

par Gérard FERREYROLLES

Les travaux sur Pascal et l'histoire sont d'ampleur et de portée diverses. Certains se concentrent sur un point précis, comme le chapitre de D. Wetsel sur Pascal et la Chine dans *Pascal and disbelief* (1) ; d'autres, sur une partie de l'œuvre pascalienne : l'article d'A. Niderst (« De l'histoire à la politique dans les *Pensées* ») dans le récent recueil *Justice et force. Politiques au temps de Pascal* (2) ou la vaste enquête philosophique de P. Magnard intitulée *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal* (3) ; d'autres enfin, sur la perspective supérieure de la théologie pascalienne de l'histoire - ainsi Ph. Sellier dans le chapitre V de sa thèse (4). Que peut-il alors manquer au sujet ? Peut-être la prise en compte systématique de tous ses aspects, dans la triple dimension de l'histoire : celle-ci peut en effet être envisagée comme une collection d'événements, comme la science qui les étudie, enfin comme l'advenir d'une signification. Il serait dérisoire, dans l'espace d'une communication, de prétendre embrasser toutes ces dimensions. On peut néanmoins essayer de les présenter et de les articuler sous la forme d'une synthèse d'autant plus problématique qu'elle le paraîtra moins. On abordera donc ici, sur l'ensemble - trop rapidement parcouru - de l'œuvre pascalienne, la triple matière des événements de l'histoire, de la science de l'histoire et du sens de l'histoire.

\*\*\*

### *Les faits et événements historiques*

Un premier domaine du passé vers lequel se tourne Pascal est **l'histoire des sciences**. Lorsqu'il publie à 16 ans son premier écrit

– *l'Essai pour les coniques* –, Pascal explore un territoire déjà balisé par les Grecs. Il travaille dans la ligne d'Apollonius de Pergè, mathématicien du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ dont les *Coniques* avaient été publiées à Bologne en 1566. Dès le départ, Pascal a conscience de s'insérer dans une histoire : il pense à partir d'une tradition qui lui lègue des problèmes à résoudre (par exemple, le problème de Pappus, résolu par lui en 1648) ainsi que des méthodes pour en venir à bout (la démonstration, en 1658, de l'égalité des lignes spirale et parabolique est faite « à la manière des anciens ») (5). Le passé est là pour être dépassé, mais il le sera grâce au passé lui-même. L'audace de l'invention procède d'une tradition assimilée et donc, d'abord, d'une histoire reparcourue. Cela vaut en mathématiques, où Pascal se propose d'écrire non un *Anti-Apollonius*, mais un *Promotus Apollonius Gallus*, un *Apollonius français généralisé* (6) ; cela vaut aussi en physique, où il remonte, dans ses traités, à Héron d'Alexandrie, passe par les commentateurs d'Aristote, en arrive aux *Dialogues* de Galilée et finalement à l'expérience de Torricelli. Lorsque la tradition est récente, il prend soin d'en retracer lui-même la genèse, afin notamment de marquer l'importance de sa contribution. Le seul titre dans l'œuvre de Pascal qui comporte le mot « histoire » renvoie à une question scientifique : *l'Histoire de la Roulette*, en 1658.

Second ordre de faits : ceux qui relèvent de **l'histoire religieuse**. Pascal s'est livré lui-même à un véritable travail d'historien dans son *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (1655 ?), qui est une concorde des Évangiles dans laquelle sont avancées, entre autres, des dates précises pour les événements se déroulant de la veille des Rameaux jusqu'à l'Ascension. L'histoire est ici au service de la spiritualité : elle atteste la réalité de l'Incarnation et fournit à l'imagination un point de départ concret pour l'oraison. Comme cette recherche s'explique par le christocentrisme de Pascal, son « traditionalisme » explique l'intérêt qu'il manifeste pour l'histoire de l'Église, qui est proprement – dit-il – « l'histoire de la vérité » (fr. 776-641) (7). L'Église primitive, pour Pascal, est un modèle devant lequel les chrétiens des temps modernes ne devraient ressentir qu'une humiliante confusion : c'est ce qui ressort de l'opuscule intitulé *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, où il est soutenu que l'admission généralisée des enfants au baptême a entraîné une dégénérescence de l'instruction et de la pénitence autrefois nécessaires à la réception des catéchumènes dans l'Église. Cet amour de la rigueur originelle conduit Pascal à la polémique contre les novateurs, au premier rang desquels les Jésuites. Les *Provinciales* sont l'occasion

de marquer la distance qui sépare « les saintes ordonnances » (8) de l'Église d'autrefois et les maximes laxistes des casuistes : ceux-ci, par exemple, excusent le duel, alors que le Concile d'Ancyre, tenu en 314, soumet - rappelle Pascal - les personnes coupables d'un homicide volontaire « à la pénitence durant toute leur vie » (9). Un tel exemple montre, au demeurant, les limites du « traditionalisme » pascalien : l'auteur des *Provinciales* ne réclame pas qu'on en revienne à la discipline primitive, il veut seulement montrer quel est l'« esprit » de l'Église relativement à une question donnée. La discipline change selon les temps, mais l'esprit est « immuable » (10).

A côté de l'histoire religieuse, Pascal n'est nullement indifférent à l'**histoire profane**, dans son acception globale. C'est dans les *Pensées* que se trouvent les allusions ou évocations les plus nombreuses. Elles touchent à l'histoire ancienne (avec des fragments sur Paul-Émile, César, Auguste, Alexandre, Cléopâtre, Epaminondas ou Caton) comme à l'histoire récente ou contemporaine (avec des fragments sur le Grand Turc; sur la dépossession des souverains d'Angleterre, de Pologne et de Suède; sur la Fronde; sur la mort de Cromwell; etc.). La quasi-totalité des *Pensées* à caractère historique doivent s'interpréter en fonction de la finalité apologétique de l'œuvre. Le dessein de Pascal, comme on sait, est double : montrer la « misère de l'homme sans Dieu » et la « félicité de l'homme avec Dieu » (fr. 6-40). Or l'histoire sert ce double dessein. Elle montre d'abord combien l'homme, dans l'état de nature déchue, est livré à l'inconstance, à la folie - que ce soit la folie conquérante des Alexandre et des César (fr. 49-82), ou la folie passionnelle des amants de Cléopâtre qui déchire « le monde entier » (fr. 413-32) -, à la perversion enfin - Pascal énumère, au fragment 60-94, les actes contre nature qui, à une époque ou une autre, ont figuré comme autant de préceptes vertueux dans les législations les plus célèbres. L'histoire est ainsi, dans un premier temps, maîtresse de pyrrhonisme et de pessimisme. Mais, dans un second temps, elle devient auxiliaire de vérité. Pour Pascal, en effet, la plus grande preuve du christianisme réside dans les prophéties, et l'histoire est là pour attester leur réalisation. Au fragment 485-720, par exemple, il cite la prophétie de Daniel, chapitre XI : « L'ange dit à Daniel : il y aura encore trois rois de Perse, et le quatrième qui viendra ensuite sera plus puissant », etc. Or Pascal, à côté de chacune de ces désignations, a inscrit le nom propre qui, dans l'histoire profane, correspond à la prédiction sacrée : les trois premiers rois sont Cambyse, Smerdis et Darius; pour le quatrième, Pascal, qui avait d'abord écrit *Cyrus*, l'a remplacé par *Xerxès*.

Son principal guide dans cette transcription est l'historien grec Appien, trois fois cité. Pour ce qui est du Christ, il est vrai que « ni Josèphe, ni Tacite » ni « les autres historiens » (fr. 746-619) n'en ont parlé, mais ils se sont faits l'écho de l'attente messianique régnant en Israël au début de notre ère (cf. fr. 337-369). De toute façon, ce silence des historiens profanes sur le Christ ne fait que conforter Pascal dans son annonce d'un Dieu caché, et plus caché encore dans son Incarnation que dans sa transcendance. Même si la personne du Christ leur est restée obscure, les historiens ont bien dû témoigner des bouleversements qui ont suivi sa venue, à savoir la destruction du culte de Moïse dans Jérusalem, prise par Titus en 70, et la conversion de l'Empire, dont la capitale est devenue la « principale église » (fr. 324-357) de la chrétienté.

Ces événements sont bien éloignés du XVII<sup>e</sup> siècle, mais Pascal, on l'a dit, n'était pas insensible à l'histoire de son temps. On pourrait, pour clore la rubrique des « faits et événements historiques », tenter de désigner ceux qui l'ont affecté dans son existence singulière. Si l'on se borne au domaine profane, Pascal a par deux fois croisé l'histoire : non point tant lorsqu'il a été présenté à Richelieu ou qu'il a fréquenté la Cour, que lorsqu'il a assisté, d'une part, au rétablissement de l'autorité monarchique en Normandie et, d'autre part, à la contestation de cette même autorité durant la Fronde. Pascal, en l'une et l'autre circonstance, est à situer dans le camp loyaliste : à Rouen, il dédie avec enthousiasme sa machine arithmétique au chancelier Séguier, à Paris il refuse les « avantages » (11) que lui font miroiter les factieux.

Au total, et pour nous en tenir à l'essentiel, l'utilité de l'histoire dans la perspective de Pascal est double : dans sa dimension passée, elle sert son projet apologétique en montrant la misère de l'homme et en assurant la valeur des prophéties ; dans sa dimension contemporaine, elle oriente sa réflexion politique en suscitant chez lui l'horreur de toute guerre civile et conséquemment la réhabilitation raisonnée du désordre établi. Mais l'histoire n'est pas seulement une collection de faits et d'événements, elle est aussi la discipline qui en transmet la connaissance.

### *L'histoire comme savoir*

Dans la *Préface pour le Traité du vide* (1651), Pascal distingue deux types de sciences : « les unes dépendent seulement de la mémoire

et sont purement historiques, n'ayant pour objet que de savoir ce que les auteurs ont écrit ; les autres dépendent seulement du raisonnement, et sont entièrement dogmatiques, ayant pour objet de chercher et découvrir les vérités cachées » (12). Parmi les premières, Pascal place l'histoire, la géographie, la jurisprudence, etc. ; parmi les secondes, la géométrie, la musique, la physique, etc. L'histoire a donc un double statut : elle est un *mode de connaissance* – l'appréhension livresque d'un fait ou d'une convention transmis par un garant (et en ce sens, la géographie ou la jurisprudence sont des sciences historiques) –, mais elle est aussi un *objet de connaissance* particulier relevant de ce mode, et en ce sens elle se distingue de la géographie ou de la jurisprudence (ce n'est pas la même science qui nous apprend « qui fut premier roi des Français » et en quel lieu placer « le premier méridien ») (13). L'histoire comme savoir est suspendue à l'*auctoritas* du témoin originel et à celle des intermédiaires qui nous relie à lui. Mais ce qui fait sa limite fait aussi son prix, car elle porte à notre connaissance des faits que nos sens ne peuvent pas saisir à cause de leur éloignement et que notre raison ne nous permet pas de découvrir, parce qu'on ne peut remonter par induction du présent au passé. C'est ainsi que les philosophes ont été incapables de résoudre l'énigme de la condition humaine : ils ont bien constaté notre grandeur et notre misère, mais ils n'ont su expliquer comment la misère peut s'allier à la grandeur « dans un sujet simple » (fr.149-182), parce que cette coexistence d'origine dans un événement historique – la chute – qui, en tant que tel, a aussi peu de chances d'apparaître au terme d'un syllogisme que le franchissement par César du Rubicon en l'an 50 avant Jésus-Christ. Sur le plan profane déjà, et *a fortiori* lorsqu'elle se transmet par les « livres sacrés » (14), la connaissance que procure l'histoire est de l'ordre de la révélation.

Pour autant, l'autorité sur laquelle elle se fonde « n'est pas un pouvoir tyrannique qui exige l'obéissance aveugle » (15). Il existe une rationalité des sciences qui ne dépendent pas du seul raisonnement et par là un progrès est concevable des sciences même de ce qui ne se répète pas. Il est certain que le fait historique est une singularité qui ne cesse de s'éloigner de nous et que les témoignages originaux sont indépassables, mais la raison et le temps permettent d'approfondir la compréhension et la critique des textes fondateurs et de ceux qui prétendent les expliciter. Pascal en fournit une illustration dans son *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, où il vise à établir une chronologie aussi rigoureuse que possible : pour ce faire,

il s'appuie sur les travaux exégétiques de Jansénius et d'Arnauld, et lorsque ses guides divergent, il met en avant son propre choix étayé par une enquête personnelle et – dit Jean Mesnard – « une théorie générale concernant la plus ou moins grande fidélité de chaque évangéliste à l'ordre des temps » (16). Mais la raison n'intervient pas seulement dans l'élucidation des textes qui font autorité, elle intervient aussi dans la détermination de l'autorité même de ces textes. Les sciences historiques reposant sur le témoignage, il importe de fixer les critères selon lesquels un témoignage est recevable. Qu'est-ce qu'un bon témoin pour Pascal ? On connaît sa réponse, qui exprime une condition nécessaire, sinon suffisante : « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger » (fr. 822-663). Il entend par là – puisque son dessein est de démontrer la vérité du christianisme par des preuves tirées de l'histoire et non par des raisonnements métaphysiques – conforter l'autorité des apôtres et des évangélistes dont le témoignage a été scellé dans le sang. Pascal ne laisse pas, d'ailleurs, d'examiner l'hypothèse adverse d'un mensonge concerté des apôtres pour faire croire à la résurrection du Christ, avant de la rejeter comme absurde au fragment 310-341. Les témoins de la résurrection ont beau annoncer un événement incroyable, ils ne sont pas incroyables quand ils l'annoncent et Pascal, à propos de ceux qui consignent leur témoignage, parle au fragment 812-658 des « historiens évangéliques ».

Mais l'Ancien Testament n'est pas moins, pour lui, un livre d'histoire. C'est « le plus ancien livre du monde » (fr. 451-691) ; il rapporte donc des événements dont aucun autre livre ne peut faire plus croyable mémoire. Et si l'on objecte que cette antiquité doit au contraire susciter notre méfiance parce qu'elle serait plus accueillante aux fables, comme on le voit dans les histoires des Égyptiens et des Chinois, Pascal répond que celles-ci, à la différence de la Bible, ont pour auteurs des hommes qui « ne sont pas contemporains des choses dont ils écrivent » (fr. 436-688). Les Juifs étant, pour ainsi dire, contemporains de tous les temps, ils sont par vocation les historiens du monde et les seuls à pouvoir témoigner sur ses commencements. Mais leurs histoires sont-elles toujours contemporaines des faits qu'elles relatent, et nous ont-elles été fidèlement transmises ? Pour le premier point, la question se pose en effet de savoir si Moïse peut être cru lorsqu'il raconte le péché originel ou le déluge, advenus – selon la chronologie du XVII<sup>e</sup> siècle – 2500 ans et 1000 ans avant sa naissance. La réponse de Pascal, on s'en doute, est positive. Elle se fonde sur ce que la longévité des patriarches ayant précédé Moïse

permet d'embrasser une vaste durée dans un petit nombre de générations : « Sem qui a vu Lamech qui a vu Adam a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse : donc le déluge et la création sont vrais » (fr. 296-327) - « on y touche », porte un autre fragment (292-324). Pour le second point, la conservation du témoignage écrit, Dieu – dit Pascal – « y a commis tout un peuple » (fr. 474-711), et les *Pensées* soulignent à plusieurs reprises le « zèle extraordinaire » (fr. 02-738) des Juifs à garder en intégrité et intégralité le texte de leurs Écritures. Ce zèle est spécialement précieux en ce qui concerne les prophéties, dont la vérification ne peut être probante que si elles n'ont en rien été altérées. On peut en être d'autant plus assuré qu'elles témoignent contre ceux mêmes qui les portent et qu'elles annoncent leur réprobation. Étant enfin victimes de leur réalisation et « ennemis » (fr. 262-293) de celui en qui elles se réalisent, les Juifs sont constitués par Pascal en « témoins irréprochables » (fr. 488-734) de leur accomplissement, qu'ils achèvent de vérifier en refusant de le reconnaître. Cette authentification des prophéties ne signifie rien de moins que l'existence d'un être pour qui le futur est déjà du présent. C'est dire que le peuple juif, qui les conserve avec vénération et les a fait connaître à toute la terre, livre dans l'histoire et actualise par sa propre histoire la preuve d'un au-delà de l'histoire. Il nous achemine donc à la perception d'un sens de l'histoire.

### ***Le sens de l'histoire***

Par le terme de *sens*, on entend désigner une *signification* et une *direction*. Une double question se pose alors : l'histoire est-elle intelligible et se dirige-t-elle vers un but ?

Le spectacle de l'histoire donne d'abord le sentiment d'une impossible intelligibilité. Non en raison d'une absence de causes, mais parce que des causes imperceptibles y entraînent des conséquences immensurables. L'exemple canonique est celui de l'amour suscité par Cléopâtre : quelle en est la cause ? « Un je ne sais quoi » (fr. 413-32) ; quelles en sont les suites ? « Tout l'univers en a changé » (fr. 197-228). Il se passe dans l'histoire ce qui se passe dans la nature, où « la mer entière change pour une pierre » (fr. 927-756). Chaque action est le résultat d'une convergence de causes remontant de proche en proche à l'origine du monde et déclenche elle-même une série incalculable de réactions qui ne cesseront qu'avec la fin du monde. Notre histoire est tout entière tissée de ces interférences infinies. De sorte

qu'il faut dire d'elle ce que Pascal dit de l'univers physique : « 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 les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » (fr. 199-230).

Cependant, une physique est possible : peut-on concevoir, sur son modèle, une intelligence de l'histoire ? Malgré la différence d'une nature qui « recommence toujours les mêmes choses » (fr. 663-544) à une nature humaine perpétuellement inconstante, les *Pensées* permettent de repérer trois principes non changeants qui gouvernent les changements de l'histoire. Le premier est la force : elle fonde les États, elle les maintient en faisant respecter la hiérarchie et les lois, elle les renverse enfin. « La force règle tout », lit-on au fragment 767-632. De ce point de vue, l'histoire est justiciable comme la nature de l'axiome énoncé à la fin de la XII<sup>e</sup> *Provinciale* : « Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre » (17). Mais ce principe n'est sans doute pas le plus fondamental : si la force, par exemple, « fait l'opinion », nous savons aussi que « l'opinion est celle qui use de la force » (fr. 554-463), et par là nous tenons un second principe – l'imagination. Le fondateur d'État, qui a la force en main, décide selon sa fantaisie d'établir tel régime plutôt que tel autre; c'est ensuite l'imagination des assujettis qui va sacraliser l'établissement, avant peut-être que l'espoir utopique d'instaurer une justice parfaite ne le jette à bas. Ce qui meut l'imagination constituera logiquement notre troisième principe, identifiable à la concupiscence, qui sous sa triple forme a inauguré l'histoire en provoquant notre chute et la mène depuis d'usurpations en conquêtes et de conquêtes en révolutions. Ces trois principes – force, imagination, concupiscence – suffisent, sur le plan purement humain, à rendre compte des événements de l'histoire, comme trois principes – l'inertie, le mouvement rectiligne et le choc – suffisent, dans la physique cartésienne, à rendre compte des mouvements de la nature. Mais cette lecture de l'histoire peut se voir appliquer la même restriction que la physique cartésienne : « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile et incertain et pénible » (fr. 84-118). En histoire aussi, il est vrai de dire que les événements sont produits par une combinaison de force, d'imagination et de concupiscence, mais de dire quelle est la proportion de ces éléments dans tel événement précis, cela est parfois

pénible et toujours incertain. Nos trois principes sont seulement des semences d'intelligibilité : ils nous permettent d'affirmer qu'en droit l'histoire est compréhensible; ils ne nous garantissent point qu'elle soit, en fait, comprise. En particulier, ils ne donnent pas les moyens de répondre à la plus haute question que l'homme pose à l'histoire : celle de sa direction ultime.

Dans le domaine des sciences – à tout le moins celles qui reposent sur l'expérience et le raisonnement –, les connaissances s'ajoutent aux connaissances et l'humanité forme comme un seul homme s'instruisant en un continuel progrès. Mais à considérer l'histoire dans sa globalité, c'est en vain que les empires succèdent aux empires, car chacun se construit sur les ruines de l'autre et tous disparaissent enfin dans la cataracte de feu où s'abîment les fleuves de Babylone (cf. fr. 545-460 et 918-748). Au sein de cette universelle labilité, une pérennité unique se fait jour : celle, encore une fois, du peuple juif qui, partout persécuté, a partout survécu à ses persécuteurs. Une telle singularité attire l'attention du « je » libertin des *Pensées* sur les livres de ce peuple. Il y découvre une loi exemplaire et aussi des prophéties émises sur des centaines d'années : toutes convergent sur l'avènement d'un Messie, dont il est dit où et quand il naîtra, comment il vivra et mourra, et qu'un nouveau peuple le servira, animé de son esprit. Ce même « je », qui est le lecteur dans le texte, voit ensuite dans un autre livre – l'Évangile – ces prophéties réalisées en la personne de Jésus-Christ. Il voit enfin dans l'histoire naître de sa mort, au milieu de changements étonnants, une Église dont la « perpétuité », aussi improbable que celle du peuple juif, vient se greffer sur la sienne (cf. fr. 281-313). De l'accomplissement des prophéties, il doit conclure qu'il n'y a pas de hasard dans l'histoire, et de leur accomplissement en Jésus-Christ, que celui-ci est le centre de l'histoire. L'histoire est histoire d'une Révélation : c'est pourquoi Pascal divise ses époques en fonction de ce progressif dévoilement, qu'il suive la tripartition paulinienne de la loi de nature, de la loi mosaïque et de la loi de grâce (cf. fr. 925-754) ou la périodisation augustinienne des six âges (cf. fr. 283-315). Et comme cette Révélation culmine en Jésus-Christ, c'est à partir de lui qu'il convient de lire l'histoire si l'on veut en connaître le sens : « Qu'on est heureux d'avoir cette lumière dans cette obscurité. Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir sans le savoir pour la gloire de l'Évangile » (fr. 317-348). L'exclamation de Pascal – « qu'il est beau de voir ... » – montre que l'histoire, au moment d'accéder à sa vérité, prend aussi

valeur esthétique. Elle est semblable à un tableau qui, vu « de trop loin ou de trop près » (fr. 21-55), apparaît au spectateur un mélange confus de formes et de couleurs; c'est du point unique assigné par la perspective que son chaos se débrouille : Jésus-Christ est ce point de perspective sur l'anamorphose de l'histoire. Elle est plus encore, en raison de son mouvement, comparable à une pièce de théâtre (18) : les grands de ce monde (et les autres) croient jouer leur jeu – et ils le jouent en effet –, mais ils sont en même temps les acteurs d'une théodramaturgie qui oriente vers un dénouement imprévu leurs desseins, leurs paroles et leurs gestes. Dieu, tout en laissant aux hommes la puissance d'être cause, donne en tant qu'il est lui-même la Cause première aux effets de leurs actions une direction qu'ils ignorent au service d'un projet qui les dépasse.

Et ce qui est vrai de Darius, d'Alexandre et des Romains ne cesse pas totalement de l'être pour ceux qui ont accueilli la Révélation. L'histoire, même aux yeux de la foi, conserve son mystère. Chaque événement de chaque existence ne dévoile pas au chrétien sa signification éternelle, non plus d'ailleurs que ses conséquences ici-bas. Ce qui en revanche lui est donné, c'est le principe surplombant de l'histoire (« Tout est fait et conduit par un même maître », fr. 698-577), la connaissance de son antagonisme moteur (le combat de la violence et de la vérité) (19), celle de sa finalité (la constitution de la Jérusalem céleste : « O Dieu, qui ne laissez subsister le monde et toutes les choses du monde que pour exercer vos élus, et pour punir les pécheurs ! ») (20) et, en dernier lieu, celle de sa fin - non point dans sa date, mais dans son scénario et dans les étapes qui la rendent inéluctable, à savoir, d'après le *Projet de mandement*, la présence de faux prophètes au milieu des croyants, puis la corruption par eux des grands et du peuple, enfin la corruption des prêtres : « C'est alors —prononce Pascal— qu'il n'y a plus de miséricorde à attendre, parce qu'il n'y a plus personne pour la demander » (21).

\*\*\*

Notre cheminement est parti des faits pour tenter de rejoindre, par la médiation de la science qui les recueille, le sens qui les ordonne. En fonction des faits recueillis, le savoir historique permet d'élaborer plusieurs niveaux de sens. L'histoire des corps – c'est-à-dire des « grands de chair » (fr. 308-339) qui font la fortune et l'infortune des États – constitue un monument de la vanité humaine. Son sens réside en l'exhibition de l'insignifiant. L'histoire des esprits –

c'est-à-dire des savants appliqués à l'expérience et au raisonnement – montre, elle, que l'homme « n'est produit que pour l'infinité » (22) : un continuel progrès y marque un sens à la fois pluriel (selon la diversité des sciences) et univoque. Dans l'ordre surnaturel enfin, la transcendance n'a pas dédaigné de se manifester au sein du temps. Alors que le Dieu « des philosophes et des savants » (fr. 913-742) s'atteint surtout par la contemplation du cosmos, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se révèle dans l'histoire, et si nous savons reconnaître ce que Pascal appelle « l'histoire de la vérité » (fr. 776-641), nous atteignons du même coup la vérité de l'histoire.

## NOTES

- (1) Washington, The Catholic University of America Press, 1994.
- (2) Paris, Klincksieck, 1996.
- (3) Paris, Les Belles-Lettres, 1975.
- (4) *Pascal et saint Augustin* (réédition au format de poche), Paris, Albin Michel, 1995.
- (5) *Lettre de A. Dettonville*, éd. Mesnard des *Œuvres complètes* (Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992), t. IV, p. 543.
- (6) *Celeberrimae Matheseos Academiae Parisiensi*, éd. Mesnard, t. II, p. 1033. Cf. nos *Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995, p.80.
- (7) Le premier numéro renvoie à l'éd. Lafuma des *Pensées* (Paris, Luxembourg, 1952) ; le second, à l'éd. Sellier (Paris, Bordas, 1991).
- (8) XVI<sup>e</sup> Provinciale, p. 322 (éd. Cognet-Ferreyrolles, Paris, Bordas, 1992).
- (9) XIV<sup>e</sup> Provinciale, p. 267.
- (10) *Ibid.*, p. 266.
- (11) *Vie de M. Pascal* par Gilberte Périer, éd. Mesnard, t. I, p. 594.
- (12) *Préface sur le Traité du Vide*, éd. Mesnard, t. II, p. 777-778.
- (13) *Ibid.*, p.778.
- (14) *Préface sur le Traité du Vide*, éd. Mesnard, t. II, p.778
- (15) T. Shiokawa, « La connaissance par l'autorité selon Pascal », *Etudes de Langue et Littérature Françaises*, n° 30, 1977, p. 3.
- (16) Présentation de l'*Abrégé* (Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Carnets DDB », 1992), p. 18. Souligné par nous.
- (17) Ed. citée, p. 234.
- (18) Cf. notre *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984, p. 256-257.
- (19) Cf. XII<sup>e</sup> Provinciale, p. 234-235.
- (20) *Prière pour (...) le bon usage des maladies*, éd. Mesnard, t. IV, p. 999.
- (21) *Projet de mandement contre l'Apologie pour les Casuistes*, éd. citée des *Provinciales*, p. 464.
- (22) *Préface sur le Traité du Vide*, éd. Mesnard, t. II, p. 782.