntées ».....	57
Chapitre II : Amour et raison.....	61
1. Quelle est l'attitude à adopter envers Dieu, amour ou intelligence ?.....	62
2. L'impuissance de la connaissance humaine : les deux aspects de la « raison » pascalienne.....	66
Chapitre III : Foi, autorité et raison.....	75
1. Pascal avant l' <i>Apologie</i> , la <i>Logique</i> de Port-Royal et saint Augustin.....	78
1) L'autorité chez Pascal avant l' <i>Apopogie</i>	78
2) La « vraie raison » se conformant à l'autorité chez Arnauld et Nicole.....	82
3) La position de saint Augustin : <i>Crede ut intelligas</i>	86
2. Dans l' <i>Apologie</i>	90
1) L'aporie apologétique : l'inutilité de la démonstration métaphysique et l'inefficacité de la théologie surnaturelle.....	90
2) L'autorité du Christ se fondant sur les « preuves ».....	93
3) « Soumission et usage de la raison ».....	96
4) L'ambiguïté des « preuves ».....	97
5) La « machine » qui « marque l'utilité des preuves ».....	99
6) La foi provisoire et la foi salvifique.....	102

DEUXIÈME PARTIE :

L'épistémologie du corps : la coutume et le sentiment

Chapitre Premier : La coutume dans la vie profane.....	109
1. Qu'est-ce que la « coutume » selon Pascal ?.....	112
2. La coutume dans l'ordre social.....	117
3. La coutume dans l'ordre individuel.....	125
1) L'imagination.....	126
2) L'éducation.....	128
3) Les dégradations morales.....	130
4) L'exercice de l'esprit.....	132
5) L'exercice du corps.....	138
4. La coutume comme moment de transition.....	142

Chapitre II : La coutume et la foi.....	145
1. La coutume origine de la foi : de la pratique à la piété.....	150
2. La coutume comme obstacle de la foi.....	153
1) Les réflexions anthropologiques :	
imagination et orgueil causes de la superstition.....	153
2) Les réflexions historiques et théologiques :	
les pratiques des « Juifs charnels ».....	157
3. La revendication de la coutume.....	161
1) Le laxisme anéantissant la piété :	
les Jésuites et leurs modifications des doctrines.....	161
2) La prière, pratique <i>inhabituable</i>	166
 Chapitre III : Le sentiment : connaissance naturelle et surnaturelle.....	 177
1. Le sentiment religieux.....	178
2. Le sentiment naturel.....	181
1) La connaissance des « premiers principes » et	
des notions des « mots primitifs ».....	181
2) Les rapports entre le sentiment naturel et le sentiment religieux.....	183
3) La véracité du sentiment naturel.....	186
3. Les sentiments des sens corporels.....	193
1) Le rôle de l'âme dans le sentiment.....	193
2) Les sentiments, principes du désir et de la connaissance.....	196
4. L'esprit de finesse.....	201
1) L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse.....	201
2) Les principes du plaisir et le modèle d'agrément.....	206
3) La nature pernicieuse de l'esprit de finesse.....	214

TROISIÈME PARTIE :

L'ontologie du corps : le corps pascalien et son étendue sémantique

Chapitre Premier : Le corps de la physique : étendue corporelle (matière).....	231
1. L'essai pascalien de la définition du corps comme substance matérielle.....	231
2. Les propriétés du corps qui se distinguent de celles de l'âme.....	237

Chapitre II : Le corps humain.....	245
1. Le statut ambigu du corps humain.....	246
2. L'homme comme un pur corps.....	248
Chapitre III : Le Corps du Christ (l'eucharistie).....	253
1. Port-Royal et l'adoration du Saint-Sacrement.....	254
2. La signification apologétique de l'eucharistie.....	256
3. L'eucharistie, signe aux valeurs multiples.....	260
Chapitre IV : Le corps politique (l'Eglise).....	265
1. Les morales des chrétiens en tant que membres du corps.....	265
2. Les « membres malades » et les « membres retranchés ».....	269

QUATRIÈME PARTIE :

L'axiologie du corps : l'ordre du corps et le « milieu »

Chapitre Premier : Le corps dans les « trois ordres ».....	281
1. Le sens de l'« ordre ».....	283
2. L'« amour ordonné » de saint Augustin et la hiérarchie des « trois ordres ».....	288
3. Le « corps » et la concupiscence.....	295
Chapitre II : La maladie et le corps humain.....	303
1. La signification symbolique de la maladie et la valeur théologique du corps humain.....	305
2. L'attitude envers la mort et la situation des chrétiens.....	315
Chapitre III : Pascal et le thème du « milieu ».....	325
1. Le thème du « milieu » dans le chapitre « Vanité » des <i>Pensées</i>	326
2. Le fragment « Disproportion de l'homme ».....	332
1) L'ontologie du « milieu ».....	332
a) La grandeur physique de l'homme.....	332
b) L'homme décentré.....	335
c) L'existence contingente de l'homme.....	339
2) L'épistémologie du « milieu ».....	341
a) La « proportion » et l'axiome épistémologique de Pascal.....	341

b) Du « milieu » au « fini » et au « rien ».....	343
3) Le statut de l'homme défini par sa composition.....	344
3. La morale de l'homme dans le « milieu ».....	349
1) Rester dans le « milieu ».....	349
a) L'approbation du « milieu ».....	349
b) Le sens de la « transition ».....	352
2) S'échapper du « milieu ».....	354
a) La valeur négative du « milieu ».....	354
b) Le « milieu » et les chrétiens.....	357
Annexe : Le bonheur et la vie terrestre chez Montaigne.....	364
1) La discontinuité de cette vie et de l'autre.....	364
2) La jouissance de la chair.....	368
3) La nature comme principe moral.....	371
 <i>CONCLUSION</i>	 377
 BIBLIOGRAPHIE.....	 391
 Index des noms de personnes.....	 403
Index des textes principaux cités.....	406
 APPENDICE : Présentation de la thèse.....	 411
 Table des matières.....	 419

あとがき

本論は、2009年9月にパリ第4=ソルボンヌ大学に提出され、2010年2月の公開口頭試問に合格した私の博士学位論文 *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique* (「パスカルと此岸の生—『キリスト教護教論』における〈身体〉の認識論、存在論、価値論」) に若干の加筆修正を施したものである。

初めてパリ第4大学の博士課程に登録したのは1994年10月である。それに先立つ一年間の専門研究課程 (DEA) に続いて、フィリップ・セリエ教授が指導を引き受けてくださった。それから博士論文を提出するまで、ちょうど15年の歳月を要した。1999年2月までの留学中に半分程度を仕上げたが、帰国後出身大学院で助手を務め、その2年後に大学教員の職を得たこともあり、筆がほとんど進まなくなってしまった。初級者向けのフランス語の授業や西洋文学に関する講義、依頼された翻訳の仕事に力を注ぐうち、固有の意味での「研究」から心が離れたのだ。一時は博士論文の提出自体を断念したほどだった。

それでもなんとか年に一本程度パスカルに関する論考を発表しているうちに、以前とは異なる構想が芽生えてきた。留学中にもっぱらパスカルにおける信仰の習慣的・惰性的性質に着目していたのだが、『パンセ』の重要テーマである「病」「中間」「愛」「賭け」「人間の尊厳」「気晴らし」について考察を重ねるうちに、パスカルのキリスト教弁証の試み全体において、「身体」(corps) という観念が重要な役割を果たすことに気づいた。

身体は罪の源泉であり、真理の認識の障害であるが、他方でその身体が存在こそが、人間に当の罪の自覚を促し、真理への到達を希求させる。そうした希求を信仰と呼ぶならば、パスカルの説く信の状態は、まさに身体という桎梏を必要とするのである。私には、このような「身体」の逆説的な価値づけへの着目によって、原罪による人間の本性の墮落、救済の他力性を強調する彼の悲観主義的側面とは異なる、いわばユマニスト的な一面に光を当てることができると思われた。パスカルにおいて、極端にも映る彼岸への志向は、決して此岸の生の軽視を意味しない。「この世においては来世を望むこと以外に幸福はない」(S681-L427) と語るとき、彼が訴えようとしているのは、

来世の存在そのものではなく、むしろそれを信じ願うことによって得られるいまここでの生の充実、「身体」をともなった生命の幸福なのである。

新たな構想が固まりつつあった 2007 年度に、当時勤務していた関西学院大学から一年間の特別研究期間を与えられた。これまでに書いた部分を大幅に修正し、さらに論述を付加できたのは、この一年間のおかげである。その後、未完の論文をソルボンヌ大学におけるセリエ教授の後任者であるジェラルド・フェレロル教授に見せたところ、いくつか付加すべき論点と、必須の参考文献を指示してくださった。2008 年 10 月、フェレロル教授のご厚意で、知らぬまに除籍になっていたソルボンヌ大学に、論文題目を変更して再登録することが許された。すべてを整えて論文を提出したのは、さらにその一年後である。

口頭試問の席上、主査のフェレロル先生を含む 4 人の審査員の方々から、多くの貴重な、厳しくも温かい批評をいただいた。しかし本論の公刊に際しては、それらを踏まえた抜本的な書き直しはあえて行わず、誤植の修正と、形式的な不備の改善にとどめた。内容に関する講評を意識した研究は、今後徐々に形にしていきたいと考えている。なお、誤植の訂正に際しては、とりわけ審査員のおひとりである支倉崇晴先生のご指摘が有益であった。支倉先生は、私の引用文のすべてを原文と突き合わせて周到に検証され、多数の重要な誤りを見つけてくださった。みずからの不注意を恥じるとともに、旧師の親身のご指導に、あらためて心から御礼申し上げる次第である。

博士号取得直後の 2010 年 4 月、大阪大学文学研究科に准教授として着任したのは、いかなる奇縁によるものか。本学フランス文学研究室は、フランスでも名高いパスカル研究の重要拠点である。以後私は日々、先達が学を究め、卓越した業績を生み出したこの場所で、彼らが読み継いできた書を繙き、学生たちとともに、その一文一文をたどる喜びをかみしめている。

長きにわたった博士論文執筆の過程で、多数の恩師や友人の力添えを得た。その名はすでに、巻頭の *Remerciements* および巻末の *Appendice* に記させていただいたのでくり返さないが、いま一度ここで心からの謝意を表したい。また最後に、本論をこのような形で公刊することを認めてくれた大阪大学大学院文学研究科教授会の構成員各位に厚く御礼申し上げます。

Résumé

Pascal et la vie terrestre

Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique

Dans l'apologétique de Blaise Pascal, le rôle du corps est ambigu. Source des concupiscences, le corps éloigne les hommes de la connaissance des vérités. L'homme, composé d'âme et de corps, n'a aucune similitude avec Dieu, être purement spirituel. Mais selon Pascal, c'est ce constat qui fournit à l'homme les raisons de la nécessaire croyance en Dieu, et qui fait que celle-ci exige l'existence du corps. La première en est que la foi ne se donne pas pour objet des connaissances démontrables par la raison humaine. Elle est le seul moyen d'accès à la vérité de Dieu, que la raison seule n'est pas capable d'atteindre puisqu'elle est privée de sa fonction originelle depuis que l'homme est doté de sa chair. Ensuite, la foi prend la forme de pratiques physiques, du moins dans son stade initial : l'adoption des actes d'un autre qui est déjà croyant. L'initié, pratiquant des mouvements rituels sans s'interroger sur leur sens, est persuadé de la justesse de sa foi. Enfin, d'après l'apologiste, la dévotion à Dieu permet à l'homme de jouir de l'*espérance* d'une autre vie ; or c'est là le suprême bonheur de la vie terrestre. L'être humain n'obtiendrait la béatitude au moment de sa mort qu'après avoir passé sa vie dans un effort sincère et continu pour mériter d'obtenir la grâce de Dieu et dans la crainte permanente d'être délaissé de lui. En assumant ce devoir, on acquiert un bonheur incomparable, puisqu'il offre la possibilité de réaliser l'énorme gain que représente la félicité infinie et éternelle à la suite de sa brève existence. La foi, selon Pascal, c'est le chemin vers la certitude du salut, autrement dit, la béatitude *en puissance*.

Abstract

Pascal and the Earthly Life

Epistemology, Ontology and Axiology of « *corps* » in Pascal's Apologetic

We comment on the epistemology, ontology and axiology of the notion of man as a body or “*corps*” according to Blaise Pascal, in order to shed light on the concept in relation to his apologetic views. According to Pascal, “customs” and “sentiments”, the two fundamental ways of understanding the human form, provide man with secular and religious beliefs, which both allow and yet prevent him from transcending his earthly state. This equates to the ambiguous nature of realities which Pascal calls “*corps*”: The term refers both to purely profane matters considered as objects for scientific research, and to religious ones with their inherent symbolism, the subject of veneration. To Pascal, man, being of flesh and blood, is fated to be caught between greatness and misery; it is this axiologically ambiguous position that demands from man faith — the hope for the eternal and spiritual life, which is denied him in life on earth.