

# Le moi d'après les Pensées

par Pierre NÉDONCELLE

doyen de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg

**I**L est des penseurs qui progressent en se répétant parce qu'ils apportent à chacune de leurs phrases une légère variante où gît la nouveauté. N'abandonnant rien de ce qu'ils ont dit d'abord, ils ajoutent une nuance, ils font une retouche, de telle sorte que leur expression est complexe et qu'elle l'est dans l'instant même où elle est proférée. Tel n'est pas le cas de Blaise Pascal. Sa complexité n'est pas moins grande, mais elle est successive; il est si passionné qu'il se jette tout entier dans le premier aspect qu'il aperçoit, et il le rejette ensuite, parce qu'il en aperçoit un autre auquel il veut rendre justice avec la même fougue. Il est antithétique à la surface; mais au fond de lui-même il ne peut se débarrasser d'aucun élément essentiel; par suite, l'antithèse reste dans l'expression et la dialectique se cache dans l'esprit.

S'y cache-t-elle toujours? Ne laisse-t-elle jamais l'espoir d'une synthèse visible? L'état d'inachèvement des *Pensées* empêche de répondre avec certitude à cette question. Sainte-Beuve a dit qu'« en voulant restituer le livre de Pascal et le rendre à son état primitif, on l'a véritablement ruiné en un certain sens ». Ce jugement célèbre

Communication au Colloque des Amis de Port-Royal, Clermont-Ferrand, 30 mai 1962.

n'est pas exempt d'ambiguïté, car on se demande s'il condamne l'érudition ou s'il déplore que par elle les fragments aient perdu leur fraîcheur et leur force de démonstration, ou enfin si, à la suite du travail minutieux des éditeurs et des commentateurs, il ne faut pas soit renoncer à une restitution d'ensemble, soit reconnaître que le projet pascalien lui-même est impossible à accomplir. Mais la remarque de Sainte-Beuve pose au fond un redoutable problème : celui de la transmutation par l'analyse. Nous savons aujourd'hui qu'un corps n'est radioactif que s'il se désagrège. Faudrait-il dire qu'il en va de même pour nos esprits? La synthèse serait-elle plus terne et moins efficace que les débris? Les textes qui sont projetés hors d'un contexte seraient-ils plus frappants que l'œuvre tout entière? Les ensembles seraient-ils voués à la banalité et dépourvus de rayonnement?

Il ne m'appartient pas de répondre à une question aussi ambiguë. J'ai voulu cependant la soulever en commençant parce qu'il me paraît à la fois impossible de laisser les différentes remarques de Pascal dans leur désordre et dangereux pour Pascal comme pour son commentateur de construire un édifice avec des pierres éparses. Nous essaierons de retrouver le mouvement de l'*Apologie* sur un point particulier, sans nous dissimuler les risques multiples d'une restitution ou d'une interprétation qui gardera quelque chose d'hypothétique jusqu'au bout.

## I

Dans une première série de textes, le moi paraît chez Pascal insaisissable. « On n'aime... jamais personne, mais seulement des qualités <sup>1</sup>. » Sous cette affirmation se cache un postulat. Nous ne pouvons percevoir et chérir une substance abstraite, privée de *qualia*; ce serait impossible et ce serait injuste. Mais nous pouvons perdre les *qualia* du corps ou de l'âme sans nous perdre nous-mêmes. Le moi-objet, le moi en relation (c'est-à-dire le toi) est donc fuyant; il échappe à nos prises. Ce moi-objet ne peut absolument pas être confondu avec le moi-sujet; il ne consiste qu'en accidents périssables, il n'est pas nous.

Si dans le fragment 323, Pascal semble supposer que la véritable subjectivité est substantielle et inaccessible, dans le fragment 457

1. Petite édition Brunsvicg, fr. 323.

il semble admettre que la totalité provisoire des *qualia* nous définit non seulement pour l'observateur du dehors, mais même en notre tréfonds : « Chacun est un tout à soi-même; car, lui mort, le tout est mort pour soi. » La subjectivité est jugée cette fois si caduque qu'il est légitime de la dissoudre dans un tout qui est la nature. Or nous ne pouvons nous y résigner; nous sommes attachés d'une manière invincible à ce fantôme qui passe; nous le durcissons artificiellement, nous lui attribuons une réalité qu'il n'a pas, nous ne voulons à aucun prix nous effacer. Il y a là une erreur, ou une pente vers l'erreur, à laquelle nous ne parvenons pas à résister et contre l'entraînement de laquelle Pascal va se dresser. Il veut convaincre de démesure notre quasi-néant.

Il s'étonne de constater que nous sommes constamment injustes et incommodes aux autres. Injustes, car nous nous faisons centre et nous ne pouvons imaginer que nous ne soyons pas le centre de tout, c'est-à-dire Dieu. Incommodes, car nous voulons être adorés par les autres comme Dieu. Notre volonté radicale est de tyranniser les hommes par la force ou par la ruse (fr. 455). La guerre de tous contre tous est la conséquence de notre prétention exorbitante. La civilisation ne la supprime pas, mais la dissimule. Peut-être même ne la dissimule-t-elle jamais complètement, si nous en croyons le chevalier de Méré, qui écrit : « ...encore qu'on ne fasse jamais les actions d'un fourbe, d'un envieux ou d'un méchant, si le naturel y penche il en paraît je ne sais quoi sur le visage qui sied toujours mal <sup>2</sup> ». En tout cas, le reproche de Pascal à Miron ou à Méré, c'est d'ôter l'inconfort, mais non pas l'injustice : ils demeurent injustes et ne peuvent plaire qu'aux injustes; si le moi se fait le centre de tout, Pascal le haïra toujours.

Il y a coïncidence du moi et de l'amour-propre : l'affirmation de soi devient le principe du mien et du tien, c'est-à-dire de l'usurpation de toute la terre (fr. 295). Un service public peut se glisser dans cet égoïsme et feindre la charité, mais derrière l'apparence admirable des règles de politique et de morale, il n'y a que la haine universelle; derrière l'agrément du monde, l'avidité insatiable de la concupiscence (fr. 451, 453). La seule conclusion à tirer est la suivante : « Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse

2. Chevalier de MÉRÉ, *Œuvres complètes*, Paris, 1930, vol. II, p. 53. Les *Discours* furent publiés en 1678, mais il arrive assez souvent que la substance en ait été connue de Pascal qui y fait des allusions précises (voir les remarques de l'éditeur Ch.-H. Boudhors, aux pages 69 et 115).

avec plaisir et volontairement... je ne suis la fin de personne et n'ai pas de quoi les satisfaire : ne suis-je pas prêt à mourir ? » (fr. 471.)

Injuste et incommode, le moi est dépravé, puisqu'il ne peut s'empêcher de mentir dès qu'il s'affirme. C'est toujours au nom de la vérité que Pascal s'acharne contre lui. Après l'analyse psychologique, voici maintenant la démonstration par l'absurde. Nous voulons nous faire Dieu; or « il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose » (fr. 492). Mais ni l'analyse directe ni le raisonnement par l'absurde ne convaincront notre nature, car nous ne pouvons, de nous-mêmes, faire autrement que mentir. Le *larvatus prodeo* de Descartes est transposé de manière tragique dans la perspective de Pascal : nous nous promenons avec un masque, nous ne pouvons nous l'arracher du visage. Il y en a une preuve qui lui fait horreur. Les hommes haïssent la vérité au point que le catholicisme, en leur enjoignant de confesser leurs fautes à un prêtre, leur impose un précepte qui leur paraît surhumain. Et pourtant il s'agit d'un seul aveu qui tient le confesseur à un secret inviolable. C'est encore trop pour leur corruption, « et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Église une grande partie de l'Europe » (fr. 100).

Il y a une logique de l'opacité. L'hypocrisie engendre la vanité et la vanité réalise l'équilibre possible dans la corruption. Nous en revenons au fragment 323 : « 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 empruntées. » L'amour de la gloire est naturel, il fait partie du bon sens. Pascal en ressent spontanément le besoin et l'avoue parfois ingénument : ne fut-il pas dégoûté des sciences abstraites à cause « du peu de communication qu'on en peut avoir » (fr. 144)? Il lui faut savourer sa supériorité, et il le fait en homme du XVII<sup>e</sup> siècle, qui n'aspire pas à un orgueil sans émotion comme les stoïques, car « l'homme est si dénaturé qu'il y a en son cœur une semence de joie en cela » (fr. 194, p. 420, n. 3).

En s'avançant jusqu'à ce mal conscient de la conscience, Pascal installe le moi dans la faute originelle. Sa position est toutefois plus nuancée qu'on ne le dit parfois. La raison ne nous découvre pas que nous naissons coupables; elle s'irrite au contraire devant un fait si incompréhensible (fr. 445); mais l'expérience nous fait constater notre monstruosité et la révélation nous en apprend la nature. « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre

ce principe que la nature de l'homme est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme, et une nature corrompue » (fr. 441).

Cette dernière pensée fait-elle écho à Jansénius? On peut en douter, car Jansénius reste habituellement dans les limites de l'anthropologie et parle de la nature extérieure d'après la seule raison. En revanche, l'oratorien Senault a écrit un traité sur « la corruption de toutes les créatures », où il ne craint pas d'affirmer que « le soleil a beaucoup perdu de sa lumière et de sa vertu par le péché » et que « les déluges et tremblements de terre sont des châtements du monde corrompu »<sup>3</sup>. Pascal n'était pas rêveur et il aurait probablement tenu ces propos pour des billevesées, il faut néanmoins avouer que le fragment 441 admet des signes de corruption non seulement dans l'homme, mais hors de l'homme, et cette note gnostique, absolument exceptionnelle dans les *Pensées*, est une concession au courant d'idées qui s'épanouit chez Senault.

Mais l'influence de Jansénius paraît plus perceptible dans une autre pensée : « Instinct et raison, marques de deux natures » (fr. 344). De nos jours, cette maxime est souvent donnée pour sujet de dissertation au baccalauréat de philosophie et les malheureux candidats se dépensent en efforts pour opposer l'animal à l'homme. Le sens est tout autre... En réalité, l'instinct est la réminiscence invincible en nous de l'état préadamique, tandis que la raison séparée est le lot de l'homme déchu<sup>4</sup>.

Et c'est ici que se place la charnière de la doctrine du moi chez Pascal. En effet, dans l'opiniâtreté même avec laquelle l'homme est

3. J.-B. SENAULT, *L'Homme criminel ou la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin* [1644], édition d'Amsterdam, 1665, p. 480-577. Le Père Dedieu a montré des consonances telles entre certains passages de Senault et de Pascal qu'il est difficile de ne pas croire à une lecture du premier par le second. Voir, par exemple, *Les Pensées et Œuvres choisies*, Paris, 1937, p. 33-34. Le peu que nous savons sur la bibliothèque de Pascal nous montre qu'elle devait être bien fournie en ouvrages contemporains (L. LAFUMA, *Recherches pascaliennes*, Paris, 1949, dernier chapitre). Il s'est défait de la plupart avant de mourir, mais il garda avec la Bible les œuvres de saint Augustin. Celui-ci est une de ses sources principales, mais il le lit inévitablement à travers les augustiniens du temps.

4. Cf. fr. 396 : « Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience. » Une étude d'ensemble des rapports de l'*Augustinus* et des *Pensées* permettrait de justifier plus complètement l'interprétation du fragment 344 qui vient d'être proposée.

monstrueux se manifeste un renversement du pour au contre. Il veut se faire Dieu parce qu'il était appelé à devenir Dieu par grâce et que d'une certaine manière il l'est resté. De la misère du moi, nous passons à sa grandeur.

## II

L'étape initiale de ce retournement, c'est la pensée. Et c'est un retournement en ce sens encore que c'est un retour à notre principe intérieur. Le moi-objet, le toi du fragment 323, par lequel nous avons commencé, était extravasé; nous avons ensuite, il est vrai, considéré la disposition intérieure qui nous entraînait vers lui et nous étions descendus jusqu'à l'impulsion secrète de notre nature pécheresse, qui nous rendait esclaves de nous-mêmes et prétendait faire graviter l'univers entier autour de nous. Mais la pensée chez Pascal est l'intériorité même et elle échappe au naufrage. Toute notre grandeur est en elle : « Le moi consiste dans ma pensée »; la pensée fait à la fois notre dignité et notre mérite et son ordre est de commencer par nous-mêmes, puis de nous élever vers notre auteur et notre fin (fr. 469, 146, 346). Pascal a constamment associé, avec un éclectisme dont il ne pouvait pas ne pas être conscient, le personnalisme augustinien à l'inspiration des *Exercices spirituels* dans saint Ignace. De cette pensée-là, il ne pouvait pas s'écrier : « Qu'elle est sotté! »

Mais ce qui est plus intéressant encore, c'est qu'il exempte la pensée de la corruption originelle. Bien qu'il accentue les faiblesses de l'intelligence plus que ne le fait Arnauld, il reste fidèle à Port-Royal : la faute d'Adam cause la dépravation du vouloir et le déterminisme de l'attention, elle respecte néanmoins l'élan de l'esprit. Le moi-sujet qui juge le moi-objet et tout le reste est capable d'une amère impartialité. La raison critique n'est pas viciée, le *cogito* est sauf. Dans cette même mesure, Pascal réussit à embarquer Descartes et Jansénius avec lui ou plutôt il garde l'optimisme *ontologique* de saint Augustin. Et c'est même pourquoi une *Apologie* adressée à des incroyants est possible.

La grandeur, c'est de *se* savoir. Si l'on nous ôtait tous les soins du divertissement, nous nous verrions, nous penserions à ce que nous sommes, d'où nous venons et où nous allons (fr. 143). Toutefois, en disant que la pensée nous ramène à un moi-source qui est intérieur, n'oublions pas que ce n'est pas un moi confiné, mais un

moi qui juge tout et qui, d'abord, se situe <sup>5</sup>. Le roseau pensant « sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien » (fr. 347). Le moi pensant se juge par rapport à un univers qui l'écrase; il n'est pourtant pas tout entier dans la tragédie physique, il est aussi dans une tragédie psychologique et morale, d'où ressortent sa plus grande dignité et son plus parfait mérite; car il est capable de discerner sa misère et de se contrarier toujours, en s'abaissant quand on le vante, en se vantant quand on l'abaisse; non pas par l'effet d'un mécontentement chronique, mais par l'effet d'une lucidité dont il n'y a pas à lui marchander le privilège. Ainsi, il peut sortir vainqueur d'un combat avec lui-même qui a pour enjeu la vérité sans passion. Il peut se placer au point de vue de tous les points de vue, rejoindre l'universel.

Mais il ne peut s'y maintenir. « Ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois sont choses où elle ne se tient pas » (fr. 351). La précarité du moi-objet, la mort du paquet de *qualia*, qui nous empêchaient d'atteindre le moi-sujet dans la perception empirique, ont pour correspondant dans le for intime de la perception réfléchie une autre précarité et une autre mort : si nous coïncidons avec notre subjectivité par la pensée, c'est « pour un instant seulement »; nous sommes des rois qu'on dépossède toujours. Nous ne pouvons pas ne pas nous laisser distraire; la vie est la plus forte et nous retombons dans les équilibres de l'instable par une étrange perversion. Dès qu'il s'agit de l'essentiel, nous nous en exilons.

### III

Ainsi la première exigence de la vérité serait que nous consentions à nous connaître comme partie d'un tout et non pas comme centre de tout. La seconde serait que nous nous maintenions dans cette conviction. Et la troisième serait que nous aimions le tout plus que nous-mêmes au lieu de nous aimer plus que tout. Pour exprimer cette série d'exigences et pour exposer leur accomplissement par Jésus-Christ, Pascal a rédigé une suite de pensées qui débute par ces mots : « Commencement de membres pensants » (fr. 482). L'idée

5. La conception pascalienne de « l'honnête homme » exprime cette exigence de la pensée; elle sépare violemment du personnage la personne. Un pédant qui savoure son rôle, son métier, ses connaissances perd son moi véritable en situant tout par rapport à lui-même au lieu de se situer par rapport à tout. La conscience de soi est une grandeur inaliénable, mais que nous pouvons pervertir.

maîtresse était déjà ramassée dans le fragment 473 : « Qu'on s'imagine un corps plein de membres pensants. » C'est la doctrine du corps mystique, dont la source est en saint Paul et qui se retrouve avec des élaborations successives dans les Pères et les scolastiques.

La métaphore de l'organisme biologique y est profondément amendée; car dans un être vivant, les membres ignorent qu'ils vivent par le corps qui leur influe la vie; s'ils le savaient, ils se soumettraient en tout au corps, ils seraient prêts à en être retranchés et à périr pour lui au besoin, car ils n'existent et n'ont de raison d'être que pour lui et par lui. Mais nos membres « ne sentent pas le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influer les esprits » (fr. 482).

Au contraire, dans un corps composé de membres pensants, il y aurait l'intelligence de l'âme universelle et le consentement à cette âme. S'il n'y avait que l'intelligence sans la bonne volonté, les membres seraient injustes et misérables. N'est-ce pas notre situation en tant que philosophes? Nous sommes capables d'apercevoir notre subordination, nous ne le sommes pas d'en tirer les conséquences pratiques et de nous haïr pour aimer le tout.

A vrai dire, ce n'est pas dans l'ordre biologique ou social que se place Pascal; c'est dans l'ordre de la pensée et, plus encore, du salut chrétien. Qu'il y ait deux temps dans sa réflexion, il est difficile de le nier : il s'appuie d'abord sur Épictète; l'allusion au pied qui ne serait plus rien s'il se détachait du reste est tirée du philosophe stoïcien. Les considérations sur la main qui doit se porter au-devant du visage et se sacrifier pour le défendre servent à saint Thomas pour définir l'amour véritable et elles viennent d'Aristote. Nous sommes en présence d'un lieu commun de l'antiquité. Mais à ce cadre grec, Pascal ajoute celui du corps mystique de Jésus-Christ : « 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 Personnes » (fr. 483). Ce second temps de la réflexion pascalienne était visé dès le début; c'est parce qu'il croit en l'Incarnation et en l'Église que Pascal a accueilli l'image aristotélicienne et stoïcienne; elle n'est pour lui qu'un moyen d'approche; il ne croit pas à la réalisation de l'idée dans l'ordre naturel, il ne peut que la transporter dans l'ordre de la grâce, où elle devient exacte.

Disons à tout le moins que son exactitude ne commence pas avant qu'on ait trouvé Dieu et que l'ambiguïté, si ambiguïté il y



a, est entre Dieu et le Christ. Nous lisons dans le fragment 485 : « ...comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous et qui ne soit pas nous et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'Être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous : le bien universel est en nous, est nous-mêmes et n'est pas nous ». Peut-être n'y a-t-il aucun texte de Pascal qui exprime plus de tension en peu de mots. Il n'abandonne rien de ses principes, il les oblige à coexister et à coopérer. La loi de l'amour-propre nous régit : nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous; de la contradiction qui en résulte (chacun voulant être tout), Dieu seul peut nous faire sortir, parce qu'il est l'Être universel, en qui nous ne pouvons que nous retrouver. Mais cette vérité d'École n'aboutit pas tout à fait; elle nous laisse à une juxtaposition : Pascal oscille du Bien qui est en nous et qui est nous, au Bien qui est nous et qui n'est pas nous, jusqu'à ce qu'il ait trouvé Jésus-Christ. L'immanence réciproque des personnes dans le monde est dérisoire; celle des personnes dans la Trinité est au-dessus de notre portée; mais celle que nous recevons d'un Dieu incarné est nôtre; en aimant le Christ, on s'aime de la même sorte qu'il nous aime. *Qui adhaeret Deo unus spiritus est.*

Il y a donc ici un laborieux aboutissement dialectique. On doit tendre au général, mais on y retrouve le particulier et il cesse d'être dépravé. Par ce biais, Pascal dirige la personne humaine vers une autre personne qui est divine, qui la sauve et qu'elle doit invoquer. Il ne parle pas explicitement du toi comme il le fait du moi. Mais il situe en réalité nos moi par rapport à un toi et ce rapport ne peut se maintenir, il ne peut même s'établir que par une élévation et une conversion surnaturelles. Tout l'esprit du pascalisme devient brusquement interpersonnaliste au moment précis où il fait intervenir Jésus-Christ. Quant à l'hésitation entre Dieu et le Christ, elle est alors levée, car on ne connaît Dieu que par Jésus-Christ. Les paroles les plus émouvantes prennent désormais tout leur poids : « J'ai versé telle goutte de mon sang pour toi », « Je te suis plus ami que tel et tel », « Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... »

Ce n'est pas seulement la relation du moi humain à un toi divin qui se renouvelle dans le Christ, c'est aussi celle du moi humain au toi humain : les martyrs chrétiens sont nos membres. « Nous avons un lien commun avec eux : leur résolution peut former la nôtre non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a

peut-être mérité la nôtre. Il n'est rien de cela aux exemples des païens : nous n'avons pas de liaison à eux » (fr. 481). C'est un toi, celui de Jésus-Christ, qui sauve le moi; et c'est un nous, celui de l'Église, qui est l'humanité sauvée.

Jansénius regrettait que les scolastiques n'aient pas prêté plus d'attention à ce que saint Augustin appelait la grâce libératrice<sup>6</sup>. Pascal essaie de réparer cette omission des théologiens : il tend les bras à son Libérateur et le drame de la vie est pour lui celui d'une libération personnelle. Mais il n'y a de grâce libératrice que par Jésus-Christ, dans la personne d'un Homme-Dieu. « Ne te compare point aux autres, mais à moi... qu'y compareras-tu? sera-ce toi ou moi dans toi? Si c'est toi, c'est un abominable. Si c'est moi, tu compares moi à moi. Or je suis Dieu en tout... Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais » (fr. 555). De là vient que toute la libération est une imitation de Jésus-Christ et que la conduite a désormais pour principe non pas un axiome philosophique mais un rapport direct à l'Évangile : « J'aime la pauvreté parce que Jésus-Christ l'a aimée<sup>7</sup>... »

Par ce lien avec Dieu dans l'homme — le seul homme qui nous libère parce qu'il est l'Homme-Dieu — nous accédons à une société d'hommes que régit la charité. « Deux lois suffisent pour régler toute la République chrétienne, mieux que toutes les lois politiques » (fr. 484). La communication des êtres est enfin établie : nous avons la capacité et nous avons le droit de retrouver autrui dans une communion des saints; c'est même notre pur devoir. Toutefois, les limites de la société sauvée restent indécises dans l'œuvre de Pascal. Sa profession de foi commence par cette phrase : « J'aime tous les hommes comme mes frères parce qu'ils sont tous rachetés » (fr. 559); mais pour une raison ou une autre, il a barré cette ligne. Et il félicite ceux qui se refusent à faire de Socrate un prédestiné. La nature exacte de son aristocratism religieux reste obscure; ce n'est pas un manque d'accueil, car il considérait Jésus-Christ « en toutes les personnes » (fr. 785); il serait tout de même imprudent de s'imaginer qu'à la façon de certains chrétiens du xx<sup>e</sup> siècle, Pascal ferait coïncider l'Église et l'humanité. L'Église est une minorité.

6. Cornelii JANSENI, *Augustinus*, Paris, 1641, t. III, l. I, ch. I, p. 6 : « Quo fit ut satis mirari nequeam tantum servitutis istius ac liberatricis gratiae in lucubrationibus scholasticorum silentium, ut quasi nova daemonia annunciari putent quando hasc doctrina proपालatur. »

7. *Vie*, p. 33 et fr. 550.

C'est que si le vrai Dieu est un Dieu caché, la communauté des personnes doit l'être aussi. Tout ce qui est absolu est obscur. A ce sujet, ce ne sont pas les *Pensées*, mais les lettres à M<sup>lle</sup> de Roannez qui nous font le mieux saisir la solidarité des deux doctrines : celle de l'obscurité divine et celle de l'obscurité humaine. Considérons la première. Les chrétiens sont les fidèles d'un prince qui a été chassé de son pays par ses sujets. Leur prince a ceci de particulier qu'il rend fidèles ses partisans et ne les trouve pas tels. Au lieu qu'il nous ait une obligation, c'est nous qui lui sommes infiniment redevables. En lui étant obéissants, nous entrons dans le « secret étrange » de la divinité<sup>8</sup>. Dieu n'est pas masqué au sens fort de ce mot; il est plutôt « voilé » pour la multitude des hommes et il se dévoile seulement à ses amis qui ont le cœur pur. De même, le moi profond n'est pas soustrait à tous les regards, mais accessible à quelques-uns par le Libérateur. Certes, le moi haïssable, celui par lequel commençait notre analyse, était plus que voilé; il était illusoire et criminel; il ne pouvait ni se connaître et aimer comme une réalité définitive ni connaître et aimer l'être d'autrui, qui échappait à ses prises. Mais le moi nouveau créé par Jésus-Christ est la personne véritable. Inséré dans un corps de membres pensants, il n'est jamais seul. Pourtant, lui et la société à laquelle il adhère ne nous sont connus que par la foi et la charité. Les chrétiens sont des initiés.

Pourquoi l'ordre des personnes est-il ainsi dérobé au regard profane? Pourquoi Dieu est-il caché? M. Lacombe n'est pas loin de répondre que c'est par suite d'un artifice apologétique. L'échec de l'apologète auprès de certains incroyants pourrait toujours, grâce au Dieu caché, se transformer en une victoire commode : Dieu vous a aveuglés, puisque je n'arrive pas à vous convaincre; ou bien alors, c'est vous qui vous aveuglez volontairement<sup>9</sup>... Mais n'est-ce pas faire bon marché de l'aspect doctrinal de la thèse? M. Lacombe croit que les textes de l'Écriture sur lesquels peut s'appuyer Pascal sont assez rares. En réalité, l'Écriture se plaint sans cesse du silence de Dieu. Dès l'Exode, Dieu dit à Moïse : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie... tu me verras de dos<sup>10</sup> ». Si Dieu est infini et si nous ne

8. Petite édition Brunshvicg, p. 213-215.

9. R.-E. LACOMBE, *L'Apologétique de Pascal, Étude critique*, Paris, 1958, p. 217.

10. *Ex.*, XXXIII, 20-23. « Il est instructif de noter le mot « caché »

le sommes pas, il nous est caché. Et surtout, la doctrine de l'occultation est un corollaire de Jésus-Christ et du péché originel. Elle n'est pas un hors-d'œuvre dans le dogme, elle est au cœur du christianisme. Sans elle, nous n'aurions qu'un déisme — aussi abominable que l'athéisme — et non une religion du salut par un médiateur qui nous révèle Dieu. L'essentiel est caché pour abaisser notre superbe, et en nous découvrant notre radicale insuffisance, nous ouvrir à l'interpersonnalité. A l'extrême opposé de M. Lacombe, M. Goldmann a bien compris que le Dieu caché est le ressort central des *Pensées*<sup>11</sup>. Mais tout en prenant certaines précautions, ne pousse-t-il pas trop Pascal vers Barcos ou même vers la nuit de saint Jean de la Croix? Pascal est très différent : « Il n'est pas vrai que tout cache Dieu », et c'est précisément ce qui fait que « tout instruit l'homme de sa condition » (fr. 557).

A vrai dire, les raisons de l'occultation restent multiples et implicites dans les *Pensées*. Il y a certes un motif propédeutique : la purification du cœur à obtenir. Il y a, plus profondément, le respect de notre liberté : nous pouvons nous cacher la présence de Dieu et nous divertir de nous-mêmes, Dieu se taira. Ce silence a une troisième cause : c'est que Dieu se cache pour nous révéler notre corruption (fr. 559); le péché originel entraîne quelque chose de plus que le clair-obscur ordinaire ou le mystère inhérent à la condition de créature. Dieu se cache encore parce qu'il est un Dieu vivant, qui peut parler ou non : il est inaccessible, il n'est pas inconnaissable. Et enfin, Dieu se cache et il cache les élus en Lui à cause du mystère de la divine faiblesse en ce monde; il choisit ce qui est faible pour confondre ce qui est fort. Nous sommes de nouveau devant le plan du salut par l'Incarnation.

Entre le chiffre de la personne et la connaissance par le cœur, il y a une affinité. Dieu incline le cœur. Mais c'est aussi le cœur qui sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace... La doctrine du cœur chez Pascal est certes bien complexe! Cette connaissance qui est tantôt en deçà, tantôt au-delà de la raison, Laporte la résumait

dans un index de la Bible et de compter combien de fois l'on reproche à Dieu de se cacher de ses serviteurs les plus fidèles », remarque W. WHITE, *Dieu inconnu*, Paris, 1958, p. 32-33.

11. L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris, 1955, p. 338 : « Les concepts de paradoxe généralisé et de refus intramondain du monde nous ont permis de comprendre à la fois le comportement de Pascal au cours des cinq dernières années de sa vie et la place du pari dans l'ensemble des *Pensées*. »

approximativement en disant que « le cœur est la faculté de l'infini »; il « atteint la vérité et il la possède, mais pour lui seul <sup>12</sup> ». Cette fois, il est possible que ce soit M. Lacombe qui soit dans le vrai en soutenant que la diversité des sens est difficile à unifier. Et les antécédents du langage pascalien sont eux-mêmes très divers : saint Paul et saint Augustin parlaient des « yeux du cœur ». Saint-Cyran réclamait un « sentiment du cœur » pour comprendre Dieu <sup>13</sup>; et enfin, le chevalier de Méré déclarait : « Ceux qui ont le cœur droit ont le sens de même pour peu qu'ils en aient; et prenez garde que de certaines gens qui ont tant de plis et replis dans le cœur n'ont jamais l'esprit juste <sup>14</sup>. » Pascal a connu et accepté tous ces usages du mot; mais il est permis de penser que pour désigner la remontée vers les principes et la découverte de l'ordre véritable du moi et du toi, certaines pages de l'*Augustinus* ont dû l'influencer nettement. Il y a, enseignait Jansen, deux méthodes en théologie : l'une suit les raisonnements humains qu'emploient aussi les philosophes; elle est sujette à bien des erreurs, elle est facilement vaine et inutile; l'autre « part de la charité enflammée par laquelle le cœur de l'homme est purifié et illuminé de manière à pénétrer les secrets de Dieu contenus dans l'écorce des Écritures sacrées et dans les principes révélés eux-mêmes. Ce mode de comprendre est très familier aux vrais chrétiens <sup>15</sup> ». La charité engendre la sagesse; la foi et l'amour se fécondent indéfiniment.

Le rapport je-tu est donc caché en Dieu, où le cœur le découvre. Y a-t-il conversion pour entrer dans l'ordre des réalités person-

12. J. LAPORTE, *Le Cœur et la raison selon Pascal*, Paris, 1950, p. 85.

13. *Lettres chrétiennes*, Paris, 1648, p. 531. Ce serait, d'après J. Laporte, le fond de la volonté qu'il faut disposer à la grâce. Peut-être est-ce davantage...

14. Chevalier de MÉRÉ, *Œuvres complètes*, Paris, 1930, t. I, *Quatrième Conversation*, p. 52. Cf. *Cinquième Conversation*, p. 71 : « Le cœur a son langage comme l'esprit a le sien... »

15. Cornelii JANSENI, *Augustinus*, Paris, 1641, t. II, ch. VII, p. 7 (trad. du *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Jansénisme*, col. 341). Une lecture attentive de l'*Augustinus* éclairerait bien des pensées de Pascal. Ainsi, un peu plus haut, au chapitre V du *Liber prooemialis*, Jansénius établit la différence entre la philosophie et la théologie sur le fait que : « illi servit ratio, huic memoria ». N'est-ce pas l'idée que nous trouvons dans le *Fragment d'un Traité du vide*, comme le notait déjà Brunschvicg? De tels rapprochements ne veulent pas dire que Pascal n'échappe pas à Port-Royal par son génie. Lui-même déclare qu'il s'en est écarté, dans son *Apologie*, en particulier en se désintéressant des spéculations sur Adam (fr. 560).

nelles? Oui, certes. Nous n'avons pas dans la nature un je-tu que la grâce se bornerait à prolonger. Car dans la nature, le je est dévié et le tu est séparé de lui par des abîmes. Les seules continuités qui subsistent comme de minces filets entre les deux économies sont le *cogito*, qui est une amorce, et le sentiment de notre misère, qui est une nostalgie lucide. La grâce sauvera tout : la personne-sujet et même la personne-objet, en Jésus-Christ. Elle explique par l'humilité notre grandeur de rois dépossédés; elle justifie cette grandeur dans notre concupiscence même; elle justifie même le besoin d'être « dans l'estime d'une âme », qui fait notre félicité (fr. 400, 402, 404, 409).

Quelles étaient les racines de ces convictions dans la vie de Pascal? Quel rapport trouvons-nous entre sa vision religieuse et son caractère? Charles Du Bos a écrit : « Spontanément, Pascal ne sort, ne peut sortir de soi que pour Dieu <sup>16</sup>. » Il ne peut aller aux êtres que par devoir et par sainteté; il ne peut les trouver aimables. Il est dédaigneux, méprisant jusque dans son style. Et en même temps, il ne peut croire sans voir ni aimer sans sentir. Sa seule issue était de se haïr et d'aimer le Christ. Il ne pouvait rejoindre autrui que par la transcendance d'un Dieu incarné <sup>17</sup>.

Ce sont là des notations pénétrantes. Elles sont peut-être un peu durcies car Pascal était capable d'amour humain. Mais par tout l'élan de sa nature, il était exigeant et impitoyable. Il voulait faire ployer ceux qu'il aimait et les avoir pour lui, il voulait abattre ceux qui lui résistaient. Le rapport du moi au toi a chez lui quelque chose d'impérieux. Comme la plupart des grands esprits du XVII<sup>e</sup> siècle, il est rempli de sa superbe. Mais il finit par abdiquer devant Dieu. Et alors, nous dit M<sup>me</sup> Périer, cet homme qui semblait toujours en colère était soumis comme un enfant. Il avait une « tendresse de cœur pour ceux que Dieu lui a unis plus étroitement ». L'*eros* était devenu *agapè*.

Pascal nous effraie par son austérité; il renonce à tout plaisir et à toute superfluité; il dédaigne de parler de lui-même et ne se plaint jamais; il ne veut pas qu'on s'attache à lui, il surprend sa sœur par « les rebuts » qu'il lui fait et lui qui a grandi sans mère,

16. Charles Du Bos, *Le Langage de Pascal*, dans *Approximations*, 2<sup>e</sup> série, Paris, 1932, p. 94.

17. Une telle conclusion s'appliquerait aussi à Malebranche, mais la manière est bien différente.

il désapprouve les caresses de sa sœur pour ses enfants. Et pourtant, quel feu sous cette glace! Il y a là une énigme pour les psychologues et M. Jerphagnon s'emploie à la résoudre dans un essai des plus intéressants <sup>18</sup>.

Mais je ne crois pas que Pascal, pour qui tout ce qui n'est pas charité est figure, eût écrit comme l'oratorien Senault : « Il n'est permis à personne dans notre religion de se faire aimer <sup>19</sup>. » Le corps du Christ où tout est un l'en eût empêché. Peut-être aussi ce cœur qu'il refoule et qui le faisait tressaillir devant toute inhumanité. « Les gens manquent de cœur; on n'en ferait pas son ami » (fr. 196); ou encore à propos du jeune Horace de Corneille : « *Albe vous a nommé, je ne vous connais plus, voilà le caractère inhumain* » (fr. 533).

18. Pascal, Paris, 1962 (dans la collection *Caractères* des P. U. F.).

19. *L'Homme criminel*, p. 50. Il eût en revanche, bien sûr, signé des deux mains la suite du texte : « C'est un attentat que de vouloir acquérir des libertés qui n'appartiennent qu'à Dieu... aussi est-ce la plus dangereuse impression que l'amour-propre fasse dans les hommes quand il leur persuade qu'ils méritent l'amour de tout le monde. »