

TONY GHEERAERT

À LA RECHERCHE DU DIEU CACHÉ.
INTRODUCTION AUX *PENSÉES* DE PASCAL

LA BIBLIOTHÈQUE ÉLECTRONIQUE DE PORT-ROYAL
2007

AVANT-PROPOS

L'image de Pascal s'est profondément transformée en quelques décennies : grâce aux avancées récentes d'une critique pascalienne très active, l'image romantique de l'« effrayant génie » a été remplacée par une autre, plus juste, qui met en avant les qualités d'écrivain d'un auteur maître en rhétorique, et celles d'un théologien averti. Notre admiration pour Pascal n'a pas souffert de ce renouvellement : bien au contraire, les travaux récents portant sur les *Pensées* nous permettent d'entrer plus profondément au cœur d'une œuvre que, décidément, on n'en finira jamais de relire, tant sa richesse paraît inépuisable.

Le présent ouvrage, à la frontière de l'essai et du manuel, fut d'abord un cours dispensé à l'université de Rouen (de 2001 à 2003). Il s'efforce de présenter de façon aussi pédagogique que possible ce nouveau visage d'un Pascal qui fut avant tout, comme l'a montré Philippe Sellier, un disciple de saint Augustin.

Les principales sources dans lesquelles j'ai puisé pour rédiger ce travail sont :

Les Pensées de Pascal, de Jean Mesnard (SEDES, 1993)

Pascal et saint Augustin, de Philippe Sellier (Albin Michel, 1995).

Port-Royal et la littérature, 2 vol., recueils d'articles publiés par Philippe Sellier (Champion, 1999 et 2000).

Littératures classiques, 20, 1994, numéro spécial.

Le texte de référence est celui de l'édition Sellier, dont nous adoptons ici la numérotation. Celle-ci est disponible dans la collection Bordas-Classiques Garnier, ou en Livre de Poche.

I. CONTEXTES

A. L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LA FRANCE DU GRAND SIÈCLE : DU TRIOMPHE À LA CRISE

Si de nombreux fragments des *Pensées* contiennent en eux-mêmes un intense pouvoir de suggestion et peuvent nous « parler » directement — point besoin d'un appareil critique pour ressentir un saisissement face au fragment sur les espaces infinis, par exemple — il serait présomptueux de prétendre comprendre l'enjeu des *Pensées* en faisant abstraction de l'histoire religieuse et des polémiques théologiques qui déchiraient la France d'alors.

1. UN TEMPS DE RECONQUÊTE

Sur le plan religieux, le XVII^e siècle est celui de la reconquête catholique : il voit se terminer les guerres de religion qui ont mis la France à feu et à sang à la fin du XVI^e siècle, et s'établir de plus en plus fortement la suprématie de l'Église romaine.

a) L'esprit de Trente

Au XVI^e siècle, l'unité de la chrétienté médiévale vola en éclats sous les coups des Réformes protestantes ; Luther, puis Calvin critiquèrent avec vigueur les abus qui régnaient dans l'Église : la vente d'indulgences censées permettre d'acquérir le paradis, l'ignorance des prêtres, la richesse insolente des prélats, le prestige illégitime du pape, et une foi fondée sur la superstition leur semblaient autant d'injustices qu'il fallait « réformer » — d'où le nom de « Réforme » qu'on donne à ceux qui se séparèrent de l'Église de Rome. Mais ce souci réformateur déboucha sur de longs et douloureux conflits qui mirent l'Europe à feu et à sang au XVI^e siècle. La France, en particulier, fut profondément

divisée : le comble de la barbarie fut atteint au moment de la Saint-Barthélémy, en août 1572, lors d'un massacre qui fit 3000 morts à Paris.

Au XVII^e siècle, le souvenir de ces guerres de religion qui ont ensanglanté le pays quelques décennies plus tôt s'estompe lentement depuis que les deux partis, protestant et catholique, ont décidé de se « tolérer », c'est-à-dire de se supporter, mutuellement : l'Édit de Nantes (1598), qui autorisait les protestants à célébrer leur culte et à occuper les emplois publics, permit l'apaisement des conflits. La stabilité politique n'était cependant pas assurée à la mort d'Henri IV, en 1610 : elle ne le sera qu'après l'écrasement des derniers foyers de résistance huguenote par Richelieu, en particulier La Rochelle, prise en 1628.

Après les hécatombes du siècle précédent, les catholiques peuvent **ainsi partir à la reconquête** des populations que la propagande protestante avait pu troubler. **Le concile de Trente (1545-1653)**, s'il n'avait pu réconcilier les protestants et les catholiques, avait néanmoins permis de répondre aux virulentes attaques des luthériens et des calvinistes : les décisions du concile rappellent le bien-fondé du dogme, **réaffirment l'autorité de l'Église de Rome**, redonnent courage aux catholiques, et fournissent les cadres d'une reprise en main de la hiérarchie. En France, c'est au XVII^e siècle que cette reconquête eut lieu. Pour remédier aux abus dénoncés par les Protestants, on créa des écoles et des séminaires ; on moralisa le clergé, dont le mode de vie n'avait plus grand'chose à voir avec ce qu'on attend d'un prêtre : au début du XVII^e siècle, beaucoup étaient ignorants et il n'était pas rare qu'ils vivent en concubinage. L'action des évêques et des « missions » envoyées dans les provinces pour rechristianiser le pays permit au clergé de retrouver sa dignité. L'esprit de Trente fut également à l'origine de la fondation d'ordres religieux, comme celui des Visitandines, créé par sainte Jeanne de Chantal. L'époque est donc à **l'optimisme religieux**, favorisé par une ferveur intense et une flambée mystique qui reflète de hautes aspirations spirituelles. La Compagnie de Jésus, c'est-à-dire l'ordre des jésuites, est comme le symbole de cette réforme catholique » tridentine » (=issue du concile de Trente) : fondé en 1540 par saint Ignace, inféodé à Rome et ayant pour principale mission l'apostolat, cet ordre tente de diffuser dans le monde entier le catholicisme tel qu'il a été défini à Trente. Mais les jésuites n'ont pas le monopole de cette défense de la

foi romaine : des personnalités de premier plan encouragent aussi ce mouvement, comme **le cardinal de Bérulle** (1575-1629) ; hostile aux jésuites, il n'en est pas moins lui aussi une figure éminente de cette « Réforme catholique » : fondateur de l'Oratoire de France, homme politique plongé dans les polémiques, mais également grand spirituel, Bérulle fournit au catholicisme français une synthèse théologique dont l'influence prédominera pendant tout le siècle à travers un courant qu'on définit habituellement sous le nom d' « **École française de spiritualité** », et dont Pascal est héritier.

b) Une Église autoritaire malgré des tentations gallicanes

La contrepartie de cette cohérence doctrinale retrouvée après le concile de Trente est le **dogmatisme** : l'Église catholique, qui ne peut plus se permettre de connaître de nouvelles divisions en son sein, pourchasse tous ceux qui sont suspectés de soutenir des propositions hétérodoxes. La clarification a pour prix un surcroît de rigueur et d'intolérance.

Contre les protestants, les catholiques réaffirment l'importance de l'institution et du clergé comme intermédiaires entre les fidèles et le sacré. Aussi l'Église prend-elle une forme monarchique et autoritaire, soudée autour de son chef, le pape. L'orthodoxie de la doctrine est surveillée de près dans les séminaires ; le pouvoir des évêques, renforcé, soumet le clergé à un contrôle sourcilieux. Cette volonté de puissance de la part de Rome est parfois perçue comme un empiètement difficile à supporter, même parmi des catholiques sincères. En France, **ces catholiques attachés aux prérogatives de l'Église nationale sont les gallicans**. Un concordat, signé en 1516, assure d'ailleurs au roi de France d'importantes responsabilités dans l'Église du pays, en particulier dans les nominations aux abbayes et aux évêchés. La foi catholique, au XVIIe siècle, n'est en rien une affaire individuelle : elle ne peut se déployer que dans le cadre de l'institution ecclésiale et suppose la soumission au prêtre et la participation à la vie de la communauté ; toute opposition est sentie non comme une question de conviction personnelle, mais comme une menace sociale et politique.

2. UNE DÉCHIRURE THÉOLOGIQUE : LA QUESTION DE LA GRÂCE

Aussi, toute attitude qui paraît remettre en cause l'autorité de Rome, ou contester la doctrine officielle, est-elle suspecte et pourchassée. Le problème est que, sur le plan théologique, le concile de Trente a laissé ouvertes des questions centrales, en particulier celle concernant **la grâce, c'est-à-dire l'aide surnaturelle qui rend l'homme capable d'accomplir la loi de Dieu et de parvenir au salut**. Toute la question est de savoir **si l'homme est libre de participer à son salut, ou si l'initiative vient de Dieu seul**. Or, ce problème, qui semble pointu, recouvre en fait des questions métaphysiques et anthropologiques fondamentales : c'étaient les divergences sur les questions de la grâce qui rendaient compte de toutes les dissensions entre protestants et catholiques. En refusant de trancher, le concile de Trente rend la crise inévitable au sein même du catholicisme : elle explosera au moment de l'épisode « janséniste ».

Mais sur quoi porte cette discussion, qui nous semble aujourd'hui si oiseuse, et qui troubla autant la vie politique et religieuse du XVII^e siècle ? Au-delà de vécilles théologiques, ce sont des conceptions de l'homme et du monde, et même des choix politiques et sociaux qu'engagent ces débats infinis sur la grâce.

Tout part du récit biblique de la Création et du péché originel dans la *Genèse*. Dieu a créé l'homme pur et sans péché ; si Adam n'avait jamais péché, il serait resté immortel, il aurait mené une vie heureuse, sans connaître la maladie ni la mort. Une seule condition était nécessaire pour qu'il jouisse toujours de cette félicité : s'abstenir de goûter au fruit d'un seul arbre du jardin d'Éden, celui de la connaissance du bien et du mal. On connaît la suite, fameuse : Ève, tentée par le serpent, mangea du fruit et en donna à son mari. **Cette désobéissance entraîna la ruine des humains** : à cause du péché, ils furent soumis à l'empire du mal, au malheur et pour finir à la mort ; en absorbant le fruit défendu proposé par Satan, Ève et Adam ont fait du diable le « prince de ce monde ». Les descendants des premiers parents furent donc, eux aussi, esclaves du diable qui veut leur perte et leur malheur.

Dieu toutefois, dans sa miséricorde infinie, voulut venir au secours des hommes pécheurs ; aussi envoya-t-il son Fils, Jésus, qui, en mourant sur la croix, prit sur lui les fautes humaines et paya ainsi, d'une façon qui nous est mystérieuse, la rançon du péché : c'est cette «

Rédemption », c'est-à-dire ce rachat, qui nous rouvrit les portes du ciel ; par sa mort et sa Résurrection, le Christ se rend victorieux de la mort et brise les chaînes qui retenaient les pécheurs dans la prison du diable. **Par la grâce de Jésus, les hommes, de nouveau, peuvent espérer connaître la vie bienheureuse** qui leur fut promise au moment de la Création ; il leur faut certes passer par l'épreuve de la mort, mais l'âme sauvée par la grâce du Christ restera toujours vivante, et les corps eux-mêmes ressusciteront à la fin des temps pour vivre une éternité de joie et de bonheur dans la Jérusalem céleste.

Ce paragraphe résume, très grossièrement, les données minimales sur lesquelles, au XVII^e siècle, tous les chrétiens s'accordent à peu près. La question qui les divise est la suivante :

Dans quelle mesure le péché originel a-t-il corrompu les facultés humaines ? Ont-elles été entièrement viciées par la faute, ou ont-elles été légèrement affectées ? La raison de l'homme, par exemple, peut-elle lui permettre d'atteindre en quelque manière à la vérité ? Sa volonté est-elle encore capable naturellement du bien, ou se précipite-t-elle nécessairement vers le mal ? **Bref, l'homme participe-t-il en quelque manière à son salut ?** De la réponse que les uns et les autres donnent à cette question découlent différents systèmes théologiques, mais aussi différentes visions de l'homme, du monde, de la politique, de la société, de l'art, de la littérature, *etc...* c'est dire l'importance de ce problème qui tourmenta les consciences au Grand Siècle.

Regardons rapidement les positions de ceux qui soutiennent que le péché a dénaturé les capacités humaines, et de ceux qui soutiennent le contraire. Nous verrons que les conséquences de ces choix théologiques s'étendent fort loin, en étudiant successivement

- a) Premier cas : la position « pélagienne » de ceux qui pensent que le péché originel n'a que légèrement blessé les facultés de l'homme, sans en anéantir les facultés et les vertus naturelles.
- b) Deuxième cas : la position « augustinienne », qui considère qu'Adam et ses descendants ont été profondément corrompus

par le péché, que leur raison est couverte de ténèbres, leur volonté attirée par le mal, et qu'ils ne peuvent s'en remettre qu'à Dieu, seul espoir des pécheurs.

a) La position pélagienne et ses variantes

Si le péché originel n'a pas bouleversé et enténébré les facultés naturelles, l'homme reste alors libre de prendre en main son destin ; il peut, au moins en partie, se passer de l'aide de Dieu pour accomplir sa destinée spirituelle. Cette théologie pélagienne fut inventée au IV^e siècle, pour ressusciter à l'époque moderne.

(1) Les hérésies pélagienne et semi-pélagienne

La position qu'on appelle **pélagienne**, ainsi nommée parce qu'elle a été théorisée par un moine écossais du V^e siècle, Pélage (360-422), affirme qu'Adam n'est pas réellement corrompu après la chute ; en particulier, **le péché originel n'a pas introduit la mort dans le monde** : l'homme est encore aujourd'hui à peu près dans le même état que celui dans lequel a été créé Adam ; sa faute n'a pas gâté la nature humaine, qui reste douée des perfections dont Dieu l'avait dotée. **L'homme reste donc libre de choisir entre le bien et le mal**, en toute lucidité et en toute neutralité. Sa raison reste capable d'accéder à certaines vérités, et sa volonté toujours libre dans ses choix. La possibilité de faire des actions bonnes découle seulement de cette libre volonté, et ne nécessite le secours d'aucune instance surnaturelle. **L'homme, totalement libre à l'égard de Dieu, peut ainsi mériter par ses propres forces son salut**, puisque, pleinement responsable, il peut décider de suivre ou non la loi divine. L'être humain, malgré ses fautes, reste ainsi le **chef-d'œuvre de Dieu**, capable d'accomplir le bien ; par sa raison, c'est-à-dire la conscience de ses actes, il domine l'univers et peut connaître son Créateur ; par sa volonté, parfaitement autonome et dont rien ne peut altérer la liberté, il décide librement entre le bien et le mal. Une telle doctrine débouche sur un **humanisme**, c'est-à-dire une exaltation de l'homme, de ses facultés et de ses qualités naturelles.

Cette doctrine optimiste a été vigoureusement condamnée par saint Augustin (voir *infra*), de sorte que les épigones de Pélage au V^e siècle, **les semi-pélagiens**, nuancèrent un peu la doctrine de

l'Écossais; Julien d'Éclane, chef de file des semi-pélagiens, reconnaît que, par ses propres forces, l'homme ne peut monter jusqu'à Dieu : une grâce est nécessaire ; mais Julien réduit cette grâce à une simple proposition faite par Dieu, un appel, auquel les hommes restent libres de répondre ou non ; **pour les semi-pélagiens, il dépend de l'homme d'accepter ou de refuser la grâce ; en aucun cas cette grâce ne peut suffire au salut, qui dépend en dernière analyse du choix de l'homme.**

Pélagianisme et semi-pélagianisme sont des hérésies condamnées par l'Église aux conciles de Carthage (411, 416 et 418) et au second concile d'Orange (529).

(2) Le molinisme et l'humanisme dévot

Ces doctrines pélagienne et semi-pélagienne, bien que condamnées, **reviennent au goût du jour vers la fin du XVI^e siècle.** La Renaissance avait été en effet une période d'optimisme : en redécouvrant l'Antiquité, les « humanistes » ont été tentés d'idéaliser l'être humain : ils voyaient en l'homme la plus admirable des créatures, la source de toutes les valeurs et de toute civilisation ; il était lui-même son propre accomplissement moral et spirituel.

Aussi certains théologiens, en particulier jésuites, élaborèrent-ils des systèmes où la place centrale revienne non à Dieu, mais à cet homme dont on exalte les vertus naturelles. Les jésuites reconnaissent l'existence de la liberté humaine : alors que les protestants prétendent que l'homme est si dépravé qu'il est inévitablement attiré par le mal, les jésuites pensent pour leur part que l'homme reste libre de choisir entre Dieu et Satan. Aussi s'attachent-ils à réconcilier la liberté humaine et la grâce de Dieu ; c'est ce que tente de faire **le jésuite Molina en 1588** dans son ouvrage intitulé ***La Concorde du libre arbitre et de la grâce***. Pour Molina et les jésuites, la nature humaine, œuvre de Dieu, n'est pas irrémédiablement gâtée par le péché : il y a encore de la bonté et de la générosité en l'homme, car le péché originel n'a pas été tous les bons mouvements que Dieu avait placé en Adam ; les désirs et les impulsions naturels ne sont pas tous mauvais : correctement guidés, ils peuvent même conduire au bien ; il ne s'agit

que de faire fructifier ces talents. Ainsi, l'homme n'attend pas tout de Dieu, il peut coopérer à son salut ; une éducation patiente peut donc anoblir une nature humaine capable de bonté. Après le péché originel, Dieu donne à toutes ses créatures une « **grâce suffisante** », concours divin nécessaire pour faire le bien, et que l'être humain est libre d'accepter ou de refuser. S'il l'accepte, cette grâce devient « efficace » et lui permet d'entrer dans l'Amour et d'être sauvé. Alors que, pour les protestants, les actions (ou « œuvres ») accomplies sans la foi sont forcément mauvaises, elles sont considérées comme bonnes dans la perspective catholique dans la mesure où elles procèdent de cette partie de l'âme qui n'a pas été contaminée par le péché. Molina reconnaît l'existence d'une prédestination au paradis ou à l'enfer, mais celle-ci est fonction de la prescience de Dieu, qui connaît par avance nos mérites et nous juge ainsi de toute éternité en fonction des actes que nous allons librement décider d'accomplir.

Cette doctrine de Molina n'est ainsi pas autre chose qu'une résurrection implicite de l'hérésie semi-pélagienne. D'où le nom de « molinisme » que les adversaires des jésuites affectent de donner à leur doctrine, comme pour stigmatiser l'erreur du théologien qui n'était pour eux qu'un chef de secte. Sur le plan moral, une telle doctrine put conduire au laxisme et à une tolérance excessive envers les écarts de conduite : Pascal, dans les *Provinciales* (1656-1657), dénoncera les maximes morales relâchées des « casuistes » jésuites (c'est-à-dire des confesseurs chargés de s'occuper des cas de conscience).

Cette théologie molinienne permet le développement d'**un art joyeux et brillant fondé sur le faste et la mise en scène**, ainsi que d'une poétique fondée sur la fantaisie verbale et la métaphore, car les talents artistiques ne demandent eux aussi qu'à être mis au service de la religion. L'art « baroque » dont les jésuites se font les héros exalte ainsi l'humanité en marche vers la Rédemption et engagée sur le chemin d'un ciel qui s'entr'ouvre dès la vie présente.

La confiance en l'homme — l'humanisme — professée par les chrétiens humanistes (et pas seulement les jésuites) se traduit par une **confiance dans la sensibilité** du chrétien : il est permis de faire pleurer le fidèle devant le spectacle du Christ en croix, et il est légitime de le faire s'émerveiller du spectacle d'une église richement ornée, symbole du paradis, car ses sens et ses affections peuvent servir à le porter vers Dieu. Les « humanistes dévots » (ainsi que les appelait

Henri Bremond (1865-1933), auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, font confiance à la sensibilité car il n'y a pas pour eux de réelle rupture entre la nature et la surnature. La conversion à Dieu n'est pas un changement radical et profond de tout l'être, c'est plutôt la découverte progressive de l'étincelle divine qui gît en chacun de nous ; pour eux, la grâce agit dans le cœur avec une douceur et une suavité qui met en jeu toutes les fibres affectives de l'être. Le grand théologien et écrivain représentatif de ce courant est saint François de Sales (1567-1622), évêque titulaire de Genève ; son œuvre la plus célèbre est l'*Introduction à la vie dévote* (1609), dans laquelle il enseigne que la pratique de la religion est compatible avec les contraintes de la vie quotidienne ; il est considéré comme le chantre d'une spiritualité accommodante et souple.

Une telle spiritualité fondée sur le sensible peut dégénérer : les deux principaux écueils sont d'une part **la sensiblerie et les « sucreries dévotes »** (le mot est de Bremond) ; François de Sales compare d'ailleurs dans l'*Introduction* la dévotion à de la confiture (III, 38), mais que dire de cette *Tabatière spirituelle pour faire éternuer les âmes dévotes vers le Seigneur*, écrite par un de ses contemporains ?

Au-delà de ces dérives, l'autre reproche majeur qui fut adressé aux humanistes dévots était de faire trop confiance en l'homme et en ses facultés : cette valorisation de l'être humain ne se faisait-elle pas au détriment de Dieu ? Par ailleurs, cette nouvelle théologie jésuite est suspecte, car la nouveauté n'est pas une valeur en matière religieuse : c'est même un péché très grave ; il faut au contraire respecter l'antique orthodoxie et la foi des premiers chrétiens. Or, la doctrine professée traditionnellement par tous les chrétiens d'Occident confinait non à l'optimisme, mais au pessimisme ; elle prônait non le pélagianisme et la confiance en l'homme, mais l'augustinisme et la confiance en Dieu seul. Aussi certains théologiens se sont-ils inquiétés de ces excès humanistes et ont-ils entrepris de remettre Dieu et l'homme à leur place respective.

b) La position augustinienne

De grands théologiens, dès les années 1620-1630, entreprennent une **révolution copernicienne de la théologie** : de même que Copernic a transformé notre vision de l'astronomie en faisant du soleil, et non de la terre, le centre du monde autour duquel les autres

corps célestes tournent, de même **la théologie doit-elle faire de Dieu, soleil de l'univers, le vrai centre du monde, auquel toutes les créatures, y compris l'homme, doivent se référer** (Cette image copernicienne est développée par Bérulle dans les *Grandeurs de Jésus*). Alors que les humanistes dévots faisaient de l'homme le principal objet de leurs interrogations, Bérulle et les augustiniens remettent la divinité au centre des préoccupations de la religion, et non l'homme, comme elle le faisait jusque là. Pascal sera, au XVII^e siècle, le plus illustre partisan de cette théologie héritière de saint Augustin.

(1) La controverse anti-pélagienne

« **Le XVII^e siècle est le siècle de saint Augustin** », écrit Philippe Sellier après Jean Dagens. Les théologiens, les écrivains et les artistes ont en effet trouvé dans Augustin de quoi répondre aux humanistes dévots et aux jésuites, qui ne faisaient au fond que rendre vie à cette hérésie pélagienne qu'Augustin avait pourfendu douze siècles plus tôt.

La position du moine Pélage, puis celle de Julien, avaient en effet effrayé **saint Augustin (354-430)**, évêque d'Hippone, qui fut peut-être **le plus grand théologien catholique**. Il doit une bonne partie de l'extraordinaire célébrité dont il a joui aux controverses qu'il soutint contre les pélagiens et les semi-pélagiens ; **ce sera de cette doctrine que se réclameront Pascal et les « jansénistes »** (voir *infra*).

Saint Augustin ne peut accepter l'idée que les seules forces de l'homme peuvent lui permettre de parvenir au salut ; sans Dieu, nulle vie morale active, nulle générosité n'est possible, parce que le péché a profondément détruit la bonne nature originelle. Augustin explique qu'Adam et Ève ont été créés libres, et qu'ils pouvaient librement se déterminer au bien ou au mal. Ils possédaient une grâce (dite « grâce d'Adam ») qui leur permettait de choisir sans contrainte d'obéir à la loi de Dieu ou de l'enfreindre ; il aurait suffi qu'ils usent correctement de cette liberté pour jouir éternellement de la félicité parfaite. Mais très vite, au premier soir de leur vie, ils renoncèrent au seul commandement de Dieu pour écouter la voix tentatrice de Satan. Tout se passe comme si, en mangeant du fruit défendu, Adam et Ève avaient absorbé un poison qui les rendit malades d'un mal incurable. Le péché originel a introduit la mort dans le monde, et tous les péchés,

qui découlent de ce premier faux-pas, sont autant de maladies mortelles pour l'âme. Augustin utilise volontiers la métaphore de la gangrène pour décrire l'action du mal sur le cœur humain, et celle de la contagion pour expliquer la mystérieuse transmission du péché originel, puisque, descendants d'Adam, nous portons inexplicablement les conséquences et la responsabilité de son péché.

Ainsi, pour Augustin, la faute commise par Adam ne provoqua pas seulement à son âme et à son corps de légères égratignures, elle a profondément métamorphosé l'être humain ; le péché a fait de l'homme un monstre, impuissant et misérable. Par son péché, la nature humaine est devenue viciée, méchante, invinciblement portée aux mauvaises actions et aux mauvaises pensées. **L'homme a perdu toute liberté dans ses actes** : avant la chute, Adam pouvait ou non suivre la loi de Dieu ; désormais, il n'a plus le choix, **il est invinciblement attiré par le mal**. De plus, **ses facultés se sont éteintes** : sa raison s'est obscurcie et ne peut plus trouver la vérité ; son cœur, qui jadis était libre d'opter pour le bien ou le mal, est désormais fasciné par les sortilèges irrésistibles du péché, et se précipite dans une chute infinie qui le conduit dès à présent dans une éternité de souffrance. Ainsi, depuis cette catastrophe terrible que fut le premier péché, **l'homme est déchu** de la place d'honneur où l'avait placé Dieu. Il était au sommet de la Création, maître de la nature ; désormais, **par sa propre faute**, il est devenu une créature chétive et misérable, portée naturellement au mal, incapable ni par ses sens ni sa raison de comprendre le monde.

Dans ce châtiment si rude, Dieu ne s'est en rien montré cruel ; en fait, il n'a pas même vraiment puni l'homme, qui s'est châtié lui-même : Adam et Ève ont librement, et alors que rien ne les y poussait, décidé d'abandonner le Dieu Père qui les avait créés. Aussi, c'est en toute justice que Dieu prit acte de leur libre décision et les abandonna à son tour (c'est la doctrine du « **double délaissement** »). Il ne leur retira sa grâce qu'après qu'ils l'ont refusée, et les laissa voguer à leur triste sort, sur l'océan des passions dont ils sont devenus les jouets : l'humanité est désormais une *massa perditionis* (« masse de perdition »), une « *massa damnata* » qui vagabonde vers sa mort, au milieu des vanités du monde et des créatures qui ne lui donneront jamais le bonheur.

Pour Augustin, l'homme est un être de désir. Aussi toutes ses actions ne peuvent-elles dépendre que de deux principes : l'amour de Dieu ou l'amour de soi, encore appelé « amour-propre », ou « propre-

amour » (terme qu'il ne faut pas entendre au sens courant d'aujourd'hui). En croquant la pomme, Adam et Ève se sont préférés à leur Créateur : ils ont renoncé à l'amour de Dieu pour s'aimer eux-mêmes. Après ce premier péché, **il n'est plus possible, de soi-même et sans la grâce du Christ, ni d'aimer Dieu ni d'être vertueux**. L'amour exclusif et délétère de soi-même est à la fois la cause et la conséquence du péché. Les fils d'Adam sont tous animés de ce mauvais amour : amour de soi, amour du monde, amour des créatures, tout cela revient au même et renvoie au malheur de notre condition. On appelle « **cupidité** » (*cupiditas*) ou « **concupiscence** » (*concupiscentia*) ce mauvais désir des biens qui ne peuvent apporter le bonheur. Cette concupiscence peut prendre trois formes : désir de jouir (*libido sentiendi*), désir de savoir (*libido sciendi*), désir de dominer (*libido dominandi*). « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils n'arrosent ! », écrit Pascal (*Pensées*, fr. 460). Le drame est que **le cœur de l'homme déchu continue d'avoir vocation au bonheur et à l'infini** : Dieu, qui lui-même est infini et éternel, est le seul bien qui puisse correspondre à cette soif d'absolu que le péché n'a pas effacée. Or l'homme, soumis au royaume temporel et à la tyrannie de la concupiscence, est contraint de chercher le bonheur dans lui-même et dans des créatures finies et périssables : ces biens fragiles vers lesquels il tourne les yeux ne peuvent lui apporter que des satisfactions partielles et insuffisantes. Créé par Dieu pour la félicité parfaite, il se retrouve, par sa faute, en proie aux souffrances, quêteur sans espoir d'un bonheur qui lui échappe toujours parce qu'il s'en est privé. L'état de l'homme diffère donc profondément selon qu'on se situe avant ou après la chute :

LES DEUX ÉTATS DE L'HOMME

ÉTAT PRÉ-LAPSAIRE (=avant la chute)	ÉTAT POST-LAPSAIRE (=après la chute)
amour de Dieu (+ amour légitime de soi)	amour infini de la créature uniquement ("Propre-amour")
bonne nature originaire	nouvelle nature monstrueuse
fin de l'homme légitime: Dieu	fin de l'homme illégitime: l'homme
pas de concupiscence (ni vers le bien, ni vers le mal)	concupiscence vers le mal
l'esprit domine	le corps domine ("ténèbres")
lucidité	aveuglement
libre-arbitre effectif	libre-arbitre <i>aliéné</i>

L'OBSCURCISSEMENT DES FACULTÉS HUMAINES SELON PASCAL

H O M M E			
ÊTRE PHYSIQUE		ÊTRE MORAL	
		esprit - puissance de <u>connaissance</u> pratique et théorique; - se détermine sur la <u>vérité</u> .	volonté - puissance d' <u>agir</u> et d' <u>aimer</u> ; - se détermine sur le désir de <u>bonheur</u> .
Après la chute:	grande corruption par le péché.	après la chute: faible corruption (selon les analyses de Jean Mesnard), grande corruption (selon celles d'A. McKenna).	après la chute: grande corruption

Mais **Dieu n'a pas voulu que toute sa Création se précipite ainsi vers sa ruine**. En créant Adam et Ève, il savait par avance deux choses :

- 1) qu'ils commettraient le péché et goûteraient du fruit défendu.
Il faut ici bien préciser les choses : Dieu n'a pas *voulu* qu'Adam et Ève commettent le péché mais, infiniment sage, il avait seulement *prévu* qu'ils feraient un mauvais usage de cette liberté dont il leur avait fait don.
- 2) dans sa miséricorde infinie, il avait aussi prévu de toute éternité le moyen de sauver une partie d'entre les pécheurs. Il avait en effet décidé de **prédestiner certains pécheurs à être sauvés**, par le moyen de la grâce du Christ.

En mourant sur la croix afin de racheter les péchés, Jésus-Christ répand une grâce (« la grâce du Christ ») qui libère l'homme de l'esclavage du mal et le rend de nouveau « capable de Dieu » (*capax Dei*). Cette grâce agit bien autrement que la grâce d'Adam. La grâce d'Adam permettait seulement à l'homme de choisir librement entre le bien et le mal. Mais les pécheurs aujourd'hui se plaisent tellement à vivre dans le mal qu'ils ont perdu toute liberté : la grâce d'Adam ne suffirait plus à contrebalancer l'effet du péché. **Aussi la Rédemption du Christ ne peut-elle s'opérer que par une grâce plus forte, capable de substituer, au péché, c'est-à-dire au plaisir qu'on prend à faire le mal, un autre plaisir, plus intense, celui qu'on prend dans la jouissance de Dieu et des choses célestes**. Comme le dit Pascal : « nous ne quittons les plaisirs que pour d'autres plus grands ».

Ainsi se trouve résolue la dialectique de la grâce et de la liberté : quand nous sommes touchés par la grâce, nous avons bien sûr, en théorie, le moyen de la refuser, mais, pratiquement, **nous ne résisterons jamais à la grâce du Christ**, qui met dans notre cœur un plaisir infini à accomplir les commandements. Êtres de désir et quêteurs de félicité, nous ne pouvons vivre sans amour ; sans le Christ, nous sommes forcés, par le péché, de nous contenter de l'amour du monde, qui n'apporte que le malheur ; mais si nous recevons la grâce christique, nous sommes saisis d'un amour de Dieu qui nous fait voir aussitôt la supériorité des saints plaisirs sur les plaisirs empoisonnés

du monde. La grâce est donc à juste titre définie par Augustin comme une « **délectation victorieuse** » (*delectatio victrix*) ; elle est un ensorcellement par le bien seul à même de vaincre cet ensorcellement du mal où le péché nous tient enchaînés ; bref, c'est une « **grâce efficace** » qui permet *infailliblement* d'accéder au salut et à la félicité éternelle.

Une question reste toutefois en suspens : **comment Dieu choisit-il ceux qui recevront la grâce efficace ?** Comment choisit-il, au sein de la masse de perdition, ceux qui recevront l'infaillible grâce et seront sauvés ? Il serait absurde de considérer que Dieu confère la grâce aux justes qui accomplissent les bonnes actions ou aiment leur prochain : si l'on est animé de l'amour des autres et si l'on est capable, pour l'amour de Dieu, de pratiquer les bonnes œuvres, c'est qu'on a *déjà* reçu la grâce, sans laquelle il n'y a que haine des autres et amour de soi. Sans l'aide médicinale de Dieu, sans l'action bienfaisante *et préalable* de la grâce christique, l'homme se livre tout entier, spontanément et inévitablement, au mal et au mal seul. **Si Dieu prenait comme seul critère de jugement notre seul mérite, nous mériterions tous la mort et la damnation éternelle**, car nous payons encore pour le péché d'Adam. Notre liberté, nos mérites, nos œuvres ne parviendront donc jamais à nous sauver.

Ce ne sont pas nos œuvres, forcément mauvaises en elles-mêmes, mais la grâce de Dieu seule qui sauve.

Dieu accorde cette grâce aux uns et la refuse aux autres selon des motivations qui nous échappent, mais néanmoins selon la justice : de toute éternité, Dieu a discerné ses élus dans la masse de perdition, c'est-à-dire que, **dès avant la Création du monde, il a par un décret mystérieux fixé le nombre des élus, et décidé qui serait prédestiné à connaître le salut** ; rien ne le contraignait à faire preuve d'une telle miséricorde, puisque nous ne méritons en propre que la damnation. Cette prédestination est donc **gratuite**, en ce sens qu'elle ne dépend pas des œuvres et ne se mérite pas. L'ensemble des prédestinés forme le nombre des « élus », qui prendront au paradis la place laissée vacante par les anges déchus le jour où ils furent précipités dans l'abîme.

Il ne faut pas chercher à percer les raisons de ce décret : Dieu agit selon une justice qui nous échappe, mais que nous devons révéler : nous serions bien présomptueux, misérables créatures, de juger des impénétrables jugements de Dieu ! Nous savons toutefois, par les Écritures, que :

- 1) **La grâce permet d'accomplir les commandements de Dieu, de pratiquer la vertu, et de réaliser des actions bonnes.** Ce n'est qu'après que la grâce nous a touchés que nous sommes capables de vertu ; sans la grâce, nous n'avons en partage que le péché.
- 2) **Les élus sont peu nombreux au regard du nombre des délaissés.** Ils ne forment qu'un « petit troupeau » que Dieu discerne dans la masse des égarés.
- 3) **« Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus »** (Matth., 20, 16) : beaucoup reçoivent en leur vie des grâces partielles, mais qui ne sont pas « efficaces » en ce qu'elles sont inutiles au salut. Ceux-là, qui sont appelés pour un temps, retournent, dès que Dieu les abandonne, au milieu de la masse de perdition des délaissés.
- 4) **Tous les élus reçoivent la grâce de persévérance qui leur permet d'accomplir jusqu'à leur mort les commandements divins.** Il arrive, pour des raisons qui là encore nous sont impénétrables, que tel ou tel juste se voit retiré, au cours de sa vie ou à l'article de la mort, la *persévérance* sans laquelle nul ne peut être sauvé.

La **théologie pessimiste** (et « anti-humaniste ») de saint Augustin acquit rapidement une immense autorité et un prestige considérables. Saint Augustin, durant tout le Moyen Âge, est tenu pour le plus grand des Pères. Sa doctrine est globalement incontestée jusqu'au seuil de l'époque moderne : il est le maître de toute l'Église, et Philippe Sellier a montré que la théologie professée par Pascal était rigoureusement celle de saint Augustin, le « docteur de la grâce ».

(2) Les Réformes protestantes : un retour à l'augustinisme

Comme nous l'avons vu, l'humanisme renaissant tendait à rompre avec cette vision noire de l'homme et du monde, et voulait réhabiliter les facultés humaines. C'est pour répondre à cet oubli de

Dieu que les réformés, en particulier Luther et Calvin, redéployaient la pensée augustinienne. Luther, avant d'être le père du protestantisme, fut en effet moine augustinien, et toute sa doctrine se ressent de l'héritage de l'évêque d'Hippone. Les protestants raidissent toutefois la véritable pensée d'Augustin. Ils insistent par exemple sur l'existence d'une « double prédestination », d'après laquelle Dieu aurait non seulement décidé qui serait élu, mais aurait aussi activement travaillé à la damnation des damnés – Augustin disait seulement que Dieu laissait vagabonder les damnés au gré de la concupiscence. De même, pour Calvin, Dieu a *voulu* le péché d'Adam, alors, que pour les catholiques, il a simplement laissé Adam et Ève pécher. Il s'agit sans doute d'un peu plus que de simples nuances, mais peu nous importe dans le cadre de ce cours sur Pascal : retenons que **les réformes protestantes ont été très marquées par la pensée augustinienne**.

*(3) Les hésitations catholiques et la crise
« janséniste »*

À Trente, comme nous l'avons vu, l'Église catholique n'a pas tranché nettement entre augustinisme strict et humanisme semi-pélagien. Elle s'est contentée de **rappeler que le salut exige simultanément et la grâce divine, et la coopération de la liberté humaine**, en se gardant bien de préciser comment s'articulaient l'une avec l'autre ; elle déclara seulement que l'action concomitante de la grâce et de la liberté est **un mystère** que le fidèle doit se contenter de révéler sans chercher à le percer, et après le concile, les papes interdirent même (en vain) aux théologiens toute discussion sur ce sujet.

Cette prudence des Pères du concile s'explique par la division entre les catholiques et les risques posés par une prise de position trop nette : d'un côté, certains Pères, à trop insister sur l'héritage augustinien, se rapprochaient dangereusement des calvinistes ; or, tout le concile visait justement à montrer que les réformés étaient hérétiques. D'un autre côté, fallait-il suivre l'opinion de ceux qui, pour se démarquer de Calvin, exagéraient la place de la liberté humaine et le rôle des « œuvres » ? C'eût été prêter le flanc à l'accusation de pélagianisme. Plutôt que d'ouvrir des querelles internes sans fin, les Pères du concile décidèrent donc de garder le silence sur le problème majeur de la religion chrétienne. Tout un courant de la pensée religieuse se trouva ainsi en porte-à-faux : sincèrement catholiques et

pourtant attachés à la vieille tradition augustinienne, ses tenants eurent à se défendre sans cesse de l'orthodoxie de leur foi. Les choses étaient d'autant plus complexes que, pendant tout le siècle, jamais l'Église catholique n'a voulu renier l'autorité prédominante d'Augustin, « docteur de la grâce », et que l'augustinisme reste l'« idéologie » la plus répandue à l'époque. La crise était donc inévitable, car ces deux positions étaient parfaitement incompatibles. Il fallait, tôt ou tard, que l'Église catholique prenne parti, et comme il lui fallait marquer sa différence par rapport aux Réformes, il était à peu près inéluctable qu'elle abandonne la doctrine augustinienne sur la grâce. Cet abandon ne pouvait se faire sans traumatisme, car la pensée d'Augustin avait régné sur l'Occident chrétien pendant plus d'un millénaire et restait fort vivante. Ce fut l'épisode « janséniste » qui cristallisa ces interrogations et, tout en créant de douloureuses dissensions dans l'Église, contraignit l'Église à se réfugier dans le semi-pélagianisme, ce qui ne se fit pas sans heurts, sans batailles, ni sans persécutions terribles.

L'épisode « janséniste » est la dernière tentative de la part de certains membres de l'Église catholique pour préserver le vieil héritage augustinien concernant la grâce et la prédestination. Il est la sanction des hésitations doctrinales de Trente : comme rien n'avait été dit touchant la grâce, certains ont cru qu'ils pouvaient continuer à professer la doctrine de saint Augustin. Les prodromes de la querelle ont lieu à Louvain, où des défenseurs d'Augustin comme Baïus défendent vigoureusement des thèses antipélagiennes. Mais **le livre qui donna naissance au « jansénisme » est l'*Augustinus* de Cornélius Jansen, alias Jansénius.** Son grand ouvrage – trois volumes in-folio –, est terminé vers 1636, au moment où il devient évêque d'Ypres, mais il ne sera publié qu'après la mort de son auteur, en 1640. **Jansénius, qui s'est inspiré des textes les plus sombres de saint Augustin,** prétend suivre de très près son modèle et ne pas ajouter d'interprétations personnelles aux textes de l'évêque d'Hippone. La nature humaine, explique-t-il gauchie par le péché, entraîne l'homme au mal et à l'amour exclusif de soi-même. Égoïste et orgueilleux, il n'est mû que par la recherche du plaisir, la *concupiscence*, qu'il n'espère trouver que dans les créatures. Il se précipite ainsi de lui-même vers son malheur et sa perdition. Jansénius réduit la place de la liberté humaine : elle n'est qu'un assentiment à

une volonté supérieure, celle de Dieu ou celle de Satan, qui se disputent le cœur de l'homme.

Le terme de « jansénisme », employé dans ce cours par commodité, gagnerait donc à être évité : Jansénius se contente de professer l'authentique pensée d'Augustin, depuis toujours considérée par l'Église comme orthodoxe et conforme à la vraie foi. Les « jansénistes » ont toujours refusé d'être considérés comme tels : ils disaient, avec raison, qu'ils n'étaient que les « disciples de saint Augustin », et non les sectateurs de Jansénius, qui n'a pas de système propre.

Les jésuites s'inquiètent de cet *Augustinus* qui professe une doctrine si opposée à la leur, et vont s'employer à le faire condamner à Rome. Mais à cette date, l'histoire du « jansénisme » est déjà intimement liée en France à celle de Port-Royal, qui fut son foyer de diffusion le plus important. Avant de reprendre le cours de l'histoire et de connaître le sort de l'*Augustinus* mis entre les mains des censeurs romains, il faut donc reprendre la question d'un peu plus haut, et voir ce que fut ce Port-Royal, dont le nom reste si fort lié à celui de Pascal.

Avant d'en venir à Port-Royal, je terminerai cette section sur quelques tableaux récapitulatifs. En gros, on peut donc distinguer deux types de position, qui correspondent à ceux-ci :

RAPPEL DES POSITIONS	
Molinisme (i.e : semi-pélagianisme)	Augustinisme et « jansénisme »
Optimisme ;	Pessimisme ;
Prédestination en prévision des mérites ;	Prédestination gratuite ;
Une grâce suffisante est donnée à tous, mais elle nécessite la libre coopération de l'homme pour devenir efficace ;	La grâce est efficace ; elle permet les actions vertueuses et donne réellement (« efficacement ») le salut, mais elle n'est accordée qu'à un petit nombre d'élus ;
Autonomie de l'homme à l'égard de Dieu ; il peut « forcer la main » au Créateur ;	Dépendance totale à l'égard du Créateur ;
L'homme est libre de se porter au bien ou au mal ;	La volonté du pécheur se précipite infailliblement vers le mal s'il n'a pas reçu la grâce du Christ, et infailliblement vers le bien s'il est touché par elle ;
L'homme est le chef-d'œuvre de Dieu et le roi de la Création ;	L'homme est corrompu, vil, chétif, misérable, aveuglé, insensé, incapable de Dieu ;
Le semi-pélagianisme est condamné par l'Église en 529, mais le livre de Molina, qui professe des thèses semi-pélagiennes, échappe à la condamnation.	Le jansénisme est condamné par l'Église en 1653, 1656 et 1711 (bulle <i>Unigenitus</i>), mais rien n'est dit à propos de la doctrine augustinienne en tant que tel.

Mais cela serait trop simple si tous les controversistes pouvaient s'intégrer à l'une des deux colonnes de ce tableau. Le problème pour les augustiniens jansénistes est d'éviter l'accusation de dérive calviniste que les jésuites leur reprochent. Pascal, dans ses *Écrits sur la grâce* publiés de façon posthume, tâche de montrer que les jansénistes tiennent la position moyenne entre les molinistes et les calvinistes et, à ce titre, représentent la véritable orthodoxie :

TABLEAU RÉSUMÉ DES <i>ÉCRITS SUR LA GRÂCE</i>			
	MOLINISTES	PORT-ROYAL (« AUGUSTINIENS »)	CALVINISTES
PLAN DE DIEU	• Même après la Chute, Dieu veut sauver tous les hommes.	• Dieu prend acte du choix de l'homme de l'avoir abandonné, mais veut sauver certains pécheurs.	• Dieu a voulu le péché d'Adam et a prévu la liste des damnés de toute éternité.
NATURE DE LA GRÂCE	• La mort du Christ a rétabli une grâce divine ; celle-ci, universelle est « suffisante » pour rendre l'homme capable de recevoir « l'efficace ».	• La mort du Christ a établi une nouvelle grâce, qui est « efficace » ; elle porte infailliblement au bien mais peut être retirée à n'importe quel moment	• La grâce « efficace » donnée par le Christ n'est jamais retirée et porte infailliblement au bien.
PLACE DE LA LIBERTÉ	• L'homme retrouve une liberté identique à celle d'Adam (« liberté d'indifférence »).	• L'homme est libre en ce sens que la grâce le délivre de l'esclavage du mal, sans lui faire violence.	• La liberté n'existe pas et n'a jamais existé.
RÔLE DE LA VOLONTÉ	• La volonté de l'homme est capable de choisir le bien (« pouvoir prochain »).	• La grâce emporte la volonté humaine et la guérit ; si elle ne lui donnait qu'un pouvoir, il serait mal utilisé car l'homme est trop corrompu pour vouloir le bien. La grâce efficace donne donc le <i>vouloir-faire</i>.	• La volonté humaine reste corrompue ; c'est Dieu qui agit.
THÉODICÉE (=D'OÙ VIENT LE MAL)	• Homme auteur du bien et du mal.	• L'homme auteur du mal, Dieu auteur du bien : l'homme doit faire comme si tout dépendait de lui, tout en sachant que le bien vient de Dieu.	• Dieu auteur du bien et du mal.

CARACTÈRE\ TYPE	JÉSUITES/ MOLINISTES	AUGUSTINIENS/ ANTIPÉLAGIENS
STATUT DE L'HOMME	Promotion (humanisme).	Déchéance; on dit parfois: « anti-humanisme » (Henri Gouhier).
TRANSCENDANCE	Relative.	Radicale.
RAPPORT AU MONDE	Renaissance et modernité	Idéalisation de la tradition; refus de la « nouveauté » dans les matières religieuses.
ATTRIBUTION DE LA GRÂCE	une grâce suffisante est accordée à tous; la raison et la liberté doivent l'appuyer pour permettre l'intervention de la Grâce efficace.	la grâce est totalement efficace; Dieu l'accorde gratuitement; elle pénètre la volonté et toutes les fibres de l'homme.

3. LA CRISTALLISATION DE LA CRISE : PORT-ROYAL ET LE « JANSÉNISME »

a) Un fleuron de la Réforme catholique



Rien ne prédisposait **Port-Royal, monastère de femmes situé en haute vallée de Chevreuse** (aujourd'hui sur la commune de Magny-les-Hameaux), à connaître un destin exceptionnel, ni à se trouver mêlé à la querelle « janséniste » : fondée au XII^e siècle, cette abbaye cistercienne était devenue fort dérégulée au XVI^e siècle ; la règle sévère de saint Benoît n'y était plus guère respectée. En 1602, elle a à sa tête une jeune abbesse de onze ans, **Mère**

Angélique Arnauld, entrée en religion non par vocation, mais grâce à l'influence de son père, avocat au Parlement de Paris.

En 1609, Angélique, alors adolescente, connaît une crise spirituelle profonde dont elle sort transformée et, comme l'on disait à l'époque, « convertie ». Elle devint non seulement une religieuse exemplaire, mais une admirable « réformatrice de religion », comme le dira Bérulle. Le 25 septembre de cette année, elle rétablit la clôture et interdit à sa famille l'accès à Port-Royal : cet événement est connu depuis sous le nom de « journée du « guichet », car les Arnauld ne passèrent pas la porte. Son frère aîné, Robert Arnauld d'Andilly, s'en retourna furieux : il ne savait pas que, quelque temps plus tard, sa sœur le convertirait avec toute sa famille, et qu'il serait dans le monde un des plus ardents défenseurs de la cause de Port-Royal.

En quelques années, la règle de saint Benoît (530) est rétablie dans toute sa rigueur : séparation du monde, communauté des biens, silence, abstinence de viande, habit pauvre, travail manuel, veille de nuit. Mère Angélique refuse la polyphonie trop savante qui détourne le cœur de Dieu ; elle lui préfère le plain-chant, simple et dépouillé, qui ne trouble pas l'âme. Elle refuse ainsi de laisser pénétrer dans l'abbaye l'esprit du monde, profane et souvent corrompu. Port-Royal devient un « fer de lance » de la Réforme catholique (le mot est de Jean Mesnard) : rien de plus faux que de s'imaginer que le monastère fut un repaire de comploteurs jansénistes hors-la-loi ; **Port-Royal est avant tout une maison réformée comme il y en eut tant en cette période de ferveur catholique retrouvée.**

En 1625, en raison de l'insalubrité des lieux, Mère Angélique quitta la maison des Champs et fit ouvrir un nouveau couvent, faubourg Saint-Jacques, à Paris. Une partie des religieuses revint en vallée de Chevreuse en 1648, après que des travaux ont rendu l'endroit plus habitable. Il y eut donc à partir de cette date deux maisons, « Port-Royal de Paris » et « Port-Royal des Champs ».

C'est en 1633, date à laquelle Mère Angélique prit pour directeur spirituel Saint-Cyran, que l'histoire du monastère allait se confondre avec celle, troublée et sulfureuse, de ce qu'on appellerait fort mal « le jansénisme ». Pour autant, l'ampleur de la controverse religieuse et la vitalité littéraire et artistique dont Port-Royal fut le foyer ne doit pas faire oublier que l'abbaye fut avant tout une communauté de religieuses cisterciennes vouées au silence et à la prière.

b) Port-Royal dans la tourmente « janséniste »

Comment le paisible monastère fut-il mêlé aux controverses sur la grâce ? Le destin de Port-Royal se noua en 1633, lorsque Mère Angélique prit pour directeur spirituel Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et zélé disciple de saint Augustin.

Originaire de Bayonne, ami de Bérulle, **Saint-Cyran**, était aussi très lié avec Jansénius ; c'est lui qui l'engagea même à rédiger cet *Augustinus* qui causerait tant de troubles dans le royaume de France. Saint-Cyran lui-même n'était d'ailleurs pas en odeur de sainteté aux yeux du pouvoir : depuis la mort de Bérulle (1629), il dirigeait le « parti dévot », s'opposant ainsi au cardinal de Richelieu et au parti des « bons Français » : les premiers voulaient faire l'unité des catholiques, tandis que les seconds faisaient passer au premier plan la raison d'État, quitte à s'allier avec les protestants. Saint-Cyran était également adversaire farouche des jésuites, trop liés à Rome et trop laxistes sur le plan moral (il écrivit une *Somme des fautes*, tournée contre le jésuite Garasse, et dans laquelle il dénonçait ces accommodements avec l'esprit du monde) ; ses ennemis étaient trop nombreux et trop puissants pour qu'il n'eût pas à en souffrir tôt ou tard.

Soupçonné de comploter contre son pays (son ami Jansénius était d'ailleurs l'auteur d'un *Mars Gallicus* dirigé contre Richelieu), suspecté quant à son orthodoxie, et, c'est peut-être le plus grave, insoumis à Richelieu, Saint-Cyran fut mis en prison à Vincennes en 1638, où il resta en détention arbitraire, le cardinal n'ayant rien pu prouver de décisif contre lui ; Saint-Cyran n'en sortit qu'en 1643, après la mort du cardinal, et mourut peu après, tant il avait été affaibli par des conditions de détention rigoureuses. Son rayonnement spirituel ne fit pourtant que s'accroître au cours de son séjour en prison : depuis sa cellule, il continuait sa tâche de direction spirituelle au moyen d'une abondante correspondance.

C'était non seulement Mère Angélique, mais toute la famille Arnauld qui fut conquise par le charisme exceptionnel de l'abbé, et qui se trouva insensiblement engagée dans la défense de la cause augustinienne. Saint-Cyran devint ainsi « l'ami intime » de l'aîné de la famille, Robert d'Andilly, qu'il engagea à traduire saint Augustin et à composer de la poésie religieuse ; d'Andilly, après la mort de son directeur, publierait sa correspondance. Mais c'est surtout sur le cadet de la famille Arnauld que Saint-Cyran faisait reposer ses plus grands

espoirs : Antoine, qui deviendrait bientôt « le Grand Arnauld », était un jeune théologien de la Sorbonne, tout acquis à la cause augustinienne, et promis à un brillant avenir. Sur le conseil de Saint-Cyran, il publia un ouvrage, la *Fréquente Communion* (1643), où il soutenait contre les jésuites que communier était une chose grave, qui ne se pouvait faire à la légère, et qui demandait un minimum de préparation. Il appuyait son argumentation sur un appareil patristique impressionnant.

L'*Augustinus* et *La Fréquente Communion* furent violemment attaqués, en particulier par les jésuites, qui accusaient les amis de Port-Royal de « jansénisme ». Après la mort de Saint-Cyran, en 1643, Arnauld prit la tête de ceux qui, autour de Port-Royal, entreprirent, au nom de la vérité, de défendre la tradition augustinienne contre les « nouveautés » des jésuites-molinistes.

c) Les Solitaires de Port-Royal

En août 1637, l'un des dirigés de Saint-Cyran, Antoine Lemaistre, grand avocat parisien, décida de se convertir et de renoncer aux vanités du monde. Il se retira alors spectaculairement des affaires, et s'installa près du monastère de Port-Royal, dans un bâtiment abandonné par les religieuses, les « Granges ». Il fut rapidement rejoint par d'autres : plusieurs de ses frères, Antoine Singlin, le grammairien Claude Lancelot et le moraliste Pierre Nicole furent parmi les plus célèbres de ces « Solitaires », encore appelés « Messieurs ». **Blaise Pascal, qui vint à plusieurs reprises faire retraite aux Granges, ne fut jamais à proprement parler un « Solitaire ».**

Ils étaient jugés dangereux par le pouvoir : ces hommes, qui avaient décidé de vivre dans la pénitence et la retraite, n'étaient rattachés à aucun ordre religieux, ils n'étaient ni moines ni prêtres, mais des « électrons libres » perçus par le pouvoir comme une menace : que se passerait-il si ces communautés d'individus aux idées sulfureuses, et appartenant à l'élite du pays, se mettaient à se multiplier ? **Le pouvoir entreprit à plusieurs reprises de les disperser.**

La mort de Richelieu, en 1643, ne met pas fin aux luttes, bien au contraire : Mazarin reprend le flambeau de la lutte anti-janséniste. En 1649, le syndic de Sorbonne Nicolas Cornet demande l'examen de sept propositions censées reproduire l'opinion de Jansénius dans

l'*Augustinus*, mais sans citer le texte. Ces propositions se réduisirent rapidement à cinq. En dépit d'une défense acharnée du camp augustinien, la **décision du pape Innocent X tombe comme un couperet le 31 mai 1653, dans la bulle *Cum occasione* qui condamne les « Cinq propositions » attribuées implicitement à Jansénius**. Mazarin fait recevoir rapidement la bulle en France, et obtient la soumission du Parlement, de la Sorbonne et de la presque totalité des évêques. La défaite est totale pour les amis de Port-Royal, qui essuient un premier et cuisant revers : le pape ne préserve pas même explicitement la doctrine de saint Augustin. Les jésuites exploitent de façon indécente leur victoire, ne reculant pas même devant les campagnes diffamatoires : ils firent publier un almanach injurieux où les « malheureux jansénistes », condamnés par l'Église, se réfugient dans les bras de Calvin...

Les augustiniens ne désarment pas pour autant. Dans la *Seconde lettre à un duc et pair*, Antoine Arnauld opère la distinction du droit et du fait : certes, les Cinq Propositions sont condamnables en un certain sens, explique-t-il, mais, dans ce sens hérétique, elles ne sont pas dans Jansénius, et nulle autorité ne peut nous contraindre à voir dans un texte ce qui ne s'y trouve pas ; c'est à partir de cette date que les « jansénistes » sont regardés comme les défenseurs de la liberté de conscience. Cette esquivé n'était possible que parce que les propositions n'étaient pas des citations textuelles de Jansénius.

Mais **en février 1656, Mazarin fait condamner Arnauld en Sorbonne** : il perd son titre de docteur, ainsi que tous les théologiens qui l'avaient défendu. Il ne lui reste qu'à se retirer aux Granges où il se consacre à des travaux apologétiques, aidé par Pierre Nicole, déjà professeur aux Petites-Écoles.

Après cette nouvelle défaite, les port-royalistes changent de tactique, et tentent de faire descendre la théologie dans les salons mondains, pour se gagner la confiance de « l'opinion publique » : **ce sera la tâche à laquelle se livrera Pascal, dans les *Provinciales***. Le succès remporté par les « Petites Lettres » du Provincial a donné une victoire morale aux augustiniens, mais sans rien changer à leur situation : la persécution continue de plus belle.

Les port-royalistes n'ont jamais été tentés de fomenter aucune rébellion contre l'État ou l'institution ecclésiastique, et leur opposition s'est toujours cantonnée aux discussions théologiques ; ils n'étaient certes pas les dangereux « Républicains » que dénonçaient leurs

adversaires. Mais cela ne suffisait pas pour Louis XIV, qui ne supportait aucune remise en cause, même légère, de son pouvoir absolu. Dès 1661, après la mort de Mazarin, il reprit personnellement les choses en main. Il obtint de l'archevêché de Paris que tout le clergé de France signe **un Formulaire condamnant Jansénius**. Ce Formulaire causa des déchirements terribles dans le camp augustinien : fallait-il signer ou non ? Alors que plusieurs, comme Arnauld et Nicole, s'orientent vers des solutions de compromis, les religieuses, alléguant qu'elles n'ont pas lu l'*Augustinus*, refusent de signer ; **Pascal est lui aussi hostile à l'idée d'une signature**. La réaction ne se fait pas attendre : les 21 et 26 août 1664, l'archevêque de Paris Hardouin de Péréfixe vient en personne à Port-Royal et déporte vers d'autres couvents douze religieuses, dont la Mère Agnès, sœur de Mère Angélique. En 1665, les religieuses qui acceptèrent de signer (les « signeuses ») purent demeurer à Paris, tandis que les autres furent enfermées à la maison des Champs.

La suite de l'histoire du jansénisme et de Port-Royal ne nous concerne pas ici, puisque Pascal meurt en 1662. La voici tout de même en quelques mots : la persécution connut une décennie d'accalmie de 1669 à 1679 : l'élection d'un nouveau pape, Clément IX, et un souci tactique de Louis XIV alors occupé par la guerre de Hollande, favorisèrent en effet un apaisement provisoire. Le pape promulgua le 14 janvier 1669 un bref, « La Paix de l'Église ». En 1679, les persécutions reprennent : le traité de Nimègue, qui laisse à Louis XIV les mains libres, et la mort de la duchesse de Longueville, protectrice de Port-Royal, encouragent le roi à reprendre le combat. Le 16 mai, François de Harlay, archevêque de Paris, se rend à Port-Royal des Champs et prive les moniales de sacrements : confession et communion ne pourront plus avoir lieu que clandestinement ; il chasse également les pensionnaires et interdit d'en recevoir de nouvelles. Les jansénistes sont contraints de s'exiler ; le monastère sera détruit en 1711, sur ordre du roi, et les cendres des religieuses enterrées dans le cimetière de Port-Royal seront dispersées.

Il serait tentant, pour un observateur du début du XXI^e, de ne voir dans ce débat qui meurtrit profondément la chrétienté qu'une simple querelle de théologiens. **C'est tout le contraire : le débat sur la grâce est capital car il engage des choix métaphysiques, une conception de la vie et du monde, une vision de l'homme et de Dieu, et jusqu'à une théorie de la société et de la politique.** Aussi

importe-t-il d'en mesurer les enjeux : apparemment, il semble que la modernité soit du côté des jésuites : la confiance dans l'aptitude de l'homme à prendre en mains son destin et à conduire lui-même ses affaires, en collaboration avec un Dieu bienveillant qui ne le contraint pas mais l'invite à travailler de concert avec sa Providence, est *a priori* plus séduisante que la rigueur pessimiste augustinienne, doctrine héritée d'un Moyen Âge vite jugé obscurantiste. Pourtant, — et ce n'est pas là le moindre paradoxe — le camp augustinien s'honore de compter dans ses rangs des personnalités de premier plan, et non de simples réactionnaires campés sur des positions d'arrière-garde. D'où la séduction qu'entraîne depuis le XVII^e siècle les amis de Port-Royal. Les Pascal, les Racine ou les Nicole, quoi qu'on puisse penser par ailleurs des idées qu'ils défendent, fascinent jusqu'à ceux qui se réfèrent à des systèmes du monde radicalement opposés à celui des « jansénistes ».

C'est cette théologie « janséniste », mais qu'il vaudrait mieux appeler augustinienne puisque Jansénius suit fidèlement les enseignements antipélagiens de saint Augustin, que Pascal entreprend de défendre dans ces travaux préparatoires à l'*Apologie de la religion chrétienne*, connus sous le titre si peu adéquat de *Pensées*.

B. BLAISE PASCAL : DES SCIENCES EXACTES À LA JOIE DU CHRIST

Blaise Pascal est l'un des génies français les plus surprenants et les plus insaisissables. Bien qu'on ne trouve plus guère de nos jours de « jansénistes », sa célébrité reste immense, tant auprès des littéraires que des historiens des sciences ou des philosophes – ces trois disciplines s'arrachent d'ailleurs l'honneur de le faire figurer dans leurs programmes ; le grand public, même s'il n'a jamais ouvert les *Pensées*, connaît le nom de celui qui donna son nom à une unité de mesure physique, et qui prêta bien involontairement son portrait à la Banque de France, puisqu'il figura pendant longtemps sur les coupures de 500 F — suprême ironie pour ce défenseur de la pauvreté chrétienne qui voulut mourir dans le dénuement ! Quant aux lecteurs des *Pensées*, qui nous intéressent plus particulièrement ici, ils ne s'accordent guère sur le sens de cet ouvrage qui, malgré son inachèvement, ou peut-être à cause de lui, n'a cessé de susciter de fascinantes interrogations. Mais qui donc fut Pascal ? et d'où vient cette séduction étrange qu'exercent les *Pensées*, et à laquelle succombèrent des personnalités aussi éloignées du « jansénisme » que Sainte-Beuve ou Zola ?

1. L'ENFANT PRODIGE ET LE JEUNE SAVANT



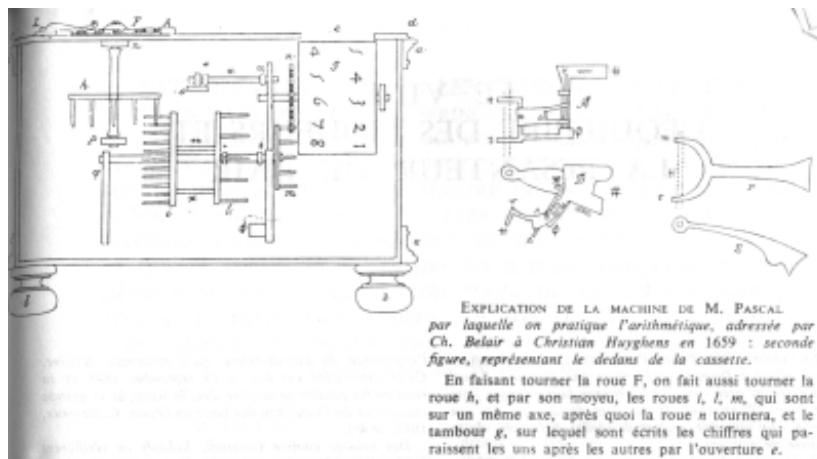
Blaise Pascal est né en **1623** à **Clermont-Ferrand**. Son père, Étienne Pascal, était président à la cour des Aides ; sa mère, Antoinette Bergon, mourut en 1626 ; Blaise avait une sœur aînée, Gilberte (qui deviendra M^{me} Périer après son mariage), et une cadette, Jacqueline.

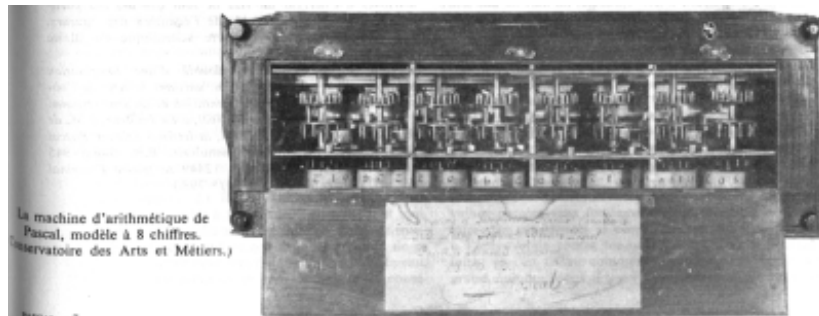
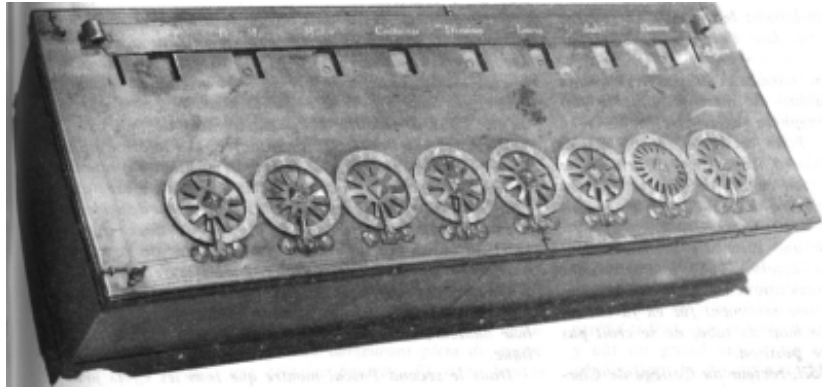
En **1631**, Étienne Pascal quitte Clermont pour **Paris** : curieux des sciences, il est attiré par la vie intellectuelle de la capitale, et se fait admettre dans les cercles scientifiques où il rencontre des savants comme Mersenne ou Roberval. Étienne Pascal s'occupe seul de l'éducation de Blaise, à la façon des humanistes. Il s'inquiète des progrès de son fils en mathématiques, qu'il juge trop

rapides : il préférerait que Blaise s'intéresse davantage aux langues anciennes, mais rien n'y fait ; le jeune Pascal, génie précoce, redécouvre à 12 ans les trente-deux premières propositions d'Euclide et, à seize, il rédige un *Essai sur les coniques* qui répond à un traité de Desargues. Pendant les années parisiennes, Étienne Pascal, conscient des talents peu communs de son fils, le fait admettre chez les savants qu'il fréquentait lui-même.

En 1639, Étienne Pascal reçoit de Richelieu une mission de commissionnaire à la levée des impôts en Normandie ; la famille s'installe alors à **Rouen** et participe à la vie culturelle de la ville : elle reçoit Corneille, qui surveille les progrès poétiques de Jacqueline, enfant prodige tout comme son frère, puisqu'elle remporta en 1641 le prix au concours de poésie de Rouen. Mais c'est surtout une intense activité scientifique qui occupe Blaise pendant ces années : à 19 ans, il invente la première **machine à calculer** (la « machine arithmétique ») pour faciliter le travail de son père. Esprit concret, il adapte sa machine pour qu'elle puisse servir aussi bien aux calculs financiers qu'aux architectes. Esprit concret et pratique tout autant que grand mathématicien et bientôt grand théologien, il écrira une brochure pour faire la « publicité » de son invention et, plus tard, en 1652, il en enverra un exemplaire à la reine Christine de Suède.

LA MACHINE ARITHMÉTIQUE

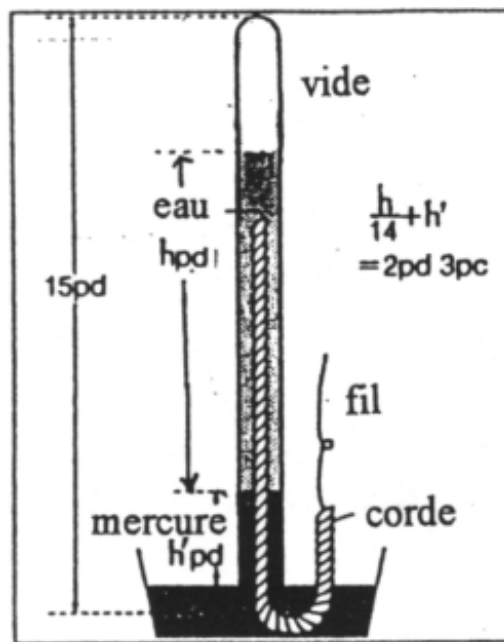




Pendant ses années rouennaises, Pascal mène aussi ses **recherches sur le vide**. La physique de l'époque, en effet soutenait que « la nature a horreur du vide » et que celui-ci ne pouvait exister. S'inspirant des découvertes récentes (1644) de l'Italien Torricelli, qui avait entrepris des expériences barométriques, mais sans conclure à l'existence du vide ni à l'existence d'une pression atmosphérique, Pascal procède à diverses expériences mettant en jeu de multiples « tuyaux, seringues, soufflets, et siphons de plusieurs longueurs et figures », afin de montrer que le préjugé de l'horreur du vide est erroné. Pascal n'hésite pas à organiser de vastes mises en scène pour frapper les imaginations : l'expérience qui eut lieu dans la cour de la verrerie de Rouen, et qui imposa l'utilisation de tubes de 12 m de haut, témoigne de son sens du spectacle autant que de son habileté scientifique. Vers 1648, il imagina la grande expérience du Puy-de-Dôme : il s'agissait de mettre en évidence non seulement l'existence du vide, mais aussi l'idée d'une pesanteur de l'air : la hauteur de la colonne de mercure dans les tubes n'était en effet pas la même au bas et au sommet du mont. En complétant ainsi des expériences que

Torricelli avait entamées avant lui, Pascal a non seulement découvert le principe du baromètre, mais **il a surtout renversé toute la physique ancienne**, dont la prétendue « horreur du vide » était l'un des fondements.

CINQUIÈME EXPÉRIENCE



Il tire les conclusions de ces travaux dans *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647), *l'Équilibre des liqueurs* et la *Pesanteur de la masse de l'air*, publiés après sa mort en 1663 ; il polémiqua avec le Père Noël sur ce sujet, et prépara aussi un *Traité du vide* dont il ne rédigea que la préface, mais elle est fondamentale sur le plan épistémologique. Pascal y explique en effet que dans les sciences exactes, il faut se fier à la méthode expérimentale et non à l'autorité des Anciens, au contraire des sciences humaines et divines, où, la raison n'y pouvant rien déterminer, il faut se fier aux témoignages et aux « preuves historiques » :

Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues et surtout dans la

théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres [ceux des Anciens], puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu [...] Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître.

2. LES « CONVERSIONS » DE 1646 ET 1654

Pascal est, avec Claudel, l'un de nos grands écrivains « convertis ». Mais la conversion religieuse, très fréquente au XVII^e siècle, ne s'entendait pas au même sens qu'aujourd'hui. D'une part, il ne s'agissait pas d'un passage de l'athéisme à la foi, mais **d'un christianisme tiède à un christianisme plus fervent**. D'autre part, Pascal n'a pas connu une mais **plusieurs conversions**, qui le menèrent **progressivement** sur le chemin d'une vie chrétienne plus authentique : il n'a pas renoncé en un jour aux sciences ni au « monde » ; ce n'est qu'à la fin de sa vie que, atteint par la maladie et soucieux seulement de plaire à Dieu, il renoncera complètement à cette *libido sciendi* (voir *supra*) qui fut la passion de sa jeunesse.

C'est en 1646, à Rouen, qu'eut lieu la **première conversion**. À la suite d'un accident, Étienne Pascal est soigné par deux gentilshommes médecins, les frères Deschamps, nouvellement convertis à l'augustinisme. Toute la famille se met alors à lire fiévreusement les ouvrages de Saint-Cyran, peut-être aussi ceux de Jansénius, et sans doute ceux de saint Augustin. Jacqueline, surtout, est profondément troublée par cette rencontre, mais Blaise est lui aussi atteint par le zèle du néophyte, au point de polémiquer avec Saint-Ange, qui avait construit un système philosophique rationaliste où Dieu ne tenait pas une grande place.

Mais cette « première conversion » n'a rien de définitif : de retour à Paris en 1647, Pascal semble même s'éloigner quelque peu de la religion ; il fréquente les savants et la bonne société des « honnêtes gens », comme le jeune duc de Roannez, le chevalier Méré, et Damien Miton, esprits brillants et cultivés. Il lit les philosophes, Épictète et Montaigne, et se plaît à la conversation polie de ces beaux esprits ; il fréquente des « libertins » (voir *infra*) qui, sans être débauchés, sont indifférents aux choses de la religion. De **1647 à 1654**, Pascal est ainsi

dans ce qu'on a coutume d'appeler sa **période mondaine**. Il ne faudrait pas toutefois considérer cette phase de son existence comme un temps de désordre moral ou spirituel ; pendant ces années, il s'adonne aux mathématiques et résout pour son ami Méré le « problème des partis » : il s'agit de savoir comment, lorsqu'un jeu de cartes ou de dés est interrompu avant la fin, on peut répartir les mises équitablement entre les joueurs, en fonction des chances que chacun d'eux avait de gagner ou de perdre. Pascal, pour trouver la solution de ce problème, pose les bases du calcul des probabilités. S'il tenta pendant quelque temps d'empêcher sa sœur de devenir religieuse à Port-Royal, comme elle le souhaitait, il finit par la laisser prendre le voile et rendit lui aussi plusieurs visites à ce monastère. Sa vie relativement « mondaine » se mit en effet à le lasser, car elle lui sembla fausse et superficielle ; un accident de carrosse auquel il échappa de justesse lui fit comprendre la vanité et la fragilité de la vie humaine, et ses sœurs se réjouirent de le voir toujours davantage gagné par des préoccupations religieuses.

C'est dans ce contexte d'inquiétude spirituelle que, le **23 novembre 1654**, Pascal connut une expérience mystique d'une intensité extraordinaire, une **extase religieuse** qui le marqua pour le reste de sa vie : c'est la « **nuît de feu** », pendant laquelle il eut le sentiment de rencontrer Dieu. Le lendemain de cette **seconde conversion**, il rédigea sur un papier le récit de ce qu'il avait ressenti la veille, et ne se sépara jamais de ce texte qu'on appelle le **Mémorial** et qu'on trouva cousu à sa mort dans la doublure de son vêtement ; il se trouve maintenant joint à la plupart des éditions des *Pensées*, mais il est certain qu'il n'aurait pas fait partie de l'*Apologie* si Pascal avait pu la finir. Après cette expérience décisive, il décida alors de rompre avec la vie mondaine qui l'occupait depuis environ sept ans.

3. PASCAL ET PORT-ROYAL

Au début de 1655, Pascal se retira quelques temps à Port-Royal. Il prit comme directeur spirituel Louis-Isaac Lemaître de Sacy, poète et confesseur des religieuses. En **1655**, il eut un **entretien avec M. de Sacy**, au cours duquel il réfléchit sur les rapports de la philosophie et de la foi ; pour Pascal, les philosophies ne peuvent résoudre les contradictions de l'homme, et il se réjouit à les voir s'embarrasser dans ces contrariétés. Lui-même devint le directeur spirituel de M^{lle} de Roannez, et nous avons conservé plusieurs de ses lettres de direction.

C'est **en 1656** que se déclenche la grande offensive contre les jansénistes à la Sorbonne (voir *supra*). Pascal, maintenant engagé pleinement aux côtés des augustiniens, prend fait et cause pour Antoine Arnauld et les Messieurs de Port-Royal. Comme les jansénistes s'aperçoivent qu'ils ne parviennent pas à mettre de leur côté l'opinion publique, peu intéressée par les distinctions subtiles entre grâce suffisante et grâce efficace, **Pascal entreprend d'expliquer au public mondain les données de la querelle sur la grâce**. Pour rendre accessible aux « honnêtes gens » non-spécialistes ces questions ardues et montrer que la vérité de la religion aussi bien que la bonne foi sont du côté des augustiniens, il utilise la forme des lettres, dans lesquelles il se plaît à tourner en ridicule les jésuites, stigmatisant en particulier la morale relâchée de certains casuistes (ceux-ci expliquaient par exemple qu'en certains cas, on a le droit de tuer, de voler, ou qu'on n'est pas obligé d'aimer Dieu pour être sauvé). Ces lettres se présentant comme écrites par un janséniste à un de ses amis résidant en province, on les appelle **Provinciales**. Il y en eut dix-huit, publiées séparément et sous le pseudonyme de Louis de Montalte, entre janvier 1656 et le printemps 1657 ; ces pamphlets clandestins valurent à son auteur d'être poursuivi par la police et l'obligèrent à changer souvent de domicile, mais ils réjouirent les salons : ironiques, brillantes et drôles, les *Provinciales* (qu'on appelait alors les « Petites Lettres ») rendirent les jésuites tout confus et honteux, malgré la condamnation papale qui mettait les *Provinciales* à l'index. Mais si la victoire morale de cette campagne est incontestablement du côté des jansénistes, les sentences pontificales fulminées contre eux et la persécution continuaient de plus belle.

Le **24 mars 1656**, en pleine campagne des *Provinciales* intervint un événement qui bouleversa Pascal : la guérison miraculeuse de sa nièce, Marguerite Périer, dans la chapelle de Port-Royal de Paris. La jeune fille était atteinte d'une fistule lacrymale qui la défigurait et faisait pourrir l'os de son nez ; alors que les médecins désespéraient de la sauver et songeaient à lui appliquer le fer rouge, elle fut guérie au contact d'une relique de la couronne d'épines du Christ. **Ce miracle dit « de la Sainte-Épine »**, bientôt reconnu comme tel par les autorités ecclésiastiques, fut considéré par Pascal et par tout Port-Royal comme un signe de Dieu en faveur du monastère injustement persécuté. Pascal médita à cette occasion sur le rôle des miracles dans la religion chrétienne, et eut à ce moment l'idée de rédiger une

apologie du christianisme dont il ne reste que des brouillons préparatoires, les *Pensées*. Pour autant, Pascal n'abandonna pas ses activités scientifiques ; pendant une nuit d'insomnie de 1658, il médita à divers problèmes posés par la « roulette » (ou « cycloïde »), c'est-à-dire par la courbe engendrée par un point le long d'un cercle tournant à la manière d'une roue ; les plus grands savants du temps (Galilée, Roberval, Descartes, Fermat, Torricelli...) s'étaient intéressés à cette courbe, mais sans venir à bout de toutes les difficultés qu'elle présentait ; comme Pascal avait trouvé plusieurs démonstrations sur lesquelles avaient achoppé tous les grands esprits du temps, son ami le duc de Roannez, lui suggéra de soumettre anonymement le problème à tous les géomètres d'Europe, sous la forme d'un concours doté d'un prix ; le concours fut lancé en juin 1658, la clôture étant fixée en octobre ; le premier prix était de quarante pistoles, le second de vingt. Personne ne parvint à résoudre le problème, aussi Pascal publia-t-il triomphalement les résultats, en février 1659, dans un petit ouvrage qu'il finança... grâce aux 60 pistoles qu'il n'avait pas eu à déboursier !

Cette suractivité dépassa les forces de Pascal, **qui fut pendant toute sa vie un malade** : il était atteint d'un mal d'origine tuberculeuse qui paralysait en partie ses membres inférieurs, et d'un anévrisme qui lui occasionnait d'horribles migraines. Il déclara à Gilberte que, depuis l'âge de 18 ans, il n'avait pas connu un seul jour où il ne souffrît pas de douleur physique. **Ses maux s'aggravent en février 1659**, mais, contrairement à ce que déclara sa sœur, il n'est pas vrai qu'il dut abandonner toute activité jusqu'à sa mort ; dès le milieu de l'année 1660, il va mieux, mais les querelles sur le Formulaire — contrairement à Arnauld et Nicole, il est, comme sa sœur Jacqueline, hostile à l'idée de la signature — l'épuisent. Sur le plan spirituel, l'année 1659 est aussi celle d'une **troisième conversion** de Pascal, qui renonce à toute activité scientifique, comme il l'écrit à Fermat le 10 août 1660 :

... Car pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde ; mais enfin ce n'est qu'un métier ; et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non l'emploi de notre force : de sorte que je ne ferais pas deux pas pour la géométrie, et je m'assure fort que vous êtes de mon humeur.

Ainsi parle, deux ans avant sa mort, celui qui inventa la machine à calculer et fut tout près de découvrir le calcul infinitésimal. Il ne renonça pas pour autant à toute activité intellectuelle : en mars 1662, avec son ami le duc de Roannez, il créa au profit des pauvres de Blois la première compagnie de transports en commun à Paris, les « carrosses à cinq sols », avec stations et changements, et des dispositifs assurant aussi bien la sécurité des voyageurs que des facilités d'accès aux handicapés ; l'auteur des *Pensées*, même au plus fort de sa maladie, ne fut jamais le personnage mélancolique et lunaire forgé au XIX^e siècle par les romantiques, mais concilia toujours les plus hautes aspirations spirituelles avec une pleine conscience des réalités concrètes. C'est dans son projet d'*Apologie de la religion* que Pascal jette surtout ses dernières forces ; il dit un jour à sa sœur qu'il lui faudrait « dix ans de santé » pour mener à bout ce projet, mais ils ne lui seront pas accordés : en juin 1662 débuta une lente agonie, dont Gilberte rapporte la sainteté avec laquelle Pascal l'a supportée : sentant sa fin prochaine, il voulut être transporté aux Incurables pour mourir parmi les pauvres. Comme ses proches s'y opposèrent, il demanda qu'on fit venir un pauvre, agonisant comme lui, afin qu'il profite des mêmes soins que ceux dont il bénéficiait. Il mourut le **19 août 1662**. Ses dernières paroles, « Que Dieu ne m'abandonne jamais ! » renvoient à cette *angoisse du délaissement* qui caractérise la pensée augustinienne, puisque, selon Augustin, nul ne peut être assuré de *persévérer* jusqu'à sa mort dans la foi du Christ, Dieu pouvant refuser sa grâce jusqu'aux ultimes moments de la vie.

4. LES *PENSÉES* : UN OUVRAGE INTROUVABLE ?

À la mort de Pascal, la famille Périer trouva ses papiers dans l'ordre, ou plutôt le désordre dans lequel la mort l'avait surpris. Les notes de l'apologie représentaient un volume de huit cents textes de longueur variable, de la courte note de quelques mots au développement sur plusieurs pages ; certains des fragments étaient autographes, d'autres avaient été rédigés par des secrétaires écrivant sous la dictée, d'autres enfin étaient le fruit d'une mise au net par des copistes (on a par exemple identifié la main de Gilberte). Les Périer se persuadèrent très vite de la grande valeur de ces documents, malgré le caractère inachevé et fragmentaire des matériaux.

a) Des papiers, des fragments, des liasses et des copies

L'état des textes laissés par Pascal a longtemps laissé perplexes les critiques, qui s'interrogeaient sur sa curieuse façon de travailler. Nous verrons qu'en fait Pascal procédait comme tout écrivain préparant un ouvrage de grande ampleur. Pour la clarté de cette présentation des originaux pascaliens, nous reprendrons les définitions de Jean Mesnard qui distingue le papier, la liasse et le fragment. M. Mesnard nomme **fragment** tout texte continu auquel Pascal avait donné une unité, soit par un blanc, une ligne horizontale ou un titre, quelle que soit la longueur de ce texte : il pouvait s'agir d'une courte phrase qui devait permettre à Pascal de se souvenir d'une idée, et qui ne nous paraît énigmatique que parce que Pascal ne l'avait pas développée ; il pouvait aussi s'agir, au contraire, de longs passages dont la rédaction était à peu près définitive et pouvait occuper plusieurs pages, comme c'est le cas pour le fragment « Imagination » ou « Disproportion de l'homme » ; certains fragments sont développés en partie, et restent en partie sous forme de notes, comme celui sur « le pari ».

Le **papier** désigne tout support matériel ayant servi à l'écriture, quel que soit le contenu de ce papier. Il peut s'agir de grandes feuilles comportant divers fragments disposés sur la page soit selon deux colonnes verticales, soit selon deux parties horizontales... soit encore des deux manières simultanément, ou même dans tous les sens. Seuls les spécialistes peuvent déchiffrer l'écriture de Pascal, et encore ne s'accordent-ils pas toujours sur tous les mots.

Les parents de Pascal ne trouvèrent pas ces fragments en vrac, mais **classés en liasses**. Pascal, sans doute vers juin 1658, disposait en effet d'un bon nombre d'éléments de rédaction et devait déjà avoir en tête une idée de plan pour son *Apologie* ; aussi entreprit-il de découper ses « papiers » pour en isoler les « fragments » ; il prit ensuite une aiguille avec laquelle il perça chaque paperolle, qu'il enfila sur un fil noué à chaque extrémité afin de retenir les papiers dans la liasse ainsi fabriquée. À l'issue de ce travail, l'apologiste disposait de **34 liasses et deux tables** :

- 27 liasses auxquelles il avait donné un titre sous forme de papillon enfilé sur le dessus de la liasse, dont 1 liasse « ordre » dans laquelle il réfléchissait au plan de l'apologie ;
- 7 liasses non classées, divisées en :
 - . 3 liasses sur les miracles ;
 - . 1 liasse sur la fable d'Esdras ;
 - . 3 liasses de mélanges (« *Miscellanea* » en latin) ;
- 1 liasse correspondant à une table thématique ;
- 1 table des futurs chapitres (elle n'est pas de la main de Pascal, mais il ne fait pas de doute qu'elle est authentique).

À partir de l'été 1658 et jusqu'au début 1659, Pascal dut consacrer toute son attention au concours de la roulette (voir ci-dessus), puis il tomba malade ; il put reprendre une activité intellectuelle intermittente à partir de l'automne 1660, de sorte qu'à sa mort sa famille discerna 61 unités :

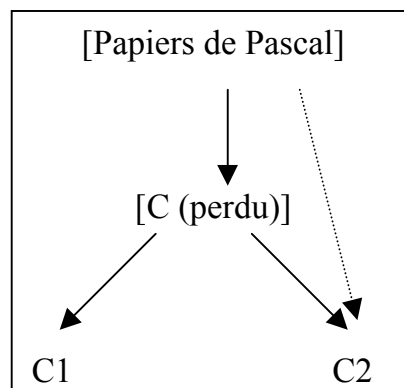
- 27 liasses à titre ;
- 34 unités sans titre qui se divisent ainsi :
 - . les 7 liasses constituées lors du classement de 1658 ;
 - . les deux tables (par chapitres et par thèmes) ;
- des liasses, des fragments esseulés, des cahiers.

Aussitôt après la mort de Pascal, et au prix d'un patient déchiffrement, plusieurs copies de ces papiers furent établies : « la première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, et dans la même confusion qu'on les avait trouvés » écrit Étienne Périer, neveu de Pascal, dans la préface de l'édition de 1670 des *Pensées*. Bien que persuadés que Pascal n'avait suivi aucun plan et que les « pensées » se présentaient en vrac, le respect des Périer pour ces fragments était tel que non seulement ils prirent garde de les recopier dans leur organisation d'origine, mais encore ils réalisèrent ces copies avec un soin particulièrement scrupuleux, allant jusqu'à recopier et rayer les passages que Pascal avait lui-même biffés, et jusqu'à reproduire la disposition du texte sur la page, par exemple dans la table des chapitres (on appelle « copies figurées » ces transcriptions respectueuses de la présentation voulue par l'auteur). Il exista sans doute trois copies :

- **Une copie (C)**, aujourd'hui disparue, faite directement d'après les originaux et d'où découlent les deux autres ;
- La « copie » ou « **première copie** » (**C1**), effectuée par une main inconnue ; elle n'est en fait qu'un instrument de travail destiné aux éditeurs de 1670 ; elle est constituée de 61 cahiers qui restèrent longtemps autonomes avant d'être finalement reliés au XVIII^e siècle ; ces cahiers correspondent exactement aux 61 dossiers de Pascal pour leur agencement interne, mais susceptibles d'être réorganisés entre eux avant le brochage, de sorte que l'on ne peut se fier à l'ordre des unités entre elles. C1 place en tête les 27 liasses à titre, puis les autres, sans qu'on puisse être sûr qu'il n'y a pas eu intervention ou

reclassement. De plus, cette copie porte de nombreuses retouches, œuvre de mains multiples (Arnauld, Nicole, *etc.*), qui amendent et surchargent le texte originel au point de le défigurer.

- La « **seconde copie** » (**C2**) est de la même main que C1, mais n'a reçu que de minimes corrections dues à Étienne Périer. Elle semble avoir été faite pour l'usage personnel de Gilberte ; elle comporte également 61 unités, mais d'un seul tenant ; elle reproduit le classement de 1658 : les 27 premières liasses, correspondant au classement de 1658, sont identiques aux 27 premières de C1, mais l'ordre des liasses suivantes diffère ; le caractère sacré d'un texte auquel on toucha si peu autant que l'absence de cahiers détachables **donne tout lieu de croire que cette copie C2 reflète fidèlement l'état des papiers de Pascal** à sa mort, jusque dans l'ordre de présentation des liasses non classées.



C1 et C2 furent précieusement conservées par leurs propriétaires et sont aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale. D'où vient alors que la critique eut tant de mal à reconstituer le plan de Pascal, et que bien des chercheurs doutent encore aujourd'hui de la réalité des intentions de l'apologiste ?

Ces doutes sont la conséquence de l'attitude complexe de la famille Périer après la mort de Pascal. Malgré la vénération presque

superstitieuse dans laquelle ils tenaient les papiers de l'apologiste, la première chose qu'ils firent fut de **démanteler les liasses et les dossiers originaux**. Louis Pérrier, neveu de Pascal à qui fut confié la garde des manuscrits, pensait que ses papiers étaient « sans aucun ordre et sans aucune suite ». Aussi n'eut-il pas de scrupules à **coller dans le désordre les fragments** de façon à constituer un album. Son seul souci fut de gagner de la place, aussi n'hésita-t-il pas à rogner ou redécouper les autographes de Pascal... Il remit cet album à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés en 1711 ; ce recueil fut transféré par la suite à la Bibliothèque Nationale, relié sous un parchemin vert portant le titre « *Original des Pensées de Pascal* » et souvent appelé « **Recueil original** » (ou R. O.).

b) Du démantèlement à la redécouverte

(1) *La première édition des Pensées (1670)*

L'idée de publier les brouillons de l'apologie dut naître très tôt dans l'entourage de Pascal. Un privilège royal fut pris le 27 décembre 1666 pour des *Fragments et pensées*, et un comité se mit en place pour préparer l'ouvrage ; il comprenait en particulier Arnauld et Nicole, le comte de Brienne, et le duc de Roannez ; ils furent également aidés d'un gentilhomme poitevin, Filleau de La Chaise. Les « pascalins », ainsi qu'on appelait ces éditeurs, n'eurent pas la tâche facile. Outre qu'ils durent affronter le pénible déchiffrement de l'écriture si peu lisible de Pascal, ils eurent aussi à sélectionner les textes, à choisir l'ordre dans lequel ils les publieraient, et à décider de la forme que prendrait l'ouvrage. Ils hésitèrent entre plusieurs options :

1) ils renoncèrent à respecter l'ordre de Pascal. Le duc de Roannez avait proposé cette solution. Si elle avait été retenue, la première édition des *Pensées* aurait ressemblé à celle de Lafuma ou de M. Sellier... mais cette proposition fut écartée, car les éditeurs ne voyaient que « confusion » dans les liasses et les dossiers de Pascal. Étienne Pérrier, qui constate que Pascal « mettait sa pensée en peu de mots », ou même « seulement à demi-mot », inscrivant « seulement les choses qui étaient nécessaires pour le faire ressouvenir des vues et des idées qu'il avait », en conclut que l'auteur des *Pensées* écrivait fébrilement ce qui lui passait par la tête sur « le premier morceau de papier qu'il trouvait sous sa main ». Les travaux récents, en particulier

ceux de Pol Ernst (*Géologie et stratigraphie des Pensées de Pascal*), ont montré au contraire que Pascal se servait le plus souvent de feuilles tirées de rames et pliées en deux ou en quatre puis découpées, mais Étienne Périer ne pouvait pas le savoir... Cette possibilité fut donc rejetée.

2) ils ne purent parvenir à classer les « pensées » d'après le plan donné par Pascal lors d'une conférence à Port-Royal. D'après les témoignages de Filleau de la Chaise et d'Étienne Périer, il semble que Pascal, pressé par ses amis d'expliquer son projet, ait tenu vers juin 1658 une longue conférence (au moins deux heures) à Port-Royal-des-Champs. Les éditeurs tentèrent de reconstituer le contenu de ce discours, mais trop d'années s'étaient écoulées, et la tâche était difficile et peu fiable, malgré le résumé établi par Filleau de La Chaise et publié en 1672.

3) Ils optèrent finalement pour un **classement des fragments selon des ensembles thématiques**, indépendamment de ce que pouvait être la volonté de Pascal. C'est cette solution qui fut retenue, faute de mieux. Comptant sur la mode du fragment, qui faisait fureur à l'époque classique (qu'on songe aux *Maximes* de La Rochefoucauld et aux *Caractères* de La Bruyère), ils décidèrent de ne pas s'embarrasser à donner artificiellement une forme achevée à l'ouvrage ; cette prise de partie leur sembla d'autant plus naturelle qu'ils étaient d'ailleurs persuadés que les papiers de Pascal avaient été laissés dans une totale confusion, et ne croyaient pas que les liasses représentaient une mise en ordre qui correspondait à une organisation réelle. Par ailleurs, ils n'hésitèrent pas à retrancher les textes qui leur paraissaient incompréhensibles ou superflus, ni à réécrire ou supprimer ceux qui leur semblaient un peu trop audacieux, théologiquement ou politiquement.

Après un « pré-original » publié en 1669, le livre parut finalement **le 2 janvier 1670** chez Desprez, libraire ami de Port-Royal, et sous le titre : ***Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers***. Il a été réédité sous forme de fac-similé, de sorte qu'on peut le consulter facilement en bibliothèque. La préface de cette première édition des *Pensées*, rédigée par Étienne Périer, rend compte des principes éditoriaux finalement choisis :

- Sélection et choix parmi les textes ;
- Réécriture des passages trop hardis ;
- Agencement des fragments selon des rubriques vagues prenant la forme de chapitres (« Pensées chrétiennes », « Pensées diverses »...), sans chercher à reconstituer l'ordre voulu par Pascal.

(2) Vers le Pascal des romantiques

Les *Pensées* connurent d'emblée un succès foudroyant et exercèrent une influence capitale. La thèse volumineuse d'Antony McKenna, qui traite de leur réception jusqu'à Voltaire, atteste de cette séduction provoquée par les fragments pascaliens jusque sur ses ennemis idéologiques. C'est l'édition de Port-Royal, mise à jour en 1678, qui fut diffusée tout au long du XVIII^e siècle, jusqu'à ce que celles de Condorcet (1776) et de Bossut (1779) la supplantent.

C'est surtout à partir du XIX^e siècle, grâce à l'impulsion donnée par Victor Cousin (1842), que les textes de Pascal font l'objet d'un travail philologique sérieux : découverte de pensées inconnues jusque-là, rigueur dans l'établissement du texte, publications d'éditions intégrales non expurgées... l'on disposait enfin d'un matériau sûr et complet, mais l'on ne s'entendait toujours pas sur l'ordre de présentation à respecter.

Quelques chercheurs pensèrent pouvoir se fonder sur la conférence tenue par Pascal à Port-Royal : depuis Faugère, érudit du milieu du XIX^e siècle, les savants ont cru retrouver dans les *Pensées* elles-mêmes des restes de cette conférence, dont les fragments portant « A.P.R. » constitueraient des notes préparatoires : ces trois lettres, d'après eux, seraient en effet l'abréviation de « À Port-Royal »... Aujourd'hui, les universitaires sont plus circonspects ; Jean Mesnard tient encore pour cette interprétation traditionnelle, tandis que Philippe Sellier soulève des objections majeures (il fait remarquer que, d'après les pascalins, il ne restait aucune trace écrite de la conférence, et avance que « A.P.R. » est peut-être une adresse).

En fait, jusqu'au milieu du XIX^e siècle et malgré des tentatives assez isolées, la plupart des savants se rangèrent à l'avis des pascalins, d'après lesquels il était inutile et vain de vouloir retrouver l'ordre de

Pascal, parce qu'il n'existait pas. Ils se résignèrent donc à la « confusion » déplorée par les Périer et proposèrent des classements plus ou moins judicieux. Faugère, par exemple, distingua en 1844 les fragments apologétiques des autres, et divisa la partie apologétique en deux parties : « misère de l'homme sans Dieu », « grandeur de l'homme avec Dieu », croyant retrouver un ordre voulu par Pascal. Brunschvicg, qui publia à la fin du siècle dernier une édition qui fit longtemps référence, opte pour un classement entièrement subjectif des papiers de Pascal.

Au XIX^e siècle, on se figurait Pascal comme un écrivain romantique, frappé par des crises d'inspiration qui le poussaient à jeter sans réflexion des « pensées » sur le papier, au fur et à mesure qu'elles jaillissaient de son « **effrayant génie** » (selon le mot de Chateaubriand) ; selon eux, cette manière d'écrire convenait au personnage tourmenté qu'ils voyaient dans Pascal : d'après eux, l'auteur des *Pensées* était un angoissé, terrifié par les espaces infinis, et imaginant toujours voir s'ouvrir un abîme sous ses pieds : « Pascal avait son gouffre, avec lui se mouvant... » écrivait Baudelaire dans *Les Fleurs du mal*.

(3) *Les éditions modernes : Lafuma (1951)
et Sellier (1976)*

Dans les années 1930, les tentatives pour retrouver l'organisation originelle des fragments redeviennent d'actualité. Louis Lafuma fut le premier à s'aviser que les liasses, dispersées lors des collages sur l'album du *Recueil original*, mais dont les deux copies avaient préservé le scrupuleux agencement, correspondaient au plan probable de la future *Apologie* ; aussi décide-t-il de suivre l'ordre de C1 dans son édition de 1951. Son travail comporte néanmoins ses limites : Lafuma, qui pense que l'aggravation de la maladie en février 1659 a brutalement mis fin aux travaux de rédaction, distingue les « papiers classés » (les 27 liasses à titre) et les « papiers non classés », en attente d'être mis en ordre ; en fait, il semble maintenant avéré que Pascal a pu continuer son entreprise, même si ce n'était pas de façon suivie, jusqu'à sa mort. Par ailleurs, Lafuma se fonde sur la copie C1, dont a vu qu'elle était constituée de cahiers qui ont pu être permutés entre eux, et dont le texte avait été extrêmement révisé par les pascalins.

Il fallut attendre Philippe Sellier pour que l'on s'avise enfin de **la supériorité de C2**, copie personnelle de Gilberte Périer, fidèle en tout

point à l'état des papiers à la mort de Pascal. Si un texte peut aujourd'hui nous permettre de reconstituer le plan de l'apologie, c'est à celui-là seul qu'il faut se fier.

II. LA DIALECTIQUE DES PENSÉES

Nous sommes donc maintenant certains que Pascal a laissé ses papiers dans un certain ordre ; nous pouvons reconstituer cet ordre grâce à C2 ; et nous savons que cette organisation a été réfléchie par Pascal. Mais ces points une fois acquis, toutes les difficultés ne s'évanouissent pas pour autant, car l'impression qui domine à la première lecture reste celle d'une grande confusion. Il est pourtant **possible, à partir de C2, de reconstituer les intentions de Pascal et de se faire une idée de ce qu'aurait pu être le plan du livre** si Pascal avait pu le terminer. En particulier, les 27 liasses à titre tracent le parcours d'une *Apologie* qui aurait sans aucun doute été totalement originale à son époque.

1. LE DESTINATAIRE « LIBERTIN » DES *PENSÉES*

On ne peut pas comprendre les *Pensées* si l'on n'a en tête que Pascal n'écrivait pas ses « pensées », contrairement à ce que pensaient les romantiques, mais qu'il préparait une *Apologie* (=défense) de la religion chrétienne pour tenter de ramener dans le giron du christianisme ceux qu'on appelait les athées ou les « libertins ».

Le XVII^e siècle est en effet une époque de lente montée de l'athéisme – c'est du moins l'opinion de l'Église catholique, qui au lendemain des guerres de religion, est particulièrement attentive à débusquer les hétérodoxes. Elle pense être confrontée à une vague d'athéisme et d'indifférence religieuse, qu'on appelle **libertinage** – au XVII^e siècle, le mot est à entendre dans un sens philosophique bien plus que moral. Les plus téméraires des « libertins » s'appuient sur la philosophie matérialiste d'Épicure et de Lucrèce. Gassendi, qui enseigne au Collège de France, en donne une version christianisée, mais il existe déjà des libertins qui professent **l'athéisme**, comme La Mothe le Vayer ; plus qu'un péché, le refus de confesser la foi chrétienne est un crime passible de mort dans un royaume très chrétien comme l'est la France de l'époque. Les esprits un peu trop libres ont

tout intérêt à se montrer prudents : le philosophe italien Vanini est mort sur le bûcher, à Toulouse, en 1621, pour avoir remis en question l'immortalité de l'âme.

Mais, dans la bouche des chrétiens et dans l'esprit de Pascal, le mot de libertin désigne aussi ces « mondains » qui, sans remettre en cause l'institution ecclésiale ni le système socio-politique, sont simplement peu soucieux de leur destinée surnaturelle. Pendant sa période mondaine, Pascal dut rencontrer beaucoup de ces beaux esprits **indifférents des choses de la religion**, comme Damien Miton ou le chevalier de Méré.

Enfin, lorsque Pascal évoque les libertins, il songe aussi aux philosophes **rationalistes et déistes** pour qui Dieu n'est qu'un horloger impassible, lointain et distant, dont la fonction se borne à garantir la pérennité des lois mathématiques et physiques qui assurent l'ordre mécaniste du monde. Dans le Mémorial, il oppose à ce « Dieu des philosophes et des savants », accessible à la raison, un « Dieu sensible au cœur », le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », divinité personnelle et aimante, soucieuse du salut de ses créatures.

Pascal n'est pas le premier à écrire, contre les libertins et les philosophes rationalistes, des défenses (ou apologies) de la religion chrétienne. Seulement, la plupart des ouvrages qui l'ont précédé **posent comme axiome** de départ la vérité de la religion, et tentent ensuite de la **démontrer** au libertin. Double erreur, pense Pascal :

- 1) En posant comme postulat ce qu'on se donne pour tâche de démontrer, on ne peut entraîner la conviction de l'athée qui, refusant les principes, ne pourra souscrire aux conséquences.
- 2) Pascal considère les preuves habituelles des apologies comme nulles et non avenues :

. Les preuves rationnelles de l'existence de Dieu sont très faibles et incapables d'entraîner la conversion du pécheur : le Dieu chrétien touche le cœur, et les arguments philosophiques ne peuvent que persuader l'esprit, car elles tentent de démontrer l'existence de Dieu par des preuves scripturaires, métaphysiques ou rationnelles.

. Les preuves scripturaires (tirées des Écritures) n'ont aucune valeur auprès de ceux qui réfutent leur autorité.

. Les arguments finalistes avancés par l'apologétique commune semblent également à Pascal peu propres à convaincre les indifférents ou les athées : le finalisme, qui prouve Dieu par la beauté du monde, ne persuadera que ceux qui possèdent déjà la foi, explique Pascal, mais ne saurait convaincre les libertins qui ne voient pas la divinité dans la nature :

J'admire [=je m'étonne, le mot est ici péjoratif] avec quelle hardiesse ces personnes [les apologistes traditionnels de la religion] entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature [...]. Pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres. Dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre chose qui les environne et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, [...] c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles (fr. 644).

Les arguments des apologistes traditionnels sont donc :

1. *téméraires*, car la raison ne peut prouver Dieu, qui est au-delà de la raison humaine et ne peut se laisser saisir ;
2. Ils sont de plus *inutiles* : quand bien même de telles méthodes permettraient de prouver sans coup férir l'existence de Dieu, une telle démonstration serait inutile à la foi chrétienne : elle ne pourrait aboutir qu'à une foi abstraite, pas à l'amour du Dieu vivant et personnel.

Contrairement aux apologies traditionnelles, qui postulent d'emblée la vérité du christianisme, Pascal décide donc de **partir de l'homme pour aller vers Dieu**, et c'est là sa grande nouveauté. Les autres apologies, à l'époque, assénaient brutalement le message de la Bible et expliquaient à l'athée qu'il devait y croire. Or, explique Pascal, cette méthode fera fuir le libertin au lieu de l'attirer, car il se sentira contraint par un fanatique qui veut imposer ses idées. Il faut donc procéder autrement.

Dans une première partie (« misère de l'homme sans Dieu ») Pascal va prendre son libertin là où il est, dans le monde, au milieu de ses activités et de son insouciance pour Dieu. Il ne va pas lui parler des choses divines, mais va simplement le conduire à faire un retour sur lui-même, et à constater combien est invivable la condition humaine : le libertin ne s'effarouchera pas, car ce que propose Pascal, en pur moraliste, n'est alors qu'une *description objective* de notre état. Ainsi, par étapes, mais sans quitter l'ordre géométrique, c'est-à-dire un raisonnement logique que le libertin pourra accepter, Pascal mène l'athée à accepter l'idée que sa vie est profondément malheureuse. C'est alors le libertin lui-même, à ce moment, qui implorera qu'on lui montre la voie du vrai bonheur.

Ce n'est qu'ensuite, dans une deuxième partie de l'*Apologie*, lorsque la raison se sera montrée définitivement impuissante et, pour ainsi dire, sur la demande du libertin, que Pascal montrera que seul le christianisme peut résoudre les contradictions de la nature et rendre à l'homme sa félicité perdue. La première partie a en effet mis en évidence un manque, que seul peut combler le recours à la religion. La vraie religion devra tout d'abord répondre aux exigences de la première partie, et offrir des preuves plus tangibles (les « merveilles »).

La situation d'énonciation dans laquelle se trouve Pascal, obligé de convaincre un athée insouciant ou hostile, implique la nécessité de « **remuer** » et de « **travailler** » ce **libertin** ; il projette de lui faire quitter son indifférence métaphysique, de lui faire quitter sa tranquillité, de lui faire prendre conscience de la misère de sa condition ; après l'avoir réveillé de son sommeil moral, après l'avoir inquiété et même abattu, il lui montrera que seule la religion chrétienne peut apporter le vrai bonheur. Il faut toujours garder en tête les points suivants :

- 1) lorsqu'on lit les *Pensées*, il faut se souvenir de la présence de ce lecteur implicite à l'horizon du texte ;
- 2) le désir de l'auteur de remuer le libertin implique toute une **rhétorique de l'émotion** et de l'inquiétude : le style démonstratif du traité n'aurait guère de chance de plonger le libertin dans l'angoisse salutaire et préalable au salut. « Dieu sensible au cœur » : il faut, en usant d'une rhétorique flamboyante, amollir le cœur du libertin pour lui faire quitter les froides « certitudes » où il se complaît.

Jean Mesnard définit par le terme « **dialectique** » le mouvement de la pensée pascalienne tel qu'elle se déploie dans l'*Apologie*. Le mot de dialectique, étymologiquement formé sur dialogue mais qui désigne aussi un mode de raisonnement qui progresse en opposant le pour et le contre, est particulièrement bien choisi dans la mesure où :

- Certaines parties étaient destinées à être rédigées sous une forme dialoguée (le pari).
- L'argumentation pascalienne fonctionne par oppositions de contraires (« contrariétés »), car le réel est double :
 - . l'erreur et la vérité (homme sans Dieu/Homme avec Dieu).
 - . deux excès (infiniment grand/infiniment petit).
 - . la figure et la vérité (Ancien Testament/Nouveau Testament).
 - . deux vérités partielles à saisir ensemble (misère/grandeur).

La présente section du cours se propose de vous aider à percevoir le sens et la succession des 27 liasses, de façon à saisir la méthode apologétique de Pascal. Elle est un parcours sommaire qui, bien sûr, ne saurait vous dispenser d'une lecture personnelle et attentive du texte, mais devrait au contraire vous en faciliter l'accès.

2. « VANITÉ » (LIASSE III)

Pascal a appris de Montaigne que l'homme est à la fois misérable et boursoufflé d'orgueil. Plusieurs mots apparaissent dans les *Pensées* pour signifier la situation malheureuse de l'homme : « bassesse », « petitesse », et les têtes de liasse « vanité », « ennui », « misère ».

Prenons tout d'abord les fragments de la section « Vanité ». Attention à ne pas commettre de contre-sens sur ce mot : il ne s'agit pas pour Pascal dans cette liasse de stigmatiser la fatuité des êtres humains, mais d'abord leur **futilité**, leur **inconsistance** et leur **légèreté**. La « vanité du monde » est un vieux thème de la culture occidentale, dans lequel se trouve avant tout l'idée de vide, de néant, d'apparences auxquels l'homme est soumis. Ses actions n'ont que peu de solidité, ses lois sont arbitraires, son orgueil ridicule : que sont toutes ces « vanités » humaines, au prix de la mort qui nous attend tous ? C'est un thème que, avant Pascal, Montaigne et les baroques ont abondamment exploité. L'apologiste, après eux, montre **la légèreté et**

la frivolité des comportements humains. Frivole est la politique : ainsi, pourquoi choisit-on pour gouverner un pays le fils aîné du roi précédent, puisqu'« on ne choisit par pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison » (fr 64). Frivole est le goût de la chasse et du jeu de paume (ancêtre du football) : « Les hommes s'occupent à suivre une balle et un lièvre », fr. 73 ; frivole est le sort des nations, puisqu'il peut dépendre de la forme du nez de la reine : « Le nez de Cléopâtre s'il eût été plus court toute la face de la terre aurait changé » (fr. 32, mais repris en 79) ; frivole est la peinture, frivole même la justice humaine, dont les lois sont particulières et varient selon les pays et les régions.

Tout ces exemples illustrent le fond de la vanité pour Pascal, qui réside dans **l'impossibilité de bien juger**. L'homme ne peut « mettre le prix aux choses » (78) ; il ne peut trouver le vrai : « rien ne lui montre la vérité ; tout l'abuse » (78) ; « nous sommes incapables et de vrai et de bien » (60).

Parmi les innombrables exemples de vanité, Pascal considère le rapport au temps, qui nous porte vers le passé ou le futur (« Nous ne tenons jamais au temps présent », 80) ; la ressemblance, purement extérieure, qui fait rire ou suscite l'intérêt esthétique (« Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux ! », 74) ; la coutume, hasard ou convention ; toutes les formes de disproportions, enfin, sont des marques de vanité. Le divertissement, comble de la vanité, nous empêche de la voir :

Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même.
Aussi qui ne la voit, excepté de jeunes gens qui sont tous dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir ? (70).

Cette vanité est due au manque d'une norme, d'un point fixe qui nous permettrait de juger les choses pour ce qu'elles valent. Faute de critère, nous sommes égarés, et cherchons le point fixe et stable d'où nous pourrions contempler les choses avec quelque certitude. C'est ce qu'explique le fragment suivant, capital pour comprendre la manière de penser de Pascal, récurrente à travers toute l'*Apologie* ; j'appellerai (après Michel Serres) « modèle anamorphotique » cette recherche de la norme qui rend compte de la disparité des comportements humains :

Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieux de même [...]. Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y

a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? (55)

L'homme pascalien est en quête d'un milieu, en équilibre instable entre deux excès inverses (jeune/vieux, loin/près, trop/trop peu de vint...). Le modèle interprétatif est ici celui de **l'anamorphose**. Les anamorphoses étaient ces représentations picturales qui semblaient déformées vues sous un certain angle, mais qui apparaissaient au contraire parfaitement réalistes vues sous un autre. Ainsi, la forme curieuse au premier plan des *Ambassadeurs* d'Holbein représente un crâne pour qui la regarde de côté, mais n'offre aux yeux que des lignes tordues pour qui l'observe de face. Ce crâne inscrit la mort au milieu des occupations humaines symbolisées par les objets hétéroclites situés entre les deux ambassadeurs : on n'est pas loin ici de la problématique pascalienne de la vanité !



Holbein, *Les Ambassadeurs* (National

Dans l'anamorphose ci-dessous (p. 58), qui date du XVIII^e siècle, les taches du tableau ne prennent sens que lorsqu'on pose à l'endroit convenu un petit miroir cylindrique: le reflet des gribouillis sur le

métal fait alors apparaître les traits de Bonnie Prince Charlie, le leader indépendantiste écossais. Cette anamorphose servait en fait à protéger les conjurés nationalistes: les troupes anglaises venaient-elles à passer, ils n'avaient qu'à dissimuler le cylindre pour faire disparaître le portrait compromettant...



Le cylindre constitue ici le « point indivisible », unique qui permet de découvrir le sens du tableau ; sans ce miroir où se révèle l'image du prince, on penserait que le tableau n'est qu'un barbouillage d'enfant.

Michel Serres écrit que Pascal recherche le « point privilégié de l'espace autour duquel s'organise le problème, s'ordonnent les lois, se déterminent le mouvement, le repos, l'équilibre, les poids, les forces, les mesures ou les nombres... Que si le monde est en ordre, cet ordre n'est concevable que par ce point ».

La méthode épistémologique de Pascal, en physique par exemple, est de considérer un même événement sous différents points de vue: ainsi dans ses travaux sur l'équilibre des liqueurs. Nous ne pouvons que constater la différence entre nos observations selon les circonstances de l'expérience. En effet, nous sommes toujours prisonniers de nos observations, donc de nos corps, et nos explications n'ont pas plus de validité que nos observations : faute d'une norme sûre, l'accès à la vérité est toujours partiel, relatif et sujet à être remis en cause. C'est encore pire dès qu'on aborde la morale : si, dans le cas d'un tableau, la perspective permet de découvrir le point d'où contempler l'anamorphose, et si, en science, les expériences multiples permettent de se faire une idée de la réalité, **rien n'assigne ce point fixe dans la morale**, comme le montre la relativité des mœurs et des coutumes : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». Dès lors, « où trouver un port dans la morale ? »

La raison pour laquelle nous manquons d'une norme est à chercher dans la toute-puissance de l'imagination, « **puissance trompeuse** », qui engage l'homme à se tromper au lieu de lui permettre la découverte du vrai. « Maîtresse d'erreur et de fausseté », l'imagination entre en concurrence avec la raison, se mêle à elle et nous ôte tout critère authentiquement fiable de la vérité ; « d'autant plus trompeuse qu'elle ne l'est pas toujours », elle nous empêche de faire le départ entre le réel et l'imaginaire. De plus, toute la vie sociale est organisée de telle sorte que l'imagination joue le rôle de la raison. Ainsi, la justice étant hors de nos prises, c'est l'imagination qui se fait maîtresse de la justice humaine : « Combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide ! », de sorte que sa chaleur entraînera l'opinion du juge. Cette faiblesse oblige les magistrats à se faire respecter par des accessoires : sans leurs robes rouges et leurs hermines, « jamais ils n'auraient trompé le monde ».

La liasse vanité, qui ne parle pas de théologie et se contente d'observer l'état de l'homme, traite de l'imagination sans expliquer que son règne est consécutif à la chute, qui rend notre raison dépendante de sa puissance ; Pascal déclare néanmoins qu'« elle a établi dans l'homme une seconde nature », et ménage une porte de sortie pour le chrétien au fr. 78, qui pose que la vanité est ineffaçable « sans la grâce ».

Dans la liasse Vanité, **le constat de la faiblesse humaine suscite le rire** de l'apologiste : « Le plaisant dieu que voilà ! *Ô ridicolosissimo heroe* » (81). Le même constat provoquera ses pleurs dans la liasse Misère. On retrouve dans la succession des liasses vanité/misère les postures attribuées à deux philosophes antiques : Démocrite, le philosophe qui rit des ridicules humains, et Héraclite, que la contemplation de la misère fait pleurer.

3. « MISÈRE » (IV)

Entre la vanité et la misère s'établit moins une différence de nature qu'une **différence de point de vue : la misère n'est autre chose que la prise de conscience douloureuse de la vanité**. Qui vit dans l'illusion et le trompe-l'œil ne peut trouver réellement la félicité. Certes, l'imagination a ses heureux et ses malheureux (fr. 78), mais elle n'offre qu'un bonheur provisoire et fondé sur le mensonge. À l'enchantement qu'elle provoque succède bientôt la misère qui consiste à « vouloir et ne pouvoir ».

Dans cette liasse, Pascal montre que c'est faute de vrais objets, que l'homme s'attache à des faux. Ne pouvant trouver la vérité, il se contente de vaines images. Cette confusion des vrais et des faux objets se ramène à une confusion des ordres, ce que Pascal appelle *tyrannie* : « La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre », par exemple : « je suis beau, donc on doit me craindre ». La justice humaine ne peut ainsi être qu'une tyrannie, au sens où l'entend Pascal : les lois, établissant comme juste ce qui n'est que fort, confondent les ordres ; elles se parent du beau nom de justice alors qu'elles ne sont que la légitimation de la force et du fait accompli. Comme la vraie justice est introuvable ici-bas, elle est soumise à la mode : « Plaisante justice qu'une rivière borne » (fr. 94).

L'attachement à de faux objets a pour corollaire la diversité, car si le vrai est unique, le faux est quant à lui multiple (voir fr. 486). D'ailleurs, cette diversité est en l'homme lui-même. L'homme est **plein de « contrariétés »**, c'est-à-dire de contradictions : « De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose » (fr. 87). L'inconstance, forme la plus tangible de la misère, peut se définir comme la diversité saisie dans le temps, comme le montre le fr. 107 : « Le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents cause l'inconstance ».

La misère entraîne une instabilité perpétuelle : le manque de point de fixe, qui semblait inoffensif ou drôle dans la liasse vanité, paraît ici tragique et désespérant.

4. « ENNUI ET QUALITÉS ESSENTIELLES DE L'HOMME » (V)

L'ennui est à entendre au sens fort : c'est un état de mélancolie et d'apathie provoqué par la **mort de tout désir**. Rien n'est si insupportable à l'homme, rien ne lui donne plus de tristesse que lorsqu'aucun objet ne se présente pour entretenir le feu de son désir. S'il ne désire plus, il tombe dans une langueur proche de la mort :

Fr. 515 : « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.

Misérable dans ses désirs vains, l'homme est encore plus misérable sans ses désirs, car alors il n'est plus rien du tout. **L'ennui est le fond de la misère**. Tandis que la misère se caractérise par l'agitation, l'ennui se définit par une immobilité prostrée. Cette situation intenable appelle

- soit le « divertissement », qui consiste à s'absorber dans les activités « mondaines » (chasse, poésie, guerre, métier...) pour oublier la misère où nous sommes condamnés (liasse IX) ;
- soit la recherche de Dieu, qui permet de vaincre la misère (liasse XII et suivantes).

Mais Pascal n'en est pas encore là à ce niveau de l'apologie. Il ne veut pas imposer la solution chrétienne : il faut qu'elle s'impose d'elle-même, au terme d'un parcours qui rend son recours inévitable à la fois pour expliquer l'état de l'homme, et trouver une issue à sa misère. Pour l'instant, il va se contenter de chercher les « raisons » (c'est-à-dire) les causes, de ces « effets » (c'est-à-dire conséquences) que sont la vanité et la misère.

5. « RAISON DES EFFETS » (VI)

a) Les causes de la vanité

Montaigne a bien vu les « effets », c'est-à-dire que, dans les *Essais*, il se rit de la vanité des hommes qui « travaillent pour l'incertain », c'est-à-dire qu'ils se lancent dans des activités sans savoir si elles réussiront : la guerre, le commerce sur mer, *etc.* Tout cela paraît relever de la seule « vanité » des hommes.

Mais Montaigne n'a pas vu la raison de ces risques courus avec plaisir ; Pascal va plus loin que l'auteur des *Essais* : il rend compte du comportement ridicule des hommes, qui n'est peut-être pas si ridicule que cela. Il reprend les idées énoncées dans la liasse Vanité pour montrer qu'on peut leur trouver une justification logique.

- Exemple 1 : le respect dû aux magistrats qui ont « quatre laquais ».
- dans la liasse « Vanité » (fr. 53, « il a quatre laquais »), Pascal avait montré tout le ridicule qu'il y avait à saluer les magistrats et les autorités sous prétexte qu'ils ont quatre laquais : après tout, un magistrat, un notable est un homme comme un autre, et la justice qu'ils tentent de faire respecter est le plus souvent injuste. Comme Montaigne dans l'essai I, 42, Pascal stigmatise les hommes insensés, qui honorent un individu pour le prestige que lui acquièrent des biens extérieurs (palais, rente, *etc.*) ;
- dans la liasse « Raison des effets », Pascal va plus loin que Montaigne ; il montre que « cet effet » que constituent **les marques d'allégeance envers les magistrats ont une « raison » (=une explication) assez évidente : la force**. Le magistrat a beau ne pas valoir grand'chose sur le plan moral et appliquer un droit inique, il a le pouvoir de me punir si je ne le salue pas ! C'est ce que dit le fr. 123 :

Cela est admirable : on [=Montaigne] ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle, et suivi de sept ou huit laquais. Eh quoi ! il me fera donner des étrivières si je ne le salue. Cet habit, c'est une force.

L'ellipse est saisissante : l'habit est un *signe* de la force qu'on possède, et dont on peut faire usage. Les laquais sont à la fois

le signe de la force, et l'instrument de la punition qu'encourrait quiconque ne saluerait pas leur maître.

- Exemple 2: « travailler pour l'incertain, aller sur la mer », fr. 134. Saint Augustin se rie de ces gens qui vont risquer leur vie pour tenter la fortune sur la mer, mais il a tort, car « le calcul des partis » (c'est-à-dire le calcul des probabilités, inventé par Pascal lui-même) définit les risques qu'il est *raisonnable* (conforme à la raison) de prendre.
- Exemple 3: la politesse et l'élégance.
- Liasse vanité: Pourquoi se lever quand on se trouve en présence d'un supérieur, au lieu de rester assis ? Se lever n'est pas utile au supérieur que l'on veut honorer (fr. 66 : « Vanité. Le respect est : incommodez-vous ») ;
- Liasse Raison des effets : certes, mais s'incommoder légèrement (comme en se levant au lieu de rester dans son fauteuil) montre qu'on est prêt à faire davantage en cas de besoin ; fr. 115 :

Cela est vain en apparence, mais très juste, car c'est dire : je m'incommoderais bien si vous en aviez besoin, puisque je le fais bien sans que cela vous serve. Outre que le respect est pour distinguer les Grands. Or si le respect était d'être en fauteuil, on respecterait tout le monde et ainsi on ne distinguerait pas. Mais étant incommodé, on distingue fort bien.

De même, l'élégance, admirée du peuple semble vaine (fr. 95) ; mais au fond, le peuple a raison : les beaux vêtements sont un signe de richesse, qui elle-même atteste la force et le pouvoir.

- Exemple 4: la légitimité du roi.
- Dans la liasse « Vanité », Pascal montrait l'absurdité qu'il y avait à choisir pour roi le fils aîné de la reine ; après tout, « on ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison » (fr. 64), mais le capitaine le plus compétent et le plus expérimenté. Montaigne aurait conclu à la légèreté et à la folie des hommes, mais Pascal va plus loin et rend compte de ce choix.
- Dans la liasse « Raison des effets » Pascal explique en effet que

Le plus grand des maux est les guerres civiles. Elles sont sûres,

si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand ni si sûr » (fr. 128).

Autrement dit : si l'on voulait confier le royaume au plus compétent, tous prétendraient aussitôt être cet oiseau rare ; et voilà tous ces prétendants au trône mettre le pays à feu et à sang pour tenter de se départager. Ne vaut-il pas bien mieux confier le royaume au fils aîné du roi ? Même s'il est bête, il fera moins de mal que les guerres civiles.

Il découle de ces exemples deux choses :

- 1) **Montaigne a tort de se moquer des hommes qui honorent les grandeurs apparentes**, les magistrats, les nobles. Certes, ces notables ne sont pas des êtres moralement supérieurs, mais ils possèdent la force et le pouvoir de faire taire qui les conteste : voilà de quoi faire réfléchir.
- 2) Contrairement à ce que laissait entendre la liasse « Vanité », **la société est bien régie par une norme : la force**. La justice n'a pas de valeur réelle et n'est sans doute pas juste, mais elle permet un consensus qui assure la paix publique.

b) Le peuple, les demi-habiles et les habiles

La compréhension du mécanisme de la raison des effets conduit Pascal à mettre au point une **structure ternaire** correspondant à trois catégories de personnes :

Le **peuple** : naïf, il est impressionné par la « vanité » et ne la remet pas en cause. Par exemple,

- lorsqu'il voit les magistrats environnés de tout l'appareil judiciaire, il croit que la justice est réellement entre leurs mains ;
- Le peuple croit que les rois sont les plus intelligents et les plus capables, *etc.*

Les **demi-habiles** (type Montaigne) se gaussent du peuple, qui ne sait pas qu'un médecin ne sait pas guérir, qu'un magistrat ne possède pas la justice, et plus généralement qu'il est ridicule de respecter un homme seulement parce qu'il frappe l'imagination. Pourquoi faudrait-il saluer un homme suivi de quatre laquais ? Pourquoi confier le

pouvoir au fils du roi, qui peut être un imbécile, et non au plus compétent, comme on le fait pour les navires ? Du point de vue de la raison, cela n'a aucun sens. Les demi-habiles seraient ainsi partisans de changer l'ordre politique.

Les **habiles**, eux, vont plus loin que Montaigne et savent que la mise en scène du pouvoir est le signe de la force ; celle-ci est la seule vraie norme sociale :

- les habiles savent que les magistrats n'ont pas la justice, mais ils leur obéissent quand même car ils savent aussi qu'ils ont le pouvoir de punir ceux qui se rebelleraient contre leurs lois ;
- les habiles savent que les rois ne sont pas forcément les plus compétents, mais ils savent aussi que le droit d'aînesse comme règle de succession évite que des guerres civiles sanglantes ne se déclenchent à la mort de chaque souverain, *etc.*

Les habiles se comportent donc tout comme le peuple, mais pas pour les mêmes raisons : ils agissent en vertu d'une « **pensée de derrière** » (fr. 125). Le peuple a des « opinions saines » (fr. 128-129), c'est-à-dire qu'il se comporte comme il faut (il honore son roi, salue les magistrats) ; l'habile agit de même, tout en sachant qu'il n'honore que des prestiges imaginaires, simplement car il veut éviter de s'attirer des ennuis : il fait comme l'ignorant, mais il est doué d'une « ignorance savante » (117), car « il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif, *etc.* ».

Schéma de la "Raison des Effets" (fr. 124)

1^{re} étape: La constatation naïve des effets : « Le peuple honore les personnes de grande naissance » ;

2^e étape: Le jugement critique visant à perturber l'ordre établi : « les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard ».

3^e étape: Le jugement plus approfondi: l'état de chose est inéluctable, quoique déraisonnable. « Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière ».

Cette structure ternaire est récurrente dans les *Pensées*. C'est ainsi (autre exemple) que Pascal interprète le divertissement, dès la liasse « Raison des effets » (fr. 129) :

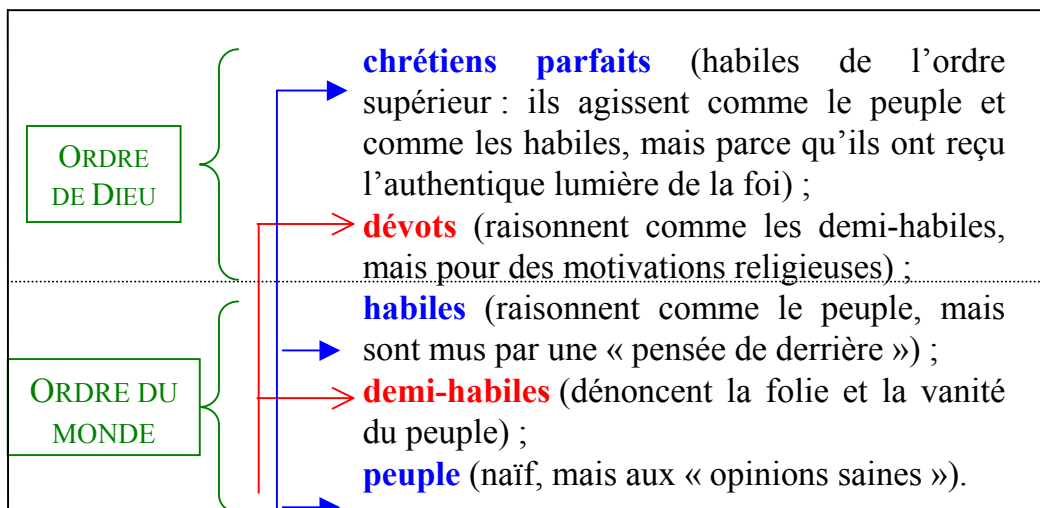
1^{ère} étape: « Le peuple a des opinions très saines. Par exemple : 1. D'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise ». Le peuple a raison d'avoir choisi l'agitation.

2^{ème} étape: « Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde ». En effet, ils voient que cette agitation rend l'homme malheureux : guerres, passions, querelles mènent les humains au désastre. Il serait si simple de rester en « repos dans une chambre ! » (fr. 168) ;

3^{ème} étape: « Mais par une raison qu'ils [les demi-savants] ne pénètrent pas on a raison » : en effet, les véritables habiles se rendent compte que c'est pour échapper à sa condition que l'homme se jette dans l'agitation: il veut oublier qu'il peut tomber malade et mourir dès demain, et ne veut pas songer à ce qu'il va devenir. Il préfère donc à juste titre (du moins dans la perspective de l'homme sans Dieu) s'étourdir dans ces divertissements que sont la chasse, la danse, le travail, les batailles...

La conversion que vise Pascal n'est donc pas un changement extérieur, mais intérieur : il s'agit moins de changer de comportement que de « rapporter intérieurement à Dieu toutes ses paroles et toutes ses actions » (Pierre Force).

Remarque : En fait, **cette structure par renversement n'est ternaire qu'en apparence**. Il s'agit en fait d'un **perpétuel « renversement du pour au contre »** qui, en principe, ne s'arrête jamais. Le demi-habile renverse la croyance du peuple ; l'habile revient à l'opinion du peuple, mais pour d'autres raisons ; le dévot, à son tour, méprise les grandeurs d'établissement parce qu'il connaît la loi de Dieu ; le chrétien parfait, enfin, respecte ces apparences extérieures parce qu'il les juge à la lumière de la foi... « Ainsi se vont succédant du pour au contre, selon qu'on a de la lumière » (fr. 124). Il existe donc deux ordres (celui du monde et celui de Dieu), divisés en catégories qui se correspondent :



Nous quitterons cette liasse difficile en citant Jean Mesnard : « Le chapitre 'Raisons des effets' confirme donc et contredit à la fois les conclusions des chapitres précédents. Il laisse intactes les analyses de la vanité et de la misère, qui correspondent à un certain point de vue sur l'homme. Mais il les fait apparaître comme partielles » (*Les Pensées de Pascal*).

6. « GRANDEUR », L'AUTRE FACE DE LA MISÈRE (VII)

La liasse « Raison des effets » a donc singulièrement compliqué la peinture de la misère établie dans les premières liasses : certes, l'homme est vaniteux et ridicule, mais enfin, dans toute cette vanité, il y a quand même une certaine dose de logique : l'hérédité des princes n'est peut-être pas juste, mais elle évite les conflits, les quatre laquais sont un signe de la force, *etc.* Ces comportements dont Montaigne se moque sont donc explicables. Ainsi, au fond même de sa misère, l'homme parvient à établir un certain ordre, qui est la preuve de sa grandeur.

Attention : à ce niveau de l'apologie, **la grandeur n'est en rien positive, car elle ne peut servir à rendre l'homme heureux** : comme on va le voir elle ne sert en fait qu'à le rendre plus misérable encore.

Pascal découvre plusieurs preuves de la grandeur de l'homme :

- 1^{re} preuve : l'établissement d'une société stable au milieu de la confusion des choses humaines. L'intérêt, l'amour-propre, le vice même poussent les hommes à s'entendre – qu'on songe aux *mafias* : bien que mues par le crime, elles sont parfaitement organisées et affirment être régies par un « code de l'honneur », comme si elles avaient pour base la vertu ! De sorte que **la concupiscence (c'est-à-dire le penchant naturel au mal et à la destruction) est paradoxalement le fondement de la civilisation** : « La raison des effets marque la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre » (138) ; « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de charité » (150) ; cf. aussi : « on s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public » (243).
- 2^e preuve : la mauvaise foi des pyrrhoniens ne parvient pas à éteindre « absolument la clarté qui nous assure » des premiers principes (espace, temps, mouvement...) : **le cœur, qui fournit des principes** sûrs quoiqu'indémontrables, est ainsi un autre signe de la grandeur : « Nous savons que nous ne rêvons point [...] Les principes se sentent, les propositions se concluent, le tout avec certitude, quoique par différentes voies » (fr. 142).

- 3^e preuve : C'est la plus paradoxale de toutes, mais sans doute aussi la plus fondamentale. Procédant une fois de plus par renversement, Pascal considère que **le seul fait d'avoir conscience de sa misère est un signe de grandeur** : pour Pascal, l'homme est conscient de sa faiblesse, d'être un point *compris* dans l'étendue ; **sa pensée** lui permet de *comprendre* à son tour cette étendue : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends » (fr. 145). Pascal ébauche ici le thème célèbre du roseau pensant, qu'il développera dans la liasse XV. **La grandeur est donc avant tout la conscience d'un manque :**

Fr. 146 : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable [...]. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé ? »

L'homme ne se sent misérable que parce qu'il sait, confusément, qu'il mérite un sort meilleur que celui auquel il se trouve réduit. Sans le dire encore nettement, Pascal aide ici le libertin à prendre conscience que si l'homme a en lui cette idée de bonheur parfait, c'est qu'il a été créé pour en jouir et a été déchu d'un état où il était bienheureux : « il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois » ; ou, comme le dira bien plus tard Lamartine : « L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux ». Créé pour partager le paradis avec Dieu, il s'est rebellé ; mais, du fond de sa révolte, il conserve la nostalgie du bonheur pour lequel il a été conçu et qu'il a brièvement connu. Ce souvenir de la béatitude perdue est à la fois :

- cause de misère, lorsqu'on compare notre état actuel à celui qui nous était promis (bonheur, santé, immortalité, accès parfait à la vérité...) ;
- marque de notre grandeur : nous ne sommes pas des animaux guidés par le seul instinct, nous avons une conscience qui nous rend infiniment supérieurs à tout le reste de la création : cf. le fragment 231, dit du roseau pensant : « quant l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien ».

Pascal utilise la métaphore du roi dépossédé pour décrire l'état présent de l'homme : ses malheurs, « ce sont misères de grand seigneur, misères de roi dépossédé » (fr. 148). Misères de grand seigneur, c'est-à-dire, non misères en elles-mêmes, mais au regard de notre vocation spirituelle. Un animal, qui vit dans le même état que nous, n'en souffre pas, car il n'a pas l'impression d'être fait pour autre chose que pour la vie qu'il mène, tandis que l'homme sait qu'il vaut mieux que cette existence misérable à quoi le condamne sa nature actuelle (fr. 149), comme un roi déchu sait qu'il mérite, par sa naissance, mieux que l'exil où il est réduit. « L'homme déchu est un roi Lear, aveugle, fou errant » commente Philippe Sellier.

Le tragique de la condition de l'homme vient de la confrontation de son désir de bonheur (qui est sa seule grandeur) avec la réalité misérable de son état malheureux. La misère, c'est le sentiment vague de mériter le bonheur sans jamais parvenir à l'atteindre.

7. « CONTRARIÉTÉS » (VIII)

a) Le cercle de la misère et de la grandeur

Après avoir traité successivement de la misère et de la grandeur de l'être humain, le libertin est jeté dans l'incertitude. Au lieu de résoudre les contradictions qu'il a construites dans les liasses précédentes, Pascal au contraire va **étourdir le libertin en accusant le paradoxe : l'homme est à la fois grand et misérable**. Il va pour cela user d'une dialectique foudroyante, fondée sur l'usage de la **contradiction perpétuelle**, comme le résume un extraordinaire poème en vers blancs :

S'il se vante, je l'abaisse
 S'il s'abaisse, je le vante,
 Et le contredis toujours
 Jusqu'à ce qu'il comprenne
 Qu'il est un monstre incompréhensible (fr. 163).

Pascal précipite le libertin dans le tourbillon vertigineux de la faiblesse et de la grandeur pour le réduire au silence : jamais les raisonnements de l'athée ne pourront expliquer la double nature de l'homme. Pascal montre qu'il faut tenir et penser en même temps ces deux réalités de la misère et de la grandeur, car l'homme n'est ni ange, ni bête, mais il est *à la fois* l'un et l'autre (fr. 153). Or, les philosophes n'ont vu qu'un aspect de la condition humaine. Certains ont vu sa grandeur, d'autres sa misère, mais **tous en restent à une vision partielle de l'homme**. Pascal s'en prend à la fois à ceux qui s'attachent

- soit à considérer la misère : ce sont les *pyrrhoniens* qui doutent de tout et montrent qu'en cette vie, on ne peut accéder à aucune réalité ; qu'est-ce que l'espace, le temps sur lesquels sont fondés la science ? Qui sait même si notre vie n'est pas un rêve ? « Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir ? » (fr. 164). Les pyrrhoniens mettent en cause la prétendue supériorité de l'homme, en montrant que sa raison dont il est si fier est incapable d'aucune vérité, et est tout aussi incapable de construire une morale juste. Les pyrrhoniens, en quelque sorte, ravalent l'homme au rang de la bête, et en font même quelque chose d'inférieur aux bêtes, qui ont au moins un instinct sûr.
- soit à considérer la grandeur : ce sont les *dogmatistes*, qui pensent que la raison peut parvenir à établir des vérités stables ; ils montrent que la science construit des démonstrations solides, et avancent (sans preuve) que personne ne peut douter de tout. C'est d'ailleurs « l'unique fort des dogmatistes, qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels » (fr. 164). Bien sûr, lorsque nous rêvons, nous nous imaginons vivre, marcher, parler tout comme quand nous sommes éveillés, mais au fond, nous savons bien, au moment où j'écris ce cours et au moment où vous le lisez, que ni vous ni moi ne dormons ! C'est pourquoi « je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait », c'est-à-dire que **personne ne peut douter de tout**. L'existence du temps ou de l'espace, bien qu'indémontrables, sont parfaitement sûrs (il peut s'agir ici d'un coup de patte à Descartes, dont le « doute

hyperbolique » était résolu par le retour au *cogito*, « je pense donc je suis »).

Ces deux « sectes » (c'est-à-dire écoles philosophiques) sont prises dans un cercle vicieux, chacune prenant pour présupposé l'élément rejeté par l'autre : les dogmatistes construisent tout leur système sur la supériorité de la raison, oubliant que celle-ci peut-être troublée par les sens, l'imagination ou le désir : « la puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps », avait déjà dit Pascal pour rabaisser l'orgueil des hommes ; les pyrrhoniens se raillent de la raison et des certitudes, sans se rendre compte que le doute hyperbolique est ridicule, car les premiers principes sont indubitables. C'est ce cercle logique que repère le fr. 155 :

La misère se concluant de la grandeur et la grandeur de la misère, les uns ont conclu la misère d'autant plus qu'ils en ont pris pour preuve la grandeur, et les autres concluant la grandeur avec d'autant plus de force qu'ils l'ont conclue de la misère même. Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur n'a servi que d'un argument aux autres pour conclure la misère, puisque c'est être d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut, et les autres au contraire. Ils se sont portés les uns sur les autres par **un cercle sans fin**, étant certain qu'à mesure que les hommes ont de la lumière, ils trouvent et grandeur et misère en l'homme. En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable. Il est donc misérable, puisqu'il l'est ; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît.

Ici s'achève le domaine de l'humain : la seule certitude est que « la condition de l'homme est double », mais la coexistence simultanée de la grandeur et de la misère sont incompréhensibles ; l'« embrouillement » est total, le renvoi perpétuel en miroir d'une philosophie à l'autre est condamné à tourner sans fin. « L'homme passe infiniment l'homme » (fr. 164), c'est-à-dire que la connaissance de l'homme est inaccessible aux seules forces humaines ; sa dualité fait de **l'homme** au mieux **un mystère**, et au pire **un monstre** : « Quel chimère est-ce donc que l'homme ? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toutes choses, imbécile ver de terre... » (fr. 164).

Quel est donc ce « point indivisible », ce lieu anamorphotique d'où les contradictions prendront sens ? Selon quelle perspective regarder l'homme pour tenir ensemble ces paradoxes, pour rendre compte à la fois de cette grandeur et de cette misère ? Le libertin est désormais en état d'entendre une réponse d'origine surnaturelle, car les forces de la raison et de la nature sont ici impuissantes : **seul le péché originel pourra expliquer à la fois la grandeur de l'homme et l'état misérable de sa condition.**

b) Le péché originel, clef de l'énigme humaine

Ce dualisme est inextricable, sauf à le dépasser par le surnaturel : à ce niveau, Pascal touche du doigt le terrain religieux : **le dogme de la chute s'impose peu à peu comme la seule explication possible à la dualité de la nature de l'homme** :

Fr. 164 : « Si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude ».

Si l'homme n'avait connu le bonheur parfait, il ne ressentirait pas cet appel de l'infini, cette soif d'absolu qui lui donne l'impression de mériter une félicité parfaite. Mais il faut bien qu'à un moment donné il se soit passé quelque chose de grave pour qu'il soit devenu faible et impuissant, pour qu'il soit aujourd'hui soumis au règne désastreux des vanités terrestres. C'est ce qu'explique le péché originel : Adam a été bienheureux, et a été déchu de sa royauté.

La stratégie pascalienne est ici redoutable : il ne présente pas le péché originel comme un article de foi, ni comme le point de départ à partir duquel il échafauderait son *Apologie* ; il en fait au contraire un point d'arrivée : le dogme du péché est la seule façon d'expliquer l'état actuel de l'homme, déchiré entre l'appel de l'infini et l'impossibilité de guérir son malheur : « L'homme est plus

inconcevable sans ce mystère [le péché d'Adam] que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ».

Par ce renversement stupéfiant, Pascal répond à deux objections majeures des libertins :

- les libertins estimaient que ce mystère était une fable ridicule : cette histoire de pomme leur semblait un conte de bonne femme. Pascal leur répond que, si l'on tient ce récit pour faux, personne ne peut expliquer pourquoi l'homme est un « misérable ver de terre » aspirant à l'éternité, pourquoi il est à la fois « gloire et rebut de l'univers ».
- les libertins mettaient en cause l'injustice de Dieu : il est scandaleux, « inconcevable » (164), expliquaient-ils, d'imaginer que Dieu puisse condamner des enfants nouveaux-nés sous prétexte que leur ancêtre a commis une faute au premier soir du monde. Pascal leur répond que ce mystère est peut-être inconcevable, et que la justice divine peut sembler impénétrable estimée à l'aune de la « misérable justice humaine », mais que là n'est pas le problème : le péché originel et sa transmission mystérieuse peuvent seuls constituer « le nœud de notre condition » (164) et rendre compte de notre dualité.

Tout le raisonnement ultérieur tiendra compte des acquis de la première partie. En particulier, la véritable religion devra, pour être vraie, rendre compte de la coexistence en l'homme de la misère et de la grandeur. Les séquences « A.P.R. » et suivantes reprennent la conclusion du chapitre « Contrariétés ».

8. « DIVERTISSEMENT » (IX)

Dans le célèbre fragment 168, Pascal étudie les motivations qui poussent les êtres humains à se lancer dans des entreprises hasardeuses : les hommes semblent stupides d'affronter délibérément la guerre et les périls, de risquer leur fortune au jeu, ou même de choisir des métiers accaparants. Un homme qui posséderait un peu de bien et un grain de bon sens ne resterait-il pas bien tranquillement chez lui ? Or, même le riche court la fortune et les hasards du monde. Mais en fait, continue Pascal, cette suractivité s'explique logiquement : elle

est une fuite devant le réel ; d'après lui, les hommes ne vivent dans l'agitation que pour échapper à l'idée de leur mort prochaine.

L'on comprend maintenant ce que Pascal entend par le mot « divertissement » : l'apologiste entend par là **tout ce qui peut détourner** (c'est le sens étymologique du mot : *di-vertere*) **l'homme de la contemplation de sa misère**, de la pensée de la maladie et de la mort qui peuvent l'emporter demain. C'est-à-dire que le « divertissement » pascalien recouvre non seulement ce que nous modernes appellerions divertissements, synonyme de loisirs (danse, jeu, chasse, *etc.*), mais aussi des activités pénibles : le commerce, la guerre, l'étude de la mathématique sont pour Pascal des « divertissements ». En fait, toute activité « mondaine », c'est-à-dire qui n'a pas directement Dieu pour objet, est au sens de Pascal un divertissement ; moi qui écris ce cours, vous qui le lisez ne songeons, en nous donnant cette peine, qu'à nous détourner de la pensée de la mort : nous nous « divertissons ».

Le divertissement, que Montaigne appelait la « diversion » et considérait comme un palliatif à la misère de notre condition, est saisi comme foncièrement inauthentique chez Pascal : il revient à se boucher les yeux. Fr. 166 : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser ». Le divertissement devient un principe d'explication universel de l'activité humaine.

Pascal prend pour se faire comprendre un cas-limite, celui du roi laissé sans occupation (fr. 169). « Un roi sans divertissement est un homme plein de misère » : un roi isolé, livré à lui-même, sera forcé de contempler son destin (risque de rébellion de son peuple, peur d'être détrôné, crainte de la maladie et de la mort), sera plus malheureux que le moindre de ses sujets « qui joue et se divertit ».

Le divertissement est-il bon ou mauvais ?

- En un sens, il est bon : en effet, si les philosophes semblent critiquer à juste titre la folie des hommes qui perdent leur temps à chasser, jouer, *etc.*, c'est qu'ils n'ont pas su ce qu'était l'être humain (« les philosophes... qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour après un lièvre qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature », fr. 168) ; ces philosophes, en effet, ne voient pas, que le divertissement empêche les hommes d'être malheureux : « Sans divertissement il n'y a point de joie ; avec le divertissement il n'y a point de tristesse » (168).

• Toutefois, en un sens plus profond, le divertissement est mauvais, pour deux raisons :

- Première raison : le « divertissement », extérieur à l'homme, peut être troublé :

Fr. 165 : « N'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ? — Non, car il vient d'ailleurs et de dehors ; et ainsi il est dépendant, et partant sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables ».

Que la partie de chasse se termine, que la pièce de théâtre s'achève, et le chasseur comme le spectateur retrouveront aussitôt leurs soucis.

- Deuxième raison, plus fondamentale : **une contradiction gît au cœur du divertissement** : les hommes, si on leur demande ce qu'ils cherchent en se « divertissant », diront qu'ils souhaitent le repos : le conquérant dit qu'il se reposera quand il aura fini ses guerres, le financier quand il aura amassé un million, *etc.* Mais en réalité ils se trompent : ils ne se rendent pas compte que **c'est l'agitation elle-même qu'ils cherchent**. La guerre gagnée, le million acquis, le soldat et le financier se lanceront dans d'autres entreprises, faute de quoi ils sombreront dans cet « ennui » décrit plus haut, ou seront contraints de voir la vanité de leur activité. Ainsi, dans le « divertissement » se trouve une aspiration avouée au repos (le soldat, le financier espèrent sincèrement parvenir au terme de leur quête), mais aussi une agitation indéfinie car le repos est en fait insupportable ; le « divertissement » associe ainsi une agitation réelle et présente à un repos à venir et sans cesse reporté à plus tard. Or, « tendre au repos par l'agitation » ne peut être qu'une illusion.

Voilà pourquoi le divertissement n'est pas une solution, il n'est qu'un leurre : **l'homme veut l'infini, exprimé par une tension au « repos » qui est en fait aspiration à la béatitude, et le divertissement ne saurait lui donner que des plaisirs finis et périssables au sein d'une agitation désordonnée** : « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement ; et cependant, c'est la plus grande de nos misères ».

On peut retrouver dans le fragment 168 un schéma quaternaire qui n'est pas sans rappeler les renversements du pour au contre de la liasse « raison des effets » :

- L'homme du peuple ou plus généralement l'homme ordinaire s'agite et risque sa fortune ou sa vie inutilement ;
- Le demi-habile s'en moque ;
- L'habile [ici, Montaigne] sait que sans ces divertissements, l'homme se verrait bientôt « sécher d'ennui » (fr. 70) ; il sait qu'au fond, ce que cherche l'homme dans ces aventures, c'est de ne pas penser à la mort ;
- Le chrétien considère que cette course n'est qu'une fuite qui ne peut donner qu'une apparence de bonheur, imparfait et provisoire. C'est donc bien l'homme sans Dieu qui se livre au divertissement. L'image qui est tracée dans cette liasse laisse entrevoir par contraste celle de l'homme heureux en Dieu.

La transition avec la liasse suivante est toute naturelle : existe-t-il un bien qui vaille la peine qu'on court après lui ? Existe-t-il une quête qui ne soit pas un vain divertissement ? Nous savons maintenant que la chasse, la danse, la poésie ou la guerre ne peuvent donner la vraie joie ; l'on se demandera ce qui pourra donner le vrai bonheur. C'est cet objet que les philosophes de tous les temps n'ont cessé de chercher, et qu'ils nomment « souverain bien », c'est-à-dire celui qui vaut la peine qu'on consacre sa vie pour l'atteindre. Aussi Pascal traite-t-il successivement de ces quêteurs du souverain bien, et de l'objet de leur recherche.

9. « PHILOSOPHES » (X) ET « SOUVERAIN BIEN » (XI)

Toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité affirmaient qu'elles pouvaient permettre aux hommes de trouver le bonheur, mais aucune n'a réussi ; au contraire, elles se sont précipitées dans le mal en croyant trouver le bien. Comme le dit Pascal (fr. 178) : « Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences ». Ce fragment est elliptique, mais on peut en reconstituer le sens :

- Les **épicuriens** (auxquels Pascal assimile sans doute les pyrrhoniens), qui érigent le plaisir en critère du bonheur, se précipitent en fait dans le divertissement et font donc fausse route ; cherchant le

bonheur dans les voluptés, ils érigent en vertu le désir des voluptés, c'est-à-dire la première concupiscence ou *libido sentiendi* (voir *supra* sur la définition des concupiscences).

- Les **dogmatistes**, dont nous avons parlé plus haut, font confiance à la raison, et s'aveuglent sur sa puissance, car l'imagination la pervertit ; ils sont coupables de la deuxième concupiscence, la *libido sciendi*.

- Mais ce sont surtout les **stoïciens** qui arrêtent l'attention de Pascal dans cette liasse, car ce sont eux qui sont le plus près de la solution chrétienne. Les Zénon, les Sénèque ou les Épictète, considèrent en effet que Dieu existe et prêchent une morale de la vertu. Leur erreur est de considérer que les hommes, par leurs propres forces, peuvent accéder à la perfection et à la félicité, en respectant une ascèse rigoureuse. Les stoïciens veulent ainsi ignorer que l'homme est faible et chancelant ; ils nous disent de rentrer en nous-mêmes, mais on n'y trouve que la misère et l'impuissance dont ils ne tiennent pas compte ; ils oublient qu'une mouche suffit pour faire s'évanouir sa raison (fr. 56). Leur erreur est de croire qu'on peut atteindre Dieu par ses seules forces ; leur idéal est trop élevé, et mène à l'orgueil (« l'orgueil de la vie » est la troisième concupiscence, la *libido dominandi*). Ils ont, en quelque sorte, mis la barre trop haut : « ils ne connaissent pas leur corruption » : ils n'ont pas « connu l'homme » et ignorent « que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » (fr. 171). Sans la grâce, la morale qu'ils proposent est inaccessible à nos forces défaillantes : « ce que les stoïques (=stoïciens) proposent est si difficile et si vain » (177).

Néanmoins, une nouvelle étape est franchie avec les stoïciens : ils ont déterminé la vraie fin de l'homme, qui est Dieu ; leur échec est total, mais il ne porte que sur les moyens d'y parvenir.

Pour tous les philosophes, le souverain bien est le bonheur. Pascal reconnaît avec eux que tous, nous recherchons le bonheur ; seules diffèrent les voies par lesquelles nous pensons y parvenir : « La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. c'est le motif de toutes les actions de tous les hommes. Jusqu'à ceux qui vont se pendre ». Mais les philosophes ne s'accordent pas sur la définition du bonheur (Montaigne en compte « 280 sortes ») encore moins sur les moyens d'y parvenir. **Les philosophies, c'est-à-dire les approches purement rationnelles des questions morales, ne peuvent nous aider à trouver le bonheur. Il faut donc se tourner vers la religion,** sans savoir encore si celle-ci satisfera cette soif.

La deuxième partie de l'*Apologie* est souvent moins lue que la première car beaucoup de lecteurs de Pascal considèrent les *Pensées* bien davantage comme l'ouvrage d'un moraliste, qui étudie l'homme, plutôt que d'un apologiste, qui défend la religion. Il n'en reste pas moins qu'aux yeux de Pascal, la deuxième partie est de loin la plus importante : toute la première ne sert qu'à préparer la rencontre avec Dieu.

PLAN DE LA SECONDE PARTIE DE L'APOLOGIE

INTRODUCTION (liasse/chap. 12 dans la numérotation Sellier) : Panorama général des preuves.

I- PREUVES MORALES (13-18).

Ces preuves sont « intrinsèques » (= intérieures à la doctrine), ce ne sont pas des preuves strictement démonstratives, elles marquent seulement une convenance entre la vraie religion et l'homme.

A/ (13-14) : La religion chrétienne est raisonnable.

1) négativement (13) : le comportement des athées est déraisonnable.

2) positivement (14) : la raison doit reconnaître elle-même ses limites.

B/ (15, 16) : La religion chrétienne est vénérable et aimable.

1) vénérable : Elle rend compte de la double nature de l'homme.

2) aimable : Elle lui propose le vrai bien.

C/ (17-18) : Aucune autre religion ne satisfait à ces critères.

II- PREUVES HISTORIQUES (19-26).

Ces preuves sont « extrinsèques » (= extérieures à la doctrine). Elles consistent en des signes accompagnant la révélation en lui apportant une sorte de caution divine. Elles sont rigoureusement démonstratives, mais sont indirectes : les témoignages des apôtres, par exemple, peuvent être contestés. (Les « preuves » ne dispenseront jamais de la foi).

III - CONCLUSION

- il faut se soumettre aux formalités et aux rites (27) ;
- l'*Apologie* est inutile si Dieu ne donne sa grâce : il faut prier pour recevoir la foi qui sauve (28).

10. « A. P. R. » (XII)

Comme on l'a vu, on ne sait pas grand'chose sur ce signe énigmatique qui évoque peut-être une conférence faite à Port-Royal ; ce qui semble clair, c'est que la liasse, qui concentre une grande partie de l'argumentaire des *Pensées*, prépare sans doute une **conclusion-transition entre les deux parties de l'*Apologie***.

Pascal vient de montrer l'état incompréhensible dans lequel se trouve l'homme, et vient de suggérer que l'homme lui-même n'en peut rendre compte. Il faut donc se tourner vers la religion.

La vraie religion doit satisfaire à trois conditions (fr. 182):

- Enseigner qu'il y a en l'homme un principe grandeur et un autre de misère ;
- Donner la raison de cette dualité humaine ;
- Expliquer que Dieu peut seul mettre fin aux inquiétudes humaines et donner la vraie joie que le monde ignore.

Pascal établit ainsi, selon l'expression de Pierre Force, une sorte « d'équation » à trois inconnues, avant de montrer, comme dans les liasses qui précèdent que les solutions proposées par les philosophes ne satisfont pas à ces conditions. Les liasses suivantes proposeront une résolution de cette équation.

C'est alors que Pascal fait **parler la Sagesse de Dieu**, la seule qui explique l'état actuel de l'homme : elle retrace ici le récit du péché originel et de ses funestes conséquences :

« Voilà l'état où sont les hommes aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature. [...] Les philosophes vous ont promis [le bonheur] et ils n'ont pu le faire.

Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est votre véritable état. Je suis la seule qui puis vous apprendre et quel est votre véritable bien et quel est votre véritable état. » (fr. 182)

Retenons bien deux choses, capitales pour comprendre les développements de la deuxième partie :

1) A ce niveau de la démonstration, Pascal se garde de présenter la religion chrétienne comme vraie : **le christianisme est simplement une hypothèse vraisemblable en tant que théorie explicative de la condition humaine**. Il propose une solution possible, susceptible de rendre compte de l'état à la fois grand et misérable de l'être humain ; en aucun cas il ne sort la Bible et les vérités révélées, que son destinataire libertin n'est pas encore prêt à entendre : « je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends point vous assujettir avec tyrannie... » (voir *supra* le sens tout particulier de ce mot chez Pascal).

2) Mais pour autant, continue la Sagesse , « je ne prétends point aussi vous rendre raison de toutes choses ». A ce stade, un **saut dans l'irrationnel** devient nécessaire, mais seulement après avoir conduit la raison à prendre conscience de ses limites : par ses propres forces, elle ne peut ni expliquer l'homme, ni donner le bonheur ; il faut donc passer outre. Ce saut dans l'irrationnel est ainsi parfaitement logique et, pour ainsi dire, *rationnel*, la raison ayant éprouvé ses propres bornes et se trouvant réduite d'elle-même (et non contrainte par la tyrannie) à abdiquer.

11.« COMMENCEMENT » (XIII) ET « SOUMISSION ET USAGE DE LA RAISON » (XIV)

Le but de la liasse « Commencement » est de montrer que **les libertins, qui croient contester la religion au nom de la raison, sont en fait mus par des principes irrationnels**. Par exemple :

- ils pensent que la raison montre la relativité des religions : « les Turcs... ont leurs cérémonies, leurs prophètes » ; donc, disent les libertins, toutes les religions se valent, c'est-à-dire qu'aucune ne vaut rien puisqu'aucune ne détient l'exclusivité de la vérité.
- ils pensent que la raison montre que la religion n'est d'aucun bienfait pour les croyants, tous sont réunis dans la même

mort : « ne voyons-nous pas mourir... les Turcs comme les chrétiens ».

À ces esprits forts, Pascal va montrer que **ce n'est pas leur raison qui les pousse à l'athéisme, mais leur *volonté***. Du point de vue de la raison, il est non seulement aussi probable de croire que Dieu existe ou qu'il n'existe pas, mais un simple calcul (« le pari ») prouve indiscutablement qu'il est plus *rentable* de croire en l'existence de Dieu (nous y reviendrons, mais Pascal aurait peut-être mis le texte du pari dans cette liasse : voir les fr. 190 et 191, qui marquent peut-être sa place). **Il est parfaitement irrationnel de ne pas s'inquiéter de savoir si le paradis et l'enfer existent, car, s'ils existent, nous y passerons notre éternité**. La raison devrait donc conduire le libertin à chercher si le christianisme est vrai ou faux. S'il ne le fait pas, ce n'est pas, comme il le croit, parce qu'il est un esprit fort qui ne s'intéresse pas aux superstitions, mais parce que sa volonté est pervertie : il est aveuglé par le mal et obstiné. C'est pourquoi (fr. 189) « Athéisme marque de force d'esprit mais jusqu'à un certain degré seulement » : c'est en fait par faiblesse d'esprit, faute de pousser les exigences de la rationalité jusqu'au bout, que le libertin ne réfléchit pas aux questions métaphysiques (immortalité de l'âme, *etc.*). Qu'il écoute vraiment sa raison, et elle lui dira que l'attitude logique, c'est de chercher à savoir si Dieu existe. **La faute des athées, des rationalistes et des libertins n'est pas de trop faire usage de leur raison, c'est au contraire de ne pas assez l'utiliser !** Pour le moment, Pascal ne donne pas de réponse, il conseille de **chercher**.

Pascal propose donc d'user de la raison de façon adéquate. Il établit que

- 1) **La religion n'est pas contraire à la raison**. Il distingue la superstition, qui énonce des fables contraires au simple bon sens, de la vraie piété, qui admet les vérités de la science (fr. 212) et est compatible avec elle.
- 2) **La raison ne peut détruire la religion chrétienne**, comme le montre le fragment 208 : le fait que la religion chrétienne soit « contredite » par les autres ne prouve rien contre elle.

12.« EXCELLENCE DE CETTE MANIÈRE DE PROUVER DIEU » (XV)

La liasse « Excellence » est encore tournée vers une espèce de rationalistes, mais Pascal songe cette fois non aux athées, comme dans « soumission et usage de la raison », mais aux **déistes**, qui pensent prouver Dieu par la raison, en avançant des preuves métaphysiques (comme l'argument ontologique, *etc.*), à la manière de Descartes. Il explique :

- 1) **que la raison ne peut prouver Dieu**, et qu'on ne saurait aller à Dieu *que* par Jésus-Christ (et donc pas par la raison) ; c'est pourquoi « tous ceux [= les philosophes déistes] qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes » (221).
- 2) **que les « preuves » de Dieu par la raison sont inutiles**, en plus d'être impossibles:

Fr. 224 : Il est non seulement impossible, mais encore inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ.

Pascal veut dire par là que, quand bien même les arguties de l'entendement démontreraient sans coup férir l'existence de Dieu, elles ne serviraient qu'à mener à une divinité abstraite, à un Dieu grand horloger, et non au Dieu d'amour des chrétiens. C'est pourquoi « Descartes » est « inutile et incertain » (fr. 118). Quand toutes ses extravagances seraient vraies, « nous n'estimons pas que la philosophie vaille une heure de peine », car qu'importe de savoir froidement, de façon cérébrale, que Dieu existe, si l'on ne l'aime pas, et s'il ne nous sauve pas de notre misère ? Ainsi s'éclaire la phrase du Mémorial : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. Non des philosophes et des savants ».

Pascal distingue donc avec soin deux sphères,

- celle de la raison, souveraine lorsqu'il s'agit de démontrer ou de conclure à partir de prémisses certaines, d'expériences, etc.
- celle de la religion, où la raison n'a pas accès : **la raison ne peut ni prouver, ni réfuter la religion**. Les apologistes traditionnels, ou Descartes, qui veulent « prouver » la religion grâce à l'entendement, sont aussi ridicules que ces libertins qui entendent démontrer que la religion n'est qu'une vaine

superstition. La religion est **d'un autre ordre** que la raison, et ces ordres sont **hermétiques** l'un à l'autre (cf. fr. 338).

Il existe deux types de preuves correspondant à chaque sphère :

- les « preuves rationnelles », fondées sur les expériences et les démonstrations rigoureuses, pour ce qui relève de la raison (mathématique, physique...)
- les « preuves historiques », fondées sur les témoignages, les confrontations de sources, *etc.*, pour les matières qui ne relèvent pas de la raison (histoire, sciences humaines, et théologie).

Il serait abusif (Pascal dirait « tyrannique ») de vouloir se servir de preuves historiques dans les matières scientifiques (en estimant l'autorité d'Aristote sur le vide comme supérieure aux résultats des expériences scientifiques, par exemple), mais il serait tout aussi abusif de tenter de prouver Dieu avec des preuves rationnelles : Dieu est d'un autre ordre, et ne se laisse pas réduire à de la science physique, ni même métaphysique. Lorsque, à la fin de l'*Apologie*, Pascal dresse la liste des preuves du christianisme, ce sont toujours des preuves historiques qu'il s'agit.

Pour connaître le vrai Dieu, il faut donc passer par Jésus-Christ, seul Médiateur. Jésus-Christ est médiateur en ce sens que non seulement il est un intermédiaire entre l'homme et Dieu, mais aussi parce que **le Christ peut seul conduire jusqu'à Dieu** et parce qu'**il révèle l'homme à lui-même** :

Fr. 225 : La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.

La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.

La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère.

13.« TRANSITION DE LA CONNAISSANCE DE L'HOMME À DIEU » (XVI)

Affirmer que Jésus-Christ est le seul Médiateur revient aussi à prétendre que la **nature, pas plus que la raison, n'est en mesure de**

prouver Dieu. Pascal rompt radicalement avec un des arguments traditionnels de l'apologétique chrétienne, qui utilisait l'argument de la beauté du monde et de la splendeur des créatures pour en déduire l'existence de Dieu. Un Solitaire que Pascal a cotoyé, Arnauld d'Andilly (le frère du grand Arnauld), écrit ainsi de la manière la plus traditionnelle que le monde est comme une échelle menant au ciel :

Le murmure si doux du cristal des ruisseaux;
Le son harmonieux du concert des oiseaux;
Et de l'émail des fleurs la vivante peinture,
Sont des voix et des traits brillants de tous côtés,
 Qui de l'auteur de la nature
Célèbrent les grandeurs et montrent les beautés. (Ode à la
solitude, 1644)

Pascal s'insurge contre cette manière de prouver Dieu : pour lui l'univers est silencieux, et le monde ne porte pas de signes de la présence divine :

« Et quoi ne dites-vous pas vous-mêmes que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? » Non. « Et votre religion ne le dit-elle pas ? » Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart.

Et il semble bien que Pascal lui-même n'ait pas possédé cette « lumière » qui lui aurait permis de voir dans le monde l'image de la divinité. Il ne voit au contraire dans la nature qu'abîmes impénétrables, aussi bien lorsqu'il se tourne vers l'infiniment grand que lorsqu'il contemple l'infiniment petit. Alors qu'au Moyen Âge et à la Renaissance l'homme était considéré comme le sommet de la Création et le centre du monde, le voilà maintenant réduit à un point, égaré « entre les deux infinis qui l'enferment et qui le fuient », « également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini, où il est englouti », perdu dans un canton reculé de l'univers. C'est dire si sa situation est inconfortable et vertigineuse. Il y a une **disproportion entre l'homme et la nature**. Mais de toutes les créatures, la plus complexe et la plus énigmatique est l'homme lui-même, déchiré entre sa misère et le souvenir de sa félicité. Toute la question va être de faire la « transition » de la connaissance de l'homme à la connaissance de Dieu, dans la mesure où ni la raison ni la nature ne peuvent nous aider.

Pascal se tourne tout d'abord vers les autres religions pour voir si elles nous permettent d'atteindre Dieu.

14.« LA NATURE EST CORROMPUE ET FAUSSETÉ DES
AUTRES RELIGIONS » (XVII) ET « RENDRE LA
RELIGION AIMABLE » (XVIII)

Cette liasse tend à montrer que les autres religions, en particulier l'Islam, n'ont que **peu de probabilité d'être vraies**. Pascal fait voir que

- les allégations de Mahomet sont gratuites : aucun témoignage extérieur ne plaide en sa faveur, alors que Celse et Porphyre, pourtant ennemis du Christ, reconnaissent l'autorité de saint Matthieu. Mahomet dit simplement « qu'il faut le croire » (fr. 235), mais sans avancer la moindre preuve ; le Christ, lui, a été prédit manifestement, et des témoins sont morts pour lui ;
- la doctrine de Mahomet est « ridicule », comme le montre ce qu'il dit sur le paradis (251), et il est vain de chercher un sens mystérieux à ces récits de débauche utilisés pour décrire la félicité des saints.

Dans cette liasse, Pascal montre pourquoi le christianisme seul est *aimable*, mot qu'il convient d'entendre au sens fort de « digne d'être aimé, de susciter l'amour » :

Fr. 252 : Les autres religions, comme les païennes, sont plus populaires, car elles sont en extérieur ; mais elles ne sont pas pour les gens habiles. Une religion purement intellectuelle serait proportionnée aux habiles ; mais elle ne servirait pas au peuple. La seule religion chrétienne est proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur. Elle élève le peuple à l'intérieur, et abaisse les superbes à l'extérieur, et n'est pas parfaite sans les deux : car il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre ».

Ce fragment est de grande portée pour des raisons de deux ordres :

1) du point de vue dialectique : on mesure ici la différence de perspective entre l'homme sans Dieu et l'homme avec Dieu, appliqué à un même thème (celui des opinions du peuple jugé par les habiles) qu'on avait déjà trouvé dans la partie consacrée à l'homme sans Dieu, au chapitre « raison des effets ».

2) du point de vue thématique : on y retrouve une technique pascalienne, celle des excès inverses qui ne s'éclairent que si on les observe depuis le point anamorphotique ; ici, c'est la religion chrétienne qui est le « lieu indivisible » qui résout les contradictions entre :

- extérieur/intérieur
- épicuriens/stoïciens
- superstition/impiété (*i.e.* religion naturelle)
- coutume/inspiration
- lettre/esprit (un pont est jeté avec le chapitre des « *Figuratifs* », voir ci-dessous)

Ainsi se trouve résolue l'équation à trois inconnues posée dans la section « A. P. R. » : le christianisme est la seule hypothèse qui puisse à la fois rendre compte de notre état duel, mener au vrai Dieu et nous rendre notre félicité perdue.

La partie n'est pas gagnée pour autant. Si l'on se réfère à son plan en trois points énoncés au fr. 46, on constate que Pascal :

- a montré que la religion chrétienne est vénérable, parce qu'elle a « bien connu l'homme » : elle seule peut rendre compte des contradictions de son cœur ;
- Un autre point acquis est que la religion chrétienne est aimable, c'est-à-dire que le libertin en est venu à souhaiter qu'elle soit vraie : il a compris qu'elle seule pouvait donner le bonheur, que ni l'indifférence, ni le divertissement, ni les philosophies, ni les autres religions ne pouvaient y parvenir ;
- il reste à montrer que la religion chrétienne est vraie : ce sera l'objet du dernier moment de l'apologie.

15. « FONDEMENT DE LA RELIGION ET RÉPONSES AUX OBJECTIONS » (XIX)

Face à l'argumentaire de Pascal, le libertin objecte (fr. 277) : « mais nous n'avons nulle lumière » ; il oppose les difficultés qu'il a à croire en la Résurrection, en une Vierge-mère, *etc.* À ces objections, Pascal répond (en substance) deux choses :

- 1) **C'est à cause de l'endurcissement de votre cœur, et non parce que les dogmes choquent votre raison, que vous vous refusez à les croire.** Par habitude, vous ne trouvez plus extraordinaire la naissance d'un enfant, par exemple. Pourtant, quoi de plus miraculeux que de songer qu'un être vivant peut surgir de l'union de deux autres ! C'est, une fois de plus la « coutume » et la routine qui vous enchaînent car, du seul point de vue abstrait qui est celui de la raison, il est beaucoup plus *rationnel* d'accepter l'idée de la résurrection que celle de la simple naissance, infiniment plus prodigieuse à bien y réfléchir :

fr. 259 : « Qu'ont-ils à dire contre la résurrection... ? Qu'est-il plus difficile, de produire un homme ou un animal, que de le reproduire ?... Et s'ils n'avaient jamais vu une espèce d'animaux, pourraient-ils deviner s'ils se reproduisent sans la compagnie les uns des autres ? ».

- 2) Si ces preuves de l'existence de Dieu ne vous semblent pas évidentes, alors qu'elles sont claires pour d'autres, c'est parce que **Dieu décide d'aveugler les uns et d'éclairer les autres**, selon qu'il lui plaît. Tel élu verra dans la Bible l'image d'un Dieu qui l'aime, tel damné n'y verra qu'un amas de contes de nourrice. Il existe bien une lumière, mais elle est équivoque. Si Dieu mêle la clarté à l'obscurité, c'est parce que l'obscurité sert à humilier les superbes et évite que l'homme ne sombre dans l'orgueil de comprendre les choses divines :

Fr. 264 : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu éclaircir (=éclairer) les uns et aveugler les autres ».

Il faut donc se résigner à ce que la religion chrétienne n'offre aucune marque irréfutable de sa vérité. La raison étant obscurcie, nous ne pouvons avoir aucune certitude de Dieu ; aussi Pascal se contente-t-il d'avancer ces « preuves historiques » que sont les témoignages et les textes, et se garde de donner de prétendues « preuves rationnelles » dont il a montré dans les liasses précédentes la vanité. Les preuves historiques, certes, semblent bien vulnérables, et ne visent au mieux qu'à la vraisemblance, non à la vérité. Mais leur recours s'explique par le péché originel : l'homme, dans la nature déchue, ne peut avoir de certitudes absolues, pas plus en matière de foi que dans les autres

domaines. Depuis le péché, **Dieu s'est caché** et est devenu inaccessible aux sens et à la raison. D'ailleurs, toujours à cause de la chute, nos convictions les plus indubitables ne reposent en dernière analyse que sur des arguments du même genre: l'homme est condamné à travailler pour l'incertain. Il faut donc se résoudre aux preuves historiques, qui laissent Dieu libre d'élire ou de damner qui il veut, puisque de telles « preuves » apparaîtront confondantes de vérité à l'un, et au contraire sembleront non concluantes à l'autre :

Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire.

Plutôt que de s'obstiner, l'athée devrait bien plutôt chercher cette lumière et non fermer les yeux pour ne pas la voir.

À l'athée qui réclame de la lumière, Pascal répond, de façon provocatrice, **qu'il n'y a pas de lumière certaine. Mais il y a une foule de témoignages** et de « preuves historiques » qui se recoupent et qui, pour peu qu'on ait la foi, suffisent à accréditer la vérité de la religion.

Les « figures » sont des preuves de cet ordre : elles paraîtront ridicules à ceux que Dieu veut perdre, tandis qu'elles sembleront briller de vérité aux yeux de ceux qui sont sauvés. Le chapitre de la loi figurative est central dans le dispositif qui vise à montrer la vérité du christianisme, mais, Pascal nous en a prévenus dans cette section « Fondements », nous n'en serons persuadés que si nous avons reçu la grâce divine. Sans elle, nous n'y comprendrons rien.

16. « QUE LA LOI ÉTAIT FIGURATIVE » (XX)

Un des arguments que les libertins utilisent contre la Bible est son incohérence : elle dit à la fois que le Messie promet des richesses matérielles et des trésors spirituels ; que le sacrifice sera aboli et qu'il sera éternel ; que la loi durera toujours et qu'elle prendra fin, *etc.* Pascal, comme à son habitude, renverse cette objection : loin de voir dans ces incohérences une raison pour mépriser la Bible, Pascal y voit au contraire une preuve de la grandeur du christianisme. Pour comprendre comment il procède, il faut lire de près le **très important fragment 289**:

- Pascal part du principe selon lequel « pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder les passages contraires ». Nous reconnaissons la méthode que nous appelions plus haut « anamorphotique » : pour comprendre un auteur (et l'auteur de la Bible n'est autre que Dieu lui-même), il faut trouver le point d'où les contradictions se résolvent, le « lieu indivisible » d'où tous les éléments apparemment incohérents prennent sens.
- Il constate l'existence de contradictions dans la Bible ;
- Il cherche si l'on peut accorder ces passages contraires, et prévient que « le véritable sens » est « en Jésus-Christ », en qui « toutes les contradictions sont accordées ».

Pour parvenir à montrer cette cohérence, dans Jésus, des passages contraires, Pascal rappelle que toute la tradition chrétienne considère que **le Nouveau Testament a été annoncé par l'Ancien**. Pour montrer que Jésus est bien le Messie, il suffit donc de confronter les événements de sa vie avec les prédictions qui préparaient sa venue, et de constater que la Bible ne regarde que le Christ, que tout ce qu'elle dit ne s'explique que par son message et par sa vie.

L'Ancien Testament annonce le Christ de deux manières, que nous allons étudier successivement :

a) Premièrement : le Christ accomplit les
« figures »

Certains événements de l'Ancien, sans annoncer directement le Christ, sont néanmoins considérés comme des anticipations des épisodes du Nouveau. Les épisodes de l'Ancien Testament ne sont, aux yeux des chrétiens, que les « ombres » de cette « vérité » qui advient avec la naissance de Jésus. Exemples de figures (ou « types »):

- . le passage de la Mer Rouge (livre de l'*Exode*), qui raconte comment le peuple hébreu, fuyant l'Égypte et poursuivi par l'armée de Pharaon, put passer la Mer Rouge à pied sec est une figure, c'est-à-dire une métaphore de la mort et de la Résurrection du Christ ;
- . La manne, pain tombé du ciel pour nourrir les Hébreux dans le désert, n'est qu'une préfiguration du véritable pain céleste qui donne la vie éternelle, l'hostie (=corps du Christ).

Affirmer « que la loi était figurative » implique plusieurs conséquences :

1) **L'Ancien Testament possède deux sens, un sens « littéral » et un sens symbolique (appelé « spirituel »).** Autrement dit :

- Au sens littéral : du point de vue événementiel, ce qui est raconté dans la Bible est vrai : le passage de la Mer Rouge ou la chute de la manne renvoient à des événements historiques avérés. Il est vrai qu'historiquement, Moïse a bien échappé aux chars égyptiens grâce à la bonté de Dieu qui a écarté les eaux de la Mer Rouge ; il est tout aussi vrai que Dieu a fait tomber la manne pour sauver son peuple prêt à mourir de la faim.
- Au sens spirituel : le passage de la Mer Rouge possède *aussi un sens symbolique, qui est son vrai sens* : il annonce le passage du Christ à travers la mort. La manne, qui ne sert à rien pour notre salut, n'est que la préfiguration de l'hostie, seule à pouvoir être qualifiée de **vrai pain du ciel**, la manne n'étant que son ombre devenue inutile (elle ne contenait pas le corps du Christ).

2) **L'Ancien Testament ne contient pas la vérité, mais seulement les figures, métaphores de cette vérité.** La vérité se trouve dans le Nouveau Testament, et elle n'est que confirmée par l'Ancien, qui annonçait confusément le Nouveau.

3) **Le Christ est celui qui accomplit les figures.** La scène biblique du passage de la Mer Rouge ne peut être vraiment comprise qu'en référence au Christ. Le sens de ce passage, l'intention manifestée par Dieu en libérant son peuple d'Égypte, n'est clair que par référence à Jésus ; le passage de la Mer Rouge n'était qu'une « figure » de la vérité qui est la Résurrection : les Hébreux passant au travers de la Mer Rouge et remportant la victoire sur Ramsès annoncent le Christ qui passe à travers l'épreuve de la mort et en revient vivant trois jours plus tard. En termes stylistiques qui vous sont sans doute plus familiers que ceux de la théologie, on pourrait dire que **les figures n'étaient que des comparants sans comparé** : le Christ est le *comparé* qui donne un sens à des métaphores qui, sans lui, n'avaient aucun sens et n'étaient que des formes vides. Dire que la manne est une image de l'hostie, cela revient à dire qu'on ne peut comprendre ce qu'est vraiment la manne si l'on ne sait ce qu'est l'hostie (un pain céleste, car il s'agit en fait du corps du Christ). **Avec l'Ancien**

Testament, nous sommes dans le monde des métaphores, des images dont nous ne possédons pas la clef ; seul le Christ nous enseigne le vrai sens de ces images.

4) **L'Ancien Testament est donc un message chiffré**, dont seule **la vie du Christ peut fournir la clef**: ce n'est que lorsque nous savons ce qu'est l'hostie que l'on comprend ce que voulait dire cet épisode curieux de pain tombé du ciel. Le Christ est donc la « clef du chiffre », le code qui permet de décrypter ce message secret qu'est la Bible. Grâce à lui, toutes ces scènes qui semblaient curieuses et gratuites dans la Bible s'expliquent.

Tous les épisodes de l'Ancien Testament, même ceux qui apparaissent comme les plus bizarres ou les plus saugrenus, trouvent donc leur cohérence dans le Christ : la Bible ne parle que de Jésus, « **tout par rapport à Jésus-Christ** » (fr. 330), même quand elle semble parler d'autre chose.

Bien des fragments elliptiques ou mystérieux de la liasse « loi figurative » s'éclairent dès lors. Ainsi s'explique la phrase, rendue encore plus célèbre depuis que Gérard Genette s'en est servi comme d'un épigraphe à *Figures* : « figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir » (296) : la figure, qui annonce en creux tel miracle du Christ, provoque un plaisir en ce qu'elle contient une promesse, et un déplaisir en ce que cette promesse reste ambiguë et n'est pas encore réalisée. Quant au fr. 284 (« Deux erreurs : 1. prendre tout littéralement. 2. Prendre tout spirituellement »), il concerne d'une part ceux qui, négligeant le sens spirituel, en restent au simple récit de la geste hébraïque sans y voir la préfiguration du Nouveau Testament, et d'autre part ceux qui, en passant d'emblée au niveau de lecture allégorique, oublient que les lectures figuratives reposent sur des fondements historiques, et que c'est ce qui en fait des preuves valides de la vérité du christianisme.

b) Deuxièmement : par des prophéties

Lorsque Jésus naît à Bethléem, cela fait déjà plusieurs siècles que des prophètes (en particulier Isaïe) annonçaient que Dieu enverrait un libérateur, le Messie, qui affranchira Israël de ses oppresseurs.

Voilà pourquoi Pascal évoque, dans la liasse-table, « **Jésus-Christ que les deux Testaments regardent**, l'*Ancien* comme son attente, le *Nouveau* comme son modèle, tous deux comme leur centre ». **Jésus est le centre absolu** de la Bible, dont il révèle le sens et la cohérence.

c) Obscurité des figures et des prophéties

Les prophéties, et les figures, ne sont pas des preuves déterminantes pour chacun (depuis la Chute, nous ne pouvons trouver de preuves de cette sorte). Les plus grandes preuves de la vérité de la religion sont aussi les plus fragiles car elles sont **fondamentalement ambiguës**. Non seulement l'Ancien Testament ne lie pas *explicitement* la manne à l'hostie, mais les prophéties d'Isaïe, par exemple, ne nous disent pas clairement que le Messie sera un homme du nom de Jésus-Christ, ni qu'il sera pauvre parmi les pauvres. **Il est donc possible de ne pas reconnaître Jésus dans les signes qui annonçaient sa venue.**

Les Juifs « charnels », c'est-à-dire n'aspirant qu'à des biens matériels, ont cru que le Messie serait un roi à la manière de ceux qui règnent en ce monde. À s'en tenir à la lettre, certes, les Écritures annonçaient un Messie triomphant, un grand guerrier qui assurerait à Israël une suprématie militaire définitive. Les « charnels », prisonniers du sens littéral, comptaient donc sur un Christ qui gouvernerait la Palestine, se mesurerait à l'empereur de Rome et chasserait ses légionnaires ; ils pensaient que les richesses promises étaient de l'or et de l'argent. Donc, quand ils ont vu un prétendu Messie né dans une étable, vivant comme un miséreux et mourant sur une croix, ils n'ont pas cru que c'était lui. C'est pourquoi, n'ayant pas cru dans Jésus, ils continuent d'attendre, vainement, la venue du Messie. La « carnalité » n'est pas le monopole des Juifs : il existe des chrétiens « charnels » qui, tout autant que ces Juifs, confondent biens de ce monde et biens spirituels, et seront rejetés par Dieu pour n'avoir pas compris le sens de ses promesses – les jésuites sont de ceux-là.

Les Juifs « spirituels », comme les chrétiens « spirituels », savent que les prophéties ne sont pas à prendre littéralement, mais symboliquement : le Christ est un roi, mais dans l'ordre de l'amour ; ses richesses sont des biens spirituels ; et il a effectivement libéré les

hommes, non de l'esclavage des Romains, mais de celui du péché qui les tenait enchaînés depuis le premier soir du monde. De même que le Christ accomplit les figures, de même il réalise les prophéties qui l'annonçaient, **mais pas de la manière dont elles l'annonçaient** : le Messie est effectivement le grand libérateur d'Israël, mais il faut entendre par Israël non un coin de terre en Palestine, mais l'Israël spirituel, figure/métaphore de l'Église, c'est-à-dire de l'ensemble des chrétiens. Comme l'écrit Jean Mesnard (*Les Pensées de Pascal*) :

Entre le sens littéral et le sens spirituel, le rapport est beaucoup plus étroit que de signe à chose signifiée. Il n'est pas seulement de contiguïté, mais de ressemblance. Selon Pascal, qui introduit une systématisation remarquable dans les vues de ses devanciers, **cette ressemblance s'établit entre le matériel et le spirituel**, entre le visible et l'invisible, entre l'ordre de la nature et celui de la grâce.

C'est le sens spirituel qu'il faut toujours considérer pour comprendre le sens des Écritures, et découvrir leur cohérence. Pascal, dans la tradition de saint Paul, propose donc de distinguer entre la lettre (c'est-à-dire le sens littéral) qui tue, et l'esprit qui sauve (« la lettre tue », fr. 299).

Bien sûr, c'est le cœur qui permet de discerner ce sens spirituel, mais les Juifs charnels n'ont cependant pas d'excuse, car **l'Ancien Testament contenait la clef de son propre chiffre**. Les prophéties, en elles-mêmes et non seulement par rapport à Jésus, ont « deux sens » (fr. 305) : les prophéties de l'*Ancien Testament*, tout en annonçant des biens matériels et temporels, annonçaient en effet en même temps que leur vrai sens est caché. Aussi Pascal a-t-il développé la « **preuve par l'Écriture même** », fr. 737 :

- 1^{re} preuve : les prophéties annonçant des biens temporels affirment en même temps qu'elles ont un autre sens caché : il faut donc chercher un sens spirituel à ces textes qui annoncent la venue d'un foudre de guerre en guise de Messie.

- 2^e preuve : « leurs discours sont contraires et se détruisent ». Or, il faut trouver le « point de vue » qui accorde tous les contraires :

Si on prend la loi, les sacrifices et le royaume pour réalités, on ne peut accorder tous les passages. Il faut donc par nécessité qu'ils ne soient que figures. (...) Si la loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'ils plaisent à Dieu et ne lui déplaisent point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent. Or dans toute l'Écriture ils plaisent et déplaisent. (fr. 290).

Il faut donc passer au sens spirituel pour découvrir la signification authentique, mais sans pour autant lâcher le fil du sens littéral : si Pascal prévoyait de « parler contre les trop grands figuratifs » (fr. 286), c'est que certaines prophéties, parfaitement claires en elles-mêmes, ne sont pas cryptées : Daniel annonce ainsi très précisément le temps de la venue de Jésus. La question qui se pose est de comprendre **pourquoi les hommes sont-ils aveuglés au point de refuser d'entendre non seulement le sens spirituel, mais parfois même le sens littéral ?**

- 1) Raison psychologique : c'est que la figure parle à la concupiscence, et que la vérité parle à la charité. C'est en raison de leur penchant vers le mal, le monde et la matière que les Juifs attendaient un Messie dispensateur de richesses, et non un roi selon l'ordre du cœur.

Fr. 301 : « Le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles, Jésus-Christ est venu dans le temps prédit, mais non pas dans l'éclat attendu. Et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui ».

Les Juifs « charnels » sont donc coupables : ils savaient, grâce au sens littéral, quand devait venir le Christ, et ils ne l'ont pas cru car ils ont été trompés par la manière avec laquelle il est venu : la pauvreté de Jésus les a empêchés de « voir » en lui l'envoyé du Seigneur.

- 2) Raison théologique : c'est aussi parce que Dieu a voulu « aveugler les uns et éclaircir les autres ». Le clair-obscur des prophéties garantit la souveraineté de Dieu, libre d'accorder ou de refuser à qui il veut la lumière permettant de comprendre le sens des prophéties. Le livre est donc scellé : il ne s'ouvre qu'à ceux qui ont la foi.

Fr. 734 : « Il [Le Christ] doit aveugler les sages et les ignorants

et annoncer l'Évangile aux pauvres et aux petits ».

Les théories de Pascal sur la figure sont d'un triple intérêt :

1) Elles témoignent **d'une réflexion approfondie sur le langage** et la communication : Pascal médite sur les rapports entre la lettre et l'esprit, sur le problème de l'équivocité des mots, sur la détermination du sens par l'intention du sens de celui qui parle, et propose même, en filigrane, une théorie de la métaphore.

2) Elles témoignent aussi de toute l'entreprise spirituelle de Pascal, qui vise à **soumettre le corps à l'esprit**, l'esprit à la charité, le charnel au spirituel, le visible à l'invisible.

3) Elles s'allient à toute **une vision de l'Histoire**, toute la geste hébraïque étant orientée vers un événement qui lui donne son sens et sa justification : la venue du Christ.

17.« RABBINAGE » (XXI), « PERPÉTUITÉ » (XXII), « PREUVES DE MOÏSE » (XXIII)

« L'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité », dit Pascal au fr. 641. Contrairement à la vérité historique, qui est fille du temps, **la vérité religieuse est elle immuable**. L'histoire est simplement le champ où la vérité se révèle et se connaît, par une sorte de participation à l'éternité. Pascal ne croit pas à une révélation progressive. Nous, modernes, avons l'impression que, dans l'Ancien Testament, l'histoire des Juifs est celle d'une lente marche vers Dieu (ils découvrent peu à peu la croyance en l'au-delà, en l'immortalité de l'âme, et apprennent avec Job que la souffrance terrestre peut avoir un sens). Pascal ne croit pas en cette révélation progressive : d'après lui, depuis le début de l'histoire du monde, il y a

toujours eu un petit nombre d'hommes et des femmes (Juifs ou chrétiens) qui ont connu la vérité, et une masse d'autres (tous les païens, la plupart des Juifs et aussi des chrétiens), qui l'ont ignorée.

Pour Pascal, la religion chrétienne est perpétuelle, c'est-à-dire que **la vraie religion a toujours existé sur la terre**, aucune autre ne pouvant se targuer d'un tel prestige. Le chapitre *Rabbinage* (chap. 21) tend ainsi à montrer la présence constante du dogme du péché originel chez les Juifs.

Le chapitre *Perpétuité* (chap. 22) présente la plus importante preuve historique du christianisme. Il s'agit de montrer que la vraie religion a toujours existé, la religion juive étant une « figure » du christianisme :

Cette religion, qui consiste à croire que l'homme est déchu d'un état de gloire et de communication avec Dieu en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'après cette vie nous serons rétablis par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre (fr. 212).

C'est ainsi que la religion juive avait déjà ses spirituels et ses saints : c'étaient les patriarches. Il y a toujours eu « deux sortes d'hommes en chaque religion [c'est-à-dire, bien sûr, la juive et la chrétienne, pas la religion païenne ou musulmane] ». Les jésuites sont donc sur le même plan que les Juifs charnels.

Le chapitre *Preuves de Moïse* (chap. 23) va dans le même sens : la valeur du témoignage que représente la religion juive est d'autant plus grande que le nombre d'intermédiaires entre l'événement et le récit est faible : or, il y a peu de patriarches entre Adam et Moïse, rédacteurs du *Pentateuque*, puisqu'ils avaient une durée de vie très longue.

Cette perpétuité de la vraie religion est d'autant plus miraculeuse, qu'elle est la seule qui s'élève contre notre pente naturelle à la concupiscence et ne nous flatte pas : « La seule religion contre la nature, contre le sens commun, contre nos plaisirs, est la seule qui ait toujours été » (fr. 316). En même temps, Pascal prépare déjà la conclusion de l'apologie en affirmant que la « sagesse » consistant en la lecture des signes n'est rien sans la « folie de la Croix ».

18. « PREUVES DE JÉSUS-CHRIST » (XXIV)

On peut dégager trois séries de preuves :

a) La simplicité.

Les historiens des débuts de l'ère chrétienne (Tacite, Flavius Josèphe) ont ignoré le Christ ; au lieu de voir dans ce silence une objection contre la vérité des Évangiles, Pascal, à son habitude, retourne l'objection en argument en sa faveur : que le Christ ait été ignoré des savants est une preuve de sa divinité, qui n'éclate pas selon le lustre des hommes, mais brille seulement sur les âmes élues. La Bible ne dit-elle pas que le vrai Dieu est un Dieu caché ? Pascal explique dans le célèbre **poème des trois ordres** (fr. 339) qu'il existe trois ordres de réalité : la chair (royaume du matériel), l'esprit (ordre de l'intelligence), et la charité (royaume de l'amour). Les Juifs attendaient un Messie selon la chair, et n'ont pas reconnu celui qui ne régnait que par l'amour. Bien des savants, qui ne voient le monde qu'avec les yeux de leur raison, ignorent aussi la grâce souveraine du Christ : « la grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit » (339). La **simplicité** des attitudes et des discours du Christ atteste sa divinité : l'emphase ne convient qu'aux faux dieux. Les Évangiles ne tombent pas dans l'invective, ni dans un tape-à-l'œil artificiel au moment de la Passion, où le Christ est représenté dans toute sa faiblesse. **L'esthétique pascalienne de l'honnête homme, fondée sur la discrétion et la mesure, se trouve ici élevée au niveau de Dieu et placée au service de l'apologétique.**

b) Les témoignages.

Le témoignage des **apôtres** sur la Résurrection est d'autant plus fort qu'il était aisé à démentir. Un autre témoignage, indirect, est apporté par la **dispersion des Juifs**, signe de leur erreur et de leur crime.

c) Les prophéties

Cette preuve fait l'objet du chapitre suivant, et nous en avons déjà beaucoup parlé à propos de la liasse « que la loi était figurative ».

19.« PROPHÉTIES » (XXV)

L'accomplissement des prophéties en la personne de Jésus est la plus grande preuve : « La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties » (fr. 368). Les prophéties avaient annoncé *littéralement* le temps de la venue du Messie, et *spirituellement* le contenu du message du Christ. L'argument des prophéties renouvelle celui de la « Perpétuité » : l'histoire juive et l'histoire de l'Église apparaissent en continuité.

Cette réalisation des prophéties dans la personne du Christ est un « miracle subsistant » : Dieu ne provoque plus qu'exceptionnellement des miracles car la Résurrection du Christ, qui « subsiste » à travers le temps dans la mesure où Jésus est désormais vivant pour l'éternité, est le plus grand miracle possible : c'est la victoire définitive contre la mort.

20.« FIGURES PARTICULIÈRES » (XXVI)

Il s'agit des figures internes à l'Ancien Testament, figures partielles accomplies au sein de l'histoire juive, comme cela arrive lorsqu'un prophète prédit une victoire militaire et qu'elle se réalise, par exemple. De telles prophéties accréditent les prophéties messianiques.

21.« MORALE CHRÉTIENNE » (XXVII) ET « CONCLUSION » (XXVIII)

Voilà avancées toutes les preuves permettant de reconnaître, avec l'aide de Dieu, que la religion chrétienne est vraie. Mais connaître la vérité ne suffit pas : il faut maintenant vivre en chrétien. Pascal va s'employer à montrer **la supériorité de la vie chrétienne** sur toute autre forme d'existence. Pascal va donner au libertin le désir de vivre chrétiennement, ce qui n'est pas facile, car l'athée, amolli par sa vie d'indifférence ou de plaisirs empestés, s' imagine que le chrétien gémit sous le poids des rites, des formalités, des pénitences, et que cette existence le rend misérable et malheureux. Point du tout, rétorque Pascal :

- 1) « **Nul n'est heureux comme un vrai chrétien** » : respecter la morale chrétienne n'est pas un pesant fardeau, mais une condition du vrai bonheur (fr. 389) ;

- 2) Quoi qu'on fasse, et quelle que soit la sorte d'existence qu'on décide de mener, tous les hommes sont dépendants et doivent obéir. Le soldat, qui obéit parce qu'il espère une promotion, est plus misérable que le chartreux qui obéit pour obéir : le premier ne sait pas que sa course à l'avancement est sans fin, ni que, dès qu'il passera au grade supérieur, il désirera de monter encore, sans jamais parvenir au bonheur. Le chartreux, lui, a **renoncé à ces vains désirs** et a trouvé la paix et la sérénité (fr. 388 et 394).
- 3) Il faut travailler à détruire la concupiscence, et pour cela travailler à se haïr soi-même, ou plutôt **en songeant à soi comme au membre pensant intégré dans un organisme** : l'Église, qui réunit les chrétiens de tous les temps. Ce n'est qu'en pensant à soi comme une partie du tout, de ce « corps plein de membres pensants », que l'amour-propre peut être réglé.

Pascal a montré que la vie de l'homme sans Dieu ne pouvait être qu'une existence tissée de malheurs ; il a montré que l'athéisme n'était pas une attitude rationnelle, mais procédait d'une décision de la volonté ; il a montré que la religion était vénérable, aimable et vraie. Il a montré enfin que la vie chrétienne pouvait seule apporter le bonheur. Il doit maintenant s'arrêter, car l'apologiste ne peut aller plus loin : **il ne peut pas convertir**. Les preuves, les témoignages, les raisonnements, ne servent à rien si Dieu ne se rend pas lui-même « sensible au cœur ».

C'est parce qu'« il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer » que l'apologiste est ainsi un *serviteur inutile* : il se peut que Dieu utilise l'*Apologie* de Pascal comme un instrument destiné à convertir tel pécheur prédestiné au salut, mais il se peut aussi qu'il ne s'en serve jamais. La conclusion met le libertin face à lui-même : il ne lui reste qu'à implorer Dieu de lui donner la grâce de lire les Écritures avec un cœur pur, mais cette prière elle-même, il ne la prononcera que si Dieu a, d'avance, décidé de le sauver.

III. PASCAL ÉCRIVAIN

Ce chapitre étudie différents aspects de Pascal écrivain, tel qu'il se révèle dans les *Pensées*. Il se divise en **trois rubriques** : la première est consacrée à la **rhétorique pascalienne** et analyse les moyens mis en œuvre par Pascal pour persuader son destinataire ; la seconde s'attache à observer la **poétique pascalienne**, et tente de montrer que les strictes contraintes polémiques ne peuvent, à elles seules, rendre compte de la beauté des fragments pascaliens : il faut recourir à une étude phonique et rythmique pour faire apparaître cette dimension littéraire des *Pensées*. Enfin, la dernière rubrique se propose de dresser la carte de **l'imaginaire pascalien**.

A. « LA VRAIE ÉLOQUENCE » : LA RHÉTORIQUE PASCALIENNE

La rhétorique est l'ensemble des techniques destinées à persuader. Toute la littérature, au XVII^e siècle, est sous le signe de la rhétorique, comme l'a montré Marc Fumaroli dans sa thèse *L'Âge de l'éloquence*. La question de la rhétorique se pose de façon particulièrement aiguë pour une apologie, qui est un texte dont l'objet est la conversion du lecteur. Pourtant, une étude de la rhétorique chez Pascal ne va pas de soi car **certains fragments des *Pensées* semblent condamner la rhétorique** :

L'éloquence est une peinture de la pensée, et ainsi ceux qui après avoir peint ajoutent encore, font un tableau au lieu d'un portrait. (fr. 481)

De même, l'apologiste semble hostile à certaines figures de style forcées, comme les antithèses qui forcent les mots (fr. 466). On a pensé, au XIX^e siècle en particulier, que Pascal refusait la rhétorique au nom d'un « naturel » qui aurait été synonyme de spontanéité brute : « Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on

s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme » (554). Les romantiques aimaient à penser, à tort, que Pascal écrivait ses pensées sans songer de façon délibérée à leur donner une forme littéraire.

Mais ils se trompaient : **ce « naturel » apparent est une conquête, qui s'appuie sur une recherche attentive**, et une réflexion sur les procédés à mettre en œuvre. Lorsqu'on considère les *Pensées* elles-mêmes, et non plus ce qu'en dit Pascal, on se trouve devant un ouvrage où les effets de rhétorique abondent, à commencer par ces antithèses dont Pascal semblait se méfier. On trouve ces figures à la fois au niveau microstructural (« infini rien », fr. 680), et macrostructural, puisque l'*Apologie* devait opposer « l'homme sans Dieu » et « l'homme avec Dieu ». Par ailleurs, aux yeux de ses proches, Pascal était considéré comme un maître en rhétorique :

[37] Il avait naturellement le tour d'esprit extraordinaire ; mais il s'était fait des règles d'éloquence toutes particulières, qui augmentaient encore son talent. Ce n'étaient point ce qu'on appelle de belles pensées, qui n'ont qu'un faux brillant et qui ne signifient rien ; jamais de grands mots, et peu d'expressions métaphoriques, rien d'obscur ni de rude, ni de dominant, ni d'omis, ni de superflu. Mais il concevait l'éloquence comme un moyen de dire les choses d'une manière que tous ceux à qui l'on parle les puissent entendre sans peine et avec plaisir, et il concevait que cet art consistait dans de certaines dispositions qui doivent se trouver entre l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle et les pensées et les expressions dont on se sert ; mais les proportions ne s'ajustent proprement ensemble que par le tour qu'on y donne (Gilberte Périer, *Vie de M. Pascal*).

Feu M. Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su (Arnauld et Nicole, *Logique*, III, ch. 20).

On se trouve donc en face d'un paradoxe : d'un côté, Pascal affirme refuser la rhétorique, de l'autre il semble rompu dans l'exercice de l'éloquence la plus savante. Mais ce paradoxe n'est pas aussi profond qu'on pourrait l'imaginer. En fait, ce n'est pas l'éloquence en elle-même que rejette Pascal, mais une certaine éloquence scolaire, desséchée, artificielle, produite par des recettes toutes faites, et qui ne vise que la raison. Contre ce formalisme abstrait, Pascal cherche **une éloquence véritable**, une manière de persuader

différente de celle qu'on enseigne dans les collèges. C'est pourquoi il distingue deux rhétoriques, « la vraie éloquence » qui se moque « l'éloquence » (fr. 671) :

- . Il oppose une rhétorique fondée en réalité (« vraie éloquence »), à un condamnable jeu sophistique sur les mots ;
- . Il oppose la rhétorique scolaire profane à l'éloquence sacrée et biblique ;
- . Il refuse la rhétorique d'apparat, gratuite et visant le plaisir, à une rhétorique de *persuasion*.

Cette éloquence véritable suppose plusieurs conditions. En particulier, il est important de ne pas effaroucher le destinataire en lui opposant des arguments qu'il ne peut recevoir ; c'est contre de semblables pétitions de principes qu'il écrit, dans le fragment 617 : « On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a soi-même trouvées, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres ».

C'est ce secret de la vraie rhétorique qu'on se propose d'étudier dans cette section du cours : nous verrons quels sont les procédés employés par Pascal pour tenter de persuader sans coup férir son destinataire. Nous verrons aussi que **Pascal cherche à donner à sa parole la puissance de celle de Dieu lui-même** : toutes proportions gardées et *mutatis mutandis*, le verbe pascalien confine au Verbe divin, dans la mesure où il se propose d'être irrésistible comme lui, d'emporter le cœur et de faire des miracles dans l'âme du lecteur libertin.

Pascal se propose de parler des choses de Dieu. Pour y parvenir, **le mieux est d'emprunter à Dieu lui-même son langage** : s'il est vrai que chacun parle bien de ce qu'il connaît, et qu'« un riche parle bien des richesses », de son côté Dieu est le plus à même de parler de religion ou, comme dit Pascal « **Dieu parle bien de Dieu** » (fr. 334). Et pour savoir comment parler de Dieu, il n'est rien de plus simple : il suffit de lire la Bible. Celle-ci est en effet l'œuvre de Dieu : pour Pascal comme pour tout Port-Royal, la Bible n'est pas une mosaïque

écrite par de nombreuses mains humaines, c'est l'ouvrage d'un seul auteur, le Saint-Esprit ; rien n'est humain dans ce texte céleste, qui ne renferme que la pure parole de l'Éternel. Les prophètes censés avoir écrit ces textes (Moïse, David ou Salomon, par exemple) ne sont que des secrétaires du Saint-Esprit, dont ils suivent fidèlement l'inspiration, Dieu reste le seul auteur véritable.

Les livres qui composent les Saintes Écritures nous donnent ainsi un aperçu de la **riche palette des styles divins** : on y trouve aussi bien des maximes (*Livre des Proverbes*) que des paraboles (*Évangiles*), des contes folkloriques (l'histoire de Jonas dans le ventre de la baleine), et même un poème érotique (*le Cantique des cantiques*). La Bible offre ainsi toute une panoplie de styles qui sont autant d'exemples des talents littéraire de Dieu et autant de modèles à imiter. Nous trouvons, dans les *Pensées*, des traces de cette volonté pascalienne de retrouver l'efficacité du style biblique : le fragment 22 évoque ainsi deux prophètes, Salomon et Job, dont Pascal dit qu'ils ont « le mieux parlé » des choses divines : c'est bien, dans ce fragment, la rhétorique prophétique sur laquelle réfléchit Pascal. **Ainsi, le modèle rhétorique de Pascal ne sera pas Cicéron, qui a tant marqué ses contemporains nourris à la rhétorique des collèges, mais la Bible.** C'est cette inscription dans la tradition de l'éloquence chrétienne qui donne à l'écriture pascalienne sa couleur particulière et originale. Des trois fonctions de la rhétorique tels que les définissent Cicéron, puis saint Augustin (*docere*, instruire ; *placere*, plaire ; ***flectere, fléchir***), c'est la troisième qui intéresse tout particulièrement Pascal, qui cherche à transformer la volonté de son destinataire. Les procédés qu'il affectionne seront par conséquent ceux qui lui permettront de forcer le cœur du lecteur et de vaincre sa volonté rebelle : cette nécessité absolue d'emporter la conviction explique la violence de la rhétorique pascalienne.

Pour aborder l'étude de cette rhétorique, nous allons considérer successivement les trois grandes parties de la rhétorique ancienne : la recherche des idées, ou *inventio* ; le style et ses figures, ou *elocutio* ; enfin la composition et le plan, ou *dispositio* .

1. INVENTIO

Bien des fragments nous montrent Pascal à **la recherche d'idées tirées de la Bible** : c'est le cas des liasses prophéties, par exemple, dans la section des *Pensées* non classées. Plus généralement, c'est le

plan général des *Pensées* que Pascal semble avoir emprunté à l'auteur de l'*Ecclésiaste*. La préface de ce livre, dans la Bible de Louvain qui est l'édition employée par l'apologiste, porte en effet :

Il prend un argument fort beau de l'état fragile et misérable de l'homme, auquel sont toutes choses qui se font sous le ciel, montrant qu'en icelles il n'y a que *vanité*... Dont il conclut que retirant nos affections de cette vanité, nous devons adonner nos cœurs à chercher et acquérir le *souverain bien*, solide et permanent, qui ne peut être trouvé ailleurs qu'au seul vrai Dieu.

On reconnaît dans ce mouvement le plan même des premières liasses des *Pensées*.

2. *ELOCUTIO* : « JE NE SOUFFRIRAI POINT QU'IL REPOSE » (FR. 703)

La première règle de style que s'impose Pascal est celle, augustinienne, de *l'accommodatio* : il faut proportionner son discours aux oreilles de ceux à qui il est destiné. Comme Pascal s'adresse à des libertins, amis des plaisirs variés et changeant sans cesse d'activités, il est contraint lui-même de se plier à cette diversité tant goûtée de son destinataire. « L'éloquence continue ennuie », écrit-il au fragment 636. Pour éviter de dégoûter le lecteur, il prévoit donc d'employer diverses formes littéraires : la lettre (fr. 680, 681), l'élévation lyrique (fr. 339), mais aussi la sentence morale (fr. 64 par exemple).

Parmi les **figures de style**, Pascal va privilégier celles qui servent son objectif de tourner la volonté du libertin. Pour Pascal, **l'écriture est une lutte** : « Rien ne nous plaît que le combat » (fr. 637) ; écrire une apologie, c'est harceler sans cesse le lecteur comme une armée harcèle l'ennemi : « je ne souffrirai point qu'il repose » (fr. 703). Pour y parvenir, **Pascal va marteler ses idées afin de mieux les asséner, afin de les graver dans la mémoire des lecteurs** : il cherche à « s'insinuer, se faire citer », malgré le lecteur s'il le faut. Et Pascal a largement réussi : la langue française a enregistré comme des proverbes bien des fragments qui ont en fait été inventés par Pascal (pour ne prendre qu'un exemple, tiré du fr. 94 sur lequel vous étiez invités à méditer : « Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-delà » ; si tout un chacun connaît cette maxime, tous savent-ils qu'elle est de Pascal ? ce n'est pas sûr). Voici quelques-uns des procédés employés

par l'apologiste pour se faire citer et s'imprimer dans la mémoire du lecteur :

- **La violence épigrammatique** (fr. 650). On en trouve bien des exemples : fr. 197, fr. 107, *etc.*
- **Les tournures archaïques du proverbe**, qui se mémorisent si facilement ; en particulier :
 - suppression de l'article : « Curiosité n'est que vanité », fr. 77 ;
 - relative sans antécédent : « qui veut faire l'ange fait la bête » fr. 678 ; fr. 70 : « qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même ». Le fragment 94 proposait un véritable festival de ces maximes, juxtaposées les unes après les autres en parataxe.
- **L'effet de chute** brutale, de surprise : fr. 550.
- **Les symétries** tournoyantes, qui provoquent un effet de tourbillon au moyen du chiasme (fr. 170) ou des répétitions (fr. 31).
- Pascal affectionne aussi **les procédés aussi qui affolent**, créent un vertige, déstabilisent le lecteur ; ainsi, l'image de deux infinis (fr. 231) tend à noyer l'homme, perdu dans l'univers ; de même, la contradiction permanente (fr. 163) a pour but de prendre le destinataire dans un cercle sans fin.
- **Le refus des ratiocinations**. Pascal ne veut pas prouver, il se contente d'asséner, par exemple dans le fr. 135. La raison, en effet, est trop corrompue pour qu'on puisse se fonder sur elle : il est donc inutile de la ménager, car il s'agit de **persuader le cœur, non de convaincre la raison**.
- Pascal use, à la manière des prophètes hébreux comme Amos, **des invectives et des apostrophes véhémentes**. On trouve des exemples de cette violence à travers l'usage des apostrophes (fr. 164 : « Connaissez donc, superbe... »), des impératifs (« Taisez-vous, nature imbécile », fr. 164), des questions (« que fera donc l'homme? Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Qui démêlera cet embrouillement? », fr.

164), des exclamations (« qu'on s'imagine un corps plein de membres pensants! », fr. 403).

- Pascal aime **la maxime, la sentence** à valeur générale et définitive : « que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » (fr. 171).
- Pascal emprunte à l'Ancien Testament (*Proverbes*, 1, 2 et 8 ; *Job*, 38-42) la technique de **la prosopopée**, figure qui consiste à faire parler une abstraction. Ainsi, au fr. 182, Pascal n'hésite pas à faire parler la Sagesse de Dieu, et lui fait tenir un discours péremptoire et écrasant, destiné à faire prendre en compte la distance incommensurable entre Dieu et l'homme.
- D'une façon générale, **Pascal multiplie les procédés qui rendent son style heurté et abrupt** ; en particulier, il recourt à l'anacoluthie (fr. 32, « le nez de Cléopâtre... ») ; aux ellipses (« diseur de bons mots, mauvais caractère », fr. 549) ; aux phrases nominales (fr. 86) ; aux hyperboles et aux superlatifs (« *le plus grand philosophe du monde*, sur une planche *plus large qu'il ne faut* », fr. 78) ; à l'antithèse (« il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi », fr. 405) ; à l'accumulation (fr. 515). Il se refuse obstinément à construire des belles périodes cicéroniennes et recherche la cassure, le discontinu, la rupture (sur ces points, on se reportera avec profit à l'introduction des *Pensées* par Philippe Sellier, dans l'édition recommandée Classiques Garnier).

3. DISPOSITIO

Poser la question de la *dispositio* pascalienne, c'est poser le problème du plan de l'*Apologie*. Pascal ne l'a pas trouvé sans hésitation : « la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, avoue-t-il (fr. 740), est de savoir celle qu'il faut mettre la première ». Il semble avoir d'abord songé à un plan d'apologie classique, qui aurait passé en revue successivement les preuves de la religion, les miracles, les prophéties, *etc.* Ce n'est que peu à peu qu'est venue à Pascal l'idée de commencer par l'anthropologie de l'homme sans Dieu et d'amener son lecteur peu à peu à admettre comme inévitable le recours à la religion. Dans le cours précédent (« La dialectique

pascalienne »), nous avons vu liasse par liasse quelle aurait dû être l'organisation de l'apologie, mais on peut sans doute aller plus loin dans l'analyse du dispositif : **bien des fragments, intitulés « préface », « transition », « conclusion », « commencement », constituent de précieux indices nous permettant de deviner l'agencement des introductions, des transitions, et des conclusions de l'ouvrage.** C'est cette modeste tentative de remise en ordre que nous allons tenter ici, non sans emprunter beaucoup d'éléments aux travaux de Philippe Sellier dans ce domaine.

a) L'ouverture de l'apologie : allécher

Le début du livre beaucoup inquiété Pascal, comme en témoignent nombre de passages : une incise comme « il faut commencer par là le chapitre des puissances trompeuses » (fr. 78) montre que cette préoccupation était permanente ; toute une liasse s'intitule « commencement » (dossier 13) ; le fragment 194 suggère de « commencer par plaindre les incrédules » (194) : ces éléments épars témoignent d'un réel souci de composition. De ce point de vue, la liasse la plus intéressante est la liasse « Ordre ». De ces fragments, on peut déduire les points suivants :

- Aux fragments 38, 39, 40 et 45, Pascal prévoit de commencer par allécher le lecteur avec un genre mondain et agréable, **la lettre** ; il aurait donc refusé la forme froide du traité, qui n'aurait eu aucune chance d'enlever l'adhésion du destinataire, et aurait adopté une démarche d'emblée littéraire pour séduire le libertin
- Pascal ne s'est pas contenté de projeter d'écrire ces lettres : **il semble bien qu'il les ait rédigées**. M. Sellier estime que la « lettre pour porter à rechercher Dieu », mentionnée au numéro 38, se trouve au fr. 681 et que le « discours de la machine », que l'apologiste évoque au fr. 45, est constitué par le fragment 680 sur le pari.

(1) « *Lettre pour porter à rechercher Dieu* » (681)

Pascal aurait, peut-être, commencé l'apologie par cette lettre qui montre que **l'être humain ne peut vivre dans l'incertitude de sa condition métaphysique** : il faut rechercher Dieu, car ce serait être complètement fou que de vivre sans songer à la question de sa destinée surnaturelle. Ce texte s'inscrit dans un genre que la rhétorique traditionnelle appelle *protreptique* : il s'agit d'une exhortation forte, d'un encouragement véhément adressé au libertin pour l'inviter à sortir de sa léthargie spirituelle :

Qu'ils donnent à cette lecture [de mon apologie] quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs [...] J'espère [...] qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre [...].

(2) « *Lettre d'ôter les obstacles* » (680)

Le deuxième texte des *Pensées* aurait peut-être été, à en croire Philippe Sellier, **le fragment du pari** (680). Il s'agit pour Pascal, dans ce texte, de montrer que ce n'est pas à cause de sa raison que le libertin ne croit pas, mais à cause d'une perversion de sa volonté : du point de vue de la stricte raison, il n'y a pas à hésiter, il faut parier sur l'existence de Dieu. Or, les libertins vivent comme si Dieu n'existait pas : c'est donc qu'ils ne se déterminent pas sur ce que leur dicte leur raison, mais leur désir ; autrement dit, ils ne croient pas en Dieu parce qu'ils ne *veulent* pas y croire, et en aucun cas à la suite de déductions logiques : « Apprenez au moins que votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez, vient de vos passions ».

b) Le plan par éclairages successifs

Laurent Thirouin, dans un article intitulé « Le défaut d'une droite méthode » paru en 1994 dans *Littératures classiques*, s'interroge sur l'ordre choisi par Pascal pour organiser son ouvrage. Ce sont ces hypothèses brillantes et convaincantes que nous reprenons dans les pages qui suivent.

Plusieurs fragments nous renseignent également sur les principes qui ont déterminé la succession des liasses, en particulier les n° 329, 573, 575, et 644.

(1) Principes et contre-modèles

De ces textes, dont l'interprétation n'est pas toujours simple, on peut tout d'abord dégager le sentiment qu'avait Pascal de sa propre originalité : **c'est précisément l'organisation et le plan qui lui semblaient le plus novateur dans son ouvrage** (« qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle », fr. 575). Ce qui apparaît dans les quatre fragments énumérés ci-dessus, ce sont en effet les structures auxquelles Pascal refuse de se soumettre.

(a) L'ordre géométrique

Pascal refuse tout d'abord ce qu'on pourrait appeler l'ordre géométrique, c'est-à-dire un principe d'organisation purement rationnel : celui des démonstrations scientifiques, des traités... ou des dissertations. Les arguments pesants, les subdivisions complexes ne sont pas propres à persuader le cœur d'un libertin mondain et adonné aux plaisirs d'une vie agréable ; par ailleurs, il ne s'agit pas de convaincre la raison corrompue, mais de persuader le cœur. Pascal décide donc de rompre avec ces « longues chaînes de raison toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir ». Il donne, au fr. 573, un exemple du plan rigoureux et rationnel qu'il n'a pas voulu faire (après y avoir peut-être songé au début de son entreprise). C'eût été pourtant logique que de commencer par montrer la vanité des vies communes (on s'agite pour la richesse, les honneurs, les diplômes) ; puis la vanité des vies philosophiques (la fausse sagesse des Stoïques : une mouche leur fait perdre leur ataraxie), *etc.*

Pascal refuse cette solution de facilité parce que **l'homme étant un chaos et un monstre, et non un être de raison, on ne peut en parler raisonnablement** (« nulle science humaine ne la peut garder ») : nous sommes des êtres de désir, pleins de contradictions, on aime un jour ce qu'on détestait le lendemain ; un plan *logique* ne pourrait nous convaincre que si nous étions nous-mêmes *logiques*, totalement rationnels ; mais nous ne sommes pas des ordinateurs, nous nous contredisons sans cesse et ne sommes pas mus par des idées claires et distinctes : « on ne prouve pas qu'on doit être aimé en

exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule ». La méthode convient pour la géométrie ou les mathématiques : « la mathématique la garde », écrit Pascal (fr. 573), c'est-à-dire qu'elle suit un ordre logique : prémisses, démonstrations, corollaires, *etc.* mais nous, **nous ne sommes pas des machines arithmétiques** : « C'est un bon mathématicien, dira-t-on, mais je n'ai que faire des mathématiques : il me prendrait pour une proposition ». Ceux qui ont voulu parler de l'homme en suivant un plan méthodique trop rigide se sont donc trompés : c'est le cas de Charron (« parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même. *Des divisions de Charron qui attristent et ennuient* »), disqualifié car il ne parle pas de l'être humain dans toutes ses dimensions : il parle simplement de raison, de logique. C'est parce que la méthode stricte et rationnelle n'est pas bonne que Pascal parle du « défaut d'une droite méthode » (644) : la mathématique n'est pas propre à changer les cœurs de pierre en cœurs de chair, et c'est pourquoi elle est « inutile en sa profondeur ».

(b) *La confusion de Montaigne*

Un autre écueil serait de refuser tout ordre et de céder au hasard, à la confusion. C'est le choix qu'a fait Montaigne : « de la confusion de Montaigne » : « il avait bien senti le défaut d'une droite méthode », mais « il cherchait le bon air » (644) : s'abandonner à la confusion, pour Pascal, ne peut être la bonne solution.

Pascal va donc refuser deux erreurs contraires, celle de l'ordre géométrique, inadaptée, et celle du fourre-tout. **Le véritable ordre, c'est la Bible qui le fournira.** Pour l'apologiste, il va de soi que l'Écriture, modèle littéraire absolu, n'est pas désordonnée : « Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre » ; c'est cette organisation biblique, « **l'ordre de la charité** » (charité signifie ici, comme toujours chez Pascal, « amour ») que Pascal s'attache à retrouver.

(2) « *L'ordre du cœur* », pour « *échauffer, non instruire* »

Dieu a décidé, dans la Bible, de choisir l'ordre de son ouvrage en fonction de la fin qu'il se proposait. Il ne s'agit pas d'instruire, mais de porter le lecteur à l'amour de Dieu. Comme le dit Pascal, la *dispositio* biblique a pour objet d'« échauffer, non instruire ». Jésus, Paul et Augustin ont réussi à trouver cet ordre : il faut donc les imiter.

Pour y parvenir, Pascal opte pour un désordre ordonné, ou du moins un ordre qui ait l'air du désordre : « j'écrirai ici mes pensées sans ordre, mais non dans une confusion sans dessein... c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même » (fr. 457) ; le mot dessein est ici synonyme exact de plan ; cet ordre consiste en « **la digression** sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours » (329). L'ordre de la charité consiste donc à faire graviter son texte autour d'un centre. Un exemple, celui du divertissement, permettra peut-être d'éclairer ce principe de composition fondé sur la digression systématique.

Le divertissement apparaît à plusieurs endroits : fr. 73, 104, 134... sans compter la liasse qui porte ce nom, et qui contient entre autres le grand fragment 168. Faut-il voir dans ces reprises un signe du désordre des *Pensées*, une preuve de la confusion pascalienne ? Il n'en est rien : le même thème du divertissement est traité de manières différentes selon la liasse dans laquelle il est inséré. Une telle organisation permet ainsi de placer une même réalité sous des éclairages successifs.

- Manifestation d'une causalité aberrante, l'exemple du divertissement a sa place **dans la liasse « Vanité »** (fr. 73). Pascal nous fait ici rire du divertissement : un roi qui suit le mouvement d'une balle de tennis, c'est vain, futile, ridicule, et, pour le résumer d'un mot, comique.
- La perspective est toute autre **dans la liasse « Misère »** (fr. 104) : lorsque Pascal évoque le divertissement, celui-ci apparaît comme l'indice d'une insatisfaction métaphysique ; cette fois-ci, l'apologiste nous fait pleurer sur ce témoignage du malheur de l'homme. Si l'on s'amuse et se divertit, c'est que nous ne pouvons supporter la tristesse de notre condition : le divertissement, cette fois, est envisagé comme tragique.
- Le divertissement illustre cependant l'aptitude de l'homme à s'adapter efficacement à un monde déchu, explique Pascal **dans la liasse « Raison des effets »** (fr. 134) : l'apologiste montre ici, dans un surprenant renversement, qu'il est sage de

se divertir, car on ne peut plus vivre si l'on songe à toutes les catastrophes qui nous menacent.

Le traitement du divertissement dans les premières liasses des *Pensées* illustre donc bien cette composition fondée sur la digression ; il n'y a pas d'ordre, au sens géométrique du terme, mais il n'y a pas non plus confusion : le plan sert à éclairer une même réalité, la *fascinatio nugacitatis* (envoûtement devant des bagatelles) sous plusieurs points de vue. Les *Pensées* sont donc construites, comme le conclut Laurent Thirouin, selon le principe d'une lente gravitation autour de thèmes.

B. « PASCAL POÈTE »

Nous empruntons le titre de cette section (ainsi que de nombreux éléments du développement) à un ouvrage non encore publié d'Olivier Jouslin (*Pascal poète*, 1995), mais dont les conclusions ont donné lieu à un article de *XVIIe Siècle* (« Pascal poète en prose », numéro d'oct.-déc. 2003).

S'intéresser à la poésie pascalienne peut paraître curieux : on ne connaît que **deux poèmes** de Pascal, et il ne sont pas très bons. Ils ne sont d'ailleurs peut-être pas de lui... le style ressemble plutôt à ceux de sa sœur Jacqueline (on peut les lire dans l'édition des *Œuvres complètes* de Pascal publiées par Jean Mesnard chez l'éditeur Desclée de Brouwer).

Au fil des *Pensées*, on s'aperçoit que l'apologiste évoque souvent **la figure du poète**, et toujours en mauvais termes. Mais Pascal, qui a beaucoup réfléchi sur la rhétorique, a également tenté de définir **la nature de la beauté poétique** : il a consacré à cette question l'un des fragments les plus énigmatiques des *Pensées*. Enfin, bien des fragments (celui des trois ordres, ceux des fleuves de Babylone, le Mémorial, ou encore le Mystère de Jésus) scintillent sur la page comme de véritables poèmes : les effets de rythmes, le choix des sonorités et même la disposition typographique tendent à éloigner ces fragments de la prose et à les rapprocher de la technique **du verset biblique**. Ce sont sous ces trois angles (la figure du poète, la nature de la poésie et les procédés poétiques dans la prose pascalienne) que nous

allons envisager les différentes facettes d'un « Pascal poète » inattendu.

1. LE POÈTE CONTRE L'HONNÊTE HOMME

À plusieurs reprises dans les *Pensées*, Pascal opère la distinction suivante : « Poète, et non honnête homme » (503 et 613). Il s'agit de valoriser l'idéal social d'honnêteté en stigmatisant le métier de poète, mais en quoi ces deux statuts s'opposent-ils ?

L'honnête homme est un **idéal de vie mondaine** qui se développe à partir des années 1630, dans le sillage du *Livre du Courtisan* de B. Castiglione. En France, cette conception de l'existence est développée par des théoriciens comme Faret (*L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, 1630) et par des amis de Pascal, Damien Mitton et le chevalier de Méré (1607-1684) :

Je n'ai point d'autres termes pour expliquer plus clairement ce je ne sais quoi de sage et d'habile qui connaît partout la bienséance, qui ne souffre pas que l'on fasse trop grand, ou trop petit, ce qui veut être grand ou petit, et qui fait sentir en chaque chose les mesures qu'il y faut garder. (Méré)

C'est un idéal de **naturel, de « mesure » et de modération** ; l'honnête homme, c'est le mondain « poli et qui sait vivre » dit Bussy-Rabutin, c'est-à-dire qu'il connaît les règles de la politesse, et qu'il est agréable de le fréquenter ; il ne « se pique de rien » (La Rochefoucauld) et sait participer à une conversation sans s'imposer (« ils parleront de ce qu'on parlait quand ils sont entrés », fr. 486).

Pour Pascal, l'honnête homme est un être « universel » (486), qui connaît un peu de tout, « car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose » (228). Ce que reproche Pascal au géomètre, à l'orateur et au poète, c'est leur **excessive spécialisation** qui les rend infréquentables : uniquement intéressés à leur profession, ce sont des pédants dont les compétences sont limitées à leur domaine : « C'est donc une fausse louange qu'on donne à un homme quand on dit de lui, lorsqu'il entre, qu'il est fort habile en poésie » (486). Le vrai honnête homme tâche de ne heurter personne, ni par un égoïsme ouvert, ni par l'étalage de ses connaissances.

L'écrivain honnête homme doit tâcher de s'effacer de son texte, à faire oublier la présence de l'auteur dans ce qu'il écrit, toujours en vertu de cet idéal de discrétion qui caractérise l'honnête homme. Or

que fait le poète ? Il se met en avant, il cherche à briller à tout prix en peaufinant des vers dans le seul but de se faire admirer ; son poème n'est qu'un miroir dans lequel il aime à voir se refléter l'image flatteuse de son moi hyperbolique. **Le poète virtuose cherche à émerveiller et à surprendre – bref à passer pour un auteur ;** or, « tout ce qui n'est que pour l'auteur ne vaut rien » (650), dans la mesure où ce n'est que l'expression de son amour-propre dépravé. Le véritable écrivain n'est pas si emprunté :

Style

Quand on voit un style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme. Au lieu que ceux qui ont le goût bon et qui en voyant un livre croient trouver un homme, sont tout surpris de trouver un auteur : *plus poetice quam humane locutus es* [tu as parlé en poète, et non en (honnête) homme], fr. 554.

Mais la distinction de Pascal, qui oppose le poète à l'honnête homme, peut-elle être considérée uniquement comme une valorisation du second terme au détriment du premier ? Pascal est **réservé à l'égard de l'idéal d'honnêteté** ; la discrétion de ce dernier, à ses yeux, n'est qu'hypocrisie (fr. 494) :

Le moi est haïssable. Vous Mitton le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable. « Point, car en agissant comme nous faisons obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. » Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot, le moi a deux qualités : il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'incommodité, mais non point l'injustice. Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes.

L'honnête homme se donne des airs d'être aimable compagnon et tâche de plaire à tout le monde, mais **sa vertu n'est qu'extérieure** : la concupiscence, racine du mal, est toujours présente au fond de son cœur ; son idéal de vie n'est qu'une façon de rendre la vie sociale

agréable en faisant en sorte que chacun dissimule cet amour de soi qui constitue le fond de la subjectivité humaine : c'est une pure arithmétique des plaisirs, et non une vertu véritable, qui pousse les honnêtes gens à s'entendre ; l'existence sociale n'est en effet vivable que si chacun accepte de censurer ses désirs et ses pulsions, pour que les relations entre les individus ne dégénèrent pas en lutte de tous contre chacun. Pascal reproche ainsi aux théoriciens de l'honnêteté de ne pas fonder leur système sur une véritable réflexion morale.

Ainsi, lorsque Pascal oppose le poète et l'honnête homme, il s'agit moins pour lui de brocarder la poésie que de mettre en garde contre un métier qui rendrait le versificateur incapable d'autres occupations ou d'autres intérêts dans la vie que ses vers. **La distinction pascalienne entre poète et honnête homme ne saurait donc constituer le dernier mot de Pascal sur le sujet de la poésie.**

2. UNE RÉFLEXION SUR LA POÉSIE

Aussi la critique adressée à la figure du poète de métier, trop spécialisé pour être recommandable, n'implique-t-elle **pas de condamnation de la poésie** en elle-même : le tout est qu'elle n'occupe pas toutes les forces de celui qui la pratique. Si Pascal semble au premier abord se méfier de la poésie, nous verrons **qu'il s'en prend en fait à une certaine poésie**, et tente de définir les conditions qui rendraient cet art légitime.

a) Une séduction dangereuse

La poésie, en jouant avec les mots, **allèche le lecteur et le retient dans le monde du sensible** : le poète fait montre de sa virtuosité technique, et l'auditeur s'enchant de la musique du verbe sans réfléchir au contenu du poème. Amoureux de la forme, enivré par la musique des vers, voilà le lecteur des poètes injustement ensorcelé par le *charme* poétique – rappelons que le mot « charme » vient du mot latin *carmen* qui signifie à la fois *poème* et *incantation magique*.

C'est ainsi que s'explique la condamnation par Pascal de tous les procédés introduisant une *disproportion* entre les mots et les choses qu'ils désignent, comme par exemple « l'enflure » (503), les fausses fenêtres de la symétrie, ou les épigrammes de Martial qui jouent excessivement sur les mots ; les vers de l'épigrammatiste latin sont en effet construits sur des « pointes » habiles et qui dénotent sa maestria, mais qui ne sont pas fondés sur la vérité ; aussi Pascal rappelle-t-il le conseil judicieux du poète Horace qui, dans son *Art poétique*, invite l'écrivain à retrancher les ornements abusifs : « *ambitiosa recidet ornamenta* » (650).

b) La poésie, une fabrique des fausses religions

La poésie perturbe la relation à la vérité : par les prestiges qu'elle déploie, par son pouvoir d'illusion et d'enchantement, elle peut faire prendre le faux pour le vrai :

Les Grecs et les Latins ensuite ont fait régner les fausses déités, les poètes ont fait cent diverses théologies, les philosophes se sont séparés en mille sectes différentes. (313)

La poésie se trouve ainsi **ravalée au rang de la philosophie**, dont on a vu dans le chapitre précédent (« dialectique des *Pensées* ») dans quel mépris la tenait Pascal. Les philosophes comme les poètes ont en commun la diversité irrémédiable de leurs discours : ils sont condamnés à l'éparpillement dans le mensonge, alors que la vérité est unique. Les poètes ne disposent plus du vrai langage, cette langue d'Adam que tous les hommes parlaient avant l'épisode de la tour de Babel, lorsque Dieu a condamné les peuples à parler des idiomes tous différents.

Par ailleurs, la formule d'allure énigmatique « les poètes ont fait cent diverses théologies » ne peut s'interpréter clairement que si l'on se réfère à **une interprétation des mythes appelée évhémérisme**. Selon le philosophe grec Évhémère, la religion polythéiste des Grecs s'est bâtie sur le modèle du culte rendu aux monarques hellénistiques : Jupiter et les autres dieux n'étaient à l'origine, explique-t-il que des mortels remarquables auxquels les poètes ont conféré l'apothéose pour leur rendre hommage. Avec le temps, les hommes ont oublié l'origine historique de ces divinités supposées. Les Pères de l'Église (comme Lactance ou Augustin) n'ont eu qu'à retoucher cette conception rationaliste et historiciste du polythéisme pour en tirer argument contre

lui en montrant qu'il s'est construit sur l'oubli du vrai Dieu : c'est à partir du moment où l'on a divinisé des humains, expliquent-ils, qu'on a perdu le souvenir de la religion authentique, dont seul le peuple hébreu a perpétué la tradition, non sans mal d'ailleurs, à en juger par le nombre de tentations idolâtres relatées dans les Écritures. Or, **la poésie a joué un grand rôle dans cette fabrication des faux dieux** : seule la puissance du langage poétique était en effet à même d'orner et de déformer l'histoire afin d'entraîner la créance du peuple. Il fallait le faste et la pompe des vers pour que la glorification des rois morts soit poussée jusqu'à la divinisation, car le style pédestre de la prose n'aurait jamais pu persuader les foules de ces extravagances. Pascal n'ignore pas cette responsabilité des poètes dans l'invention des fausses religions : c'est à celle-ci qu'il se réfère dans cette courte formule. Ainsi, contrairement à la tradition qui fait du poète un « enthousiaste » (c'est-à-dire un homme que la divinité plonge dans une extase créatrice) en proie à une « fureur » divine, Pascal pense plutôt qu'il a partie liée avec les faux dieux, c'est-à-dire, si l'on en croit les leçons d'Augustin, avec les démons, anges déchus déguisés en divinités pour séduire les mortels.

c) L'indignation devant la poésie jésuite

Les poètes jésuites affectionnaient un style fort affecté, où abondaient les métaphores filées et toutes sortes de préciosités d'écriture. Par ailleurs, ils aimaient à enchevêtrer dans leurs vers des thèmes sacrés avec des thèmes profanes. Pour stigmatiser cette poésie de goût « baroque » pratiquée par les auteurs molinistes, il choisit dans la *XI^e Provinciale* de citer un extrait de l'*Éloge de la pudeur* de Pierre Le Moyne ; dans ces vers, ainsi que l'explique Pascal, le poète moliniste se propose de « consoler une dame, qu'il appelle Delphine, de ce qu'elle rougissait souvent » en lui montrant que bien des choses dignes d'estime sont sujettes à rougir... en particulier les anges, que Le Moyne imagine rouge feu :

Car, pour commencer par la manière indigne dont vos auteurs parlent des choses saintes, soit dans leurs railleries, soit dans leurs galanteries, soit dans leurs discours sérieux, trouvez-vous que tant de contes ridicules de votre P. Binet, dans sa Consolation des malades soient fort propres au dessein qu'il avait pris de consoler chrétiennement ceux que Dieu afflige? Direz-vous que la manière si profane et si coquette dont votre P.

Le Moyne a parlé de la piété dans sa Dévotion Aisée, soit plus propre à donner du respect que du mépris pour l'idée qu'il forme de la vertu chrétienne? Tout son livre des Peintures Morales respire-t-il autre chose, et dans sa prose et dans ses vers, qu'un esprit plein de la vanité et des folies du monde? Est-ce une pièce digne d'un prêtre que cette ode du 7. livre intitulée : *Éloge de la pudeur, où il est montré que toutes les belles choses sont rouges, ou sujettes à rougir?* C'est ce qu'il fit pour consoler une dame, qu'il appelle Delphine, de ce qu'elle rougissait souvent. Il dit donc, à chaque stance, que quelques-unes des choses les plus estimées sont rouges, comme les roses, les grenades, la bouche, la langue ; et c'est parmi ces galanteries, honteuses à un religieux, qu'il ose mêler insolemment ces esprits bienheureux qui assistent devant Dieu, et dont les Chrétiens ne doivent parler qu'avec vénération :

Les Chérubins, ces glorieux,
Composés de tête et de plume,
Que Dieu de son esprit allume,
Et qu'il éclaire de ses yeux ;
Ces illustres faces volantes
Sont toujours rouges et brûlantes,
Soit du feu de Dieu, soit du leur,
Et dans leurs flammes mutuelles
Font du mouvement de leurs ailes
Un éventail à leur chaleur.
Mais la rougeur éclate en toi,
Delphine, avec plus d'avantage,
Quand l'honneur est sur ton visage
Vêtu de pourpre comme un roi, *etc.*

Qu'en dites-vous, mes Pères? Cette préférence de la rougeur de Delphine à l'ardeur de ces esprits qui n'en ont point d'autre que la charité, et la comparaison d'un éventail avec ces ailes mystérieuses, vous paraît-elle fort chrétienne dans une bouche qui consacre le Corps adorable de Jésus-Christ? je sais qu'il ne l'a dit que pour faire le galant et pour rire ; mais c'est cela qu'on appelle rire des choses saintes. Et n'est-il pas vrai que, si on lui faisait justice, il ne se garantirait pas d'une censure, quoique, pour s'en défendre, il se servît de cette raison, qui n'est pas elle-même moins censurable, qu'il rapporte au livre I : « Que la Sorbonne n'a point de juridiction sur le Parnasse, et que les erreurs de ce pays-là ne sont sujettes ni aux Censures, ni à

l'Inquisition », comme s'il n'était défendu d'être blasphémateur et impie qu'en prose. Mais au moins on n'en garantirait pas par là cet autre endroit de l'avant-propos du même livre : « Que l'eau de la rivière au bord de laquelle il a composé ses vers est si propre à faire des poètes, que, quand on en ferait de l'eau bénite, elle ne chasserait pas le démon de la poésie ».

Dans ce texte, Pascal « pose par la négative les préceptes de sa poétique » (O. Jouslin). Ces vers représentent, en matière de poésie, tout ce que Pascal déteste, en particulier **le mélange du profane et du sacré**. Une métaphore galante ravale ainsi les ailes des « Chérubins » célestes au rang de simples « éventails », et la beauté tout humaine de Delphine est assimilée à celle des anges, infiniment pure et céleste. Le Moyne se défend d'avoir commis quelque sacrilège que ce soit en développant, dans l'apologie qu'il fait de ses vers, une métaphore topographique qui oppose le pays de la Sorbonne à celui du Parnasse, contrée de la poésie, que le jésuite considère comme affranchie de toute mainmise ecclésiastique : « la Sorbonne n'a point de juridiction sur le Parnasse, et que les erreurs de ce pays-là ne sont sujettes ni aux censures, ni à l'inquisition » (cité par Pascal, *onzième Provinciale*). Il reconnaît ainsi l'existence d'un champ littéraire autonome, où l'écrivain est libre d'édicter ses propres lois. Pour Pascal au contraire, une telle affirmation relève du blasphème, et cette confusion du profane et du sacré n'est susceptible d'aucun pardon, « comme s'il n'était défendu d'être blasphémateur et impie qu'en prose ». Pascal refuse d'admettre que la poésie puisse être exempte des contrôles religieux ; pour lui, toutes les activités humaines, y compris celles qui relèvent de la création littéraire, doivent être accomplies sous le regard du Dieu augustinien, exigeant et sévère. Aussi cette contamination des « choses saintes » avec les profanes semble-t-elle particulièrement criminelle au polémiste.

Pascal et les « jansénistes » proposent de choisir entre Dieu et le monde, et estiment qu'il n'y a pas de milieu entre ces deux amours ; **les jésuites cherchent au contraire à concilier les valeurs du siècle et la vie chrétienne** : entre ces deux visions, augustinienne et moliniste, il n'est pas de rapprochement possible.

Pascal reproche également à Le Moyne de **séduire les fidèles en flattant leurs sens**. Les jésuites, « laxistes » et, comme l'on dirait aujourd'hui, *démagogues*, trouvent en effet plus commodes d'allécher les mondains en leur proposant des satisfactions sensibles ou sensuelles, plutôt que de leur montrer la sévérité d'une vraie vie chrétienne inspirée des maximes de l'Évangile. Le Moyne a d'ailleurs composé un livre intitulé *La Dévotion aisée*, dans lequel il montre qu'il n'y a guère d'occupation mondaine, si légère qu'elle paraisse, qui ne puisse être sanctifiée : comédie, musique, ou bal, tous ces amusements trouvent grâce aux yeux du jésuite – comme le disait un contemporain, Le Moyne et les autres membres de la Compagnie glissent des coussins sous les genoux des dévots.

La débauche d'images et de couleurs qui se déploient dans les vers cités par Pascal illustrent parfaitement cette tendance jésuite à transformer la foi en sucrerie dévote : bien loin d'inviter à une prise de conscience des sacrifices qu'impose une vraie conversion, ces vers somptueux n'inclinent-ils pas précisément le lecteur et la lectrice à succomber au chatolement des créatures terrestres ? À la lecture d'une telle strophe, Delphine ne se sentira guère tentée de prendre les partis les plus rudes, et pensera au contraire, à tort, qu'elle peut mener une existence chrétienne tout en demeurant dans la douceur ouatée de sa vie mondaine.

Le **mouvement**, que Pascal envisage toujours comme un écoulement sinistre et une destruction progressive, est valorisé par Le Moyne dans ces vers : il ne se représente pas la vie éternelle comme une Jérusalem céleste dans laquelle les élus seraient immobiles et debout, mais comme une joyeuse sarabande angélique ; il imagine leur ballet incessant et voit se dessiner leurs infinies arabesques.

L'écriture est, enfin, chargée et **ostentatoire** : les adjectifs saturent le texte (« illustres, rouges et brûlantes »), les figures précieuses provoquent des effets de surprise (ainsi la métonymie

« faces volantes », et la double image finale : le rouge des joues devient par métaphore allégorie de l'honneur, et ce dernier est assimilé à un roi). Cette virtuosité de l'écriture, qui ne sert qu'à faire voir le talent de Le Moyne, scandalise Pascal d'autant plus profondément que le poète se dit chrétien : « C'est ainsi que vous traitez indignement les vérités de la religion, contre la règle inviolable qui oblige à n'en parler qu'avec vérité et discrétion ». Nous avons donc, dans ces vers, un exemple de cette *bouffonnerie* et de cette *enflure* que proscrit Pascal dans les *Pensées* (« je hais également le bouffon et l'enflé », fr. 503).

La poésie riche et imagée de Le Moyne invite les lecteurs à jouir des créatures et à s'immerger dans leur miroitement coloré. Le Moyne est un poète de « l'inconstance blanche » : il s'enchant et se grise de ce tourbillonnement de plumes, de la folle danse des flammes et des reflets rougeoyants des visages angéliques. Pascal, dont on a vu qu'il était un écrivain de l'inconstance noire, ne peut qu'être effrayé ce scintillement trompeur et ces irisations illusoires ; pour lui, la vie chrétienne implique une ascèse non seulement morale et intellectuelle, mais aussi artistique. **C'est ainsi contre un certain baroque, celui de « l'inconstance blanche », que Pascal s'élève dans cet extrait de la Onzième Provinciale.**

d) La « Vraie beauté »

Pascal réfléchit à la poésie en un difficile fragment intitulé « Beauté poétique » (486). La tentative de définition de la vraie beauté s'inscrit dans une **perspective platonicienne**, comme l'atteste la **notion de modèle** à laquelle Pascal recourt ici, et qui débouche sur **une pensée de type analogique** : chaque sonnet, maison, ou femme est conçue sur un même « modèle » bon ou mauvais, et, à ce titre, ils se ressemblent ; le bon modèle est unique, mais les mauvais sont innombrables, et Pascal nous donne pas la clef pour reconnaître à tout

coup si tel sonnet ou telle « damoiselle » est conçue sur le bon ou sur un mauvais modèle. Il donne toutefois un exemple de modèle déficient, celui qui se caractérise par **l'outrance et le ridicule**. Dans le fragment 486 comme dans la *Onzième Provinciale*, l'apologiste s'en prend aux abus d'un style faussement brillant et qui n'est que clinquant, et dont il relève quelques exemples : « siècle d'or, merveille de nos jours, fatal » ; il s'agit en fait de figures hyperboliques, périphrases ou métaphores dans le goût précieux. Pour faire comprendre en quoi cette écriture est grotesque et emphatique, il applique le mécanisme analogique qu'il proposait dans le paragraphe précédent et met sous les yeux du lecteur une « femme vêtue sur ce modèle » : il s'agit d'une « jolie damoiselle toute pleine de miroirs et de chaînes », que Pascal et ses amis appellent « **reine de village** ».

Pascal achoppe donc sur un échec théorique : s'il admet que **l'objet de la poésie est l'agrément**, et que celui-ci n'est fondé que sur **l'imitation d'un modèle naturel**, cet agrément est toutefois impossible à définir de façon abstraite : seuls ceux qui « ont le goût bon » réussiront à le reconnaître, alors que les autres risquent fort de se laisser berner par les « reines de village » et laisseront la proie pour l'ombre. Seule une « démarche mentale fondée sur l'analogie » (O. Jouslin) pourra aider le lecteur dans son jugement esthétique. Cette impossibilité de bien juger est, une fois encore, liée à la déchéance de notre nature.

Pascal, à coup sûr, est hostile à une certaine poésie d'agrément et mondaine, précieuse ou baroque ; en revanche, sa technique littéraire est redevable à une autre poésie, beaucoup plus grave et sérieuse – **la poésie biblique, composée par Dieu lui-même**. L'écrivain chrétien à beaucoup à apprendre (et beaucoup à prendre) à la poésie biblique. Pascal a beaucoup médité les livres sapientiaux et les psaumes au point de devenir, dans certains passages particulièrement élaborés des *Pensées*, un **poète biblique en prose**.

3. L'ÉCRITURE PASCALIENNE, DE LA PROSE AU VERSET

D'après Olivier Jouslin, Pascal semble avoir joué un « rôle de précurseur » dans le domaine du poème en prose : bien avant Claudel, **Pascal invente la technique du verset inspiré de la poésie biblique**. Nous avons vu, dans la section consacrée à la rhétorique pascalienne,

que l'apologiste se propose d'emprunter à la Bible ses procédés de persuasion ; mais il existe aussi, dans la Bible, des livres poétiques, comme les *Psaumes* ou le *Cantique des cantiques*.

Cette **poésie biblique** étant fondée sur le **verset**, quoi d'étonnant que Pascal ait voulu également emprunter cette forme au Livre des livres ? Nous étudierons tout d'abord les procédés musicaux utilisés par Pascal avant de nous intéresser plus précisément au verset pascalien.

a) Lyrisme et apologie : une poétique de l'effraction

La notion de prose poétique, qu'on appelait au XVII^e siècle prose « mesurée », se définit par une recherche stylistique particulière, impliquant en particulier le recours à des effets concertés de **rythmes** et de **sonorités**. Les procédés « poétiques » abondent par exemple dans le fragment 230, dont voici un extrait :

Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle.

Les procédés sont ici très clairement empruntés à la poésie :

- . Le passage se clôt par un alexandrin régulier suivi d'un décasyllabe lui aussi régulier, puisque la coupe est située après le quatrième vers :
 Et si nous le suivons, il échappe à nos prises
 Il glisse et fuit d'une fuite éternelle
- . L'étude des sonorités fait apparaître des allitérations en *v* puis tout un réseau de correspondances sonores, en particulier marqué par la présence de *i* – voyelle dont on connaît, depuis Racine, les connotations tragiques.

Le fragment 230 étant l'un de ceux dont la rédaction est la plus aboutie, tout laisse à penser que bien des pages de l'*Apologie* auraient été empreintes de ce climat poétique et lyrique.

La prose mesurée de Pascal se caractérise aussi par l'emploi de **techniques musicales** fondées sur les sonorités. Les enchevêtrements répétitifs de phonèmes peuvent finir à la longue par **créer un vertige**, tout en structurant le paragraphe/strophe autour de quelques termes qui en constituent pour ainsi dire l'armature – mais une armature baroque, un axe virevoltant et se perdant en spirales audacieuses ; le passage suivant est ainsi construit tout entier autour des mots « nous » et « trop » :

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême, trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. J'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte quatre reste zéro. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous ; trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique, et trop de bienfaits irritent. Nous voulons avoir de quoi surpasser la dette. Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid. Les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit ; trop et trop peu d'instruction. Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point et nous ne sommes point à leur égard ; elles nous échappent ou nous à elles. (230)

Autour de cette spirale centrale, qui parcourt le texte comme une volute sinueuse, viennent se greffer de savants jeux de sonorités qui s'enroulent autour de l'axe « nous/trop » en circonvolutions complexes : l'utilisation systématique de la première personne du pluriel et la syntaxe constamment négative impose la présence obsédante des *n*, des *ou* et des *on*. Une telle technique tend à **étourdir le lecteur**, à l'égarer dans l'immensité où il est englouti, et à lui faire perdre pied dans un réel où il se croyait en sécurité. Les procédés musicaux auxquels Pascal a recours dans cette tentative de déstabilisation ne relèvent plus à proprement parler de la rhétorique,

mais bien davantage d'une **poétique de l'effraction** dont le but est de s'emparer de l'âme du lecteur.

Ces procédés rythmiques et sonores peuvent servir à renforcer encore la densité d'une maxime, qui se transforme alors en **vers blanc** : ainsi, les fragments « L'humilité d'un seul fait l'orgueil de plusieurs » (611) est tout entier constitué d'un alexandrin, et « diseur de bons mots, mauvais caractère » (549) est, de même, un décasyllabe. Lorsque de tels vers blancs concluent un passage plus rédigé, l'effet s'apparente à la technique rhétorique de la clausule ; c'est le cas dans le fragment 653, où la phrase « car la vie est un songe un peu moins inconstant » est un splendide alexandrin blanc : non seulement il est parfaitement césuré, mais les accents secondaires eux-mêmes sont régulièrement répartis le long du vers qu'ils contribuent ainsi à transformer en un authentique tétramètre (3+3 // 3+3).

b) Du paragraphe à la strophe

Pascal semble avoir réfléchi aux ressources de la typographie : celle-ci lui permet de concevoir des paragraphes conçus selon des lois qui l'apparentent à la strophe poétique. La typologie à laquelle nous recourons ici est empruntée à Olivier Jouslin.

- *Le paragraphe strictement argumentatif* : c'est le paragraphe au sens classique du texte, qui caractérise le texte en prose. Pascal l'emploie dans des fragments entièrement rédigés (78, 168, 230...).

- *Le paragraphe argumentatif distendu* : il arrive à Pascal de faire éclater le paragraphe pour soumettre la syntaxe à une typographie qui rend plus sensible les effets de relance, d'oppositions ou de parallélismes.

- . paragraphes/strophes construits sur un effet d'anaphores : milieu du fr. 734 ;
- . paragraphes/strophes construits sur des effets d'opposition : fr. 208 ;
- . paragraphes/strophes construits sur des effets de parallélisme : fr. 226 (« C'est une chose déplorable... c'est une chose pitoyable »).

Ces effets sont inspirés de **techniques bibliques** : on trouve ainsi des versets anaphoriques dans les psaumes suivants : 14, 2-3 ; 17, 30-32 ; 135 en entier, *etc.* Le parallélisme est également un procédé très fréquent dans la Bible : c'est une des principales ressources de la poésie hébraïque ; un exemple parmi cent autres : psaume 26, 1-2. Ainsi, une intention strictement argumentative ou rhétorique aboutit à la constitution de courtes strophes : la typographie participe ainsi à la production du sens ; les alinéas viennent briser la continuité de la période, au nom d'une fidélité à une pensée fortement charpentée.

Mais de tel paragraphes, ou de telles strophes, relèvent encore d'une éloquence au fond classique : la typographie se contente de se plier aux contraintes de la syntaxe ou des figures de rhétorique. Pascal, à certains endroits, est allé **au-delà du rhétorique** : plusieurs fragments, qui s'apparentent au verset biblique, obéissent à des principes de construction qui échappent à la rhétorique et touchent à la plus pure des poésies.

c) De la strophe au verset

(1) Le scintillement du verset dans la prose pascalienne

Pascal a **recopié, traduit et paraphrasé** un grand nombre de **versets bibliques** ; certains constituent des liasses à eux seuls : il s'agit des unités intitulées « Prophéties » dans les papiers non classés. Le *Mémorial* est émaillé de ces versets, en latin (*non obliviscar sermones tuos* vient du psaume 118, l'un des plus paraphrasés par les poètes du XVII^e siècle) ou en français : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » ; il lui arrive aussi de recopier et de traduire immédiatement certains de ces versets. Ainsi, pour reprendre un exemple du *Mémorial*, on constate que la citation de *Jean*, 20, 17 est successivement notée en latin puis en français : « *Deum meum et Deum vestrum*. Ton Dieu sera mon Dieu ».

Comme l'a montré O. Jouslin, Pascal ne se contente pas de traduire : il lui arrive de revenir à plusieurs reprises sur tel ou tel verset qui le frappe particulièrement, en l'adaptant librement et en allant « jusqu'à y **imprimer sa marque personnelle** ». O. Jouslin prend l'exemple du verset d'Isaïe 45, 15, « *Vere, tu es Deus*

absconditus », qui apparaît en latin dans le fragment 275, où il est glosé en « Que Dieu s'est voulu cacher » ; il est rendu par « Dieu est un Dieu caché » dans la préface de la seconde partie de l'*Apologie* (644), et repris une dernière fois dans le « Discours de la corruption », où **Pascal se l'approprie** en y ajoutant une antithèse qui en modifie la signification, ou du moins en dramatise l'expression : « [...] la présence d'un Dieu qui se *cache* [...] » (vers la fin du fr. 690).

Pascal va travailler ces adaptations de façon à obtenir des **énoncés très concis**, jusqu'à l'obscurité, **mais dont la puissance poétique est indéniable**. Le psaume 136 (connu sous le titre de « chant de l'exilé ») est ainsi repris plusieurs fois, en particulier dans le fr. 748. Certains fragments particulièrement énigmatiques s'éclairent lorsqu'on s'aperçoit qu'il s'agit de la paraphrase d'un psaume ; ainsi, la méditation sur le chant de l'exilé a suggéré à Pascal cette formule lapidaire et hardie : « Les rivières sont des chemins qui marchent, et qui portent où l'on veut aller » (fr. 595) ; la force de l'image donne à ce bref fragment une densité poétique indéniable.

(2) Typologie du verset pascalien

Nous reprenons dans cette section les catégories mises au point par Olivier Jouslin dans son ouvrage *Pascal poète* (III^e partie).

(a) Le verset isolé

En vue de l'*Apologie*, Pascal va noter des versets isolés ; ils auraient sans doute été intégrés à des développements, mais il est probable que Pascal, si sensible à la puissance poétique de la langue, les aurait conservés tels quels, et se serait contenté de les enchâsser dans une prose somptueuse qui aurait servi d'écrin à ces bijoux précieux. Ce sont de véritables poèmes à part entière qu'O. Jouslin compare aux haïkus japonais :

Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie. (233)

Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir (296)

Le grand Pan est mort. (375)

C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède. (626)

Abandonnés à tout jamais dans l'état d'inachèvement où Pascal les a laissés, ces diamants noirs n'en rayonnent pas moins de leur lumière étrange, et fournissent à l'imagination un aliment de choix : il n'est pas indifférent que ces textes ainsi jetés au lecteur soient parmi les plus célèbres des *Pensées* – le fragment 296 a servi de titre et d'épigraphe à Gérard Genette dans les différents volumes de *Figures*.

(b) *Les versets anaphoriques et combinatoires*

Olivier Jouslin explique que « **les répétitions de mots à l'attaque** des versets vont à la fois justifier la disposition de ceux-ci, puisqu'elles entraînent l'alinéa, et placer chaque verset dans une relation de correspondance avec le précédent et/ou le suivant ». O. Jouslin tire ses exemples des *Écrits sur la grâce*, mais nous pouvons trouver dans les *Pensées* des versets de ce type :

225

La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil.

La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir.

La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu et notre misère.

La répétition des mêmes mots structure l'ensemble des versets autant thématiquement que phoniquement.

(c) *Les versets incantatoires*

Les versets incantatoires sont ceux qui prennent la forme d'une prière. Les plus connus sont ceux du « Mystère de Jésus-Christ », qui fonctionnent avec la reprise du mot « Jésus-Christ ». La taille du verset peut fluctuer de la courte phrase nominale de trois mots (« Jésus dans l'ennui ») au paragraphe-strophe ; mais dans ce cas, celui-ci est constitué de propositions brèves, chacune pouvant être prononcée d'une seule émission de voix

Jésus souffre dans sa Passion les tourments que lui font les hommes. Mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même. *Turbare semetipsum*. C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante. Et il faut être tout puissant pour le soutenir. (fr. 749)

On retrouve ici la définition que le Grand Robert, prenant acte du succès de la formule claudélienne, donnera bien plus tard du verset : « phrase ou suite de phrases rythmées d'une seule respiration, découpées dans un texte poétique à la façon des versets des psaumes ». On trouve d'ailleurs aussi dans le poème des versets phrases : « Jésus a prié pour les hommes, et n'en a pas été exaucé ».

Mais avec le Mystère de Jésus, nous quittons le domaine du verset proprement dit, pour atteindre le niveau du poème : il convient en effet de s'interroger maintenant non plus seulement sur la forme close du verset en tant que tel, mais sur les ensembles de versets qui constituent de **véritables poèmes en prose**.

d) Du verset au poème

Nous pouvons considérer que cinq au moins des fragments des *Pensées* doivent être lus comme des poèmes à part entière ; quatre d'entre eux ne font pas partie des textes apologétiques : il s'agit du « Mémorial » (742), des « Fleuves de Babylone » (748), du « Mystère de Jésus » (749), et du dialogue avec le Christ (751) ; le cinquième fragment est le poème des trois ordres (339), qui aurait sans doute été intégré – mais sous quelle forme ? – à la section de l'*Apologie* intitulée « Preuves de Jésus-Christ » ; à ces textes indubitablement poétiques s'ajoutent des cas problématiques, qui peuvent être considérés comme de simples notes, mais pour lesquels Pascal a choisi une typographie particulière, comme le fr. 163 :

S'il se vante, je l'abaisse
S'il s'abaisse, je le vante
Et le contredis toujours
Jusqu'à ce qu'il comprenne
Qu'il est un monstre incompréhensible.

La longueur précisément calculée de chaque membre (7+7+7+9), l'emploi des majuscules qui dénote une intention typographique, l'effet d'amplification finale, et la volonté de rendre visible et pour ainsi dire palpable le chiasme vante/abaisse et l'antithèse comprenne/incompréhensible : autant d'éléments qui autorisent une lecture « tabulaire » et *poétique* de ce texte, c'est-à-dire attentive aux effets phoniques, rythmiques et graphiques qui seuls peuvent permettre d'en dégager sa pleine signification. Quand bien même la

puissance poétique de ces cinq vers auraient échappé à leur auteur (ce qui est en fait fort improbable), l'effet produit sur un lecteur d'aujourd'hui ne relève-t-il pas incontestablement du poétique ?

4. CONCLUSION : DE PASCAL À CLAUDEL

Paul Claudel (1868-1955), est un autre de nos écrivains convertis : il a rencontré Dieu derrière un pilier de Notre-Dame, le 25 décembre 1886. Poète et dramaturge, il fut fortement influencé par Pascal : Claudel, qui passe pour l'adaptateur du verset biblique à la poésie française, reconnaît à demi-mot sa dette envers Pascal dans *Positions et propositions sur le vers français* :

Les grands poètes français ne s'appellent pas Malherbe ou Despréaux ou Voltaire ni même Racine, André Chénier, Baudelaire ou Mallarmé. Ils s'appellent Rabelais, *Pascal*, Bossuet, Saint-Simon, Chateaubriand, Honoré de Balzac, Michelet...

Selon Olivier Jouslin, ce texte n'est pas seulement une « provocation gratuite » inspirée par le seul plaisir de faire se côtoyer Rabelais, Pascal et Michelet : comme Pascal, Claudel refuse le vers compté en poésie, ainsi que la rime finale. Il pose comme principe celui de « la rime intérieure », et en attribue l'invention à Pascal et Rimbaud :

Le principe de la « rime intérieure » de l'accord dominant, *posé par Pascal*, est développé avec une richesse de modulations et de résolution incomparable ». [Plus loin] « La marche de la pensée qui procède non plus par développement logique, mais, comme chez un musicien, par desseins mélodiques et le rapport des notes juxtaposées, prêterait à d'importantes remarques.

Claudel fait ainsi de Pascal son prédécesseur, le véritable inventeur du verset biblique.

C. L'IMAGINAIRE PASCALIEN

Lorsqu'on lit les *Pensées*, on découvre la **réurrence de thèmes privilégiés** qui parcourent le texte de l'apologie, au point de dessiner un espace imaginaire propre à Pascal. C'est à une exploration de cet imaginaire pascalien que nous allons nous livrer ici, en passant en revue les **images obsédantes** qui hantent l'auteur des *Pensées*. Dans la

mesure où cet imaginaire pascalien est particulièrement représentatif de **l'esthétique qu'on appelle baroque**, dont Pascal est l'un des derniers et des plus éminents témoins, nous commencerons l'étude de l'imaginaire pascalien par un détour consacré à cette notion.

1. L'INFLUENCE DU COURANT BAROQUE

L'étymologie de ce **courant littéraire et artistique** vient de l'italien *barocco*, terme de joaillerie qui veut dire « perle irrégulière ». La crise baroque concerne toute l'Europe des années 1580 aux années 1660 ; les pays les plus touchés, sur le plan artistique, sont sans doute l'Espagne et l'Italie, mais la France et même l'Europe du Nord ne sont pas épargnés ; la colonisation espagnole et portugaise a abouti à une « exportation » de l'art baroque sur tout le continent sud-américain. (Sur la question du baroque dans la littérature française, voir en particulier Jean Rousset, *La Littérature à l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 1954).

a) Une crise morale et intellectuelle

Cette crise qui bouleverse les mentalités occidentales est due en particulier à un **effondrement des anciens savoirs** : de grandes révolutions scientifiques transforment en profondeur l'idée qu'on se faisait de la science ; en astronomie, Copernic et Galilée montrent que, contrairement à ce qu'on pensait depuis l'Antiquité, c'est la terre qui tourne autour du soleil, et non le contraire ; en géographie, on pensait que le monde était limité à l'Europe, le Nord de l'Afrique et le Proche-Orient : voilà qu'on découvre des terres inconnues, et un nouveau continent ; en médecine, Vésale découvre la circulation sanguine (1543)... tous les savoirs sont en crise, et **les hommes ont l'impression d'être perdus dans un monde absurde, qu'ils ne comprennent pas**.

De même, les guerres de religion entraînent une *crise morale* : les hommes de l'âge baroque ne sont plus sûrs de leur croyance : qu'est-on venu faire sur terre ? Quel est le destin de l'homme ? Quelle est sa vocation, son bonheur ? Que faire de cette religion qui promettait à l'homme le salut ? N'est-elle pas périmée ?

Enfin, les épidémies et les guerres créent un **sentiment de fragilité humaine**.

b) Une littérature de l'inconstance, de l'illusion et du mouvement

Cette vision du monde qu'on ne comprend plus, qui semble un chaos absurde, sur lequel on n'a plus de prise, entraîne des conséquences littéraires : les écrivains aiment à mettre en scène ces individus perdus dans un monde absurde, qu'ils ne comprennent pas, dans lequel **aucune valeur n'est stable** : tout coule, tout disparaît... Les auteurs décrivent ce **sentiment de la vanité** : le monde est un torrent de boue, un tourbillon de violence et de folie, tous les plaisirs sont passagers, condamnés à buter sur le scandale et l'incompréhensible : la mort. Il n'y a ici bas **qu'un chaos de choses hétéroclites**, inassignables, et le terme est la mort : les peintres vont répéter à plaisir ce même message, en multipliant à l'infini les variations sur ce thème de la vanité, c'est-à-dire du vide et de l'inanité des choses.

On ne sait plus ce qu'est le monde, ni l'homme lui-même : cette **absence de toutes certitudes** débouche sur le règne de l'illusion : le monde n'a pas d'épaisseur, il n'est qu'un décor de théâtre, la vie n'est qu'un songe, l'homme n'est lui-même qu'un acteur, l'ombre d'une ombre : les artistes jouent sur **l'illusion**, les **métamorphoses** et les **anamorphoses**.

L'âge baroque, période d'instabilité intellectuelle et morale, où l'on a un sentiment d'effondrement généralisé de toutes choses, privilégie tout naturellement **le mouvement** (colonnes torsadées, spirale ascendante...).

Dans ce monde effondré, dominé par les ruines, le sentiment dominant est celui de **l'inconstance** : tout s'enfuit, rien ne reste en place. Mais cet imaginaire héraclitéen d'un devenir en perpétuel mouvement (« on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », expliquait le présocratique Héraclite), peut être diversement vécu. Il existe en effet deux inconstances, explique Jean Rousset dans son *Anthologie de la poésie baroque* (1961) :

- Une inconstance blanche, qui provoque la jouissance : les écrivains de l'inconstance blanche se plongent avec délices dans le fleuve du devenir, « s'y plaisent, s'en grisent et s'en enchantent » (Rousset) ; ils savourent cet univers de flammes et de fumées, de bulles et de papillons éphémères, l'onde coulante les fascine. Voici ce qu'écrit le poète Motin :

Je veux dans un tableau la nature pourtraire...
 ... L'on y verra la mer et les ondes émues
 L'arc avec ses éclairs, son tonnerre, ses nues,
 Le feu prompt et léger vers le ciel aspirant,
 Girouettes, moulins, oiseaux de tous plumages,
 Papillons, cerfs, dauphins...
 Des fantômes, des vents, des songes des chimères,
 Sablons toujours mouvants, tourbillons et poussière,
 Des pailles, des rameaux, et des feuilles des bois...

- Mais les écrivains religieux, comme Pascal, qui prennent le point de vue de Dieu, stable et éternel, se désespèrent de cette inconstance ; elle les effraie et les terrorise : elle est pour eux une inconstance noire qui provoque le vertige et l'angoisse : « D'où tant de fragilité? D'où tant d'inconstance ? » demande en gémissant Jean de Sponde. L'homme n'est qu'une eau qui s'écoule, un verre qui se brise... ou un « roseau ». **Pascal est, bien sûr, un écrivain de l'inconstance noire.**

2. L'ESPACE IMAGINAIRE DE PASCAL

a) Le décor des pensées : un marécage nocturne

Les *Pensées* sont un texte argumentatif et théologique, mais n'ont jamais la sécheresse abstraite d'un traité. Écrivain visionnaire, Pascal ancre son apologie dans un paysage étrange et inquiétant. Au fil des *Pensées*, nous voyons surgir un décor halluciné et menaçant, mélange d'eau et de boue s'écoulant à l'infini dans une nuit éternelle : sans aucun doute, Pascal est l'auteur des plus saisissantes et des plus troublantes évocations de **l'inconstance noire**.

L'inconstance, pour Pascal, s'explique par le péché. La chute nous a séparés de Dieu, qui représente la Permanence, l'Éternité et le repos. En péchant, Adam est tombé dans le monde des créatures périssables, et est lui-même devenu un roseau fragile, en proie à la maladie et la mort : à son immortalité originelle succède ainsi une inconstance foncière : il s'est soumis au cycle infernal de la génération et de la corruption. Cette perspective est platonicienne : l'homme a quitté le monde stable de la vérité pour plonger dans un **univers**

d'illusions et de fantasmagories. Exilé de son vrai lieu où il connaissait le repos, il est ainsi soumis à la versatilité universelle.

Cette angoisse traverse tout le texte des *Pensées* : « L'écoulement. c'est une chose terrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède » (626). Cette brève notation est réorchestrée dans les deux paraphrases du psaume 136 sur « les fleuves de Babylone », fr. 460 et 748. On peut noter, dans ce court poème, la belle triade « coule, et tombent, et entraînent », mais aussi, « passe, coulant ». Le fragment des deux infinis reprend magistralement cette hantise de la **fuite éternelle des choses** :

Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous... (230)

On ne saurait imaginer plus riche concentration de termes et de tournures destinées à communiquer au destinataire libertin cette peur panique de voir les choses se dissiper en fumée, ou plutôt se liquéfier sous les yeux de qui les regarde. Ses rivières coulantes ne sont pas, comme dans l'imaginaire pastoral et dans le stéréotype du *locus amoenus*, des eaux bienfaisantes : ce sont des « fleuves de feu » parcourant des « terres malédiction » (460), **vision fantastique et inquiétante** qui fait de la terre un enfer fluide, où les damnés n'auraient pas même la dernière consolation de sentir sous leurs pieds un point d'équilibre et de fixité.

Cette terre maudite où se déroule notre existence n'est pas, on l'imagine, une heureuse campagne bucolique : c'est un monde fangeux, **un vaste marécage** fait de sables mouvants menaçant à chaque instant de nous « engloutir ». Dans ce monde fluent et limoneux, l'homme n'a pas plus de solidité ni de valeur que la boue qu'il a sous les pieds : Isaïe compare l'homme à de l'herbe : *Omnis caro foenum, et claritas hominis ut flos foeni*, (Is. 40, 6) ; chez Pascal, cette herbe biblique se métamorphose tout naturellement en un **roseau**, comme il convient à l'être humain évoluant dans un univers marécageux : « l'homme n'est qu'un roseau » poussant sur les bords d'un marais.

Ces paysages fétides entraînent tout naturellement **un imaginaire morbide** et paludéen : comment ces tourbières malsaines ne provoqueraient-elles pas toutes sortes d'infections ? Comment cette

atmosphère de pestilence ne déboucherait-elle pas sur la description d'états morbides ? Comme nous l'avons expliqué dans un précédent chapitre de ce cours, l'homme est atteint, depuis la Chute, d'un mal mortel, le *péché*, qui le ronge et le gangrène. D'où ces images de corruption, de pourriture et de putréfaction qui servent à le décrire : « que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ! » (171). Le cœur est une citerne suintante (« ...la citerne d'où vous êtes tirés », 718) ; l'homme est un « cloaque d'incertitude et d'erreur » (164), un « ver de terre » (164) rampant dans la vase : on peut aisément multiplier les références et voir ainsi se dessiner un paysage d'eaux impures qui constitue aussi bien le monde où nous vivons que notre propre cœur sans fonds. Comme Job, l'homme est un malade, plein « d'abcès », en proie à des « fièvres » (587), et incurable sans la grâce.

Ces marais où nous traînons sans espoir sont d'autant plus inquiétants que Pascal se les représente **plongés dans la nuit** : roseaux pensants, nous passons notre vie près de fleuves en feu, et dans une obscurité silencieuse. Pour punition de nos crimes, nous errons dans des bourbiers nocturnes, « égarés, avec inquiétude et sans succès, dans des ténèbres impénétrables » (19), perdus sans espoir de trouver le chemin. Paraphrasant Isaïe, Pascal écrit :

Nous avons attendu la lumière et nous ne trouvons que les ténèbres. Nous avons espéré la clarté et nous marchons dans l'obscurité. Nous avons tâté contre la muraille comme des aveugles, nous avons heurté en plein midi, comme au milieu d'une nuit, et comme des morts en des lieux ténébreux (fr. 735 ; Is. 59, 9-11).

Sans lumière ni pilote, l'homme est **abandonné** dans ce paysage désolé : « l'homme [est] sans lumière abandonné à lui-même et comme égaré » (229). Il ne lui reste qu'à tenter voguer sur ces marais, au milieu de fleuves embrasés, sans le moindre falot capable de le guider : « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre » (230). L'image dont se sert Pascal pour figurer cet homme impuissant et livré à lui-même n'est pas celle du labyrinthe, mais celle du grand espace vide et silencieux : « l'univers » est « muet » (229), et « le silence éternel des espaces infinis » est effrayant (232). Ces images de l'abandon, omniprésentes chez l'apologiste, sont une conséquence de la théologie augustinienne du « double délaissement » évoqué dans un chapitre précédent : Dieu a

pris acte de la désobéissance d'Adam et l'a abandonné à son tour ; mais l'humanité sans Dieu, en qui toutes les facultés se sont éteintes, n'est plus qu'une masse de perdition qui vagabonde sans but dans un monde absurde.

C'est ainsi l'angoisse des espaces vides, que les psychanalystes nomment **agoraphobie**, qui caractérise le rapport à l'espace dans les *Pensées*, soit que Pascal ressente cette phobie (« Pascal avait son gouffre », écrivait Baudelaire dans les *Fleurs du mal*), soit, plus vraisemblablement, qu'il cherche à la susciter chez son destinataire libertin : « notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences : rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient » (230). Mais, dans un mouvement de renversement surprenant, l'espace indéfini et sans limites rassurantes devient un « cachot » où l'homme est enfermé (230), comme écrasé par le poids de cet univers sans limites qui l'accable ; d'où les termes d'enfermement et la métaphore de la prison, récurrents dans les *Pensées* : l'agoraphobie débouche ainsi paradoxalement et simultanément sur une impression de **claustrophobie**.

Des hommes victimes d'un mal mystérieux, roseaux perdus dans une fange malsaine, plongés en une nuit sans fin éclairée seulement par le reflet de rivières en flammes, **tel est le décor atroce et épouvantable dans lequel se déroule le fil de la pensée pascalienne**. M. Sellier écrit (*Pascal et saint Augustin*, p. 25) : « [Pascal n'emprunte à Augustin] que ses images les plus lugubres : les lourdes eaux du fleuve, où se mêlent fantastiquement de sulfureuses lueurs et de glauques ténèbres, et dont le cours est bordé de frêles créatures qui rouleront bientôt dans cette boue fumante. Tout cela dans un silence oppressant ! »

b) Le vertige de la chute

L'obsession de la fluidité se change parfois en une **peur panique de la chute**, en un **vertige** incontrôlable. L'homme pascalien est

réellement *déchu* : cette vieille métaphore lexicalisée pour définir l'état misérable de l'individu après le péché retrouve chez Pascal une plénitude de sens inouïe : l'apologiste rend en effet à cette idée de *chute* une force toute neuve en usant de termes concrets pour la décrire. L'homme est réellement « tombé de son vrai lieu » (19), les péchés nous entraînent au fond d'un précipice : « nous courons sans souci dans le précipice » (fr. 198), et c'est encore un précipice que Pascal met sous les pieds du « plus grand philosophe du monde », dans le fameux fragment sur l'imagination (78). Nous tentons de construire des bâtiments qui puissent nous retenir dans cette chute infinie à laquelle nous sommes condamnée : peine perdue, ce sont autant de tours de Babel qui seront elles aussi entraînées dans ce mouvement de descente vertigineuse :

Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à (l') infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes. (230)

Mais en cet âge baroque obsédé par les volutes et les torsades, cette verticalité n'apparaît pas sous les traits d'une droite rectiligne allant sans détour du paradis aux enfers. Le mouvement vient déplacer les lignes, et la droite cède la place à un **tourbillonnement** étourdissant : celui du fragment des deux infinis, qui présente l'être humain égaré non seulement dans un marais horizontal, mais sur une ligne vertical qui va de l'infiniment grand à l'infiniment petit :

Car enfin qu'est-ce qu'un homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable... Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti. (230)

De savantes spirales, en des tournoissements incessants, égarent ainsi l'homme à mi-chemin de la terre et du ciel.

c) La soif du repos et la rêverie monarchique

Le schème vertical comporte deux pôles : au sentiment de glissade irrésistible vers l'abysse et le gouffre s'oppose un **rêve de stabilité** inébranlable. Pascal a hâte d'échapper au courant qui l'entraîne et souhaite l'immobilité pétrifiée de la ville céleste. Pascal

rêve de solidité, il recherche un « port » qui le protégerait de l'écoulement généralisé (« où prendrons-nous un port dans la morale ? » (576). Comme Platon et Augustin, l'agitation et le fluent le terrifient, mais la stabilité heureuse depuis un point fixe et élevé n'est possible qu'avec l'aide de Dieu, et sans doute pas en cette vie.

Ce rêve de repos s'associe à un désir de régner qui s'apparente à ce que Bachelard appelle « **contemplation monarchique du monde** » depuis les hauteurs : au dernier jour, « nous serons debout sous les porches de Jérusalem » (748). Les images de royauté abondent dans les *Pensées* : « Il n'y a que la maîtrise et l'empire qui fassent la gloire, et que la servitude qui fasse honte » (648) ; de même, dans le grand fragment du Divertissement : « Un roi sans divertissement est un homme plein de misères » (168) ; en fait, nous sommes tous des « grands seigneurs » devenus misérables, des « rois dépossédés » (148) d'un royaume qui était nôtre jadis : cette métaphore royale est à associer à la théologie du péché : nous régnions avec Dieu au paradis, et nous sommes devenus, par notre faute, les esclaves de Satan ; nous sommes désormais, comme le suggère Philippe Sellier, semblable au roi Lear de Shakespeare qui, après avoir perdu son royaume, erre, devenu fou, dans une lande battue par la tempête.

d) La folie, le songe, l'égarement

Dans ce monde soumis à l'inconstance universelle et à l'écroulement de toutes choses, y compris des valeurs, qui est sage et qui est fou, s'interroge Pascal (fr. 31) ? L'instabilité foncière des choses et la vanité de l'existence expliquent aussi l'incertitude quant à la réalité du monde : il est si fragile, il manque tellement de solidité qu'on finit par se demander s'il existe réellement... n'est-il pas le produit d'un songe ? **Le songe n'a-t-il pas la même épaisseur que la réalité** ? Et nous-mêmes, vivons-nous réellement notre vie, ou ne sommes-nous pas en train de rêver que nous la vivons ? Pour Pascal comme pour le Shakespeare de *La Tempête*, nous sommes de la même étoffe dont sont faits les rêves : telle est la leçon du splendide fragment 653, dans lequel Pascal explique qu'un artisan rêvant toutes les nuits qu'il est roi serait peut-être aussi heureux qu'un roi songeant quotidiennement qu'il est artisan ; et Pascal de conclure, en une clause somptueuse qui est en fait un alexandrin blanc : « car la vie est un songe un peu moins inconstant » (653).

e) Les lumières et les ombres

Pascal est hanté par un rêve de lumière ; la déchéance des facultés humaines (raison, volonté) est rendue par des images d'**obscurcissement** : « la vérité est si *obscurcie* » (617), « je ne vois partout qu'*obscurités* » (2), « Nous avons attendu la lumière et ne trouvons que les *ténèbres* », « nous sommes plein de ténèbres » (182), « je ne vois partout qu'obscurité » (682), « nous n'avons nulle lumière » (277), *etc...*

Mais la situation dans laquelle nous a laissé cet obscurcissement est moins une nuit totalement noire qu'un **clair-obscur** encore plus invivable : il y a suffisamment de lumière pour nous pousser à chercher la clarté, mais elle est trop faible pour nous guider. Nous sommes ainsi à la merci d'une « lumière confuse » (182) et inutile. Dieu a voulu, en nous maintenant dans ce demi-jour, garantir sa toute-puissance : il est un Dieu caché, qui ne se révèle qu'à ceux qu'il désire sauver : « **On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres** », écrit Pascal dans un des fragments les plus cruels des *Pensées* (264). Cette situation si inconfortable pour l'homme permet à Dieu d'accomplir le mystère de sa prédestination : certains hommes voient la lumière, d'autres ne voient que les ombres, car « il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » (182), et cette disposition bonne ou mauvaise vient uniquement d'un don gratuit de Dieu. La métaphore de la lumière et de l'ombre pour rendre compte de la prédestination est fréquemment employée dans les *Pensées*, en particulier dans la liasse « Fondements » (fr. 264, 267, 268, 274, 275, 277...).

L'avènement de la transparence ne sera possible qu'avec le secours de la grâce divine, conçue comme un rayon céleste venant illuminer l'âme : « Nous pouvons marcher sûrement à la clarté des célestes lumières » (240). La transparence, qui balaiera ces brouillards où nous sommes condamnés, sera donc un « effet de la grâce », selon le mot de Philippe Sellier. La grâce qui guidera le chrétien dans la nuit est décrite comme une lumière intérieure, qui vient du cœur converti et rayonne dans l'obscurité, comme dans les tableaux de Rembrandt : « j'ai mes brouillards et mon beau temps au dedans de moi » (461) : la chair, les voiles, les brumes et toutes les opacités se trouveront

métamorphosés sous l'effet de cette lumière qui traverse le monde obscur et terreux afin de lui rendre sa diaphanéité originelle : c'est l'action même du « feu » du Mémorial (742), qui apporte « sentiment, joie, paix ». Quand la grâce du Christ « éclate » (339), « qui donc peut refuser à ces célestes lumières des les croire et les adorer ? » (240).

f) La constellation de thèmes augustinien

Pascal a hérité de son maître Augustin certains **motifs obsédants** ou certaines **structures récurrentes** dans les *Pensées*. Ces éléments contribuent également à la cohérence de l'imaginaire pascalien. Tous ne sont que des *variations* sur un même *thème* : **la théorie des deux amours**, d'après laquelle il faut n'aimer que soi et ne haïr que Dieu, ou n'aimer que Dieu et ne haïr que soi, sans compromis possible. Les autres *leitmotive* (attachement, concupiscences) ainsi que les couples antithétiques que Pascal emprunte à Augustin (usage/jouissance, *aversio/conversio*) ne sont que des conséquences de cette doctrine.

(1) *L'usage et la jouissance*

Saint Augustin distingue les choses dont il faut *user* en vue d'autre chose, et celles dont il faut *jouir* pour elles-mêmes. Pour être heureux, nous devons jouir de Dieu seul, et user des créatures. « **Toute la perversion humaine consiste à user de ce dont il faut jouir et à jouir de ce dont il faut user** ». Si nous jouissons des créatures en vue d'elles-mêmes, nous courons vers notre malheur, car aucune d'entre elles ne peut donner la félicité : les objets créés sont éphémères, et n'ont d'existence que relativement au Dieu qui les a créés. Si on l'oublie et qu'on se plonge dans la jouissance des corps, on se précipite vers la matière périssable, et l'on déchoit de sa royauté, car la raison est alors vaincue par la passion. L'antithèse usage/jouissance est une des structures fondamentales dans l'œuvre de Pascal : « La cupidité use de Dieu et jouit du monde, et la charité au contraire » (738), le premier terme (cupidité) désignant la concupiscence et l'amour des créatures, le second (charité) celui de Dieu. « S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui et non les créatures passagères... ne jouissons donc pas des créatures » (511).

La sexualité exacerbe la contradiction de la jouissance et de l'usage : si la raison dominait en nous, n'userions des rapports sexuels qu'en vue de la finalité que Dieu leur a assignée, qui est d'engendrer

des enfants afin de perpétuer l'espèce. Mais depuis le péché, la passion nous gouverne : nous ne savons plus *user* de l'union avec l'homme ou avec la femme, nous en *jouissons* pour elle-même et le seul plaisir de l'amour physique que cette relation apporte ; Pascal explique dans le fragment 648 que l'acte sexuel nous fait succomber à l'ivresse du plaisir, et céder au vertige d'une délectation coupable qui ruine totalement notre raison. C'est ce qu'il explique dans le fragment 648 :

L'éternuement absorbe toutes les fonctions de l'âme aussi bien que la besogne, mais on n'en tire pas les mêmes conséquences contre la grandeur de l'homme parce que c'est contre son gré. Et quoiqu'on se le procure néanmoins, c'est contre son gré qu'on se le procure. Ce n'est pas en vue de la chose même, c'est pour une autre fin. Et ainsi ce n'est pas une marque de la faiblesse de l'homme, et de sa servitude sous cette action.

Il n'est pas honteux à l'homme de succomber sous la douleur, et il lui est honteux de succomber sous le plaisir. Ce qui ne vient pas de ce que la douleur nous vient d'ailleurs, et que nous recherchons le plaisir.

Comme chez Montaigne, « besogne » signifie ici plaisir sexuel. On retrouve dans ce fragment les termes de cette dialectique usage/jouissance (*uti/frui*) qui parcourt les *Pensées* : la différence entre l'éternuement et l'orgasme, vient de ce que « ce n'est pas en vue de la chose même, c'est pour une autre fin » qu'on éternue, alors que le plaisir sensuel est recherché pour lui-même. L'homme qui jouit de la femme au lieu de jouir de Dieu perd la maîtrise de lui-même, se retrouve submergé par **un plaisir qui « absorbe » toute son âme**, et erre dans une recherche de faux biens qui n'apporteront jamais la vraie béatitude, mais seulement des satisfactions corporelles aussi provisoires que dégradantes.

De Dieu, en revanche, nous pouvons jouir : celui-ci apporte une vraie et pure félicité ; la récurrence du couple *util/frui* ne fait donc pas de l'auteur des *Pensées* un penseur triste : **Pascal est un célébrant de la joie chrétienne** : « joie, joie, joie, pleurs de joie », écrit-il dans le Mémorial (742).

(2) *L'attachement*

Pascal explique, comme Augustin, que nous devenons semblables à ce que nous aimons ; nous nous rendons conformes à ce

qui nous plaît, nous y adhérons. C'est pourquoi Pascal et Augustin utilisent la métaphore de **l'attachement** pour décrire la relation qui unit l'être désirant et l'objet de son désir. Lorsque les mots liés au champ lexical de l'attachement apparaissent dans les textes pascaliens, il faut donc leur accorder la plus grande attention, car ils ne sont pas employés en un sens banal, mais ils sont riches des significations et des connotations que possèdent ces termes dans la théologie augustinienne : « il est injuste qu'on *s'attache* à moi », dit Pascal (fr. 15), car celui qui m'aime d'un amour exclusif *s'attache* à une créature périssable, s'enchaîne au monde et au péché, et devient l'esclave du diable, qui est le prince de ce monde. Pascal reprend ce thème dans le fragment 511, dans le même contexte théologiquement très chargé : « Tout ce qui nous incite à nous attacher aux créatures est mauvais, puisque cela nous empêche [...] de servir Dieu ».

(3) *Aversio et conversio*

Le couple *aversio/conversio* renvoie à l'attitude qui consiste à **se détourner (*a-vertere*) de Dieu pour se tourner (*con-vertere*) vers les créatures**, ou, au contraire à se déprendre du créé pour se « convertir » à Dieu. Il ne peut se comprendre que par rapport à la théologie augustinienne des deux amours, d'après laquelle, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, il faut nécessairement que nous aimions ou Dieu ou le monde d'un amour infini et exclusif ; il n'y a pas de milieu : « nos devoirs nous obligeant d'aimer Dieu, et nos concupiscences nous en *détournant*, nous sommes pleins d'injustices », écrit Pascal dans le fragment 182 ; de même, fr. 300 : « il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence qui les *détourne* de Dieu » ; et, dans le même fragment : « Ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur... n'ont d'ennemis que ceux qui les en *détournent* ».

À cette diversion du pécheur dans le monde des créatures s'oppose la **conversion** à Dieu. Seule une grâce imméritée peut permettre à l'homme de revenir vers son Créateur : « c'est mon affaire que ta conversion », déclare le Christ à Pascal dans le *Mystère de Jésus* (fr. 751). La conclusion de l'apologie reprend une nouvelle fois ce thème, pour montrer que le retour à Dieu ne peut être que le fait de Dieu seul :

La conversion véritable consiste à s' anéantir devant cet être

universel qu'on a irrité tant de fois et qui peut vous perdre légitimement à toute heure, à reconnaître qu' on ne peut rien sans lui et qu' on n' a rien mérité de lui que sa disgrâce. (410)

Un groupe de mots gravite autour de ce thème de l'*aversio* pour en faire miroiter les différentes nuances : **l'abandon, l'éloignement, l'oubli** sont ainsi autant de modalités ou de métaphores de cette sécession de l'âme loin du Seigneur. Ces termes scintillent tout particulièrement dans le *Mémorial* (742), qui est tout entier **une incantation apotropaïque dont le but est de conjurer l'angoisse de l'abandon** : « Oubli du monde et de tout, hormis Dieu... je m'en suis séparé. *Derelinquerunt me...* Mon Dieu, me *quitterez*-vous ? Que je n'en sois pas *séparé* éternellement... Je m'en suis *séparé*... je l'ai fui, *renoncé*, crucifié. Que je n'en sois jamais *séparé*. *Renonciation* totale et douce. *Non obliviscar semones tuos...* ». Une telle constellation de termes contribue à exprimer de façon particulièrement saisissante cette angoisse de l'abandon caractéristique de la pensée augustinienne.

(4) *L'homme, « roi de concupiscence »*

La concupiscence (*concupiscentia* chez Augustin, « concupiscence » ou « cupidité » chez Pascal) est l'amour qui nous détourne de Dieu et entraîne notre désir dans le royaume des créatures, pour en jouir ou pour les dominer. La concupiscence est **une pente fatale** sur laquelle notre âme glisse **irrésistiblement** : nous sommes comme ensorcelés et comme magnétisés par la tentation du mal, sans pouvoir résister à la fascination que celui-ci exerce sur nous. Sur le plan humain ou théologique, un tel pessimisme anti-humaniste n'a certes rien de très réjouissant, mais qu'une telle doctrine est riche sur le plan littéraire ! Les augustiniens, et Pascal en particulier, décrivent avec une sombre délectation **le « règne du cœur mauvais »** (la formule est de Ph. Sellier), dominé par le mal et incapable de bien ; l'apologiste expose « la nature insatiable de la cupidité » (168) ; « la concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions » (131). La concupiscence exerce une royauté perverse sur le cœur : « Dans les choses de la chair règne proprement sa concupiscence » ; l'homme, esclave de ses passions, n'est roi qu'au sens où la concupiscence exerce sur sa volonté un empire absolu – il est un « roi de concupiscence » (649), selon le mot écrit pour avertir le jeune duc de Chevreuse de la vanité de son pouvoir.

La racine de ce mal, c'est « **l'amour-propre** », c'est-à-dire l'amour infini que l'homme se voue à lui-même. L'amour-propre, c'est « l'amour de soi-même et de toutes les créatures pour soi-même », comme le dit Martin de Barcos, janséniste et ami de Pascal ; c'est l'amour de soi et des créatures ou, mieux encore, l'amour de soi *dans* les créatures. Pascal lui a consacré un grand fragment (743) : « la nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi ». De cette racine et de ce tronc partent trois rameaux, les **trois concupiscences**, dont nous avons déjà parlé (voir cours sur l'augustinisme) et que Pascal distingue soigneusement au fragment 761. La première (*libido sentiendi*) provoque une *volupté* condamnable : tout ce qui flatte les sens, y compris les objets d'art, la vaine peinture (74), ou la musique (130), alimentent ce désir de jouir ; la seconde (*libido sciendi*), nourrit une *curiosité* perverse pour des questions indifférentes ou nuisibles au salut : « curiosité n'est que vanité. On ne veut savoir que pour en parler » (112), dit Pascal, dans la mesure où ce désir de savoir est futile : en quoi les mathématiques ou la physique pourront-elles me rendre heureux ? « Vanité des sciences », écrit-il encore (57) ; mais la plus dangereuse forme de concupiscence est la troisième, *l'orgueil*, désir injustifié de grandeurs et d'honneurs, soif de dominer les autres, sourde envie de se mettre au centre de tout, à la place de Dieu lui-même. « **Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence** », résume Pascal en s'adressant à Jésus (751).

Si le mal possède un charme qui fascine le pécheur, le bien provoque une « délectation » plus agréable encore à qui a reçu la grâce, car celle-ci provoque une délectation supérieure au plaisir causé par le mal ; le converti cesse alors de prendre son plaisir à faire le mal, et se précipite librement vers Dieu, sous l'influence de cette grâce conçue comme une **délectation victorieuse** (*delectatio victrix*). Toute une série de termes servent, dans les *Écrits sur la grâce*, à décrire son action bienfaisante, sa suavité et sa douceur exquise :

La grâce... n'est autre chose qu'une *suavité* et une *délectation* dans la loi de Dieu, répandue dans le cœur par le Saint-Esprit... Le libre-arbitre, *charmé* par les *douceurs* et les *plaisirs* que le Saint-Esprit lui inspire, plus que par les *attraits* du péché, choisit infailliblement lui-même la loi de Dieu par cette seule raison qu'il y trouve plus de *satisfaction* et qu'il y sent sa *béatitude* et sa *félicité* (*Écrits sur la grâce*).

On trouve des termes comparables dans les *Pensées* : le Mémorial parle d'une « renonciation totale et douce » (742) ; ces plaisirs n'ont rien à voir avec ceux, empestés, dans lesquels nous passons notre vie : « la religion chrétienne, par son établissement, par elle-même établie si fortement, *si doucement*, [est] contraire à la nature » ; à la fin du fragment sur le pari, c'est encore en opposant les « plaisirs empestés » aux joies chrétiennes infiniment plus hautes qu'il tente de convaincre le libertin de son erreur : « À la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices. *Mais n'en aurez-vous point d'autres ?* » (680)

C'est ainsi au chrétien seul, que la grâce attire vers les biens célestes, que reviennent les vrais plaisirs, la vraie gloire, et les vraies délices, infiniment préférables aux jouissances empestées du royaume des créatures.
--

IV. PROLONGEMENT : COMMENTAIRE DU FRAGMENT 94

1. LE CONTEXTE : UNE POLÉMIQUE CONTRE LES TENANTS DU DROIT NATUREL

La problématique du fragment se dégage d'emblée : Pascal dénonce ici une des principales « puissances trompeuses » susceptibles de troubler l'âme, de l'abuser et de la piper : la coutume. Comme l'imagination (dont Pascal traite dans le fragment 78), la maladie ou l'amour-propre (fr. 743), **la coutume nous empêche d'accéder à la vérité**. C'est de la relativité universelle des coutumes, des lois et des mœurs dont Pascal traite ici : on chercherait en vain, en effet, une maxime juridique ou morale qui fût universelle.

Comme le montrent les notes de l'édition Sellier, Pascal réécrit abondamment dans ce fragment certaines propositions émises dans l'essai 14 du deuxième livre des *Essais* de Montaigne, intitulé « Apologie de Raimond Sebond ». Ce dernier est un théologien né à Barcelone, qui publia en 1487 une *Théologie naturelle ou Livre des créatures* (*Theologia naturalis sive Liber creaturarum*). Cet ouvrage expose, en effet, une méthode de pensée et de déduction purement rationnelle par laquelle Sebond tente de démontrer les vérités de la foi sans recourir à la Révélation, mais en s'appuyant sur l'observation du monde et sur la raison. Montaigne, qui avait traduit ce livre, se propose moins, dans cette apologie paradoxale, de défendre Sebond que... de l'accuser. Sous prétexte en effet de soutenir les idées de Sebond, Montaigne cherche à établir la vanité de l'homme, de sa science, et même de sa raison, alors que Sebond faisait de l'être humain la gloire de la Création. La raison, pour Montaigne, est impuissante : elle ne permet ni de connaître notre âme, ni notre corps, encore moins le monde qui nous entoure ; les philosophes et les savants ne font que se contredire, s'opposant les uns aux autres des systèmes aussi contradictoires que peu convaincants.

Nous apprenons, en lisant *l'Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, que Pascal jubile en voyant, dans Montaigne, comment la raison est défaite avec ces propres armes. Dans cet entretien avec son directeur spirituel, Pascal déclare :

Je vous avoue, Monsieur, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur [Montaigne] la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, qui, de la société avec Dieu, où il s'élevait par les maximes [de la faible raison], le précipite dans la nature des bêtes [...]. (*Entretien avec Monsieur de Sacy*)

Nous avons vu dans la section consacrée à « La dialectique pascalienne » que Pascal se défiait de la raison, faculté qu'il estime profondément corrompue et inutile dans notre quête spirituelle. Aussi se réjouit-il de voir, dans cet essai l'incapacité de l'être humain à atteindre aucune vérité par ses laborieuses cogitations.

Dans ce fragment 94, c'est l'idée d'une absolue impossibilité pour l'homme de parvenir à aucune justice véritablement équitable que Pascal emprunte à l'auteur des *Essais* ; faute de pouvoir trouver une règle universellement valable, nous sommes réduits à suivre la coutume du pays où nous vivons.

Pascal et Montaigne sont donc ici de connivence ; ils s'en prennent tous deux aux mêmes adversaires : les défenseurs du droit naturel, qui croient en l'existence de lois générales, d'origine naturelle ou divine, gravées dans le cœur de tous les hommes, quels que soient l'époque dans laquelle ils vivent ou le pays qu'ils habitent. Ces partisans du droit naturel sont fort nombreux ; Sophocle, déjà, faisait dire à Antigone qu'il existe des lois non écrites, auprès desquelles celles, trop humaines, édictées par son oncle Créon, ne valaient rien. Les grands théoriciens du droit naturel sont, pour l'Antiquité, Cicéron, et, pour l'époque moderne, Grotius et Puddendorf ; d'après ces penseurs, le droit écrit (ou positif) doit s'appuyer sur les lois non-écrites mais inscrites au fond de nous, et que la raison peut et doit retrouver. [Aujourd'hui, tous ceux qui affirment l'universalité des Droits de l'Homme sont encore, d'une certaine manière, tenants du droit naturel.]

Pascal estime lui aussi qu'il existe des lois naturelles, mais il explique que l'homme pécheur ne peut absolument pas les connaître ; tout se passe donc comme s'il n'y en avait pas... Certes, au moment de sa création par Dieu, Adam possédait dans son âme une étincelle divine qui lui donnait une claire conscience du bien et du mal : ces lois naturelles imprimées dans son cœur lui permettait de correctement se conduire. Mais le péché originel a effacé l'image de Dieu et aussi, par conséquent, ces lois. C'est pourquoi la justice est devenue inaccessible : les lois naturelles existent, mais on ne peut plus les atteindre depuis que le péché a éteint la flamme divine et obscurci l'image de Dieu dans notre âme. Nous restons assoiffés de justice, mais nous sommes prisonniers d'une coutume qui n'a rien à voir avec la justice dont nous éprouvons toutefois la nostalgie : animés du désir sincère de construire des systèmes juridiques cohérents, notre délirante raison nous fait échafauder des lois toutes plus arbitraires les unes que les autres, quand elles ne sont pas tout simplement abominables (« larcin, inceste, meurtre, des enfants et des pères »).

2. SYNOPSIS

Pascal lance le débat par une introduction abrupte composée de plusieurs questions oratoires concernant les bases juridiques de l'organisation sociale (« économie » signifie ici organisation, et ne renvoie en rien à l'économie au sens moderne). Les ponctuations émotives attestent d'emblée une forte dramatisation du texte : le ton est donné dès les premières lignes. Pascal commence par refuser bien sûr de laisser chacun décider à sa guise, car cette situation aboutirait à une « confusion », formulation euphémisée pour désigner une situation comparable cet « état de guerre » décrit par Hobbes dans le *Léviathan*. Il expose ensuite, dans le deuxième membre du parallélisme, sa thèse principale, selon laquelle l'homme ne peut accéder à une justice authentique (« il l'ignore »). Toute la suite du texte aura pour objet de montrer le bien-fondé de cette thèse si brusquement émise. Ces premières phrases se caractérisent par une rhétorique heurtée, qui n'est pas sans faire songer aux discours impétueux de Démosthène : le passage s'ouvre sur une prolepse « Sur quoi *la* fondera-t-il, *l'économie du monde*... », et se poursuit par un parallélisme de deux propositions dont l'attaque est renforcée par des anaphores (« sera-ce... »).

La suite du texte va confirmer, au moyen d'une série d'arguments-exemples, cette provocation par laquelle débute le fragment. Pascal oppose l'idée d'une justice absolue, désirée par chacun, et qu'il appelle « la véritable équité » et « cette justice constante », à la réalité décevante à laquelle tous les peuples ont dû se soumettre : le respect des coutumes de chaque pays. Or, ces coutumes n'ont rien de juste : elles sont au mieux relatives et variables, au pire cruelles et inacceptables, dans tous les cas elles sont futiles, vaines et manquent du plus élémentaire sérieux – d'où l'emploi des termes péjoratifs « fantaisies » et « caprices », et des exemples insolites empruntés aux peuples « Perses » et « Allemands ».

La justice véritable est introuvable, comme le montrent les conditionnels ; elle est implicitement comparée un drapeau « planté » sur la terre, dans une fixité absolue, aussi bien dans le temps que dans l'espace : une fois de plus, nous voyons Pascal rêver à cette immobilité parfaite qui est une constante de son imaginaire. À cette introuvable bannière, il oppose la pauvre justice humaine, dont il parle à l'indicatif (« on ne voit rien ») en insistant sur son inconstance (« qui ne change...en changeant. »). Il illustre son propos par une série d'exemples scandaleux, qui témoignent de son indignation. Il met en évidence la relativité des lois dans l'espace, tout d'abord, comme le montre l'allusion aux « degrés d'élévation du pôle », qui renvoient à la latitude, et au « méridien », qui renvoie à la longitude (cet exemple est d'autant plus piquant qu'on ne savait pas alors percer le secret des longitudes, comme le rappelle Umberto Eco dans son roman *L'Ile du jour d'avant*). Parallèle et méridien, en position de sujet, donnent l'impression d'édicter eux-mêmes les lois ; laisser un méridien décider des lois est encore plus ridicule que de borner la justice par des fleuves : un fleuve, au moins, possède quelque réalité, alors que le méridien est un cercle imaginaire – mais Pascal l'a déjà dit (fr. 78) : « l'imagination dispose de tout », y compris du droit.

La variabilité des lois est aussi temporelle : elle nous met sous la coupe du Zodiaque avec « l'entrée de Saturne au Lion » – Pascal appartient à une génération où les savants ont cessé de croire à l'astrologie. Grâce aux notes de l'édition Sellier, nous pouvons remarquer enfin que le dernier exemple, celui du fleuve, est inspiré de Montaigne, mais que la formulation pascalienne est infiniment plus brillante, elliptique à force de concision, et tout à fait propre à s'imprimer dans l'esprit : « Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-

delà » prend la forme d'un proverbe facile à mémoriser, auprès desquelles les phrases montaigniennes semblent embarrassées.

Comme j'ai tenté de le montrer dans la partie « contexte », le paragraphe suivant expose l'idée selon laquelle les lois naturelles sont introuvables : « ils » renvoie aux défenseurs du droit naturel, dont Pascal montre qu'ils sont impuissants à trouver « au moins une » loi universelle : Pascal use ici d'une forme de raisonnement *a fortiori*. Du spectacle navrant de cette diversité, Pascal conclut que c'est le « hasard » qui a produit les lois humaines : voilà l'effort patient des grands législateurs réduit à néant. Le péché et cette concupiscence poussent l'homme à faire le mal, et lui font inscrire dans la loi des préceptes aussi ignobles que le vol, l'inceste et le parricide – Pascal met en valeur l'horreur de telles lois dans un brillant rythme ternaire repris et concentré dans l'indéfini « tout » ; il choisit également d'employer des périphrases (« meurtre des enfants et des pères » plutôt que parricide et infanticide), par souci évident d'expressivité, et pour donner du souffle à l'attaque de ce paragraphe. Il continue par une brève mais éloquente saynète l'impliquant dans son discours (« *me tuer* »), afin de montrer que le droit des gens, qui règle les relations entre étrangers, est tout simplement absurde : il dresse les uns contre les autres des sujets indifférents, et légitime l'atrocité du meurtre en le déguisant sous les couleurs de l'héroïsme, alors même que la Bible porte : « tu ne tueras point » ; en filigrane de cet exemple, Pascal oppose ainsi déjà la vanité des lois humaines aux seuls commandements vraiment universels, ceux que Dieu propose à ses fidèles dans la Bible.

Pascal ne nie pas que de des lois rationnelles et générales soient souhaitables, ni même qu'elles n'existent pas : il constate seulement *qu'on ne peut en trouver* une seule d'universelle sur terre. Il conclut plutôt que les lois naturelles existent, mais que l'homme les pervertit tellement qu'il les rend méconnaissables ; la responsable de cet état de fait est, une fois encore, cette « raison corrompue » qui n'est « belle » que par la grâce suspecte d'une ironie cinglante : « Il y a sans [aucun] doute des lois naturelles ; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. » Le fondement de l'autorité, c'est le consensus : le souverain légitime est celui que tous reconnaissent comme tel (c'est ce que signifie la phrase « la coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue »). La loi n'est en définitive autre chose qu'un pur produit de « l'imagination », cette « maîtresse d'erreur et de fausseté » : l'apologiste nous avait montré qu'elle avait superposé au

monde réel un univers parallèle, régi par une autre échelle de valeurs ; l'imagination à ses heureux, ses malheureux, ses riches et ses pauvres – nous découvrons ici qu'elle a aussi ses justes et ses injustes, et que droit et politique ne sont que des artéfacts produits non pas la sagesse des juristes raisonnables, mais par la souveraine des puissances trompeuses, l'imagination, plus que jamais reine du monde.

Le demi-habile qui prendrait conscience du caractère scandaleux et injuste des coutumes conclurait à l'imposture et dénoncerait un pareil système. Mais l'habile préfère se plier à la coutume tout en sachant qu'elle ne vaut pas grand'chose : « c'est le plus sûr ». En effet, celui qui voudrait établir la vraie justice ferait tomber les États dans l'anarchie des guerres civiles, qui est le pire des maux, bien plus en tout cas que ne l'est un système politique stable, quel qu'il soit, même imparfait : dès qu'on se met à examiner les lois, on s'aperçoit qu'elles n'ont que peu de fondement, et si l'on veut les remplacer par d'autres meilleures, on court à la catastrophe car, d'une part, personne ne connaît la vraie justice ; d'autre part, chacun prétendra la posséder : vouloir rétablir les lois fondamentales (et non écrites) du royaume, comme avaient voulu le faire les Frondeurs entre 1648 et 1652, « c'est un jeu sûr pour tout perdre ». Le peuple ou l'honnête législateur qui voudraient redresser des injustices plongeraient le pays dans le chaos, ou serviraient malgré eux les intérêts des Grands de ce monde qui les manipulent – c'est ce qui s'était passé lors de la Fronde, lorsque Condé et Gaston d'Orléans voulaient s'appuyer sur le Parlement, gardien de la Constitution non écrite du royaume, pour remettre en cause le centralisme croissant du pays.

Aussi est-il très dangereux d'expliquer au peuple que la justice n'existe pas, et que les lois qu'on le force à suivre n'ont aucune valeur « mystique » : il aura forcément envie des les enfreindre ou de les renverser, et toute la paix civile serait compromise. Il faut donc tromper le peuple (« pour le bien des hommes il faut souvent les piper »). L'habile fera tout comme le peuple, ainsi que nous l'avons vu : lui aussi connaît désormais la vanité de tous les systèmes politiques et juridiques, mais il fera *comme si* celui dans lequel il vit était parfaitement juste. La seule attitude convenable est donc de respecter les coutumes de son pays, mais en sachant qu'elles n'ont rien en commun avec la vraie justice : la vraie justice, de toute façon, est ailleurs que dans les codes de lois, comme l'a suggéré en filigrane Pascal à la ligne 27-30 ; il vaut mieux renoncer à se compromettre dans des réformes politiques ou juridiques qui ne tendent qu'à

fomentier le désordre, et se mettre en quête du vrai Bien et de la vraie Justice, celle de Dieu.

3. UN TEXTE VIOLENT ET POLÉMIQUE

Ce fragment est bien plus un texte polémique qu'un texte apologétique : Pascal se propose ici de contester l'opinion des tenants du droit naturel ; il est normal que, pour critiquer ces rationalistes (ils affirment en effet que la raison peut déterminer des principes universellement valables), Pascal n'utilise pas un discours rationnel : une méthode démonstrative entrerait en contradiction avec l'objet de son propos, qui est de disqualifier la raison. Plutôt que de procéder par des déductions destinées à convaincre l'esprit du lecteur, il préfère *asséner* une série d'arguments-exemples, dans un texte paratactique qui omet souvent les liens logiques, ainsi des lignes 13 à 19 (édition Classique-Garnier) : cette accumulation doublée de parataxe et d'asyndètes aboutit à un puissant effet martèlement, d'où le lecteur sort tout étourdi. Pascal procède *ab absurdo*, en accusant les disproportions ironiques entre la petitesse de la cause (« trois degrés d'élévation du pôle ») et l'énormité de l'effet (« toute la jurisprudence ») ; il affectionne, les généralisations et les exagérations, dont le but est de marquer le lecteur ; il emploie ainsi les indéfinis (« un jeu sûr pour *tout* perdre », « *tout* corrompu »), les intensifs (« si léger que »), les exemples hyperboliques (« larcins, incestes »), ainsi que les synonymies (« fantaisie et caprice »). Le but de ces techniques est bien de toucher et fléchir (*flectere*) le destinataire de l'*Apologie*.

Les décalages et la disproportion entre cause et conséquence aboutissent à conférer au texte un ton fortement ironique, jusqu'au sarcasme : que la maxime contraignant chacun à suivre les coutumes de son pays soit le seul principe « général » ne manque pas de piquant, puisque cela signifie que la seule loi générale sera « qu'il n'y en a point (*de générale*) ». Ironie aussi dans la phrase « c'est le fondement *mystique* de son autorité » : saint Paul avait dit avec raison que « tout pouvoir vient de Dieu », et qu'en tant que tel il fallait s'y soumettre, mais Pascal ironise en montrant que ce pouvoir, bien que conféré par Dieu, n'est que le fruit d'une coutume irrationnelle – on comprend qu'un tel système ne soit pas goûté dans une monarchie absolue qui fait du souverain un monarque de droit divin, lieutenant de Dieu sur terre... Le ridicule de la coutume suscite ainsi le rire railleur du

polémiste, qui cherche à le communiquer à son lecteur : « plaisante justice qu'une rivière borne ! ». Cette ironie, il la tourne aussi contre l'orgueil de la raison : une phrase comme « la plaisanterie est telle que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point », enchaînant poussivement les propositions consécutives, illustre bien la vanité d'une raison incapable de déduire par ses propres forces la voie de la vraie justice – d'autant que ces conjonctives débouchent sur le néant du « il n'y en a point »

Les allusions historiques, prudentes mais bien lisibles, que Pascal a semées dans son texte, suggèrent un arrière-plan concret au texte : le proverbe « Vérité au-deça des Pyrénées... » renvoie probablement à la paix des Pyrénées, qui met fin à la guerre franco-espagnole en 1659 ; de même, le paragraphe sur « l'art de fronder » est un souvenir des événements survenus pendant la Fronde (1648-1652) ; mais on peut aussi y voir un souvenir de la Révolution anglaise (1640-1660), au cours de laquelle des mouvements extrémistes démocratiques (les « Niveleurs ») prétendaient instaurer un régime fondé sur un retour à la loi fondamentale du royaume – il n'est pas sûr que Pascal ait eu connaissance du détail des événements de la guerre civile anglaise, mais plusieurs fragments au moins s'en font l'écho discret (fr. 622, par exemple, et surtout, juste après le passage que nous sommes occupés à expliquer, le fr. 96). Les images, enfin, servent également à frapper l'imagination du lecteur : nous avons déjà commenté celle du drapeau, nous pouvons encore noter celle de « la balance », qui fait songer à l'allégorie de la justice –baudruche que Pascal dégonfle avec une visible jubilation.

V. BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992.

B. Croquette, *Pascal et Montaigne*, Genève, Droz, 1974.

Dominique Descotes, *L'Argumentation chez Pascal*, Paris, PUF, 1993.

Dictionnaire de Port-Royal, sous la direction de Jean Lesaulnier et Antony McKenna, Paris, Éditions Champion, 2004.

Gérard Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, Paris, PUF, 1984.

Gérard Ferreyrolles, *Les Reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Champion, 1995.

Pierre Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1991.

Pierre Force, *Pensées. Pascal*, Paris, Nathan, 1997 (coll. « Balises »).

Jean Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1993.

Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin* [1970], Paris, Albin Michel, 1994.

Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968.

Laurent Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.

VI. TABLE DES MATIÈRES

I. CONTEXTES	5
A. L'ÉGLISE CATHOLIQUE DANS LA FRANCE DU GRAND SIÈCLE :	
DU TRIOMPHE À LA CRISE	5
1 <i>Un temps de reconquête.....</i>	5
2. <i>Une déchirure théologique : la question de la grâce.....</i>	8
3. <i>La cristallisation de la crise : Port-Royal et le « jansénisme »</i>	
.....	26
B. BLAISE PASCAL : DES SCIENCES EXACTES À LA JOIE DU CHRIST	
.....	33
1 <i>L'enfant prodige et le jeune savant.....</i>	33
2 <i>Les « conversions » de 1646 et 1654</i>	37
3. <i>Pascal et Port-Royal</i>	38
4. <i>Les Pensées : un ouvrage introuvable ?</i>	41
II. LA DIALECTIQUE DES PENSÉES.....	51
1. <i>Le destinataire « libertin » des Pensées.....</i>	51
2. <i>« Vanité » (liasse III).....</i>	55
3. <i>« Misère » (IV)</i>	60
4. <i>« Ennui et qualités essentielles de l'homme » (V).....</i>	61
5. <i>« Raison des effets » (VI)</i>	62
6. <i>« Grandeur », l'autre face de la misère (VII)</i>	68
7. <i>« Contrariétés » (VIII)</i>	70
8. <i>« Divertissement » (IX)</i>	74
9. <i>« Philosophes » (X) et « Souverain bien » (XI).....</i>	77
10. <i>« A. P. R. » (XII).....</i>	81
11. <i>« Commencement » (XIII)</i>	
<i>et « Soumission et usage de la raison » (XIV)</i>	82
12 <i>« Excellence de cette manière de prouver Dieu » (XV)</i>	84
13 <i>« Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » (XVI)</i>	85
14. <i>« La nature est corrompue et fausseté des autres religions »</i>	
<i>(XVII)</i>	
<i>et « Rendre la religion aimable » (XVIII)</i>	87

15. « <i>Fondement de la religion et réponses aux objections</i> » (XIX)	88
16. « <i>Que la loi était figurative</i> » (XX)	90
17. « <i>Rabbinage</i> » (XXI), « <i>Perpétuité</i> » (XXII), « <i>Preuves de Moïse</i> » (XXIII)	97
18. « <i>Preuves de Jésus-Christ</i> » (XXIV)	98
19. « <i>Prophéties</i> » (XXV)	100
20. « <i>Figures particulières</i> » (XXVI)	100
21. « <i>Morale chrétienne</i> » (XXVII) et « <i>Conclusion</i> » (XXVIII)	100
 III. PASCAL ÉCRIVAIN	102
A. « LA VRAIE ÉLOQUENCE » : LA RHÉTORIQUE PASCALIENNE 102	
1. <i>Inventio</i>	105
2. <i>Elocutio</i> : « <i>je ne souffrirai point qu'il repose</i> » (fr. 703) ...	106
3. <i>Dispositio</i>	108
B. « PASCAL POÈTE »	114
1. <i>Le poète contre l'honnête homme</i>	115
2. <i>Une réflexion sur la poésie</i>	117
3. <i>L'écriture pascalienne, de la prose au verset</i>	124
4. <i>Conclusion : de Pascal à Claudel</i>	132
C. L'IMAGINAIRE PASCALIEN	132
1. <i>L'influence du courant baroque</i>	133
2. <i>L'espace imaginaire de Pascal</i>	135
 IV. PROLONGEMENT : COMMENTAIRE DU FRAGMENT 94	148
1. <i>Le contexte : une polémique contre les tenants du droit naturel</i>	148
2. <i>Synopsis</i>	150
3. <i>Un texte violent et polémique</i>	154
 V. BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE	157
 VI. TABLE DES MATIÈRES	159

