

Les trois concupiscences

par Geneviève RODIS-LEWIS

professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines
de Lyon.

DANS quelques pensées fameuses¹, Pascal reprend le thème des trois concupiscences à partir d'une formule énigmatique de la 1^{re} Épître de saint Jean, et y esquisse une mise en relation avec les trois ordres et les trois sectes des philosophes. Chacun sait qu'une première réflexion sur ces trois concupiscences avait été approfondie par saint Augustin à plusieurs reprises; et les éditeurs de Pascal ont depuis longtemps signalé que le thème était familier à Port-Royal: l'*Augustinus*, le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, traduit par Arnauld d'Andilly le développent, comme le *De vera religione* de saint Augustin traduit par Antoine Arnauld.

Il ne s'agit donc pas ici d'apporter des éléments historiques

Communication au Colloque des Amis de Port-Royal, Clermont-Ferrand, 29 mai 1962.

1. Nous donnons les références aux numéros des éditions Brunshvicg. Pour les trois pensées qui retiendront particulièrement notre attention, n^{os} 458, 460, 461, voici leur concordance avec les pages du manuscrit (1), les numéros de Michaud (2), les pages de l'édition paléographique de Tourneur (3), de la copie (4), les numéros des éditions Tourneur, Cluny (5), Lafuma, Delmas (6) et Anzieu, Cluny (7) :

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
458	115	297	72	333	358	696	601
460	85	247	44	—	324	721	540
461	275	564	215	62	137	283	143

nouveaux, mais beaucoup plus simplement, en réfléchissant sur les différences entre Augustin et Pascal, de voir comment s'est opérée la transformation afin de mieux saisir l'originalité de Pascal.

Le point de départ est donc le verset 16 du chapitre II de la 1^{re} Épître de saint Jean, réduisant tout ce qui est du monde à ces trois : ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου — ce que la Vulgate traduit respectivement par « concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et superbia vitae » et Pascal (n^o 458) : « Tout ce qui est au monde est concupiscentie de la chair, ou concupiscentie des yeux, ou orgueil de la vie » ce qu'il réduit aussitôt à cette triple formule « libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi ». Dans la Bible polyglotte du milieu du XVII^e siècle, la traduction latine de la version syriaque garde les deux premiers termes et rend le troisième par « fastus mundi », tandis qu'avec la version de l'éthiopien apparaissent pour les premières « cupiditas carnis et libido oculorum » et pour le troisième « superbia aetatis ». Quant à saint Augustin lorsqu'il cite le texte de saint Jean, il donne pour la dernière « ambitio saeculi » (*Confessions*, X, xxx, 41; in *Ep. Joan.*, tr. II...).

Donc un désir charnel, une convoitise des yeux (cette dualité marquant peut-être simplement la nuance entre celui qui commet le péché de la chair et celui qui, par un regard coupable, le commet non moins dans son cœur) et un troisième terme qui embrasse, semble-t-il, toutes les « pompes » du « monde » au sens scripturaire : ambition, jactance, orgueil de la richesse (cette dernière expression est la traduction de la Bible de Jérusalem).

Mais dès que les philosophes s'en mêlent, tout devient beaucoup plus subtil. Il est aisé de s'accorder sur la première concupiscentie et saint Augustin développe sa diversification selon les cinq sens — y compris les yeux — ce qui donne lieu à cette précision : « voluptas oculorum carnis » pour éviter toute confusion avec la seconde ². La *libido* en général se définit pour saint Augustin comme un désir de l'âme par lequel n'importe quelle sorte de biens sensibles est préférée aux biens éternels (*De mendacio*, VII). Faire de la jouissance sensorielle une fin est toujours condamnable, même

2. Ce que n'évitent pas les sous-titres de Labriolle dans l'édition Budé, t. II, p. 278 : « La concupiscentie des yeux » (alors qu'il s'agit encore de la première) et page 280 pour la deuxième : « une forme plus raffinée de la même concupiscentie ».

s'il s'agit des plaisirs purs de la musique, de la lumière et des couleurs éclatantes (*Confessions*, X, c. 34, §§ 51-53) : ils arrêtent notre élan vers la vraie lumière et la beauté parfaite, si tard découverte, si tard aimée (*ibid.*, c. 27, § 38). Lorsque dans les *Confessions*, Augustin se demande s'il est assez purifié à cet égard, il rencontre à peu près le même problème que le philosophe platonicien dans le *Phédon* : il est relativement plus aisé de pratiquer l'abstinence radicale du plaisir sexuel que l'ascèse dans la satisfaction des désirs nécessaires de la nourriture — tandis que la jouissance esthétique nous attache aux charmes de l'*ἄσθησις*, beauté trop touchante pour nos sens. Le Commentaire de la 1^{re} Épître de saint Jean déclare bien que tout désir, nourriture, procréation, n'est pas condamné mais doit être modéré, *modus* : en user et non pas les aimer *ad fruendum*, pour la jouissance (tr. II, § 12). Ainsi la concupiscence est-elle le désir en tant qu'il fait obstacle au mouvement de l'âme vers le bien, l'amour dévié est « cupiditas aut libido », l'amour droit est « dilectio vel charitas » (Enarr. in Ps. IX, 15 ch. 124. Cf. 83 *Quaest.*, 33 et 35).

Dans *La Vraie Religion*, comme dans le Commentaire de saint Jean, Augustin amorce en outre un rapprochement avec les trois tentations du Christ au désert, non qu'il ait éprouvé ces concupiscences, mais parce qu'en y résistant, il tarit la source de tout péché. La première tentation s'enracine au désir le plus fondamental, la faim au creux du ventre : « Fais que ces pierres deviennent des pains. » Le *Discours* de Jansénius de *la réformation de l'homme intérieur* reprend les développements augustinien sur la diversité de la première concupiscence selon les cinq sens et la difficulté de l'ascèse pour ceux que les nécessités temporelles empêchent de s'abstenir de tout plaisir, même légitime (« il est plus aisé de n'en point user que d'en user sans faute », trad. Arnauld d'Andilly, p. 42), ainsi que le parallèle avec les trois tentations du Christ (*ibid.*, p. 24, 25; cf. *Augustinus*, t. II; *De statu naturae lapsae*, II, c. 8, p. 133 b).

Or, celui-ci disparaît des *Pensées* de Pascal, parce que dès les quelques mots sur la *libido sentiendi*, qui renvoie à « l'ordre de la chair », il précise : « Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps » (n° 460). Pascal appelle les Juifs *charnels*, parce qu'ils concevaient le Messie comme « un grand prince temporel » (n° 607, 662 : « Les Juifs charnels n'entendaient ni la grandeur ni l'abaissement du Messie prédit dans leurs prophéties... ils ne cherchaient en lui qu'une grandeur charnelle »; n° 664 : « Dieu

s'est servi de la concupiscence des Juifs pour les faire servir à Jésus-Christ, — qui portait le remède à la concupiscence, — c'est-à-dire que leur désir de grandeur du Messie figurait cette grandeur effective qu'ils n'ont pas reconnue », du moins « non pas tous : les saints la reçoivent et non les charnels » (n° 760). C'est ce que le Talmud et les Rabbins lui reprochent encore : « Jésus-Christ n'a pas dompté les nations en main armée » (*ibid*). Certes, « il n'a point régné » car « il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ pour éclater dans son règne de sainteté de venir en roi. Mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre » (n° 793). En effet, ce qui apparaît comme « obscurité » et « bassesse » aux charnels, à ceux qui n'accordent de grandeur qu'aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces « grands de chair », tout cela éclate de splendeur surnaturelle « aux yeux du cœur qui voient la sagesse » : « Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence » (*ibid*).

Ainsi la deuxième tentation du Christ, celle de la domination temporelle, est encore de l'ordre charnel, alors que dans les analyses augustinienne, reprises par Jansenius, elle correspond à la troisième concupiscence, *ambitio saeculi* ou *superbia vitae*. C'est pourquoi, si saint Augustin suit l'ordre de saint Jean quand il le commente directement ou présente dans les *Confessions* ces trois concupiscences, il donne plutôt l'ordre des tentations du Christ lorsqu'il évoque plus brièvement l'asservissement universel de l'homme au péché « vel libidine, vel superbia, vel curiositate ³ ». Et ce dernier ordre se renverse au chapitre 52 de *La Vraie Religion* pour remonter du temporel à l'éternel, de la curiosité à la connaissance des vérités, de la volupté corporelle à la quiétude sans défaut qui ne se trouve qu'en Dieu comme si, pour opérer la conversion, le retournement, il fallait commencer par réformer le désir le plus subtil pour accéder, par la contemplation de la vérité, à la rectitude du cœur et enfin à la béatitude.

Mais si l'ordre des tentations du Christ ne coïncide pas avec

3. *De vera religione*, cf. 38, § 60. « Ils sont esclaves, traduit Arnauld, des trois passions de la volupté, de l'orgueil et de la curiosité. » Cf. *ibid.* : « cupiditate triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi »; in *Ps. VIII*, § 13 : « voluptas carnis et superbia et curiositas ». Mais l'on trouve aussi des ordres différents : « propter experiendi, vel excellendi, vel contrectandi cupiditatem » (*De Trin.*, XII, x, 15); « aut superbos... aut desiderii carnalibus implicatos... aut curiosos » (I. II, *Gen. contra Man.*, ch. 26, § 40).

celui de saint Jean, ce dernier exprime la triple forme du péché originel en remontant progressivement vers sa racine : tenté par l'orgueil démoniaque (« Vous serez comme des dieux »), Adam a éprouvé la curiosité (« bonum et malum scientes ») et le désir sensuel du fruit défendu. C'est ce que suggère le *Discours de la réformation de l'homme intérieur* : « il devint superbe, curieux et sensuel », progression que Bossuet commentera dans son *Traité de la concupiscence*, en disant que la chute se termine au point le plus bas (ch. 27).

L'âme est toujours affectée, corrompue, dans sa totalité, mais la première concupiscence opère par l'intermédiaire du corps, tandis que les deux autres la touchent en ses deux puissances maîtresses : l'esprit et la volonté. Cette précision du *Discours de la réformation de l'homme intérieur* (p. 26) commande la distinction pascalienne des trois ordres : « la chair, l'esprit, la volonté » (n° 460). Et c'est pour les deux dernières qu'il renouvelle le plus profondément l'analyse augustinienne. Sans doute Augustin avait-il entendu, par la concupiscence des yeux, le désir de connaître. En platonicien il reconnaît la force des métaphores visuelles, intuition, contemplation, plutôt que des images de saisie ou compréhension. Et il note que nous désignons par *voir* toute visée d'une connaissance, même opérée à travers un autre sens : « vide quid sonet, vide quid oleat... » (vois ce son, cette odeur...; *Confessions*, X, xxxv, 54.) Tandis que la concupiscence proprement sensorielle a pour but le plaisir comme tel, belle lumière, odeurs agréables..., le second se porte même vers le désagréable : quel plaisir a-t-on à regarder un cadavre lacéré, horrible ! La passion des jeux du cirque, des monstres naît de cette curiosité morbide. Jansenius y ajoute quelques traits : écouter des chants discordants et absurdes (« *absonas et absurdas* », *Augustinus*, II, II, c. 8, p. 133 a), et rappelle comment Alypius faillit se laisser entraîner à la luxure, vaincu non par le désir de cette volupté mais par la curiosité (« *nequaquam victus libidine talis voluptatis sed curiositate* » *Confessions*, VI, c. 12, § 22, cité p. 133 a). Il rattache aussi à cette curiosité le goût des cérémonies, de la pompe (*Discours de la réformation de l'homme intérieur*, p. 48), alors que pour Pascal tout ce qui frappe l'imagination appartient encore à l'ordre charnel : robes rouges, hermines des magistrats, bonnets carrés et amples robes des médecins, qui voilent l'absence de vrai savoir : « S'ils avaient la vérité et la justice et si les médecins avaient le vrai art de guérir, ils n'auraient que faire de bonnets carrés, la majesté de ces sciences serait assez vénérable d'elle-même » (n° 82).

Pour Augustin et Jansenius c'est le nom de science qui couvre — comme d'un manteau — une curiosité vaine : « vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata » (*Confessions*, X, c. 35, § 54), ce qu'Arnauld d'Andilly traduit littéralement, curiosité « qu'on a palliée du nom de science ». C'est pourquoi Jansenius, avant Pascal, l'appelle *libido sciendi*. Mais les exemples qu'il en donne reprennent ou prolongent ceux de saint Augustin : goût de l'étrange, se complaisant à la subtilité des tours d'un charlatan (évoqué au chapitre 49 de *La Vraie Religion*) ou, plus gravement, à la magie (in *Ep. Joan.*, II, § 13; cf. *De Trin.*, IV, XI, § 14, sur le caractère démoniaque de ces prodiges), envie de voir des miracles pour leur caractère exceptionnel : ainsi Hérode invitait-il le Christ à faire pour lui un de ses tours, comme le démon l'incitait à se jeter en bas du temple pour voir si les anges le porteraient. « Tu ne tenteras pas Dieu », réplique le Christ : aussi ce thème, ne pas tenter Dieu (auquel Nicole consacra un *Essai de morale*), est-il rattaché par Augustin et Jansenius à la seconde concupiscence, qui s'exerce par l'intermédiaire des yeux : la vaine curiosité. Elle revêt également des formes plus bénignes; et dans son scrupuleux examen des *Confessions*, Augustin regrette de s'abandonner parfois au plaisir qu'apportent des racontars ineptes (traduction Labriolle de « narrantes inania », X, xxxv, 57) d'abord écoutés par charité, ou même de se laisser distraire par la vue d'un lézard ou d'une araignée capturant les insectes. Le premier spectacle, familier pour le Nord-Africain, étonne un peu le bon Arnauld d'Andilly qui ne retient, dans le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, que l'araignée, et note en marge : « Il y a dans le latin *stellio*, un lézard » (p. 45).

Mais Jansenius aussi modernise la description augustiniennne : c'est le temps des premières gazettes et déjà apparaît la curiosité pour l'exotique et les mariages royaux : « Nous-mêmes qui sommes particuliers et qui ne sommes point mêlés dans le gouvernement d'un État, nous mettons-nous en peine de savoir ce qui se fait en Asie ou quelle Princesse le Roi de Pologne veut épouser? Et enfin quel besoin avons-nous d'être informés de tout ce qui se passe au-dedans ou au-dehors de notre pays, sur la terre ou sur la mer? » (p. 49.)

Cependant rien en tout cela ne concerne proprement la science, alors que Pascal vise, dans la *libido sciendi*, « les curieux et les savants : ils ont pour objet l'esprit » (n^{os} 458, 460). En insistant

sur « la curiosité », il garde bien l'aspect essentiel de l'analyse augustinienne. Ce qui est vicié, c'est que la connaissance n'a plus la vérité pour objet, mais se prend elle-même pour fin : « nihil aliud quam scire homines cupiunt » (*Confessions*, X, xxxv, 55) : La science est ainsi *perversa*, détournée de son but.

Mais Augustin oppose « la contemplation éternelle de la vérité immuable », qui nous maintient au faite du temple, et la concupiscence qui nous précipite, par l'organe sensible des yeux, vers les « choses basses et temporelles » (*La Vraie Religion*, ch. 38. Même opposition dans le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, p. 50-51). Car même en réservant le nom de *sapientia* pour la connaissance des choses divines, il y a une *scientia* légitime des choses humaines, non celle qui est empreinte « supervacaneae vanitatis et noxiae curiositatis », de vanité superflue et nuisible curiosité, mais celle qui engendre, nourrit, défend la foi qui conduit à la béatitude (*De Trin.*, XIV, I, 3) : c'est ce que Jansénius appelle *utilitas sciendi*, qui regarde le bon usage de la vie présente ou future (*Augustinus ibid.*, p. 132 b : elle est louable et sans faute, distincte de la « libido sciendi omnino vitiosa... »). Nul doute même que pour Augustin cette science légitime ne comprenne, parmi la contemplation des vérités éternelles, celle des mathématiques et une bonne part des spéculations philosophiques. Le *De doctrina christiana* (II, xviii, 28) use de la comparaison, souvent reprise par les docteurs du Moyen Age qui n'ont pas non plus condamné toute science profane : comme les Israélites ont emporté d'Égypte quelques vases utiles et précieux, ainsi Moïse et les Pères ont-ils hérité certaines connaissances des païens.

En est-il de même pour Pascal ? En reliant les trois concupiscences aux trois ordres, il conduit, semble-t-il, à entendre « les savants » (n° 460) au sens le plus noble : « Les grands génies » comme « Archimède », prince des géomètres, manifestant pour les spirituels « la grandeur des gens d'esprit » (n° 793). Car il abaisse d'autant plus l'ordre de l'esprit par rapport à celui de la charité, qu'il l'a plus exalté au-dessus de la chair : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité » : la science profane n'est rien devant le moindre mouvement de charité.

Et si la condamnation de la *libido sciendi* est formelle, c'est que Pascal en a éprouvé la brûlure : « Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plus qu'ils n'arrosent »

(n° 458), cela ne vaut pas seulement pour l'ardeur charnelle mais pour les deux autres concupiscences aussi : exaltation « du pouvoir des esprits sur les esprits qui leur sont inférieurs, sur lesquels ils exercent le droit de persuader ». « Ce second empire » que figure « le pouvoir des rois » (et c'est à Christine de Suède que Pascal écrit cela, en lui dédiant sa machine arithmétique) est « 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 peut l'être par la naissance ou par la fortune ». Jean Mesnard a parfaitement montré la place que tenait en chacune des « conversions » de Pascal son attitude à l'égard de la science. Pascal a vécu avec acuité l'exigence d'une renonciation pour une plus grande perfection. « Le mépris des sciences, disait Mesnard à Royaumont, ne s'expliquerait donc pas ici par le souci de la *libido sciendi*, comme on le dit généralement, c'est-à-dire par cette idée que le désir de connaître la réalité, le monde, est le fait d'une tendance condamnable de l'homme, mais simplement par la liaison qu'il y avait entre la pratique de la science et un certain orgueil » (*Cahiers de Royaumont, Pascal*, p. 53). J'ajouterais volontiers : l'intensité du plaisir qu'éprouvait Pascal dans la découverte scientifique n'expliquerait-elle pas son interprétation élargie de la *libido sciendi* qui enveloppe non seulement les curieux mais les vrais savants? Car il faut noter que la corrélation entre science et orgueil n'est pas intrinsèque : « Ce n'est pas qu'on ne puisse être glorieux... pour les connaissances », comme pour les biens de ce monde. « Mais ce n'est pas le lieu de l'orgueil; car en accordant à un homme qu'il est savant, on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe » (n° 460). Certes Pascal, dans ses défis aux savants de l'Europe entière était naturellement tenté par l'orgueil. Et c'est pourquoi, peut-être, il a dû pour s'humilier, pour suivre Jésus-Christ qui « n'a point donné d'invention » (n° 793) anéantir son éclat de savant. Mais son esprit était trop lucide pour ne pas discerner ce qu'il y avait là de « sottise vanité » (1^{er} Discours de la *Logique de Port-Royal*, cité par J. Mesnard, *ibid.* Pascal a pu participer à sa rédaction).

L'orgueil vicie toutes nos activités : saint Augustin évoque souvent les paroles de l'Écriture, « *superbia initium peccati* » (*Eccl.*, X, 15) ou « *scientia inflat* » (*I Cor.*, VIII, 2). Mais cette perversion affecte la volonté et non l'esprit comme tel. Si la sublimation de la première concupiscence est l'esthétisme, l'art pour l'art (*Confes-*

sions, X, xxxiv, 53), celle de la seconde, d'abord vile curiosité, est la science pour la science : joie si intense, dira Malebranche, que le mathématicien « sacrifie souvent ses plaisirs et sa santé pour trouver les propriétés de quelque ligne », et c'est bien parce « qu'ils oublient souvent tous leurs devoirs pour la contempler » (*Méditations chrétiennes*, IX, 20) que les géomètres sont coupables.

Ainsi faut-il distinguer l'abus de la science, de la dernière concupiscence, que Pascal appelle *libido dominandi* (n° 458) et qui peut bien corrompre le cœur de tout homme, qu'il soit roi, savant ou sage. Mais en l'affectant plus particulièrement à la sagesse, Pascal va beaucoup plus profond que les mises en garde d'Augustin contre la jactance au sein des honneurs (in *Ep. Joan.*, II, § 13) ou l'amour des louanges même légitimes : l'analyse des *Confessions* (X, xxxvii, 60-62) y dénonce le même déplacement que dans les précédentes concupiscences : la louange est la conséquence de la vie bonne, elle ne doit pas devenir en elle-même un but. Seul le *De vera religione* esquisse le thème repris par Pascal : l'orgueil est une ombre de la liberté vraie : « que celui qui aime à régner s'attache avec soumission à Dieu seul en l'aimant plus que soi-même » (ch. 48, trad. A. Arnauld). L'opposition entre l'amour de Dieu et la perversion de l'amour-propre (*Cité de Dieu*, l. XIV, h. 28; cf. in *Ep. Joan.* II, § 14) s'appuie alors sur la notion de justice : « Car la perfection de la justice consiste à aimer beaucoup les choses grandes... l'homme juste doit aimer une âme sage et parfaite dans l'état de perfection où il la voit être » (*La Vraie Religion*, ch. 48). « Les sages », dit Pascal pour la troisième concupiscence : « ils ont pour objet la justice », ce qu'il explicite ainsi : « le lien propre à la superbe est la sagesse : car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux; car cela est de justice. Aussi Dieu seul donne la sagesse; et c'est pourquoi : Qui gloriatur in Domino gloriatur » (n° 460); explication encore obscure dans sa densité et qu'il faut éclairer en remontant aux divers textes qui la sous-tendent. La dernière citation paulinienne : Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie en Dieu (*I Cor.*, I, 31; *II Cor.*, X, 17, d'après Jér., IX, 23), s'oppose à un passage de Cicéron : l'on remercie Dieu de nous donner santé, honneurs, richesses, mais non de nous faire justes ou sages : « Propter virtutem enim jure laudamur », c'est justice d'être loués pour notre vertu, « et in virtute recte gloriatur » et de notre vertu nous sommes glorieux avec raison (selon Pascal si un homme s'est rendu sage, on ne peut dire qu'il a tort d'être

glorieux), cela est de justice. Et Cicéron conclut : « Quod non contingeret, si donum a Deo non a nobis haberemus » : il en serait autrement si ce don nous le tenions de Dieu, non de nous-mêmes. Ce passage de *De natura deorum* (III, 36) est cité par Jansénius dans la première partie de l'*Augustinus, De haeresi pelagiana*, l. VI, ch. 18 pour accuser précisément la prétention des philosophies païennes, source de l'hérésie qui fait de l'homme le principe de sa propre perfection, et Jansénius cite le mot de saint Jérôme : « Hæreticorum patriarchi philosophi » : Philosophes, patriarches des hérétiques... (p. 154 a.) Dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, Montaigne cite également la conclusion de Cicéron, avec maints traits de philosophes qui nous traitent en « dieux mortels » (*Essais*, l. II, ch. 12 : il ajoute « tant nous sommes plus jaloux de notre intérêt que de celui de notre Créateur. Mais il faut mettre aux pieds cette sottise vanité... »).

La « justice » qui anime ce troisième ordre ne s'oppose donc nullement à l'ordre surnaturel de la charité, car Pascal en une rédaction condensée à l'extrême en dévoile le fondement : « Dieu seul donne la sagesse », c'est-à-dire, comme la définissait saint Augustin, l'accès aux choses divines. Ce faisant, il dénonce l'injustice de ceux qui se glorifient eux-mêmes. « Car nul saint, disait le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, d'autant plus qu'il a de sainteté en cette vie ne se réjouit de cette propre puissance, mais seulement de celle de Dieu qui lui donne le pouvoir de faire tout le bien » (p. 57). Le pélagianisme se fie trop en la nature pour acquérir la vertu, et c'est pourquoi les prétendues vertus des païens sont des vices (cf. *Augustinus*, I, l. IV, c. 6; l. VIII, c. 6). « Les vices de Zénon même... », dit Pascal (n° 466) et je ne pense pas, comme Brunschvicg, que cela renvoie aux anecdotes sur Zénon que Pascal aurait pu trouver dans Montaigne. Si l'expression, selon la même note de Brunschvicg, est « singulièrement dure », c'est parce que la suprême perfection païenne est en elle-même un vice, *superbia*; parce que, encore une fois, elle est à elle-même sa propre fin : sculpter sa statue... Épictète « se perd dans la présomption de ce qu'on peut » et croit que l'homme peut de lui-même se rendre parfait, « parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint ainsi et compagnon de Dieu » : « principe d'une superbe diabolique » (*Entretien avec M. de Saci*) : *Eritis sicut dii*, c'est toujours la tentation originelle, celle des purs esprits d'abord (*Augustinus*,

II, II, c. 8, p. 133 a), celle ensuite des hommes les plus libérés de la chair : *libido excellendi*, disait Jansénius (*ibid.*, p. 132 a) parce qu'elle vise l'excellence suprême, et non la domination temporelle : « Sunt autem quidam qui se putant ad contemplantum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari », ce sont ceux qui pensent pour atteindre à la contemplation de Dieu et s'unir à Dieu, pouvoir se purifier par leur vertu personnelle (*De Trin.*, IV, xv, 20) : « La superbe est leur pire souillure », dit saint Augustin dans un texte où il condamne les prétentions des philosophes païens, ignorants des réalités divines. Et très souvent il évoque, après saint Paul, l'aveuglement qui, par la vanité de leurs pensées, les a empêchés de glorifier Dieu (*Rom.*, I, 21). Est-ce à dire, comme le fait Brunschvicg, en annotant la Pensée 461 : « la concupiscence propre aux philosophes est moins la curiosité que l'orgueil » (grande édition — la petite édition est plus formelle encore : « ...est, non pas la curiosité, mais l'orgueil »)? Mais le texte de cette pensée affirme précisément : « Les trois concupiscences ont fait trois sectes et les philosophes n'ont fait autre chose que de suivre une des trois concupiscences. » La superbe corrompt en sa racine la grandeur du stoïcisme. Il est aisé de reconnaître « la secte de philosophes qui a le plus fait valoir la volupté » pour parler comme Montaigne (I, II, c. 12), ou comme saint Augustin celle qui se vautre dans le borbier de la volupté charnelle (« Coenoso gurgite carnalis voluptatis immergitur », *Trin.*, XII, ix, 14), ce qui évoque certains pourceaux fameux. Reste la troisième secte : dans le même chapitre où Jansénius cite le *De natura deorum* sur la glorification des sages, il attribue ce délire de superbe exaltée, « illud superbissimum delirium », à la philosophie de Pythagore et des stoïques, contre lesquels « Peripatetici et Academici novi fortissime disputant » (p. 154) : ils disputent avec vigueur, pour établir en particulier que l'homme n'est pas totalement exempt de passion. On peut donc leur accorder une meilleure connaissance de l'homme, et plus généralement une orientation plus expresse de la philosophie vers la connaissance. La *libido sciendi* ne s'exprime peut-être pas moins par le scepticisme de la Nouvelle Académie que chez « les dogmatistes » de l'École dont Montaigne dit : « Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude, que nous montrer jusques où ils étaient allés en cette chasse de la vérité » (I, II, c. 12). Et l'on serait tenté d'ajouter avec Pascal : « Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise » (n° 139), pour accuser académiques et pyrrho-

niens dont la « passion studieuse... nous amuse à la poursuite des choses de l'acquêt desquelles nous sommes désespérés » : c'est encore Montaigne qui parle. Certes l'*Entretien avec M. de Saci* montre comment le scepticisme contrebalance l'orgueil stoïque : « Pyrrhonisme rabattra cette vanité » (n° 390). Ainsi « le pyrrhonisme sert à la religion » (n° 391) : à Épicète qui proclame : « Haussez la tête, hommes libres » ; « vous pouvez vous rendre semblables à Dieu » (n° 431), Pascal oppose ceux qui nous rabaissent jusqu'aux bêtes : Misère de l'homme qui se veut grand sans Dieu. « Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout, les hommes, avant Jésus-Christ, ne savaient où ils en étaient, ni s'ils étaient grands ou petits » (n° 432). Cependant comme il y a une « grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu » (n° 793) et dont Dieu seul doit être glorifié, il y a « une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme » (n° 395). « Pensée fait la grandeur de l'homme » (n° 346) quand on le situe dans sa condition de créature.

Ainsi, par la déviation de la triple concupiscence, l'homme s'approprie jouissance sensible, savoir, perfection : « il a voulu se rendre centre de lui-même » (n° 430), et c'est pourquoi il apparaît comme un nœud de contradictions, que la philosophie est impuissante à résoudre. Mais la religion chrétienne, en discernant dans le reflet renversé le principe de la rectitude, rend grâces au Sauveur et s'écrie : « Grandeur de l'homme, dans sa concupiscence même... » (N° 402.)