

Valeur critique et euristique de l'idée de nature chez Pascal

par Pierre MAGNARD

professeur au lycée Blaise-Pascal
à Clermont-Ferrand

SITUER Pascal philosophiquement semble une gageure, car aucune place ne lui saurait être assignée dans un « progrès » de la conscience occidentale, mais si nous rompons avec les perspectives simplistes du « système », l'auteur des *Pensées* nous apparaît précisément comme l'un des plus rigoureux détracteurs de la métaphysique du concept. Héritier d'un Platon en lutte contre les « amis des formes », mieux encore, par Jansénius¹, d'un Occam ennemi du conceptualisme aristotélicien, précurseur d'un Kant en sa réfutation de l'argument ontologique, ou d'un Kierkegaard, ironique adversaire de Hegel et de ses « concepts pris de boisson », Pascal, esprit positif s'il en est, peut être considéré comme un acerbe critique du mot et des prestiges d'une ratiocination verbale; cependant, plus que le langage, ce sont les complaisances que celui-ci ne laisse pas d'accorder à une raison prompte à prendre ses exigences pour des réalités, qu'il vise en ce procès contre la captieuse

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

Les références numériques renvoient au classement des *Pensées* établi par Louis Lafuma dans son édition de 1951.

1. *Augustinus*, II, 1.

sophistique des géomètres fantastiques, des physiciens romanciers ou des théologiens que leur démagogie a rendus imposteurs. « Il y a deux choses dans le mot, dit-il dans la *II^e Provinciale*, il y a le son qui n'est que du vent; et la chose qu'il signifie, qui est réelle et effective. » Si l'opuscule *De l'Esprit géométrique* veut substituer le défini à la définition, c'est que « les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature ». Vaine est ainsi toute argumentation tendant à inférer de la disposition des mots à la structure des êtres. Occam récusait toute distinction modale qui n'était point autorisée par une distinction réelle; Pascal de même se refuse à considérer en une vigne « deux grappes pareilles », en une grappe « deux grains pareils », n'ayant « jamais jugé d'une même chose exactement de même » (558). Dès lors, la définition perd chez lui toute valeur notionnelle; tout juste peut-elle avoir un rôle explicatif dans l'analyse des réalités composées, mais elle ne saurait rendre compte de la nature du simple; l'artifice de la généralisation n'autorise que la dénomination classificatoire, il ne saurait prétendre mettre en évidence une réalité générique; de raisons séminales ou principes, il n'est que ceux qui viennent de l'expérience². La critique de la définition atteint de ce fait le discours lui-même, plus précisément la logique analytique. Verbale était l'argumentation du Père Noël contre le vide; Pascal en montre l'inanité dans la *Lettre à Le Pailleur*, lorsqu'il met au jour le sophisme du bon père : le vide, dit ce dernier, n'est pas, car il n'a pas de qualités; mais pourquoi, de tout ce que l'on présume exister, ferions-nous une substance nantie d'attributs? Un tel raisonnement conduirait à refuser l'être à tout ce qui se caractérise en terme de privation; ainsi en sera-t-il du mal dans la *IV^e Provinciale* selon ce Père Banny « qui ôte les péchés du monde », mettant son adversaire au défi de pouvoir établir que toute action procède d'un sujet « qui voit, qui sache, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle ». Force nous est en conséquence de soumettre toute définition et tout discours à l'épreuve de l'expérience : telle sera la règle première de Pascal. Si d'une « ressemblance de noms », on ne peut conclure à une « ressemblance de propriétés entre les choses³ », il ne saurait être possible d'induire de l'individu à l'espèce ou au genre, *a fortiori*

2. Préface pour le « *Traité du Vide* ».

3. *Lettre à Le Pailleur*.

d'expliquer l'individuel par le spécifique ou le générique, car seule l'expérience décide de la moindre attribution. Parler de la « vertu attractive d'un croc » ou de la « vertu apéritive d'une clef » (907), ce n'est rien expliquer, mais constater purement et simplement un fait qu'il est vain de vêtir de synonymes. Définir la lumière comme « le mouvement lumineux des corps lumineux » est pure tautologie. Se soumettre à l'expérience voudra que l'on remonte du mot à la chose et que l'on prenne les faits pour seuls principes. A vouloir suivre une démarche inverse, on tombe dans l'arbitraire : de faits, connus partiellement en raison des limites mêmes de l'expérience, on peut induire plusieurs systèmes de principes différents; qu'on déduise par après de ces principes inductivement obtenus une ou plusieurs expériences ne saurait rien ôter à leur gratuité; ainsi lit-on dans la *Lettre au Père Noël* : « Encore que de votre hypothèse s'ensuivissent tous les phénomènes de mes expériences, elle serait de la nature des autres et, demeurant toujours dans les termes de la vraisemblance, elle n'arriverait jamais à la démonstration. » Si ce jugement frappe de précarité toute « théorie » physique, il vise essentiellement toute cosmologie humaniste ou théiste et dépouille de leur prétention à la nécessité les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, car encore que Dieu explique tel ou tel phénomène physique, ces phénomènes ne constituent pas une preuve suffisante de son existence. Cette âpre critique du verbe, soumis à la question de l'expérience comme il ressort des écrits tant épistémologiques — *Lettre au Père Noël*, *Lettre à Le Pailleur*, *Fragment d'un Traité du Vide* — que théologiques — *Provinciales*, ne saurait ignorer une notion investie de toutes les exigences de rationalité et chère pour cela aux libertins comme aux humanistes dévots : la notion de nature; nul doute que Pascal n'en fasse plus particulièrement le procès. Une telle notion est-elle requise par l'expérience? Ne la sollicite-t-elle pas plutôt abusivement? Notre propos sera d'en juger.

Dans le *Dictionnaire philosophique*, nous lisons selon Lachelier que l'idée de nature est celle « d'une existence qui se produit ou du moins se détermine elle-même... sans avoir besoin d'une cause étrangère ». Est donc « nature » ce qui porte en soi son principe, sa raison d'être; qui dit « nature », dit suffisance, totalité signifiante, réalité en soi et par soi. Une telle idée se donne comme le truchement d'une compréhension totale du réel; mais comment en user? Il va sans dire que ne seront considérées comme « natures » que

des réalités qui se puissent prendre absolument. Se trouvera-t-il une individualité qui soit susceptible d'une telle détermination? L'univers physique sera « nature », si nous voyons en lui une totalité close sur elle-même, mais l'infinitisme pascalien ne porte-t-il pas démenti à une cosmologie fixant à tout être sa place et lui assignant une valeur selon une double finalité interne et externe? Parlera-t-on alors d'une « nature humaine » et chercherons-nous à définir l'homme en un ordre qui lui soit propre? Ce serait situer en l'homme même sa raison d'être et lui reconnaître une suffisance contre laquelle s'inscrivent en faux « contrariétés » et « bizarreries » de l'humaine condition. Va-t-on chercher alors à récupérer les exigences de cette idée de nature dans la perspective d'une histoire cousue comme genèse du sens et progressif avènement de la raison? Ce serait oublier le caractère figuratif de la Bible, en donnant dans l'interprétation toute charnelle des rabbins. On voit les réquisits qu'entraîne l'acception ontologique d'une telle idée et l'on devine que toute philosophie se doit de décider de l'usage qu'il convient d'en faire; Pascal va précisément la soumettre à la critique de l'expérience; mais si une telle épreuve ne manque pas d'en faire apparaître l'irréalité, le réel du même coup s'avérera dépourvu de la raison d'être et de la justification que signifiait cette idée de nature. On devine alors le rôle que Pascal confère à une telle idée, tirant argument d'un échec du savoir pour faire apparaître l'impossibilité de conjuguer le rationnel et le réel : tantôt soumettant l'idée de nature à l'épreuve de l'expérience, tantôt lui soumettant le donné, il rendra manifeste l'absurdité de celui-ci, pour débouter humanistes et libertins de leur suffisante quiétude et fera de ce qui était gage d'une certitude l'instrument d'une interrogation et d'une recherche sans fin. Que jamais l'expérience ne soit adéquate à l'idée de nature, qu'en particulier la distinction réelle d'une « nature humaine » s'avère illégitime, les exigences de rationalité, dont cette idée était l'expression, seront vouées à demeurer insatisfaites; mais, quelque démenti qu'elles rencontrent, ces exigences n'en doivent pas cependant être récusées comme illusoires. En restant vide, une telle capacité de vérité au cœur de l'homme porte moins accusation contre la vérité, qu'elle ne met en question l'humaine condition. « Il n'est point de pyrrhonien parfait », car celui qui doute témoigne par là d'une vérité absente et non pas du néant de toute vérité; il porterait plutôt témoignage du néant de ce qui l'entoure. Ainsi l'idée de nature, soumise à la question de l'expérience, deviendra-t-elle

l'agent de la négativité dans le procès qu'elle permettra d'intenter au donné. Tour à tour fort du dogmatisme et arme du pyrrhonisme, l'idée de nature apparaît comme l'instrument de la critique et comme la limite du doute, elle qui, par ses exigences toujours insatisfaites, déboute le dogmatisme de ses prétentions, mais qui, parce qu'elle n'en veut rien sacrifier, confond le pyrrhonien.

« Jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu... David, Salomon 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 qui sont venus depuis, qui s'en sont servis. Cela est très considérable » (463). On voit de quelle « nature » il s'agit, non pas celle que donnerait l'expérience, mais celle qui, procédant d'une abusive construction rationnelle, exclut le vide et prouve Dieu. Abusive, cette construction l'est en effet à double titre : parce qu'elle induit à partir de faits erronés — il n'y a pas de vide — et parce que, quand bien même ces faits seraient véritables, la démarche inductive ne peut établir avec nécessité les principes à partir des conséquences. La figure du monde qui nous est ainsi donnée ne laisse pas d'être tout à fait arbitraire; que l'on puisse déduire un fait d'un principe hypothétique ne permet pas de décider absolument en faveur de ce principe. Toute physique *a priori* se trouve ainsi mise en question, celle des scolastiques comme celle des cartésiens. Le ciel et les oiseaux ne prouvent pas Dieu; la religion ne le dit pas, car « encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart ⁴ ». C'est dire l'incertitude des hasardeuses inductions des physiciens renaissants; mais tout aussi incertaine, encore qu'elle semble plus rigoureuse, est la physique mathématique de Descartes, que Pascal se plaît à qualifier de « roman de la nature, semblable à peu près à l'histoire de Don Quichotte » (1008). Il reste que Pascal se rallie à cette représentation cartésienne du réel, mais il ne veut y voir qu'une représentation subjective, commandée moins par les exigences de l'expérience que par le schématisme mathématique que nous imposent nos sens et notre imagination : « 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 chose » (418). *A fortiori* récuse-t-il toute justification qu'on en prétendrait donner par les

4. *Ibid.*

principes, puisque les principes mêmes renvoient à d'autres principes et ainsi à l'infini; en effet, « ils ne se soutiennent pas d'eux-mêmes; ils sont appuyés sur d'autres qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier » (199). L'intérêt de la physique cartésienne est en définitive davantage en ce qu'elle détruit qu'en ce qu'elle fonde : non seulement elle ruine définitivement toute cosmologie rationnelle, mais elle laisse apercevoir la relativité de la science en la référant à la structure de la pensée; bien plus, dans le mirage de l'infini potentiel des mathématiciens, elle fait apparaître une disproportion entre les prétentions de l'esprit et ses effectives possibilités : « Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant et le peu que nous avons d'être nous cache l'infini » (199). Autant dire que Pascal ne reprend la physique de Descartes que pour souligner son caractère spécieux et gratuit, « inutile et incertain », pourra-t-il dire (687), inutile pour le salut car le Dieu des *Principes* n'est pas Jésus-Christ crucifié, incertain en raison de sa relativité aux structures de la pensée.

Précisément si l'homme ne connaît que ce avec quoi « il a de la proportion » (199), l'idée de nature ne va-t-elle pas être le fil conducteur d'une recherche proprement humaine? Ne convient-il pas de qualifier « d'abstraites » les sciences qui « égarent l'homme de sa condition » (687) et de se tourner vers ce qui est à notre mesure? Un tel savoir, accordé à notre pouvoir, ne serait-il pas légitime? Pascal nous en donne le projet, partant non plus du monde en lequel l'homme s'égare, mais de l'homme pris comme principe d'une connaissance par analogie. Qu'est-ce donc que l'homme considéré absolument? — Une totalité organique sans doute, mais ceci par décret *a priori*, puisqu'on décide de le considérer en sa suffisance : « Chacun est un tout à soi-même, car lui mort, le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous » (668). Introduire une loi de totalité conduit à substituer à la causalité analytique un principe d'action réciproque : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » (199). La structure ainsi définie donnera lieu à découvrir des analogies entre des totalités aperçues en des plans différents; plus précisément, à partir de la structure propre à la totalité que constitue l'homme, on cher-

chera à découvrir des totalités qui aient avec elle « de la consonance ». Ainsi Pascal nous semble le promoteur des sciences de l'homme, en leur caractère normatif, lorsqu'il nous suggère le projet d'une biologie, d'une psychologie et d'une esthétique : « 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. » (585). Depuis cette structure constitutive de la nature humaine, l'analogie s'étend de proche en proche : « Et comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, puisqu'elles ressemblent à ce modèle unique, quoique chacune selon son genre, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur les mauvais modèles. » Si la proportion nous indique la convenance, l'absence de proportion sera l'indice d'une disconvenance : « 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-là » (585). Il n'est d'autre critère du naturel que cette consonance; n'est-ce pas ainsi qu'en jugera tout le Grand Siècle?

Le projet d'une telle recherche ne laisse pas de nous séduire. Encore faudrait-il pouvoir définir cette nature humaine archétype. Or « 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 suivre, comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient » (697). Nous avons cru pouvoir préjuger d'une norme ou d'un ordre, nous ne parvenons pas à les établir : « On ne sait pas 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... et on appelle ce jargon beauté poétique » (586). D'où vient qu'au lieu de nature nous n'ayons plus que l'image sophistiquée d'une « jolie demoiselle toute pleine de miroirs et de chaînes »? Pascal n'a-t-il pas simplement voulu nous montrer, avec l'absence d'un terme de référence, l'impossibilité d'une telle recherche et la vanité des exigences impliquées en l'idée de nature? Renversément du pour au contre!

« Un homme est un suppôt, mais, si on l'anatomise, que sera-ce? la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur de sang » (65). L'échec de la

détermination d'une totalité nous renvoie à l'explication analytique, nous inclinant à douter de la valeur d'un principe qui n'était peut-être qu'une ruse du langage : « Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais, à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe dans le nom de campagne » (65). Ainsi en est-il sans doute de l'Homme en qui nous avons cru découvrir, plus encore que la raison d'une espèce, une clef pour l'univers; ce que nous avons cru « nature », douée d'une structure organique et suffisante, ne serait que dénomination.

Il y a manifestement conflit entre deux types de connaissance, l'une analytique, l'autre embrassant d'un seul regard des ensembles, conflit indépassable semble-t-il, car il se donne comme une antinomie entre un pouvoir, celui de la raison discursive, et un vouloir, celui du cœur, soucieux d'atteindre à des principes absolus et de déterminer des totalités suffisantes. Ne pourrait-on même parler d'une cassure dans la faculté de connaître entre ses possibilités effectives et ses prétentions légitimes? Pascal, avant Kant, en une véritable critique du savoir, relativise la science et proclame la vanité de la métaphysique. Bien plus, en cette tension qu'il découvre entre le cœur et la raison, il garde l'esprit humain d'extravaguer jamais, avivant ses exigences, mais le rappelant toujours à la conscience de ses limites.

Quelle valeur objective ont en effet les réquisits du cœur? « Nous n'avons aucune certitude de la vérité des principes... Ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'ayant de certitude... 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 origine » (131). Qu'en est-il en effet de la « nature » dont il se réclame, lorsqu'on soumet le cœur à la question de la raison? Celle-ci invoquera contre lui « l'incertitude de notre origine qui enferme celle de notre nature », ne pourra voir en cette dernière, suivant sa méthode explicative, qu'une mécanique construite par la coutume, dénoncera ainsi l'illusion née de l'habitude dans les analogies de structures que l'on avait cru apercevoir.

Il suffit, en effet, de s'interroger sur notre origine, pour demander ses titres à cette prétendue « nature » et rouvrir la porte à l'explication analytique. Aucune évidence n'est alors qui se puisse suffire

et les principes réclament d'autres principes indéfiniment. Invoquer une « nature » n'est-ce pas ériger abusivement le fait en droit et chercher dans le donné la norme de toute réalité? Une double recherche s'impose, portant d'une part sur les causes, d'autre part sur les significations : Qu'est-ce au juste que ce donné contingent, que nous appelons « nature », pour en faire une instance judiciaire? Ce donné ne trouve-t-il pas cependant dans une signification dont il serait porteur sa justification? Que notre « nature » s'avère le fruit de la contingence, que la signification à laquelle elle prétend se révèle illusoire, Pascal pourra tirer argument de cette absence pour affirmer l'insuffisance, au sens propre du mot, de l'humaine condition.

Au lieu de porter une « nature humaine » sur les fonts baptismaux d'une théologie scolastique, l'homme positif qu'est Pascal se plaît à démonter et à remonter les rouages de cette mécanique construite par l'habitude : « Il n'y a rien qu'on ne rende naturel, il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre » (630). La diversité des mœurs, la relativité des lois suffiraient à nous en convaincre : « Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience » (125). N'est-ce pas la coutume qui fait nos principes les plus assurés? Elle détermine notre vision du monde et les lois de notre pensée : « Quand nous voyons un effet toujours arriver de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera jour demain » (660). Elle fait nos sentiments les plus profonds : « Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée? » (126). Elle impose à l'homme sa fin, sans lui donner d'en débattre : « C'est une chose pitoyable de voir tant de Turcs, d'hérétiques, d'infidèles, suivre le train de leurs pères par cette seule raison qu'ils ont été prévenus chacun que c'est le meilleur. Et c'est ce qui détermine chacun à chaque condition » (193). Jusqu'où va donc cette force? « De ceux que la nature n'a fait qu'hommes, on fait toutes les conditions des hommes » (634), répond Pascal. Seulement on est en droit de lui demander si, ôtés la condition, la fin, les sentiments, la structure de la pensée, il subsiste quelque chose que l'on puisse mettre sous ce terme de nature? Pascal a prévenu notre question, nous devançant en cette radicale contestation : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que la nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand-peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume,

comme la coutume est une seconde nature » (126). La nature immuable a cédé peu à peu le pas à la temporalité de l'existence individuelle; loin que l'homme soit davantage connu, de nouveaux problèmes se posent quant à son origine et à sa destinée.

D'où vient cependant que l'on ait pu croire découvrir des « consonances » entre des « natures » qui aient entre elles « de la proportion »? D'où vient que l'on ait cru pouvoir induire du singulier au général ou au typique? « La nature s'imite », répond Pascal (698). « La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures » (663). On pourrait croire un instant à une nécessité naturelle : « 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, la branche, le fruit; les principes les conséquences » (698). Mais ramener cette imitation à la répétition indéfinie du nombre n'est-ce pas la vider de tout sens? « Les espaces de même et les nombres sont bout à bout à la suite l'un de l'autre » (663). Le schématique mathématique de la connaissance invite abusivement à une induction sans fin : « Ainsi se fait une espèce d'infini et d'éternel. Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela qui soit infini et éternel, mais les êtres terminés se multiplient infiniment. Ainsi il n'y a, ce me semble que le nombre qui les multiplie qui soit infini » (663). La généralisation n'est pas l'induction complète qui pourrait conduire à la nature essentielle; nous n'avons ici que l'illusion d'un tel mouvement, entretenue par l'abusivité extension au réel des propriétés du nombre. Au lieu de considérer « la nature de l'homme... selon la fin », on se doit de la considérer « selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval ou du chien par la multitude... et alors l'homme est abject et vil » (127). Si l'idée d'homme implique pour nous quelque valeur ou quelque norme, si elle signifie une destination, peut-on en dire autant de l'idée de cheval ou de chien? Pourtant, strictement parlant, ce sont concepts de même ordre, nés d'une semblable induction. Une répétition purement contingente a créé l'illusion d'une finalité, conduisant à ériger abusivement en archétype une notion née d'une généralisation sommaire, n'ayant d'autre valeur que de nomination.

Il reste qu'invinciblement nous hypostasions nos concepts, pour voir en eux l'expression de réalités transcendantes à l'expérience. Que ces réalités ne soient pas, nous autorise à dénier aux concepts toute valeur objective, non toute signification. L'homme peut ne

pas réaliser lui-même de nature, ne pas constater d'ordre dans le monde ni de sens dans l'histoire, ce ne sont pas là simples négations, mais privations qui ne laissent pas de faire problème. L'intempérance métaphysique dont il fait preuve ne stigmatise-t-elle pas un déséquilibre, une absence? Encore qu'insatisfaites les prétentions du cœur ne sont pas pour autant dépourvues de tout sens; leur échec ne porte-t-il pas accusation contre la condition faite à l'homme et ne nous incite-t-il pas à considérer cette condition comme accidentelle et transitoire? Ne se trouvera-t-il pas quelque doctrine qui éclaire ce mystère? Telle va être la démarche qui, d'un examen des contrariétés de l'homme, va conduire Pascal au dogme de la religion chrétienne, dont le double mérite est « d'avoir bien connu l'homme » et de lui donner de se guérir.

L'idée de nature devient ainsi l'instrument d'une critique, avant d'être celui d'une euristique. « Ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme; par où nous reconnaissons que, sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre autrefois » (117). Or, nous savons déjà que la nature de l'animal est « la nature selon la multitude » (127), et non pas « la nature selon la fin »; autrement dit, si l'on appelle « misère » chez l'homme ce qui est « nature » chez l'animal, c'est que l'homme n'est tel que dans la mesure où il a une fin à réaliser; l'animalité le rend misérable parce qu'il n'y trouve pas son « assiette » ni son repos, faute d'y être en sa suffisance : « Les bêtes ne s'admirent pas. Un cheval n'admire pas son compagnon; ce n'est pas qu'il n'y ait entre eux de l'émulation à la course, mais c'est sans conséquence; car, étant à l'étable, le plus pesant et le plus mal taillé n'en cède pas son avoine à l'autre, comme les hommes veulent qu'on leur fasse. Leur vertu se satisfait d'elle-même » (685). Le mot « nature » peut être, non sans quelque méprise il est vrai, appliqué ici à l'animal, qui est satisfait de lui-même et trouve en lui son repos; l'homme au contraire est misérable, que « la nature rend toujours malheureux en tous ses états » (639).

Signifiant la non-suffisance de l'homme en son état présent « misère » s'oppose à « nature ». Dire que l'homme est misérable revient à stigmatiser moins l'absence que la privation ou la perte de sa nature véritable. Pascal en a maintes fois repris le thème : « Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude » (24). Inconstant, l'homme l'est en cette impossibilité à demeurer en lui-même : « 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 » (47). Cette inconstance trouve son complice dans l'imagination, « superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses » (44); dire qu'elle « a établi dans l'homme une seconde nature », n'est-ce pas signifier précisément que l'homme, animal dénaturé, vit désormais des mirages afin de se divertir de son néant? il ne veut en effet convenir de sa misère et, victime de l'orgueil et de l'esprit de vanité, se nourrit de mensonges, cultivant la mauvaise foi : « 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 » (806). Bientôt le « paraître » se substitue à l'« être », qui ne peut plus faire état d'aucun titre; si « nous travaillons incessamment à embellir et à conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable », c'est que ce dernier n'a plus rien dont il se puisse recommander et nous parons des qualités qui lui manquent ce « moi » fantôme, essayant de l'accréditer au regard d'autrui; « 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 » (806). Plus que les qualités, l'être nous fait défaut; et vaines alors deviennent nos vertus qui ne sont plus que de parade : « 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 » (806). Impossible vertu de renoncement qui va jusqu'à accepter l'infamie! Il faudrait, en effet, pour qu'il nous soit donné de l'admettre, que nous sachions d'où vient cette insatisfaction, qui nous jette sans cesse en dehors de nous-mêmes. Une analyse de l'ennui et des contradictions du désir le montrerait-elle?

« On cherche le repos en combattant quelques obstacles et, si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il faut en sortir et mendier le tumulte » (136). Que l'homme aspire au repos sans pouvoir s'y tenir montre clairement qu'il prétend à un état d'équilibre, cherche en d'autres termes à réaliser une nature, sans toutefois parvenir à trouver suffisance en soi-même. Le désir serait-il alors ce mouvement naturel de l'homme vers ce qui manque à son repos? Pascal n'y voit que l'expression

d'une radicale inquiétude : « Nos désirs nous figurent un état heureux parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas et, quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état » (638). Sans finalité naturelle, perverti par l'imagination, le désir toujours déçu, toujours renaissant, témoigne de la place vide d'une nature originelle que nous aurions perdue. « Un instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature », nous « fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte », mais un autre « instinct secret » nous « porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment » de notre misère; or « de ces deux instincts contraires, il se forme... un projet confus qui porte (les hommes) à tendre au repos par l'agitation et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos » (136). Les contradictions du désir signifient l'ambiguïté même de la condition d'un homme déchu de sa nature véritable; on comprend alors et la vanité de l'idée de nature et ses exigences toujours renaissantes : précisément, parce que l'expérience se refuse à témoigner en faveur d'un ordre naturel, tout nous crie cette absence, « 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 » (471). Reste à savoir si cette idée, idée de nature, peut nous permettre de concevoir cet état, dont l'homme serait déchu, et nous aider à reconstituer cette totalité, en laquelle il aurait sa suffisance et son repos. Nous donne-t-elle, en un rôle euristique, d'étendre le domaine de notre connaissance?

Il le semblerait à prendre au pied de la lettre certaines métaphores : « Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? Trouvait-on Paul-Émile malheureux de n'être plus consul? Au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours. Mais on trouvait Persée si malheureux de n'être plus roi, parce que sa condition était de l'être toujours, qu'on trouvait étrange de ce qu'il supportait la vie » (117). On croirait que, ce dont l'homme est déchu, fasse partie intégrante de son être véritable, comme le suggèrent les images qui suivent : « Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche et qui ne se trouverait malheureux

de n'avoir qu'un œil? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir. » Faut-il alors entendre cette déchéance comme une amputation et voir dans notre actuel état une nature résiduelle, « vestige de notre première nature »? Suivant la suggestion du principe de totalité, on serait tenté de chercher à reconstituer, en partant de ces vestiges, cette première nature. Une telle extrapolation est-elle cependant légitime? De vrai, cette voie nous semble plus que hasardeuse, aberrante : elle suppose, en effet, que l'on méconnaisse la gratuité du surnaturel, considéré alors comme partie intégrante de la nature première, et que l'on se méprenne sur le sens et la portée de la faute originelle; or le péché n'a pas détruit la nature, ses conséquences ne sont que la suite même du mouvement qui l'engendra : né de la présomption de l'homme qui s'est voulu « rendre centre de lui-même et indépendant du secours » de Dieu, le péché ne peut que priver la nature humaine d'une ordination au surnaturel en laquelle elle se réalisait; « l'homme s'est soustrait à ma domination, dit la sagesse divine, et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui » (149). La faute de l'homme fut d'avoir voulu, se centrant sur lui-même, être à lui-même sa propre totalité, alors qu'il était originellement centré sur Dieu, son vrai tout. Le rapport de notre état actuel à notre nature première n'est donc pas de partie à tout, il est d'inversion : il y a eu décentration et subversion des valeurs, et non point partition; aussi commettrait-on grave erreur à concevoir une nature originelle sur le mode de notre état actuel, comme à prétendre reconstituer par extrapolation cette nature première, à partir des « vestiges » qui en subsisteraient aujourd'hui; il va sans dire, en effet, qu'il n'est rien en l'homme qui n'ait changé de signe ou de valeur avec la faute; la tâche est alors moins de conserver ou même de remembrer, que de convertir. Que l'on reprenne les métaphores biologiques, sans être par elles abusé : imaginons « un corps plein de membres pensants » (371); si l'homme est « membre du tout », il n'est pas à lui-même son propre tout; bien au contraire, son incorporation au tout requiert qu'il ait confessé son péché et renoncé à se centrer sur lui-même : « Il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps qui est le seul pour qui tout est » (373), car « être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps » (372). Le corps à refaire n'est autre que celui dont Jésus-Christ est à la tête et auquel l'homme ne s'intègre

qu'en renonçant à être à lui-même sa propre fin. Si la référence à soi constitue l'essence du péché, il faut renoncer à la tentation de retrouver une nature de l'homme, en laquelle celui-ci aurait sa suffisance, et comprendre le caractère illusoire de toute analogie entre notre état actuel et notre état originel. La notion même de nature humaine est ambiguë, qui en fait consacre la condition présente de l'homme, en lui faisant entendre qu'il pourrait trouver son repos et sa suffisance en lui-même; aussi la recherche d'une « nature première », conçue à partir des carences de notre actuelle condition, n'est-elle pas sans prêter à confusion; on comprend que Pascal se soit élevé tant à l'encontre des théologiens jésuites qu'à l'encontre des humanistes libertins ou dévots, la doctrine moliniste de la « pure nature » étant, en son inspiration et sa méthode sans doute plus qu'en ses termes, profondément opposée à cette spiritualité saint-cyranienne de la conversion. Comment, en effet, admettre un domaine proprement humain, indifférent à la grâce comme au péché, subsistant inchangé après la faute originelle? Il s'agit là d'un alibi philosophique, destiné à justifier la morale du siècle et la vie du monde, d'un argument donc au service des confesseurs casuistes et des partisans de l'attrition; un christianisme rigoureux ne pouvait que s'y opposer résolument. De nature propre à l'homme il n'est point; le péché fut d'y avoir voulu prétendre; cette prétention s'est avérée décevante; le salut ne sera que dans un renoncement total à soi.

De ce que l'idée de nature ne nous permet pas d'étendre notre connaissance, en nous révélant l'état originel dont nous serions déchus, doit-on conclure à la vanité de ses prétentions euristiques et ne voir en elle qu'une aspiration du cœur ou de la volonté? Ne nous a-t-elle pas permis de concevoir, sinon de nous représenter, ce corps dont Jésus-Christ est la tête et dont nous serions les membres? Comment, sans être une représentation d'une réalité qui n'est pas du même ordre, peut-elle néanmoins nous y introduire?

L'homme voudrait trouver en lui sa suffisance; faute de la trouver, il conçoit abusivement une nature humaine en laquelle il aurait son repos; mais en réalité, ce repos ne se peut trouver que dans une ordination à Dieu. La « nature seconde », en ses exigences et ses nostalgies, ne renvoie donc qu'illusoirement à une « première nature », dont elle serait le vestige ou le résidu; elle ne trouve en fait son vrai sens que référée à un état de soumission à Dieu, dont elle est la négation, se voulant centre d'elle-même. Sans pouvoir

représenter ni en tout ni en partie cet état de grâce originelle, la « nature seconde » en est l'image inversée, le négatif, qui induit en erreur en même temps qu'il signifie, Pascal dirait la « figure » : « Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir. Chiffre à double sens. Un clair et où il est dit que le sens est caché » (265). Ainsi faut-il entendre que la nature est figure de la grâce : elle l'appelle comme son achèvement, en fait pressentir le bienfait, en signifie l'absence; mais l'image est à double sens, car on peut s'en tenir à la figure sans aller jusqu'au figuré : la nature se veut alors suffisante en son ordre. Et Pascal de comparer la figure à un document chiffré : « Le chiffre a deux sens » (260); aussi voit-on la lettre sans la voir et l'entend-on sans l'entendre. Dire que la nature est figure de la grâce ou de la charité revient donc à affirmer qu'elle porte un témoignage ambigu en faveur de notre état originel et de notre destination, nous donnant de les viser à travers ce qu'ils ne sont pas. La figure, en effet, n'est pas la vérité et ce n'est qu'au regard de celui qui la nie en tant que réalité qu'elle pourra figurer la vérité. Prendre la figure pour fin reviendrait à ne saisir du chiffre que le sens apparent; la considérer comme figure requiert qu'on la dépasse vers ce dont elle est le négatif, l'ordre de la grâce et de la charité. Car telle est la clef du chiffre : « Tout ce qui ne va point à la charité est figure » (270). Si l'homme charnel en reste à l'image et à ses prestiges, celui qui possède la charité accède au sens caché.

Ce thème des figuratifs et la conception qu'il suppose de la connaissance trouvent leur explicitation dans la théorie des trois ordres. Quel rapport existe-t-il, en effet, entre chacun d'eux? L'incommensurabilité des ordres numériques d'infinitude symbolise l'absence de proportion entre la chair, l'esprit et la charité (308). Passant de l'arithmétique à la géométrie, l'analogie accuse la discontinuité, en montrant l'impossibilité de construire l'ordre supérieur à partir de l'inférieur. Si « les points n'ajoutent rien aux lignes », ni « les lignes aux surfaces », « de tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée... De tous les corps et les esprits ensemble, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité ». Inversement l'ordre supérieur comprend l'ordre inférieur : le volume ne suggère-t-il pas la sommation des surfaces, la surface, la sommation des lignes, la ligne la sommation des points? De même Jésus-Christ comprend Archimède, qui ne comprend pas Jésus-Christ, et Archimède « les rois, les

riches, les capitaines », qui ne comprennent ni Archimède ni Jésus-Christ. Ainsi la charité donne-t-elle sens à l'esprit et à la chair, qui n'en sont que la figure, mais la chair et l'esprit doivent être niés pour figurer la charité, car « le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient pur néant ». L'ambiguïté de l'idée de nature ne fait plus dès lors problème : dissimulant le plan de la grâce à ceux qui cherchent en eux-mêmes leur suffisance, le montrant à ceux qui savent que « l'unique vertu est de se haïr », la nature est véritablement la figure, c'est-à-dire l'image inversée, d'un ordre auquel on n'accède qu'en la niant. On comprend maintenant que la nature cache Dieu et le manifeste à la fois, puisqu'elle le voile aux charnels, qui prennent l'image pour la réalité, et ne le révèle qu'à ceux qui ont la clef du chiffre : la charité.

On voit l'exacte valeur de cette idée de nature : elle porte accusation contre l'ordre de la chair et celui de l'esprit, pour en manifester l'insuffisance, et suggère métaphoriquement l'ordre de la charité, sans nous en donner toutefois une représentation, car, instrument d'une pensée par analogie, elle figure un ordre par l'autre, figure portant absence en même temps que présence. Pascal, détracteur du concept, en fait une critique digne du nominalisme dont avait hérité Port-Royal, mais plus hardi et plus vigoureux que ses maîtres, il le revalorise, découvrant dans sa conception dialectique des trois ordres la justification même de sa pensée symbolique. La réalité humaine, qui se dissimule sous cette idée de nature aux prétentions abusives, ni suffisante à elle-même comme le voudrait l'humanisme, ni fondamentalement mauvaise comme l'entendrait un jansénisme étroit, trouve en cette idée même la signification qui ne cesse de la hanter; elle est bien cette « possibilité d'assomption », dont parle M. Jean Guittou, en un débat qu'il conduisait sur ce thème⁵; mais si la nature « est ce qui peut être sublimé », ce ne saurait être en tant que telle, car il lui faudrait connaître l'épreuve de la négation.

On serait pourtant tenté de faire l'économie de cette négation et de pallier cet inachèvement en proposant de cette nature humaine une réalisation à terme, l'histoire représentant ce délai que s'accorde généreusement le rationaliste impénitent pour l'accomplissement de ses exigences. Or, sans commettre la moindre extrapolation,

5. *Y a-t-il une nature humaine?* dans *Semaine des Intellectuels catholiques*, 1949.

nous trouvons, dans la lecture pascalienne de la Bible, argument pour écarter ce dernier avatar de l'idée de nature : une philosophie dogmatique de l'histoire. Dieu se cache sous le voile des figuratifs, comme sous le manteau des images; l'histoire est un document chiffré, au même titre que la nature, et ici encore la clef du chiffre est la charité : « Dans les promesses de l'Ancien Testament, chacun trouve ce qu'il a au fond du cœur, les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures » (503). Ainsi les Juifs vont-ils être divisés quant au sens à donner aux promesses : charnels pour une part, ils « ont tant aimé les choses figurantes et les ont si bien attendues, qu'ils ont méconnu la réalité, quand elle est venue dans le temps et dans la manière prédite » (670); et Dieu, usant de leur idolâtrie, les a fait gardiens des images; mais il s'est trouvé de « vrais Juifs », spirituels, non charnels, qui « vivaient en la foi », « croyaient celui qu'ils ne voyaient pas et l'adoraient en regardant aux dons éternels qu'il leur préparait » (281). La même division s'observe chez les chrétiens, car pour quelques spirituels, les autres, en charnels préférant la figure à la réalité, se refuseront à apercevoir, au lieu de la manne du désert, l'Eucharistie : « Le voile, qui est sur ces livres pour les Juifs, y est aussi pour les mauvais chrétiens et pour tous ceux qui ne se haïssent pas eux-mêmes » (676). Des vrais chrétiens, comme des vrais Juifs, il est demandé qu'ils nient la figure en sa matérialité, pour atteindre à la réalité figurée; or c'est du temps et de ses mirages de progrès qu'il est ici question. « Les vrais juifs et les vrais chrétiens n'ont qu'une même religion » (453), dit Pascal pour affirmer la « perpétuité » du christianisme : Dieu n'est pas en genèse, même si la geste de la foi s'écrit dans le cours des siècles. L'homme cependant s'attache aux figures qui fascinent ses désirs charnels : son imagination déroule dans le temps la fantastique réalisation de ses exigences. N'est-ce pas là l'erreur même que nous avons dénoncée chez les sectateurs de la nature? Or si la nature est simple figure aux yeux de ceux qui lui dénie toute suffisance, le progrès historique, en l'hypothétique totalisation de l'humanité qu'il nous propose, est une figure aussi du royaume de Dieu, en son avènement sans doute plutôt qu'en son terme, au regard de ceux qui ne se laissent point séduire par les captieuses promesses de leurs passions. Ce n'est pas dire que le progrès de l'histoire n'ait en lui-même de réalité; il a celle d'une figure, ce qui signifie que son sens véritable n'est pas celui qui se donne immédiatement; la marche est réelle, mais il

ne faut pas se prendre aux apparences d'une route dont le tracé peut se modifier derrière chaque épaule du terrain : une philosophie dialectique de l'histoire ne réclame-t-elle pas cette recherche du sens vrai dans la négation du sens apparent? Pascal eût qualifié de charnelle l'idolâtrie de ceux qui aujourd'hui ramènent l'un à l'autre; l'âme de la dialectique qu'il nous propose n'est-elle pas dans le sentiment que l'homme est incommensurable à Dieu? Tandis que tant d'esprits aujourd'hui, noyant la dialectique dans le système ou la compromettant dans la sophistique, projettent sur l'histoire les exigences de l'idée de nature, Pascal, vrai dialecticien, « trouble, selon l'heureuse expression de M. Étienne Borne, la paix de toutes les natures », « introduisant dans la réalité des choses et la pensée humaine le drame du dédoublement, le feu du négatif, l'inquiétude de la vie ⁶ ». Puisse-t-il nous rendre, en ce procès à celle de nos idées qui prête le plus au dogmatisme, le sens de l'interrogation!

6. *Passion de la vérité*, Arthème Fayard, 1962.