

2M11.2865.7

Université de Montréal

Pascal et l'étrangeté du monde

par

Annie Ferland

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

mars 1999

© Annie Ferland, 1998



8.2.2011.11.18

B
29
U54
1999
v.03

États-Unis de l'Amérique

Faculté de l'Éducation et des Sciences

par

Yves Lévesque

Département de philosophie

Faculté des arts et sciences

Membre titulaire de la Faculté des études supérieures

en vertu de l'ordonnance du 15 mars 1994

relative aux (M.A.)

philosophiques

1994-1995

Université Laval



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Pascal et l'étrangeté du monde

présenté par

Annie Ferland

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

M. Jean Grondin, président rapp.

M. Daniel Dumouchel, membre

M. Georges Helal, membre

Mémoire accepté le: 22 juillet 1999

Sommaire

Ce mémoire prend pour sujet d'étude le thème de la corruption de la nature dans la pensée de Pascal, thème que nous étudions à travers le texte des *Pensées* principalement. Notre but est d'abord de voir comment Pascal réinterprète le thème chrétien de la corruption de la nature pour comprendre ensuite l'usage qu'il en fait dans d'autres domaines de sa pensée. Ainsi, la corruption de la nature chez Pascal nous apparaît-elle davantage comme une idée philosophique que comme la simple répétition d'un dogme chrétien. Les hypothèses que nous voulons vérifier sont donc les suivantes: Pascal réinterprète la corruption de la nature à la lumière de l'idée d'infini; la corruption de la nature ainsi comprise détermine sa conception de la pensée, de l'individu, de la collectivité et de la connaissance.

Quant à la méthode que nous suivons, disons que nos quatre premiers chapitres s'inspirent directement de la lecture de Pascal, lecture plus ou moins fortement inspirée d'un commentateur, alors que les chapitres cinquième et sixième confrontent différentes interprétations de Pascal évoquées plus bas, lectures représentées par autant de commentateurs.

Notre introduction donne d'abord une esquisse du thème de la corruption de la nature et du sens nouveau que prend celui-ci avec la «Révolution copernicienne». Le premier chapitre analyse plus précisément le thème de la corruption de la nature dans la tradition chrétienne, la réinterprétation que Pascal en fait, la signification de cette corruption pour l'homme, ainsi que la conclusion que l'on en tire, à savoir que Pascal pense l'homme à partir de l'appartenance de ce dernier à la nature. Le second chapitre montre comment la conception que Pascal se fait de la pensée est déterminée par cette appartenance de l'homme à la nature. Le troisième montre comment Pascal, dans le même mouvement, inscrit le moi, comme sujet individuel, et l'État, comme sujet collectif, dans cette appartenance à la nature, faisant ainsi ressortir le rôle de l'imagination pour l'un et pour l'autre et révélant leur contingence radicale. Le

quatrième chapitre montre l'ancrage du savoir dans la nature, menant au même constat de contingence. Nous aurons ainsi démontré la réinterprétation de la corruption de la nature qu'effectue Pascal et l'usage philosophique qu'il en fait.

Cependant, ce mémoire ne pouvait se clore sans interroger les motivations de Pascal lorsque, par la corruption de la nature, il met en évidence la contingence des réalisations humaines. Les chapitres cinquième et sixième sont consacrés à cet éclaircissement, et nous conduisent à constater la disparité des interprétations de la pensée de Pascal à ce sujet.

Finalement, il nous apparaît que c'est en maintenant ensemble l'aspect scientifique, religieux et philosophique dans sa pensée que Pascal a quelque chose de neuf à dire. En effet, la corruption de la nature, thème qui relève de ces trois aspects, ouvre une voie nouvelle pour penser l'inadéquation de l'homme au monde. En ce sens, on pourrait voir dans Pascal le passage d'une problématique déterminée par l'idée de nature humaine, à une problématique plus contemporaine, celle de la condition humaine.

Table des matières

| | |
|--|-----|
| Introduction..... | 1 |
| La corruption de la nature | 6 |
| La pensée et le monde | 22 |
| Contingence du monde humain: l'imagination | 33 |
| Contingence du savoir..... | 51 |
| Le monde comme un texte | 69 |
| Le monde imaginaire..... | 85 |
| Conclusion..... | 100 |
| Bibliographie..... | 101 |

Introduction

Ce mémoire sera pour nous l'occasion de nous intéresser au thème de la corruption de la nature dans l'oeuvre de Pascal. Pascal puise cette idée dans la tradition chrétienne, mais il lui donnera une portée toute particulière. D'une certaine manière, on peut dire qu'il tente de décrire une réalité nouvelle avec un contenu ancien, un contenu en train de devenir archaïque dès son époque. Aussi, voudrions-nous d'abord illustrer l'originalité de Pascal à ce sujet (chapitre premier). Mais avant d'aller plus loin expliquons un peu ce que nous venons d'avancer.

Dans l'esprit chrétien, la corruption de la nature vient d'un événement fondamental, la chute de l'homme¹. En effet, il y aurait eu, dans l'histoire du monde deux périodes radicalement différentes: l'état d'innocence et l'état de nature déchue. L'état d'innocence serait ce moment où Dieu, ayant créé les hommes, un habitat pour ceux-ci, la terre, ainsi que tout l'univers, les premiers hommes -Adam et Eve- vivaient en parfaite harmonie avec le monde, entre eux et avec Dieu. Ils étaient immortels et vivaient le seul vrai bonheur possible pour des êtres humains: celui d'être créatures de Dieu (L, 460, 148; B, 544, 425)². Mais ayant désobéi à Dieu en voulant s'égaliser à lui, ils furent punis et voués désormais à l'imperfection, c'est-à-dire au malheur et à la mort. La corruption de la nature renvoie donc aux conditions d'existence de l'homme mortel, vécues comme la punition d'une faute originelle.

Par ailleurs, longtemps, cette idée de corruption put être tempérée par l'idée de cosmos. Le cosmos, dans ce contexte, c'est l'univers, mais un

¹ À vrai dire, il faudra préciser cela au premier chapitre.

² En ce qui concerne les *Pensées* de Pascal, nous nous référons à la numérotation Lafuma (L). La lettre «B» désigne la même pensée dans la numérotation Brunschvicg. Les *Pensées*, présentées selon la numérotation Lafuma ainsi que les autres textes de Pascal auxquels nous aurons à nous référer se trouvent dans les *Oeuvres complètes* aux éditions du Seuil, Paris, 1963. La collection «Points» des éditions du Seuil présente les *Pensées* (seulement) selon la numérotation Lafuma. On trouvera la numérotation Brunschvicg aux éditions Garnier-Flammarion. Pour plus de renseignements sur ces différentes numérotations, voir l'introduction de Lafuma au texte des *Pensées* dans les *Oeuvres complètes* ou dans la collection «Points».

univers fini, créé par Dieu. Le cosmos est l'oeuvre de Dieu et, comme tel, il est parfait. Achievé, chaque élément y trouve sa place, tout est interrelié, hiérarchisé, réciproque; bref, la chute de l'homme n'a pas entaché la perfection de l'oeuvre divine: le cosmos chante la gloire de Dieu. De plus, le cosmos accorde une place privilégiée à l'homme. Car c'est pour lui que Dieu créa toute chose. C'est pour cette raison que l'homme en occupe le centre. De la sorte, il demeure sous le regard de Dieu. Le monde que l'homme habite est un monde donné à lui par une puissance qui, quoique infinie, lui parle intimement. Ce n'est pas un monde étranger. La nature est peut-être corrompue, la vie une vallée de larmes, le monde n'en est pas moins à la mesure de l'homme.

Tout cela va changer avec la «Révolution copernicienne», ce bouleversement scientifique qui décentrera la terre, amènera l'idée d'un univers infini et mettra en évidence une raison dotée d'une nouvelle puissance. Pour Pascal, qui endosse cette découverte, la corruption de la nature prendra à ce moment un sens beaucoup plus aigu. En effet s'il réinterprète ce vieux thème chrétien c'est que, ayant réfléchi à l'idée d'un univers infini, seule l'idée d'une corruption de la nature lui semble pouvoir rendre compte d'un tel univers. Ainsi, c'est dans le contexte de la physique nouvelle du XVII^e siècle que Pascal reprend ce thème et, plus particulièrement, à la lumière de l'idée d'infini. Notre premier chapitre se propose d'illustrer cette interprétation particulière de la corruption de la nature. Toutefois, si ce thème a un sens pour l'esprit chrétien c'est davantage en regard de l'homme que de la nature elle-même. Si la nature s'est corrompue c'est d'abord à cause d'une volonté corrompue. Comment l'idée d'infini peut-elle alors rendre compte de la corruption de l'homme? On verra pourtant qu'elle guide encore Pascal dans sa réflexion sur celui-ci. L'homme n'échappe pas à la nature. Si la nature est corrompue, comme il le conçoit, alors on doit penser la corruption de l'homme à partir de son appartenance à la nature. C'est ce que nous tenterons de montrer dans la dernière partie de notre premier chapitre.

Ces considérations nous amèneront à l'idée suivante: Pascal pense l'homme à partir de son insertion dans la nature. Nous tenterons de vérifier cette idée aux chapitres deuxième, troisième et quatrième. En effet,

le second chapitre tentera de voir l'effet de l'appartenance de l'homme à la nature sur la conception que Pascal se fait de la pensée. Le troisième montrera comment le monde humain (l'individu, la société) est construit par l'imagination parce que la nature ne fait pas de l'individu ou de la société quelque chose qui fait sens pour l'homme (l'imagination masque en quelque sorte la nature). Le quatrième montrera finalement comment l'appartenance de l'homme à la nature influence la conception que Pascal se fait de la connaissance. Les chapitres cinquième et sixième voudront vérifier la justesse de notre idée. On verra qu'aux yeux de l'interprétation herméneutique elle est trop exclusive, mais aux yeux d'autres commentateurs elle serait justifiée.

Il ne nous reste plus, avant d'entrer dans notre sujet, qu'à expliquer une autre notion utilisée par Pascal qui dérive du christianisme, celle des trois ordres. Dans la pensée chrétienne et, plus précisément dans la pensée pascalienne, les trois ordres distinguent différentes manières d'être pour l'homme en regard de la création divine. L'ordre de la chair est relatif à notre nature corporelle, c'est-à-dire à une nature créée et dépendante. Par lui, nous sommes reliés aux autres choses créées et notamment aux autres hommes. L'ordre de la raison est ce en quoi Dieu a créé les hommes à sa ressemblance. En effet, Dieu ne peut être dit dépendant. L'intelligence, l'esprit, est ce qui subsiste par soi-même³. Par l'esprit donc, l'homme acquiert une indépendance par rapport aux autres choses créées. La charité est d'abord la disposition d'amour de la créature envers ce qui lui est donné et envers qui lui a donné. Après la chute de l'homme cette disposition se transporte également sur les autres hommes ainsi que sur le Sauveur. C'est une disposition qui marque le sens de la justice et de la vérité de la créature qui se sait dépendante et limitée⁴. Pour cette raison, et parce que cette disposition contribue à l'ordre de la création, la charité est l'ordre le plus important pour l'esprit chrétien⁵.

³ Voir à ce sujet: Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, coll. «Points», 1994, «Livre XIII», chapitre 2.

⁴ Voir à ce sujet: Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1996, au chapitre intitulé: «Créateur - créature».

⁵ On trouvera une distinction apparentée chez Augustin, *idem*, «Livre XIV», distinction qu'il prend de saint Paul («vivre selon la chair», «vivre selon l'esprit») mais qu'il précise en «vivre selon soi-même» et «vivre selon Dieu». Par ailleurs, la première épître de saint Jean parle de la «concupiscence de la chair», de l'«orgueil de la vie» et de la «concupiscence des yeux» (I, Jn., II, 16). Nous donnons ici la

À ces trois ordres, on peut associer différents types d'action et différents types de pensée guidés par un projet commun. L'ordre de la chair comprend les occupations quotidiennes, la recherche du bonheur, le divertissement, l'art du peintre ou du joueur de luth, les relations «mondaines» à autrui (par opposition à celles induites par la charité) telles l'organisation du travail, l'organisation familiale, politique, etc. Bref, l'ordre de la chair, c'est tout ce que recherchent les hommes dans le monde, tout ce à quoi ils s'occupent. Le type de pensée qu'il génère est celui du désir, de la préoccupation, de l'imagination, etc. Derrière ce type d'action et de pensée se cache un projet d'enracinement au monde à travers les choses particulières. En effet, l'homme étant corps, il a besoin d'un lieu et d'un attachement à ce lieu, lequel ne peut s'effectuer que par l'investissement de ce qui est donné de manière contingente. On peut alors qualifier l'ordre de la chair de «règne du particulier». Certes, le christianisme voit d'un fort mauvais oeil un trop grand attachement au monde mais, après tout, c'est quand même pour l'homme que le monde fut créé.

Les pensées propres à l'ordre de la raison sont celles où l'homme coupe momentanément son lien au monde pour résoudre un problème abstrait comme un problème mathématique ou concret comme un problème mécanique. Ces sortes de pensées sont en elles-mêmes une sorte d'action parce qu'elles nous mettent à distance du monde, parce que leurs principes sont éloignés du sens commun (L, 512; B, 1), parce que le déroulement des démonstrations nous fait violence; bref, parce qu'elles sont une *construction*. Le projet ici consiste, non tant à s'inscrire à l'intérieur du monde, mais au contraire à tenter de le surplomber de l'«extérieur» par l'universalité de la pensée. L'ordre de la raison est donc le lieu de l'universel et Pascal lui reconnaît une grandeur inhérente: devant l'immensité et la puissance de la nature, c'est en effet une capacité inouïe. Mais il n'est pas tout puissant: ou il cède à l'ordre de la chair (souvent à

traduction des théologiens de Port-Royal, dirigée par Lemaître de Sacy, traduction à laquelle Pascal collabora, Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1990. Saint Jean donne donc deux aspects du premier ordre: plaisir de sentir et plaisir de dominer, la concupiscence des yeux renvoyant au plaisir de savoir. Augustin réunit au contraire les deux premiers ordres en «vivre selon soi-même», «vivre selon Dieu» désignant l'ordre de la charité.

son insu) ou, de toutes manières, il rencontre ses propres limites. De l'ignorer rendra l'ordre de la raison, par la puissance qu'il procure, autant, sinon plus, menaçant que l'ordre de la chair car il conduit à l'orgueil, directement opposée à l'humilité de la charité.

L'ordre de la charité est d'abord une disposition intérieure. Idéalement, elle imprègne tout l'être en qui elle se trouve, autant dans ses actions que dans ses pensées. Cette disposition procède à un renversement de notre attitude spontanée, l'égoïsme du moi. Ce n'est plus le moi avec son investissement intéressé du monde qui doit être recherché, c'est au contraire un détachement de la part du moi. En effet, la charité nous met à distance du monde en nous faisant voir la *vanité* (le caractère vain, inutile) de ce qui fait notre bonheur ici-bas, des affaires humaines en général. Ce qui rend possible un tel renversement, c'est la promesse d'un rapprochement du monde plus grand que celui propre à l'ordre de la chair; ce que l'on aime désormais, c'est l'oeuvre de Dieu: le monde, la vie comme dons de Dieu plutôt que vus à partir des intérêts du moi. Toutefois, cette disposition n'est pas vraiment en notre pouvoir, elle dépend de la grâce divine. Espérant cette grâce, le croyant aspire à la réalisation d'une paix avec le monde. Le *Mémorial* dit: *Certitude, certitude, sentiment, joie, paix; Oubli du monde et de tout, hormis Dieu; Renonciation totale et douce; Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.*

*La corruption de la nature*⁶

Dans ce chapitre, nous nous proposons de préciser la signification qu'a, pour Pascal, le thème chrétien de la corruption de la nature. Ce thème lui semble assez décisif pour qu'il se propose de l'utiliser comme structure de son *Apologie de la religion chrétienne* (les *Pensées*):

*Première partie: Que la nature est corrompue. (Par la nature même.)
Seconde partie: Qu'il y a un réparateur. (Par l'Écriture.)
(L, 6, B, 60).*

Cette division, selon Pascal, reprend les deux principes fondamentaux de la religion chrétienne:

Elle enseigne donc ensemble aux hommes ces deux vérités: et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes (L, 449; B, 556).

Si Pascal se donne à la foi chrétienne, ce n'est en effet que parce qu'il a reconnu dans ces deux principes et la vérité de l'homme et celle de la nature. Mais, au thème de la corruption, Pascal fait subir une inflexion, un changement de sens non négligeable, comme nous le verrons ci-après. Ce chapitre se propose donc d'éclaircir la première proposition de la pensée L, 6 donnée plus haut, laissant l'autre de côté, du moins pour le moment.

Le thème de la corruption de la nature dans la tradition chrétienne

C'est au chapitre six de la Genèse que, dans la Bible, il est d'abord question de corruption. Cette corruption n'est pas la simple conséquence

⁶ Précisons que l'analyse de la corruption de la nature à la lumière de l'idée d'infini à laquelle nous procédons dans ce chapitre s'inspire de celle faite par Magnard (interprétation herméneutique de Pascal) mais que les conclusions avancées seraient également endossées par l'interprétation que nous opposons à l'interprétation herméneutique, à savoir que la nature est indépassable (Bénichou, Chevalley, Cléro et Bras).

du péché originel. Elle manifeste plus précisément la colère de Dieu face à ce qu'est devenu le genre humain dans la descendance d'Adam.

*Or la terre était corrompue devant Dieu, et remplie d'iniquité. Dieu voyant donc cette corruption de la terre, car la vie que tous les hommes y menaient était toute corrompue.*⁷

Le reste de la Bible, aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, ne parle jamais de corruption que dans ce sens: le mal qui habite l'homme, son éloignement de Dieu; la corruption est dans son cœur. Toutefois, les passages cités plus haut laissent entrevoir un sens plus large de ce terme: «toute chair», c'est-à-dire toute vie animale. Est-ce que toute la nature s'est corrompue en même temps que l'homme? En tous cas cette corruption semble assez grande au Créateur pour entraîner la destruction de toute vie⁸. Pour sa part, l'orthodoxie chrétienne⁹ donnera de ce thème une interprétation plutôt univoque. Examinons à cet effet le Livre XII de *La Cité de Dieu*.

a) Augustin

Augustin y rappelle la parole de Dieu à Moïse: *Je suis celui qui est*.¹⁰ À partir de cette parole, il va démontrer que Dieu étant *l'être par excellence*¹¹, toute essence ne peut que dériver de son principe. Autrement dit, tout être dépend de Dieu et, aucun, en tant qu'être, ne peut lui être contraire. Plus loin, méditant la parole du prophète Jérémie: *N'est-ce pas moi qui remplis le ciel et la terre*¹², Augustin assimile encore Dieu à la vie ou, du moins, au principe intime de toutes choses:

(...) ce Dieu dont la puissance cachée pénétrant toutes choses de son incorruptible présence donne l'être à tout ce qui est, à tout être quel

⁷ Ge., VI, 11-12.

⁸ Il dit: *J'exterminerai de dessus la terre l'homme que j'ai créé, j'exterminerai tout, depuis l'homme jusqu'aux animaux, depuis tout ce qui rampe sur la terre jusqu'aux oiseaux du ciel, car je me repens de les avoir faits* (Ge., VI, 7).

⁹ Bien que le christianisme, tout au long de son histoire, ait été l'objet de maintes interprétations, nous admettrons que, à l'époque de Pascal, les pensées d'Augustin et de Thomas d'Aquin pouvaient assez bien représenter la ligne directrice de la tradition. Par ailleurs, dans son essai intitulé *Le jansénisme*, Paris, P.U.F., 1991, Louis Cognet nous rappelle avec justesse comment la lutte que se livrèrent jésuites et jansénistes au XVII^e siècle marqua le déclin d'Augustin dans le catholicisme.

¹⁰ Ex., III, 14.

¹¹ Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994, vol. 2, Livre XII, chapitre II.

¹² Jr., XXIII, 24.

*qu'il soit, et qui, sans lui, serait dépourvu non seulement de telle ou telle apparence, mais de tout être*¹³.

Ainsi, la seule chose qui peut être dite contraire à Dieu c'est le néant; ce qui revient à dire que rien n'est étranger à Dieu dans la nature. Voilà le premier argument qui permet de dire que la nature n'est pas corrompue: elle dérive d'un seul principe. Il n'y aurait pas (contre les manichéens) un principe du bien et un principe du mal. Il faudra pourtant qu'Augustin s'attaque au problème du mal, nous y reviendrons. L'autre argument consiste en ceci que cet unique principe, l'être, on ne peut que l'associer au bien. Il n'y a donc pas de natures bonnes ou mauvaises, mais une hiérarchie des êtres. Aussi peu d'être une créature possède-t-elle, on ne peut pourtant l'appeler mauvaise. On ne peut que dire qu'elle se rapproche davantage du néant -dont elle a été tirée- que les autres créatures. Ce rapprochement entre l'être et le bien est d'ailleurs fait explicitement dans le passage suivant: *Et toutefois, plus ils (les êtres créés par Dieu) ont d'être, plus ils font de bien (leur action est alors effective)*.¹⁴ Ainsi, lorsqu'Augustin contemple la nature, dans l'animé aussi bien que dans l'inanimé, ne trouve-t-il aucun motif qui permette de la dire «corrompue»:

*Donc, en tant qu'elles sont, et que, par là, elles ont leur mode et leur forme et une certaine paix avec elles-mêmes, toutes les natures sont bonnes.*¹⁵

Et si nous déclarons certaines natures mauvaises, nous commettons l'erreur de les rapporter à nous, nous ne les considérons pas en elles-mêmes. Les diverses natures et, par extension, la nature elle-même, ne seront donc jamais mauvaises en tant que créées par Dieu; simplement, il y a différents degrés d'être et leur imperfection (leur caractère muable) n'est en elles que parce qu'elles sont tirées du néant¹⁶. La position d'Augustin se rapporte finalement au désir de sauver la toute-puissance de Dieu, laquelle ne peut se représenter adéquatement par un individu, mais dans ce

¹³ Augustin, *idem*, chapitre XXIV.

¹⁴ Augustin, *idem*, chapitre VIII.

¹⁵ Augustin, *idem*, chapitre V.

¹⁶ Augustin, *idem*, chapitre I.

qui apparaît comme le principe absolument premier, l'être. C'est la tendance qui a dominé le christianisme doctrinal et que l'on a appelé «onto-théologie».

Mais il y a pourtant eu corruption. Et elle ne se trouve ni dans la nature, parce que celle-ci est bonne, ni dans le néant parce qu'il est indifférent. Où se trouve-t-elle alors, qu'est-ce qui la rend possible? Pour répondre à ces questions, Augustin élaborera une théorie du mal à partir de la hiérarchie des êtres: le mal ne correspond à aucune essence, il n'est pas quelque chose, il n'est que *mouvement* et mouvement vers le bas¹⁷:

*Comment, dis-je, un bien (un être créé par Dieu) est-il cause d'un mal? C'est quand elle (la volonté) descend d'un objet supérieur à un objet inférieur que la volonté devient mauvaise: non que l'objet vers lequel elle se détourne soit un mal, mais le mal est ce détournement même.*¹⁸

Le mal est donc rendu possible par la volonté, laquelle échappe à la nature, étant produite à l'image de Dieu. Aussi Augustin, suivant la Bible, attribue-t-il le mal autant aux anges qu'aux hommes. C'est une fois le mal introduit dans le monde que la nature en vint à se corrompre:

*Telle a été la grandeur de leur péché qu'il a détérioré la nature et transmis aux générations humaines la servitude du péché et la nécessité de la mort.*¹⁹

Mais en quel sens doit-on comprendre la nature corrompue par le mal, de quelle nature s'agit-il? Par nature, Augustin entend toujours la création de Dieu, mais dans ce passage, il l'entend dans son sens originel où, ce qui est caractéristique, c'est que cette nature est donnée à l'homme *pour* lui et que, par conséquent, ses rapports avec elle en sont d'adéquation parfaite. Augustin nous le rappelle au chapitre X du Livre XIV où il montre le premier homme vivant en accord avec ce qui l'entourait aussi bien

¹⁷ Augustin nous donne plusieurs exemples de ce mouvement vers le bas au chapitre VIII du Livre XII.

¹⁸ Augustin, *idem*, chap VI.

¹⁹ Augustin, *La Cité de Dieu*, *idem*, Livre XIV, chapitre I.

qu'avec Dieu. Aussi, la corruption de la nature signifie plus précisément la détérioration des rapports de l'homme à la nature.

b) *Thomas d'Aquin*

Près de mille ans plus tard, Thomas d'Aquin reprendra la même idée. Une section de la *Somme théologique* étudie quels ont été les effets du péché originel sur l'homme²⁰. La Question 85 (Ia-IIae, q. 85, a.1) examine plus précisément ces effets sur le bien de la nature. Mais d'abord voyons ce que Thomas d'Aquin appelle «biens de la nature» en rapport avec l'homme? Sous ce nom, il désigne trois choses:

1° Les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre.

2° Puisque la nature donne à l'homme de l'inclination à la vertu dans le sens que nous avons dit plus haut, cette inclination à la vertu est un bien de nature.

3° On peut même appeler bien de nature ce don de la justice originelle qui fut, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière.

Pour éclaircir le propos, précisons le sens thomiste du terme «nature». De manière générale, la nature c'est l'ensemble de la création de Dieu. Ce sens semble bien convenir aux points 2° et 3°. Mais c'est aussi, de manière plus spécifique, un terme à mettre en rapport avec celui d'«essence». Si l'essence d'une chose est ce qu'est cette chose en elle-même, la nature d'une chose désignerait plutôt son essence «mise en acte», si l'on peut dire. La nature d'une chose serait alors ce qui la fait exister selon son essence, d'où l'expression «principe interne d'opération²¹» utilisée par M.-J. Nicolas. Comparons cette définition à celle d'Aristote: la nature est un *principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident.*²² On voit immédiatement la ressemblance entre les deux. Il y a toutefois une

²⁰ Cette section se trouve dans le tome deux de la *Somme théologique*, s'intitule «Les effets du péché» et comprend les questions 85 à 89. Paris, Cerf, 1984. Pour le présent développement, nous suivons également les textes écrits par M.-J. Nicolas en introduction à cette édition de la *Somme*, notamment «Vocabulaire de la *Somme théologique*» et «Les thèses caractéristiques».

²¹ Cette expression se retrouve dans «Les thèses caractéristiques», à l'article «Nature et essence», aux pages 39-40 du premier tome de la *Somme théologique*, dans les introductions générales.

²² Aristote, *Physique*, Paris, Belles lettres, 1961, «Livre II», chapitre 1, p. 59.

différence: c'est que la définition proposée par Thomas d'Aquin peut également inclure le purement spirituel (Dieu, les anges, etc.). Certes, Dieu n'est pas sur le même plan que la nature créée mais, en tant qu'ayant une essence, il a aussi une nature. Cela nous permet de mieux comprendre le sens où le terme nature est employé dans ce contexte: dans les trois cas, le bien de la nature signifie ce qui est donné à l'homme pour réaliser son essence. Les puissances de l'âme (volonté, liberté, etc.), les sens externes sont en effet ce par quoi l'homme est homme selon Dieu. Mais l'inclination à la vertu, la justice originelle sont également des biens de la nature au sens où l'homme, étant vertueux et charitable, réalise davantage son essence (on voit l'importance de l'extension du concept de nature car la vertu chrétienne et la charité ne sont pas immédiatement manifestes en l'homme)²³.

La question de la corruption de la nature peut maintenant être posée dans la pensée de Thomas d'Aquin. Celui-ci n'en parle qu'en rapport avec l'homme, avec l'idée que la nature en lui le fait participer au projet divin. Or, de ces biens de la nature, Thomas d'Aquin démontre que le premier, c'est-à-dire les puissances de l'âme, les sens externes, etc., ne subit aucun changement par le péché originel, le second, le penchant à la vertu, se trouve diminué et le troisième, le sens de la justice, se trouve tout à fait enlevé par lui. Ainsi, ce qui, en l'homme, est préservé par le péché originel, ce sont les puissances qu'il détient directement de la nature plutôt que de Dieu (les *principes constitutifs de la nature elle-même*): volonté, liberté, sens externes plutôt que *l'inclination à la vertu* ou encore *ce don de la justice originelle*. Thomas d'Aquin, encore une fois, préserve la nature. Celle-ci comme création de Dieu ne peut qu'être bonne. Ce n'est que dans l'homme, et même que dans une part de celui-ci, qu'il se trouve quelque chose de corrompu. En fait Thomas d'Aquin va plus loin qu'Augustin au sujet de l'«excellence» de la nature. Comme nous le rappelle M.-J. Nicolas, on lui attribue l'audace d'avoir constitué dans un univers chrétien un ordre autonome de nature...²⁴ (contrairement à

²³ M.-J. Nicolas affirme du thomisme dans «Les thèses caractéristiques»: *Dieu ne crée pas seulement les êtres pour qu'ils participent à son essence, mais pour qu'ils participent à son opération. Somme théologique, idem, p. 40.*

²⁴ «Les thèses caractéristiques», *Somme théologique, idem, p. 40.*

Augustin pour lequel la nature est surtout signe de Dieu). En fait, Thomas d'Aquin appelle Dieu «nature naturante»²⁵ en tant que celui-ci est l'auteur de toutes les essences ou natures.

Qu'il s'agisse d'Augustin ou de Thomas d'Aquin donc, la nature ne peut être dite corrompue en tant qu'oeuvre de Dieu. C'est précisément sur ce point que Pascal va élaborer une position autre.

Le thème de la corruption de la nature chez Pascal

Ce qui différencie Pascal d'Augustin ou de Thomas d'Aquin à ce sujet, c'est évidemment sa participation à la science nouvelle qui se développe depuis Galilée. Aussi, nous proposons-nous de retracer le sens qu'il donne au thème de la corruption de la nature par le biais de ses préoccupations scientifiques. Le fragment L, 199 (B, 72) où Pascal traite du thème de l'infini nous servira de point d'appui à ce sujet. Mais, auparavant, il serait utile de préciser comment la «science nouvelle» transforme radicalement l'idée de nature qui prévalait au Moyen Age, idée largement inspirée d'Aristote (du moins dans la seconde partie de cette période), ainsi que la conception de la physique comme science de la nature.

a) D'Aristote à Galilée

La pensée d'Aristote est une pensée du changement. C'est par elle que nous comprendrons sa conception de la nature. Aristote élabore plusieurs concepts pour comprendre rationnellement le changement. Arrêtons-nous aux concepts opposés de la puissance et de l'acte.

La *Métaphysique* définit la puissance comme un *un principe de changement dans un autre être ou dans le même en tant qu'autre*²⁶. Par exemple, la transformation d'un bloc de marbre en statue s'explique par la puissance propre du sculpteur. Le principe de changement du marbre est

²⁵ «Vocabulaire de la Somme théologique», *Somme théologique, idem*, p. 109.

²⁶ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1991, 2 tomes, «Livre Δ», chapitre 12, p. 191.

dans un autre être que lui-même. Ou encore la croissance d'une plante: son principe de changement est en elle-même, mais en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant que graine. Et lorsque la graine germe ou que le sculpteur sculpte, on dit qu'ils sont en acte. Par ailleurs, la puissance s'entend aussi en un sens passif. Le bloc de marbre a en lui la puissance de se laisser façonner, puissance qui, par exemple, est absente du corps d'un animal. Tout acte implique à la fois une puissance active qui agit et une puissance passive qui laisse transformer l'être en qui elle se trouve. Et parmi les changements, Aristote distingue les changements naturels des changements violents; la croissance ou l'arrachement d'une plante par exemple. Aussi, la *Physique* appelle-t-elle *nature* ce qui est un *principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident*²⁷. À partir de cela, Aristote appellera «physique» le domaine d'étude traitant *des êtres qui ont en eux-mêmes leur principe de mouvement*²⁸. Toutefois, comme le rappelle C. Chevalley²⁹, il n'y a pas, chez Aristote, de concept se référant strictement au mouvement comme nous l'entendons dans son sens moderne, c'est-à-dire comme distance parcourue par un objet, indépendamment de sa nature. Aristote pense plutôt en fonction d'un concept global de changement se rapportant à la nature de l'être particulier qui en est affecté. Par exemple, il y a le changement selon la qualité (l'altération d'un vin), la quantité (la croissance d'une plante), selon la substance (la mort d'un homme) et, finalement, selon le lieu (la retombée d'un corps lourd). La physique est donc, pour Aristote, le domaine traitant des changements naturels concernant aussi bien l'animé que l'inanimé. Comme tout changement naturel tend à l'achèvement (finalité) de l'être en lequel il se produit, tout changement est un changement d'état de cet être, y compris le changement de lieu. D'où l'on peut dire que la physique aristotélicienne est une physique qualitative: il y a une puissance propre à la graine pour pousser et il y a une puissance propre à la pierre pour rester dans son état de repos, c'est-à-dire le bas. C'est aussi une physique qui suppose un cosmos, c'est-à-dire une totalité

²⁷ Aristote, *Physique*, Belles lettres, Paris, 1961, «Livre II», chapitre 1, p. 59.

²⁸ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1991, 2 tomes, «livre K», chapitre 7, p. 124.

²⁹ Catherine Chevalley, «Nature et loi dans la philosophie moderne», tiré de *Notions de philosophie*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1995, p. 139.

organisée et hiérarchisée, car ce qui commande l'achèvement de chaque être c'est le tout auquel il se rapporte.

Lorsque Galilée étudiera le mouvement par des expériences sur la chute des corps, il découvrira qu'il y a des lois du mouvement *indépendantes* de la nature de l'objet (il y a une accélération uniforme lorsqu'un objet tombe, indépendamment de la masse ou du volume de l'objet -sauf la résistance de l'air)³⁰. Le mouvement (comme changement de lieu) devient mesurable mathématiquement. Plus de lieu naturel donc, plus de prééminence du repos comme finalité du mouvement. La puissance n'est plus une caractéristique de la nature de l'objet, elle lui devient extérieure, ce qui permet d'en penser l'universalité. À partir de là, il faudra, pour comprendre l'univers, l'interpréter dans un langage mathématique. Ainsi, d'Aristote à Galilée, le concept de puissance ainsi que la physique passent d'un état qualitatif à un état quantitatif. D'Aristote à Galilée, la conception du monde peut passer du cosmos à l'univers infini.

Par ailleurs, d'un point de vue philosophique plus général, le terme de puissance abandonne également la référence au cosmos aristotélicien. Désormais, ce terme désignerait simplement la capacité de produire certains effets indépendamment de la finalité qu'implique l'insertion dans une totalité. On ne parle plus tellement de la graine plante en puissance, mais, par exemple, chez Spinoza, de l'effort pour conserver son être. La puissance n'est donc plus conçue dans son aspect passif et elle intègre son complément, l'acte. Ainsi, on peut dire que la puissance n'existe plus que lorsqu'elle est déjà en acte. Cléro et Bras résument fort bien ce changement conceptuel:

Ainsi, la puissance, visible dans ses effets, est délivrée de toute dimension téléologique: l'effet est non pas la réalisation d'une fin qui déterminerait, dès l'origine, le sens du mouvement, mais la réalité produite par l'application d'une force à un moment donné³¹.

³⁰ Voir Catherine Chevalley, «Nature et loi dans la philosophie moderne», tiré de *Notions de philosophie*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1995, pp 137-150.

³¹ Cléro et Bras, p. 10, déjà cité.

Les moralistes français du XVII^e siècle ont, d'après P. Bénichou, beaucoup exploité cette idée contre l'idéal de la grandeur de l'homme³²: on n'a pas de la grandeur en puissance, on ne l'a qu'en acte; l'écart entre la représentation de soi et son effectuation a fourni bien des exemples à Pascal et à ces moralistes³³. Dans ce cadre, avoir des qualités en puissance, c'est permettre à la conscience de se les approprier. Mais si la puissance ne se manifeste qu'en acte, alors la conscience ne fait plus qu'acquiescer aux obscures impulsions de la nature.

b) Le fragment sur l'infini

Il faut maintenant penser la nature comme objet mathématique. Elle n'est plus liée à une finalité, ce pourquoi, à la considérer comme chose étendue, on en vient à la considérer comme infinie. Cette conséquence est particulièrement présente à l'esprit de Pascal, comme en témoigne le fragment (L, 199; B, 72).

Ainsi qu'il le fait souvent, Pascal recourt à l'imagination dans ce fragment. Pour nous faire comprendre les conséquences qu'il tire de l'infini, il veut d'abord nous le faire voir. *Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté.* Alors contemplons: la terre, le soleil, le vaste tour que décrit le soleil, et celui combien plus vaste encore que décrivent les astres lointains, et plus grand encore, si nous pouvons. Le vaste tour que décrit le soleil n'était-il pas immense, presque sans commune mesure avec la grandeur de la terre? Pourtant, en regard de celui décrit par les autres astres, il est lui-même un point imperceptible. Et cette dernière grandeur elle-même, presque effrayante pour nous, est

³² Au XVII^e siècle, l'idéal de la grandeur de l'homme prenait plus d'une forme. D'abord celle du héros, modèle hérité de la Renaissance; on en trouve l'exemple dans les tragédies de Corneille. Le héros est un être à part, doté de qualités ainsi que d'une moralité exceptionnelles. Ce modèle fut supplanté par celui de l'honnête homme, homme au contraire sociable qui incarne moins l'exception que le bel équilibre. Il cherche moins à se démarquer qu'à plaire à tous, ce que lui permettent sa vertu discrète et ses connaissances diversifiées. Pour le modèle du héros, voir «Le héros cornélien», chapitre tiré de Bénichou, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1988, pp. 15-67. Pour le modèle de l'honnête homme, ainsi que pour ce que Pascal en a tiré, voir «L'honnête homme», chapitre tiré de Mesnard, Jean, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1993, pp. 105-137.

³³ *C'est d'ailleurs l'habitude ordinaire de tous ces écrivains de soumettre les vertus à l'épreuve des événements(...).*

Paul Bénichou, *idem*, p. 142.

Par exemple la pensée L, 673; B, 123 affirme: *Il n'aime plus cette personne qu'il aimait il y a dix ans. Je crois bien: elle n'est plus la même ni lui non plus. Il était jeune et elle aussi; elle est tout autre. Il l'aimerait peut-être encore telle qu'elle était alors.* Voir également la pensée L, 79; B, 128.

encore un point imperceptible en regard d'une autre grandeur, car l'univers est infini, rigoureusement infini, ce qui signifie qu'il est cette grandeur devant laquelle toutes les autres grandeurs (un pois, une galaxie) sont rigoureusement égales. *C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part.* Et, prenant la direction inverse et un ciron pour point de départ, Pascal montre que toute grandeur, aussi petite soit-elle, peut être considérée comme un univers en regard d'une autre grandeur petite en proportion. En effet, ayant divisé le ciron en jambe, veine, sang, humeur, etc., Pascal conclut ce passage ainsi:

Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je veux lui peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome, qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, dans cette terre des animaux, et enfin des cirons dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné... (L, 199; B, 72).

Ainsi, tout le monde visible peut être considéré comme un ciron et un ciron comme un monde. En regard de l'infini, ces grandeurs sont *équivalentes*³⁴. L'univers s'ouvre sur l'abîme. Pour nous, il est inachevé, inachevable. L'éclatement du cosmos entraîne le fractionnement du réel; fractionnement de l'ensemble d'abord: *les ordres de grandeur se succèdent sans se comprendre, ils s'ignorent et se nient*³⁵. C'est ce que Magnard appelle un monde cassé. Dans la jambe d'un ciron, il y a un univers qui ignore celle-ci, tout comme le vaste tour que décrivent les astres, ignore les hommes et les cirons qui habitent la terre. Absence d'unité donc, et de réciprocité entre les parties propres à l'idée de cosmos, parce que l'univers s'ouvre sur l'abîme. Cette conséquence de l'infini de l'univers se reporte sur chaque réalité finie, chacune est également inachevée³⁶. Où devons-nous nous arrêter pour considérer le ciron, quel

³⁴ Ce passage s'inspire du chapitre «L'écriture brouillée ou le cosmos perdu», de Pierre Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

Que le monde soit un point et tout point gros d'un monde conduit à déclarer l'équivalence de l'immense et de l'infime, quelque grands ou quelque petits qu'on les envisage (p. 42).

³⁵ Pierre Magnard, *idem*, p 41.

³⁶ (...) *l'impossibilité cependant de finir et de totaliser l'univers ne risque-t-elle pas d'apparaître de manière éclatante dans l'impossibilité analogue où l'on se trouverait d'enclorre sur elle-même la moindre réalité finie si petite qu'elle fût?* Pierre Magnard, *idem*, p.39.

point de vue choisir? *Dans la vue de ces infinis tous les finis sont égaux et je ne vois pas pourquoi asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre* (L, 199; B, 72).

c) *Le thème de la corruption de la nature à la lumière de l'idée d'infini*

Il semble donc que, si l'on doit considérer la nature comme corrompue en ce XVII^e siècle, ce soit d'abord parce que l'être ne la tient plus. Et comme, pour le christianisme, l'être est assuré par Dieu, il apparaîtra aux yeux de Pascal que c'est de façon radicale qu'il a déserté le monde. En effet que reste-t-il de l'idée d'être en regard de celle d'infini? Est-ce que toute réalité finie, par l'infini qui l'habite, n'est pas plutôt mélange d'être et de non-être? La nature, vue sous l'angle de l'infini, semble bien plutôt montrer la puissance de l'abîme que celle de l'être. Et que reste-t-il de la présence de Dieu dans une nature fractionnée, à jamais inachevable? Dieu n'est-il pas le symbole de la totalité? Rien dans la nature ne peut plus avoir désormais quelque ressemblance avec lui, elle ne peut s'assimiler à un signe de Dieu. La totalité subsiste en Dieu, mais elle est perdue pour l'homme qui, en lui et autour de lui ne rencontre plus que fractionnement, inachèvement³⁷. Dieu a déserté le monde.

Certes le thème du Dieu caché a toujours été présent dans le christianisme. *Vere tu es deus absconditus*³⁸, dit le prophète. Cette parole d'Isaïe est décisive pour le christianisme. En effet, comme le rappelle M.-J. Nicolas, le christianisme se caractérise notamment par l'assimilation de l'univers à un *signe* de Dieu car celui-ci en est l'auteur et est, en même temps, radicalement différent de sa création. Augustin raconte bien, dans

³⁷ Comme Magnard le relève, il y a une distorsion dans l'idée d'infini selon qu'on la considère en Dieu ou dans la nature. Dans le premier cas, elle suggère la perfection, la toute-puissance alors qu'en la considérant dans la nature, elle suggère plutôt l'inachèvement, l'imperfection. *Affirmative quand elle dit la toute-puissance de Dieu, l'image contradictoire de la sphère infinie est négative quand elle dit l'impuissance de l'intelligence humaine à totaliser l'univers selon la norme de l'idée de nature.* Magnard, *idem*, p. 9. Cette distorsion relèverait de la logique même de l'éclatement du cosmos. Il est intéressant toutefois de noter, à l'époque de Pascal, des variations au sujet de l'infini. Par exemple, Magnard nous rappelle comment le père Mersenne voyait, dans la présence de l'infini aux choses finies, la présence même de Dieu. Ce qui ne peut être pour Pascal. Sans oublier la distinction que faisait Descartes entre l'infini qui n'appartient qu'à Dieu et l'indéfini qui appartient à la matière (*Principes* I, art. 26 et 27), distinction que Pascal ne reprendra pas.

³⁸ Is., XLV, 15.

les *Confessions*, la difficulté qu'il éprouva à reconnaître la nature divine; il la cherchait dans l'espace, comme si Dieu relevait de la matière, alors qu'il devait la chercher en son for intérieur, car elle relève du pur esprit (charité -voir livre 7, chap. 15)³⁹. En ce sens, Dieu est bien caché, rien ne le montre en lui-même et le croyant doit le chercher sans qu'aucune méthode ne lui indique avec assurance comment le trouver. Dans ce contexte, Dieu est caché par la difficulté qu'ont les hommes à vivre en lui. Il n'est pourtant pas si caché qu'il ne se montre par l'*être*, comme nous l'avons relevé plus haut, aussi bien pour Thomas d'Aquin que pour Augustin. Le premier en parlant de «Nature naturante», le second, lorsqu'il affirme:

*ce Dieu dont la puissance cachée pénétrant toutes choses de son incorruptible présence donne l'être à tout ce qui est, à tout être quel qu'il soit, et qui, sans lui, serait dépourvu non seulement de telle ou telle apparence, mais de tout être*⁴⁰.

Ainsi, la corruption de la nature a bien un sens pour Pascal; elle ne réside pas qu'en l'homme. En cela, il diffère radicalement de la tradition, telle qu'illustrée par Augustin et Thomas d'Aquin. La nature est corrompue parce que l'univers infini ne fait plus une totalité où les différents éléments composeraient entre eux. D'une part il est inachevé, ouvert (les extrêmes de l'infiniment petit et de l'infiniment grand ne sont pas «quelque chose», mais plutôt abîme). D'autre part les différents ordres de grandeur s'ignorent, ils forment, si l'on peut dire, une infinité d'univers. Cet inachèvement se répercute, comme nous l'avons vu, dans chaque réalité finie. De plus, l'infini entraîne la perte de tout point fixe; il signifie mouvement sans repos car la totalité a perdu son centre (l'être). Ainsi, *rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient* L, 199 (B, 72). Sans doute pourrait-on trouver que ces caractéristiques ne méritent pas que l'on qualifie la nature de «corrompue». Mais cette idée chrétienne a, pour Pascal, le mérite de faire comprendre les effets sur l'homme d'un univers infini.

³⁹ Augustin, *Les confessions*, Paris, Classiques Garnier, 1950, Livre VII, chapitres I et XIV.

⁴⁰ Augustin, *idem*, Livre XII, chapitre XXV.

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, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous (L, 199; B, 72).

Nous sommes condamnés à «voguer sur un milieu». On pourrait définir le milieu chez Pascal comme ce lieu qui ne convient pas, qui n'est pas fait pour convenir. Voilà ce qu'est, pour l'homme, l'univers infini. Il ne convient pas parce qu'il est insaisissable, il n'offre pas d'assise. Et cela est aussi vrai pour le monde humain que pour le savoir. La nature n'offrira pas à l'homme de fondement: ni pour édifier la communauté humaine, ni pour édifier un savoir nécessaire, comme nous le verrons aux chapitres trois et quatre. Dans l'univers infini, l'homme est un étranger, c'est en cela, en définitive que Pascal dira la nature corrompue.

La corruption de l'homme comme être naturel

On a vu que la corruption de la nature s'entend chez Augustin et Thomas d'Aquin comme une altération de certaines dispositions en l'homme. Au sujet de la corruption de l'homme, il semble que Pascal suive davantage la tradition, à tout le moins dans sa version augustinienne. Par exemple, il s'accorde tout à fait avec ce dernier lorsqu'il affirme que l'orgueil, ou le fait de vivre selon soi-même, est le péché fondamental⁴¹. Son propos ressemble à celui de Thomas d'Aquin quand il dit que, par le péché originel, le sens de la justice, c'est-à-dire la charité, a été tout à fait ôté à l'homme. Le seul thème du «moi» le démontre amplement⁴². Mais ici aussi, l'idée d'infini guide Pascal. Par exemple lorsqu'il indique le désir du moi de se faire *centre de tout*, cela renvoie autant à l'orgueil dont parle Augustin qu'à la nécessité, à partir de l'éclatement du cosmos, de recréer un centre. L'idée de Magnard selon laquelle, dans un univers infini, il y a fractionnement des différents ordres de grandeur, lesquels ne composent plus un tout, nous permet maintenant de comprendre certaines idées de

⁴¹ Augustin, *idem*, Livre XIV. L, 477, 774, 149 (B, 406, 497, 430).

⁴² Voir par exemple L, 597 (B, 455).

Pascal au sujet de l'homme. En effet, les diverses puissances ou facultés ne sont pas faites pour marcher ensemble: la raison, les sens, les passions *s'abusent réciproquement* (L, 45; B, 83); elles sont *hétérogènes*. À l'image de l'univers, l'homme ne fait pas un tout, mais un ensemble hétéroclite, désordonné, comme le dit, d'une autre manière, la pensée L, 805 (B, 106): *et néanmoins chacun a ses fantaisies contraires à son propre bien dans l'idée même qu'il a du bien, et c'est une bizarrerie qui met hors de gamme.*

On peut voir également que si l'infini entraîne toute chose dans un mouvement perpétuel, quelques pensées montrent comment l'homme est soumis à la même condition: *Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort* (L, 641; B, 129). Le mouvement fait si bien notre nature qu'il nous semble préférable, peu importe ce qui l'anime, au repos. Car le repos ne nous rappelle jamais que notre insuffisance:

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 (L, 622; B, 131).

Ce mouvement est particulièrement le fait du désir:

La nature nous rendant toujours malheureux en tous nos états nos désirs nous figurent un état heureux parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas et quand nous arriverions à ces plaisirs nous ne serions pas heureux pour cela parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état (L, 639; B, 109).⁴³

De plus, non seulement la nature répète-t-elle en l'homme le mouvement, mais elle en répète également l'irrégularité:

L'éloquence continue ennue.

⁴³ Voir également le fragment L, 56 (B, 181).

Les princes et rois jouent quelquefois. Ils ne sont pas toujours sur leurs trônes. Ils s'y ennuiant. La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie. La continuité dégoûte en tout. Le froid est agréable pour se chauffer.

*La nature agit par progrès. Itus et redivisus, elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. AAA
Le flux de la mer se fait ainsi AAAAAAA, le soleil semble marcher ainsi (L, 771; B, 355).⁴⁴*

Conclusion

Ce premier chapitre nous aura permis de comprendre comment Pascal reprend à son compte le principe chrétien de la corruption de la nature. Il le reprend à son compte parce qu'il y voit et la vérité de l'homme et celle de la nature:

Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractère de cette vérité; car la nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme est hors de l'homme, et une nature corrompue (L, 471; B, 441).

Il exprime la vérité de la nature parce que l'univers infini est incompréhensible, insaisissable, tout à fait hors de notre portée; il exprime la vérité de l'homme parce que celui-ci, pris par la nature, est condamné à rester un être à l'écart de soi, incapable de se ressaisir pleinement⁴⁵. Cette idée que la nature dépossède l'homme de ses prérogatives, idée impliquée par la corruption de la nature, sera diversement illustrée dans les trois prochains chapitres.

⁴⁴ Voir également L, 27 (B, 354).

⁴⁵ Jean-Pierre Cléro, Gérard Bras, Pascal. *Figures de l'imagination*, Paris, P.U.F., 1994, p. 22.

*La pensée et le monde*⁴⁶

Le précédent chapitre nous a montré comment Pascal pense la corruption de l'homme à partir de celle de la nature: si l'univers est infini, l'on ne peut penser l'homme comme une réalité finie dont l'être et l'existence échapperaient à cette condition universelle. Cette conclusion porte notre attention sur une autre idée, celle de la prégnance du monde matériel sur l'homme -notamment sur la dimension de la pensée. C'est cette idée qui fera l'objet de notre chapitre. Procédant encore une fois par opposition, nous recourons à Descartes. Car si Pascal et Descartes partagent un même fond intellectuel, celui de la science nouvelle du XVII^e siècle, ils n'ont pas les mêmes vues sur les possibilités de la raison.

La découverte de Descartes

La nouveauté qu'apporte Descartes est la découverte de l'autonomie de la pensée⁴⁷. Dans cette voie, l'expérience du cogito sera décisive. Se découvre par elle à Descartes le lien nécessaire qu'établit l'acte de penser avec l'existence. Doutant de toutes ses pensées, Descartes ne peut douter qu'il pense. Or, cela est nécessairement quelque chose. Ainsi, il est certain d'être quelque chose du seul fait de penser. Il y a donc une puissance d'être en lui, laquelle n'appartient qu'à l'acte de penser, qui ne se manifeste qu'au moment où il pense. L'être appartient d'abord à *cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination*⁴⁸. C'est ce que Descartes appellera «substance pensante». Par la suite, le caractère de «substance», c'est-à-dire le fait d'être une entité fondamentale ayant sa logique propre, sera aussi attribué à la matière. Mais pour cela, il faudra à Descartes faire un détour par l'*idée* d'étendue ainsi que par Dieu,

⁴⁶ Notons que les conclusions avancées dans ce chapitre ne seraient pas endossées par l'interprétation herméneutique de Pascal mais par celle que nous lui opposons (Bénichou, Chevalley, Cléro et Bras).

⁴⁷ Pour la curiosité, on trouvera une formulation relativement proche du *cogito* cartésien dans *Les confessions* d'Augustin au Livre VII, chapitre III.

⁴⁸ Descartes, *Œuvres, lettres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1953, «Seconde méditation», p. 279.

lequel lui assure la vérité de ses idées lorsque claires et distinctes. Cette découverte lui permet de dépasser ce qu'il considère comme un préjugé trop facilement établi, celui de connaître l'homme par autre chose que ce qu'il est principalement, à savoir par son corps. En effet, Descartes entend contester la longue tradition philosophique qui proposait de concevoir l'homme comme «animal raisonnable», c'est-à-dire comme un corps animé par une âme, ainsi que plusieurs autres dans la nature. Cette âme le ferait sentir, se mouvoir, etc. En ce sens, l'homme serait relié à l'ensemble de la nature; son âme n'aurait que la particularité d'être dotée de raison. Descartes rejette cette conception. D'une part, elle recourt à des idées complexes qui ne sont pas claires et distinctes par elles-mêmes (qu'est-ce qu'un animal, qu'est-ce que la raison?) et qui, par conséquent, n'ont pas le caractère de la certitude. D'autre part, c'est une conception de l'homme qui peut impliquer l'imagination. En effet, lorsqu'il affirme, de ses anciennes opinions:

(...) mais je ne m'arrêtais point à penser ce que c'était que cette âme, ou bien, si je m'y arrêtais, j'imaginai qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié, qui était insinué et répandu dans mes plus grossières parties⁴⁹.

il s'accuse ainsi que ses éducateurs d'avoir recours à une image pour comprendre l'âme, le principe qui devrait animer les animaux et les hommes. Or ce n'est pas du tout par imagination qu'il se connaît chose pensante, mais bien par un acte, l'acte de réflexion.

Ainsi, le cogito, en tant que est mouvement premier en deça de toutes les particularités de l'existence, nous instaure pure chose pensante ne devant rien au monde extérieur (du moins pour maintenir notre activité de pensée). Par la suite, il se révèle comme le premier principe de la méthode qui, allant de l'idée d'imperfection à celle de perfection, en vient à prouver l'existence de Dieu, celle des idées claires et distinctes et, finalement, celle des choses matérielles connues par leur idée; ce qui permettra l'établissement de la science.

⁴⁹ Descartes, *idem*, p. 276.

Le milieu de l'homme: Descartes

Si nous considérons ce que nous avons dit jusqu'à présent à propos de Descartes, nous trouvons que le milieu⁵⁰ de l'homme est essentiellement l'esprit. En effet, dans sa recherche de la certitude, Descartes a d'abord trouvé celle de sa propre existence comme chose pensante ainsi que celle de Dieu comme idée nécessaire de perfection. On se connaît plus facilement -ainsi qu'on connaît Dieu- que les choses sensibles. D'ailleurs celles-ci ne nous sont jamais connues que par l'entendement. Elles ne sont pas données par les sens ou l'imagination, qui ont rapport au corps: le morceau de cire nous est connu par son idée, non par son aspect, lequel peut prendre de multiples formes. Ainsi, parce que le problème central de Descartes est celui de la connaissance, l'esprit lui apparaît comme le milieu proprement humain. La quatrième méditation (portant sur l'origine de l'erreur) détermine plus précisément ce milieu.

Descartes nous y rappelle que Dieu est synonyme de l'idée de perfection; ce faisant, il ne peut être que complet et indépendant. Seul l'esprit a ces caractéristiques. Dieu est donc pur esprit, un esprit absolument infini, à la fois créateur et intelligence de toute réalité. Descartes, qui reconnaît en lui la puissance de juger, mais qui ne peut s'en reconnaître l'auteur, tient donc sa puissance de connaître de la même puissance infinie chez Dieu. Même s'il lui arrive de se tromper, cette puissance ne peut pas être mal construite, défectueuse; elle n'est que finie, limitée. Ce qui signifie que, même s'il ne peut tout connaître, l'homme n'est pas essentiellement voué à l'erreur, mais à la vérité; s'il prend soin d'accorder sa volonté, qui est infinie, à son entendement fini (l'accord de la volonté et de l'entendement étant nécessaire pour affirmer quelque chose).

Le milieu humain acquiert de ce fait une stabilité, celle de la raison universelle, présente en Dieu, présente dans le monde, à travers

⁵⁰ Cette expression n'est pas utilisée par Descartes, mais par Pascal; il lui donne toutefois un sens particulier sur lequel nous aurons à revenir. Ici, nous l'employons au sens de «lieu naturel». Ce paragraphe s'appuie sur les méditations seconde et troisième.

*l'enchaînement de tout ce qui tombe sous la connaissance*⁵¹. Et l'homme éprouve aussi en lui-même, de par sa participation à la connaissance, cette raison universelle. L'homme est donc d'abord en Dieu et ensuite devant le monde qu'il aborde par l'esprit. Contrairement à Pascal, la nature n'est pas corrompue pour Descartes; elle est compréhensible.

Le milieu de l'homme: Pascal

L'âme et la matérialité, chez Descartes, sont nettement distinctes et séparées. Certes, Pascal les distingue également⁵², mais il ne les sépare pas, il les pense *ensemble*. Plusieurs fragments -plusieurs images, devrions-nous dire- mettent en rapport l'homme et le monde. Il y a, par exemple, l'image de l'île où, sans savoir comment, on se retrouve naufragé (L, 198; B, 693), celle du cachot où l'on est seul (L, 163; B, 200), ou encore celle des hommes enchaînés (L, 434; B, 199). Citons le dernier fragment:

Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes.

Si ce fragment nous fait penser à la caverne de Platon en ce que ces deux écrits figurent la condition des hommes par l'image des chaînes qui attachent ces derniers au monde matériel, ils diffèrent néanmoins radicalement. En effet, alors que la matérialité sensible n'est chez Platon qu'apparence, elle est donnée dans ce fragment comme le réel même. On peut sortir de l'apparence par la connaissance, par la vie contemplative, mais on ne sort pas du réel, comme le laisse entendre ce fragment où il nous enferme par la mort. De même, on ne sort ni de l'île ni du cachot. La foi n'est pas une variation du monde des idées, elle ne fait pas du monde matériel une réalité inférieure redevable d'un ordre de réalité

⁵¹ Descartes, *idem*, «Discours de la méthode», deuxième partie, p. 138.

⁵² *Roseau pensant*

Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai point d'avantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point: par la pensée je le comprends (L, 113; B, 348).

supérieur. Entre Platon et Pascal l'idée de cosmos a disparu. Ainsi, nous retiendrons de ce fragment que ce n'est pas que de façon accidentelle que l'homme est saisi par ce qui lui demeure étranger⁵³.

De ce point de vue, c'est Descartes qui serait plus près de la pensée de Platon. Il y a chez ces deux auteurs une autonomie de la pensée à laquelle s'oppose Pascal. Il la conçoit plutôt comme altérée par sa présence au monde. Car, certes, la pensée peut comprendre le monde et, dans le fragment L, 113 (B, 348) cité précédemment, le terme «comprendre» a bien les deux sens que nous lui connaissons: comprendre intellectuellement c'est aussi se libérer de ce qui nous enchaîne. Mais la nature ne montre plus Dieu, disions-nous; contrairement à Descartes, Pascal se refuse à donner à la pensée un appui en dehors d'elle-même. Aussi lui apparaîtra-t-elle comme une sorte d'incongruité dans l'univers et, comme telle, faillible, infiniment perméable à ce qui l'entoure. C'est pourquoi la pensée porte la trace de la nature, son fond en est trouble: *La nature de l'homme est tout nature, omne animal. Il n'y a rien qu'on ne rende naturel. Il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre.* (L, 630; B, 94) Si l'homme est à ce point n'importe quoi, s'il est «tout nature», c'est précisément parce que sa pensée est fondamentalement ouverture à autre chose qu'elle-même. Une autre pensée va également dans le même sens:

*Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-dehors.
Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas* (L, 143; B, 464).

Ainsi, il semble y avoir une force dans les choses extérieures, le «dehors», comme dit Pascal. Et cette force nous jette nous-mêmes au-dehors, au point de faire disparaître la réalité même d'un «dedans». Nous lisons dans la même pensée:

⁵³ Employée à propos des «espaces infinis», l'expression «silence éternel» du fragment L, 200 (B, 206) exprime bien cette étrangeté.

Et ainsi les philosophes ont beau dire: rentrez en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots.

Pascal semble simplement reprendre le thème chrétien de la tentation. Mais à y regarder de plus près on constate que l'accent est mis plus précisément sur la dépossession. Cette pensée sous-entend que le monde n'est pas que l'occasion des plaisirs ou de l'affairement propres à l'ordre de la chair, mais qu'il est bien plutôt un milieu tel que, d'abord, il nous dépossède. Ainsi, pour Pascal, l'idée de milieu renvoie à l'expérience que fait l'homme d'être saisi par ce qui le dépasse -dans tous les sens- et lui demeure étranger. Le milieu n'est pas quelque chose de simple où la puissance de l'esprit dominerait le monde matériel, mais il est complexe, mêlé, hétérogène. Dans ce contexte, la pensée est davantage conçue comme ouverture plutôt que comme puissance de vérité. La notion de sentiment traduit justement cette conception. Nous nous proposons dans les pages qui suivent d'isoler, parmi les différentes manifestations de l'esprit ce que Pascal appelle *sentiment*. Nous montrerons ensuite comment Pascal fait du sentiment un principe actif pour la pensée.

Le sentiment

Pour isoler la notion de sentiment, nous aurons recours à la pensée L, 803 (B, 386). Elle pose en quelque sorte la question suivante: comment se fait en nous le sens de la réalité? Comme il le fait souvent, Pascal nous propose une expérience fictive:

Si nous rêvions toutes les nuits la même chose elle nous affecterait autant que les objets que nous voyons tous les jours. Et si un artisan était sûr de rêver toutes les nuits douze heures durant qu' (il) est roi, je crois qu'il serait presque aussi heureux qu'un roi qui rêverait toutes les nuits douze heures durant qu'il serait artisan.

Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis et agités par ces fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations comme quand on fait voyage on souffrirait presque autant que si cela était véritable et on appréhenderait le dormir comme on appréhende le réveil, quand on

craind d'entrer dans de tels malheurs en effet. Et en effet il ferait à peu près les mêmes maux que la réalité.

Mais parce que les songes sont tous différents et que l'un même se diversifie, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité qui n'est pourtant pas si continue et égale qu'elle ne change aussi, mais moins brusquement, si ce n'est rarement comme quand on voyage et alors on dit: il me semble que je rêve; car la vie est un songe un peu moins inconstant.

Qu'est-ce que le réel? Spontanément, nous dirons: le réel est ce qui existe indépendamment de nos représentations, autrement dit, ce qui existe par soi-même sans que j'aie à y penser. Le contenu des rêves n'entre justement pas dans cette définition. Le réel suppose donc une logique qui lui est propre et qui ne dépend pas de ma pensée. Pour le sujet, il est ce qui s'impose, inexorablement. Mais à cette puissance, le sujet peut en opposer une autre, celle de l'esprit, laquelle consiste à reconnaître ce qui est. À l'inverse, les fous, les enfants, ceux dont l'esprit est mal développé, sont ceux qui pratiquent la «pensée magique». Mais le réel n'a pas besoin de ma participation pour être, simplement il est là; mêler le sentiment à sa perception serait fausser cette dernière. Certes, Pascal ne serait pas en désaccord avec cette définition, lui qui affirme: *Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être* (L, 149; B, 430). Autrement dit, le réel a si bien sa logique propre que celle-ci n'est pas nécessairement à notre portée. Pour Pascal, il n'y a pas un esprit devant le monde qui regarde celui-ci tel qu'en lui-même, mais il y a un individu vivant pris par le monde, lequel, nous l'avons déjà vu, lui est étranger. Aussi, le réel, *pour nous*, dans l'expérience que nous en avons est en fait une perception qui se constitue *par nous* plutôt qu'un donné immédiat pour l'esprit. Nous pouvons bien définir le réel comme nous l'avons fait, il n'en demeure pas moins que l'*expérience* que nous en avons n'est pas directe, mais se *construit*. C'est le sens de la pensée sur le rêve que de nous le montrer et de nous montrer *comment*.

En effet, Pascal suppose qu'il manque au réel la constance que donne une certaine répétition. Tout change constamment: les lieux, les personnes, l'action, si bien qu'il n'y a pas moyen de s'attendre à quoi que ce soit. Et, par contraste, il suppose que nos rêves nous présentent justement cette

continuité, de nuit en nuit. Alors il est certain que le rêve prendra davantage le caractère de réalité que le réel même, qui selon notre définition (ce qui existe indépendamment de nos représentations), ne l'est toujours pas moins. Ce que fait apparaître implicitement cette expérience, c'est que l'attente est, *pour nous*, un élément constitutif du réel. L'impression d'«y être» contribue également à ce qui fait pour nous la réalité. En effet, le voyage, le simple déplacement nous ôte cette impression⁵⁴. On dirait bien que le réel est là, mais nous, nous n'y sommes pas et ainsi on dirait un rêve. Considérons de plus qu'un homme, seul, est davantage menacé par l'irréalité qu'en compagnie:

(...) et qui doute que si on rêvait en compagnie et que par hasard les songes s'accordassent ce qui est -assez- ordinaire et qu'on veillât en solitude on ne crût les choses renversées (L, 131; B, 434).⁵⁵

Les croyances doivent être solidaires pour fonctionner; l'homme dépend de ses semblables et leur présence le fortifie dans ce qui doit être perçu comme réel. Dépendance de la répétition, d'une participation au milieu, des autres... tout cela n'est pas le fait de l'esprit comme puissance de vérité, mais c'est pourtant une manifestation de la pensée, de la pensée en tant qu'elle s'ouvre au monde, qu'elle se laisse déterminer par ce qui n'appartient pas à sa nature. Ce faisant, elle crée un lien, une appartenance au monde, elle le ramène à notre mesure. Ainsi, bien que Pascal ne parle pas de sentiment dans la pensée que nous avons commentée, nous croyons l'y voir à l'oeuvre car la présence au monde -lequel demeure insaisissable- entraîne des exigences incontournables. L'esprit, la raison, la conscience (Pascal ne parle jamais de cette dernière toutefois) peuvent agir ensuite selon leur nature propre, mais jamais sans ce fond préalable créé par le sentiment. Aussi, définirons-nous ce dernier comme une disposition de la pensée eu égard au monde, disposition qui indiquerait une modification de l'être pensant par son entour et qui tendrait à l'y ajuster.

⁵⁴ On pourrait par ailleurs proposer l'expérience inverse: des jours toujours semblables les uns aux autres comme en un camp de travail. Ici, ce n'est pas le changement, mais la répétition du même qui enleverait le sentiment d'«y être»; être où, participer à quoi?

⁵⁵ On peut sûrement voir dans le roman de Gian Dàuli, *Magie blanche*, Desjonquères, 1985 un développement de cette pensée de Pascal. De fait, les rêves du narrateur présentent une étonnante continuité et, comme pour appuyer l'idée de Pascal, il finit, pour son malheur, par se retrouver à l'asile.

La pensée L, 821 (B, 252) Pascal examine l'impact du sentiment sur notre capacité à juger.

Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automates autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a (-t-) il peu de choses démontrées? Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense.

Nous sommes «automates». Cela signifie que la coutume, qui implique croyances communes et répétitions, produit en nous des automatismes, lesquels fonctionnent d'eux-mêmes. En ce sens, l'«automate» relève du sentiment. Aussi, si l'on veut convaincre efficacement, ne faut-il pas s'adresser seulement à l'esprit, mais également au sentiment car, contrairement à l'esprit, il est toujours entier et disponible, prêt à agir⁵⁶. Le sentiment apparaît alors comme un fond de croyances produisant une «pensée spontanée», pré-jugée, dont la force d'inertie est telle qu'elle oblige la raison à se plier à elle. Toutefois, on aurait tort de n'assimiler le sentiment qu'au préjugé, à une pensée superficielle. Nous aurons l'occasion de voir au chapitre quatre comment il est également au fond du savoir scientifique. En ce sens, la raison ne viendra pas le dépasser pour le «comprendre» Aussi Pascal développe-t-il une conception positive du sentiment, lui faisant jouer un rôle actif dans le travail de la pensée.

Utilisation du sentiment dans le travail de la pensée

Dans les *Pensées*, nous trouvons que l'expression de sentiment est régulièrement mise en rapport avec celle de «jugement» (L, 512, 513, 751; B, 1, 4, 3), laquelle relève de la distinction entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Nous nous proposons d'analyser la notion de sentiment à partir de cette distinction. Voici la conclusion de la pensée L, 511 (B, 2) où Pascal nous explique cette dernière:

⁵⁶ *La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi; il agit en un instant et est toujours prêt à agir* (L, 821; B, 252).

Il y a donc deux sortes d'esprit, l'une de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est là l'esprit de justesse. L'autre de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre et c'est là l'esprit de géométrie. L'un est force et droiture d'esprit. L'autre est amplitude d'esprit. Or l'un peut bien être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi ample et faible.

La force de l'esprit de justesse tient donc à ce que, partant de peu de principes, il est capable de s'avancer dans l'inconnu et mettre son problème en rapport avec autre chose. Il y a dans cet esprit une capacité de liaisons inattendues. En somme, ce qui le distingue de l'esprit de géométrie, c'est le sens du concret qui lui est propre. En effet, en tirant mieux les conséquences des principes, il intègre ce qui est réfléchi à autre chose que la pensée, au monde. Pascal donne à ce sujet l'exemple de ceux qui *comprennent bien les effets de l'eau*, se référant peut-être à ses recherches réunies sous le titre *Le vide, l'équilibre des liqueurs et la pesanteur de l'air*⁵⁷. La force de l'esprit de géométrie consiste au contraire à jouer adéquatement d'une armature conceptuelle; les liens se font alors entre les concepts. Pascal donne à ce sujet l'exemple de la géométrie. La pensée L, 512 précise cette distinction en exposant les principes sur lesquels se fondent l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. L'esprit de géométrie emploie des *principes (...) palpables mais éloignés de l'usage commun*; il faut se faire violence pour les apercevoir. Au contraire, ceux qu'emploie l'esprit de finesse *sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde*. Pour eux, *on n'a que faire de se tourner la tête, ni de se faire violence; il n'est question que d'avoir bonne vue*. Et, finalement, ce qui distingue ces deux manières de penser, c'est l'inclusion ou l'exclusion du sentiment. C'est surtout cette distinction qui les fait apparaître comme deux univers parfois irréductibles l'un à l'autre; comme le dit Pascal, ils ne s'appliquent pas au même *ordre de choses*. L'esprit de géométrie exclut le sentiment car il nuirait au libre jeu conceptuel⁵⁸.

⁵⁷ Pascal, *Oeuvres complètes, idem*, pp. 194-263.

⁵⁸ Nous avons dit plus haut que le travail scientifique reposait sur le sentiment. Si l'esprit de géométrie l'exclut, on pourrait voir ici une contradiction. En fait, lorsque Pascal affirme que le travail scientifique repose sur le sentiment, le terme correspond bien à la définition que nous avons donnée ci-haut (disposition de la pensée eu égard au monde), mais la portée du terme est tout autre, comme nous le verrons au chapitre quatre.

L'esprit de finesse l'inclut. En effet, le sens du concret que nous lui avons attribué lui permet de *sentir* ce qui, sans s'imposer comme principe, peut néanmoins fonctionner comme tel ainsi que de voir *d'un seul regard et non par progrès de raisonnement*, comme le fait l'esprit de géométrie⁵⁹. La pensée suivante (L, 513; B, 4) donne quelques exemples où le sentiment, joint au jugement, produit des effets dans son ordre:

Géométrie. Finesse.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale. C'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui (la morale du jugement) est sans règles.

Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.

Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher.

L'esprit de finesse apparaît donc comme une mise en rapport de l'ordre de la raison avec l'ordre de la chair, c'est-à-dire autant avec la nature et ce qu'elle a d'inattendu qu'avec le monde humain, ses intérêts, passions et préoccupations. En ce sens, le sentiment ne se résume pas à une passivité improductive, gênante; Pascal en fait au contraire un élément actif de la pensée de par sa passivité même, c'est-à-dire de par son ouverture. Aussi, en recommande-t-il l'«éducation»: *Comme on se gâte l'esprit on se gâte aussi le sentiment. (...) Il importe donc de tout de bien savoir choisir pour se le former et ne le point gâter* (L, 814; B, 6).

Nous avons donc montré comment, à l'encontre de Descartes, Pascal analyse la pensée à partir de son insertion dans le monde et comment, de ce fait, la conception de son travail en est changée. Ce changement sera précisé au chapitre quatre.

⁵⁹ La pensée L, 512 (B, 1), outre d'expliquer les principes respectifs sur lesquels se fondent l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, explique fort bien également pourquoi ils sont non seulement différents, mais contraires.

*Contingence du monde humain: l'imagination*⁶⁰

Nos considérations précédentes nous ont permis de comprendre que la corruption de la nature, telle que comprise par Pascal à partir de l'idée d'infini, affecte l'homme dans son existence. Alors que l'univers lui reste étranger, l'homme est incapable de se ressaisir lui-même. Il est pris dans un mouvement perpétuel, à l'instar de la nature, toujours à l'écart de lui-même parce qu'il ne forme pas un tout. L'imagination est précisément ce qui viendra lui permettre d'habiter ce «milieu», au sens où l'entend Pascal, c'est-à-dire ce lieu qui ne convient pas. En effet, c'est l'imagination qui fixe et unifie le monde -y compris notre personne- pour nous et qui, ainsi, nous le rend familier. En ce sens, elle complète le travail du sentiment. Celui-ci ouvre la pensée au monde, il crée une appartenance de la première au second mais, ce faisant, il introduit dans la pensée une étrangeté fondamentale. L'imagination recompose le divers pour en faire un tout cohérent, présentable à la raison et, de plus, partageable. Car ce n'est pas la moindre de ses forces que de réunir une communauté. Il faut donc se garder de la concevoir comme un aspect secondaire de la pensée, épisodique, ou encore, relevant simplement d'une dérive pathologique: *elle* (l'imagination) *a établi dans l'homme une seconde nature* (L, 44; B, 82), affirme Pascal. Pour illustrer notre propos, nous nous proposons de diviser notre chapitre en trois parties. La première sera animée par la question suivante: si l'univers infini est inhabitable, si l'homme est mû en son fond par ce qui lui échappe comment, par l'imagination, peut-il arriver à composer toutes ces «contrariétés», à faire un tout cohérent, présentable, supportable? Par la seconde, nous renforcerons le rôle existentiel que Pascal accorde à l'imagination en montrant le lien étroit qui l'unit à l'ensemble de la condition humaine. Finalement, la dernière partie sera l'occasion pour nous de préciser l'important débat qui avait cours du

⁶⁰ Ce chapitre procède essentiellement de l'analyse du texte même de Pascal, mais les conclusions avancées seraient endossées aussi bien par l'interprétation herméneutique que par celle que nous lui opposons.

vivant de Pascal sur les capacités humaines. Sa réflexion sur l'imagination s'inscrit dans ce contexte.

Avant d'aller plus avant, examinons d'abord l'expression «seconde nature». La question qui vient immédiatement à l'esprit est: quelle est cette première nature qui permettrait de dire «seconde» la nature créée en nous par l'imagination? La réponse qui s'impose d'abord à l'esprit chrétien de Pascal est notre état de créature de Dieu. L'état originel est notre première nature. Mais, justement, plus rien ne montre Dieu dans la nature, ni en l'homme, ni hors de lui (L, 471; B, 441). La nature est rendue à elle-même. Pourquoi alors appeler «seconde» notre présence dans une nature sans Dieu? Faisons appel au thème de la coutume pour répondre à cette question.

Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée. La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature (L, 126; B, 93).

Comme l'imagination, la coutume a créé en nous une seconde nature. Mais ce que laisse entendre cette pensée, c'est que la coutume, réalité contingente (ce que nous montre son immense diversité⁶¹), est assez forte pour effacer nos principes naturels, lesquels devraient être universels. Notre nature est effacée par la coutume, celle-ci ne relève pas de la nature, mais c'est pourtant ce que nous avons de plus naturel... Ainsi, même si le modèle manque, même s'il n'y a aucune nature première qui nous soit accessible, on doit dire pourtant que notre nature dérive, qu'elle ne répond pas à ce qu'elle devrait être. Voilà bien l'effet par excellence de la corruption de la nature: dériver en ayant perdu tout point de référence. Examinons maintenant en quoi consiste la «seconde nature» créée en l'homme par l'imagination; nous la verrons à l'œuvre dans l'individu et la communauté.

⁶¹ Voir à ce sujet le fragment L, 60 (B, 294).

Le moi

Le moi est une réalité imaginaire construite pour unifier l'individu que la nature divise⁶². Examinons ces deux aspects. Le désaccord des parties ainsi que le mouvement sans terme ni repos étant de règle dans un univers infini, et l'homme n'échappant pas à la nature, il y des risques pour que cet état de fait soit amplifié en lui. Si le mouvement est nettement visible en l'homme par sa dimension désirante, il l'est également par son *inconstance*, signe qui indique bien pour Pascal comment nous partageons l'hétérogénéité de la nature. On trouve dans les *Pensées* quantité de fragments consacrés à ce thème, soit qu'ils l'énoncent (L, 24; B, 127) ou en donnent des exemples, comme les deux cités ci-dessous, soit qu'ils traitent de l'individu ou de l'humanité (L, 27; B, 354).

L'ennui que l'on a de quitter les occupations où l'on s'est attaché. Un homme vit avec plaisir en son ménage: qu'il voie une femme qui lui plaise, qu'il joue 5 ou 6 jours avec plaisir, le voilà misérable s'il retourne à sa première occupation. Rien n'est plus ordinaire que cela (L, 79; B, 128).

Inconstance

Les choses ont diverses qualités et l'âme diverses inclinations, car rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit d'une même chose. (L, 54; B, 112).⁶³

Pascal nous montre comment, dans les faits, l'individu est plus multiple qu'il ne se l'imagine. Considérons d'autre part la position de l'homme comme être pensant dans l'univers. Celui-ci nous ignore, nous ne sommes rien pour lui, mais il est tout pour nous. Nous sommes tout entiers ouverts au monde et «tout» passe par nous: chacun est un *centre*, ou sujet catalyseur. C'est ce que Pascal nous indique: *Chacun est un tout à soi-même, car lui mort le tout est mort pour soi (L, 668; B, 457).*

⁶² Parlant du moi, Pascal a certainement à l'esprit la morale des jésuites ainsi que le cogito cartésien dont il veut faire la critique en ce que tous deux, quoique de façon différente, font du sujet un point de référence auquel tout doit se rapporter. Voir à ce sujet

Blaise Pascal, «Les provinciales», tirées des *Oeuvres complètes*, *idem*, pp. 371-469. Cet écrit est également édité séparément dans la collection Garnier-Flammarion, Paris, 1981.

D'autre part, précisons que Pascal, à ce sujet, s'inscrit dans le courant de pensée des moralistes français, représenté notamment à son époque par Pierre Nicole et, plus tard, par La Bruyère et La Rochefoucauld.

⁶³ Sur ce thème, on verra également les fragments suivants: L, 522, 672, 673, (B, 140, 124, 123).

Mais «soi-même», qu'est-il? L'homme est un regard, un miroir tourné vers le monde, mais l'autre face est aveugle. Outre l'écart continu de l'homme à lui-même, celui-ci n'arrive jamais à se percevoir; il est le sujet percevant, celui qui existe en étant tout ouverture à autre chose que lui. Le centre de l'homme est un point qui lui échappe. En effet, en tant que créature, l'homme a pour centre Dieu, mais celui-ci, s'étant retiré du monde, le centre est perdu⁶⁴. La nature semble donc acharnée à nous diviser, à nous ôter prise sur nous-mêmes.

Dans ce contexte, l'imagination permet précisément à l'individu une relative unification et appropriation de lui-même, ce en quoi elle produit en nous une nature «seconde». Cela revient à dire que le «moi», plutôt que d'être le produit de la nature ou de l'action est d'abord réalité imaginaire. Certes, Pascal accorde un peu à la nature dans la formation du moi, comme nous l'indique le fragment suivant: *La concupiscence et la force sont la source de toutes nos actions. La concupiscence fait les volontaires, la force les involontaires* (L, 97; B, 334). Forts ou faibles, nous serons ou déterminés par notre propre force ou par celle de l'extérieur; ce qui est un fait de nature, mais trop large pour former le moi. Par les représentations qu'elle produit, l'imagination est bien plus efficace. Ce qui nous semble être nos désirs les plus propres, par exemple, sont en fait le résultat du travail de l'imagination à partir de ce que le hasard nous offre:

La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier, le hasard en dispose.

(...) À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres on choisit. Car naturellement on aime la vertu et on hait la folie; ces mots mêmes décideront; on ne pêche qu'en l'application (L, 634; B, 97).

De même de nos craintes:

Ces enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé. Ce sont des enfants; mais le moyen que ce qui est si faible étant enfant soit

⁶⁴ Au contraire de Dieu dont l'univers, malgré son caractère infini, lui reste intérieur car il est sa création: *Ces extrémités (les deux infinis) se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement* (L, 199; B, 72).

bien fort étant plus âgé! on ne fait que changer de fantaisie (L, 779; B, 88).

On voit ici comment l'état que l'imagination aura induit dans l'enfant persistera dans l'adulte en substituant tout simplement un nouvel objet de frayeur à l'ancien devenu désuet; le sujet devient l'objet de son imagination. En somme, l'imagination a beau ne travailler qu'avec des représentations ainsi qu'avec ce que lui offre la contingence, elle n'en modèle pas moins la réalité, comme le dit encore plus clairement le passage suivant où notre habile par imagination ne sembla pas avoir pour lui une grande qualité de jugement, ce qui ne l'empêche en rien de se concevoir tel, d'agir comme si cela était et de se voir confirmer dans ses représentations par le regard d'autrui.

Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire, ils disputent avec hardiesse et confiance -les autres avec crainte et défiance- et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants... (L, 44; B, 82).

En somme, si le moi est une réalité imaginaire, c'est parce que les objets qui lui sont propres (désirs, craintes, etc.) lui sont désignés par l'imagination parmi ce que le hasard lui offre. Mais c'est encore plus par le regard de l'autre. Il faut en effet en souligner l'importance dans la formation du moi. Le centre premier du moi est perceptif, ouvert sur le monde et, donc, lui échappe. Mais le regard de l'autre, enveloppant de nature, réunit mieux que n'importe quoi notre inconstance et notre hétérogénéité. Au centre aveugle qui fait le coeur du sujet, il lui substitue un centre d'un autre ordre; le moi devient sujet perçu, son centre s'est déplacé dans le regard de l'autre. Mais, si ce déplacement est cause de désappropriation de soi, il est également cause partielle de réappropriation puisque cette image produite par le sujet sur l'autre lui revient sous l'apparence d'un tout unifié, il devient *objet pour lui-même* et c'est de cette image qu'il peut tirer un relatif sentiment de *réalité* puisque, justement, le réel lui apparaît comme un ensemble d'objets fermés sur eux-mêmes. D'autant plus que, par elle (l'image), le sujet gagne la reconnaissance de ses semblables, si importante dans un monde d'où Dieu

s'est retiré. Aussi est-ce *la plus belle place du monde*, affirme le fragment L, 470 (B, 404) à propos du regard de l'autre. Se faire *centre de tout* devient alors la principale préoccupation du moi. C'est le pendant affectif qui va avec sa construction, qui tient l'image, en quelque sorte⁶⁵. Cet aspect semble si prédominant qu'on peut pratiquement l'associer au moi lui-même:

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 veut les asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres (L, 597; B, 455).

Ainsi, la croyance au moi comme instance pouvant se donner son propre fondement semble viscéralement ancrée en chacun, aucun échec ne parvient à la déraciner:

Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse. On agit sérieusement et chacun suit sa condition, non pas parce qu'il est bon en effet de la suivre, puisque la mode en est, mais comme si chacun savait certainement où est la raison et la justice. On se trouve déçu à toute heure et par une plaisante humilité on croit que c'est sa faute et non pas celle de l'art qu'on se vante toujours d'avoir (L, 33; B, 374).

Chacun agit comme s'il avait choisi sa condition librement, avec toutes les lumières possibles, dans une idée claire qu'il se ferait du bien. Pourtant, quantité de petites contrariétés viennent constamment nous contredire à ce sujet et, plutôt que de remettre en doute le moi et sa capacité fondatrice, plutôt que de voir à l'œuvre dans notre condition le résultat de l'arbitraire nourri par l'imagination, on préfère n'y voir que quelque faiblesse

⁶⁵ L'appel au regard de l'autre dans la formation du moi relève également de l'imagination, comme nous l'indique le fragment suivant où le sujet n'est jamais regardé comme une totalité, ce que demande le moi, mais à partir d'aspects disparates:

Qu'est-ce que le moi?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non: car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on? moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps où l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? (L, 688; B, 323).

momentanée, quelque défaut d'application. La raison de cette croyance tenace apparaît clairement si l'on songe que, ni les individus, ni le monde ne recevant plus de sens d'un Dieu qui se cache, il est assez insupportable de se voir réduit à être n'importe quoi, simple effet passager de multiples causes arbitraires. Quoique il en soit, il semble assez clair maintenant que nous ne tenons pas notre moi de la nature. C'est l'imagination qui, nous unifiant, nous fait croire à notre capacité d'auto-fondation. Cette réalité imaginaire nous fait agir pourtant. Aussi, peut-on dire que le moi relève de la seconde nature; «seconde» au sens où la persistance des contrariétés fait apparaître le moi comme une construction de fortune, «nature» au sens où le moi nous fait agir, nous fait faire «comme si».

*La communauté des hommes*⁶⁶

Notre examen du moi nous aura permis de constater combien celui-ci doit peu à la nature, et beaucoup à l'imagination. La nature fait de l'individu un être inconstant, hétérogène, incapable de se ressaisir lui-même: l'imagination recouvre tout cela. Elle sert en quelque sorte de masque; masque du réel, mais qui permet pourtant à l'individu de se tenir dans la réalité. Si l'on doit abandonner l'idée selon laquelle l'individu trouve son fondement dans la nature, de même on devra abandonner l'idée selon laquelle la communauté des hommes trouverait son fondement dans la nature. Et ce qu'il s'agit de masquer cette fois, c'est la force. En effet, celle-ci est incontournable dans la vie des hommes. Dans le silence de Dieu, la force permet d'assurer, sinon une paix véritable, du moins un pouvoir sur les autres et sur les choses qui en tiendra lieu. L'expression de la force, explicite ou voilée, correspond donc à une attitude naturelle (de notre nature déchue). Tout comme le désir de croire précède le désir de savoir⁶⁷, le désir de s'imposer, de déployer une force précède la

⁶⁶ À vrai dire, comme en témoigne l'opuscule intitulé «Trois discours sur la condition des grands» (*Oeuvres complètes, idem*, 366-369), Pascal accordait beaucoup d'importance à l'éducation des princes. En effet, leur position les place dans une situation éminemment importante (préserver le bien public), mais trop sujette aux faiblesses de l'imagination. L'opuscule s'attache à montrer ces deux aspects contradictoires.

⁶⁷ *L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement de sorte qu'à faute de vrais objets il faut qu'il s'attache aux faux* (L, 661; B, 81).

considération de ce sur quoi et comment elle se déploie. Elle peut s'exercer de plusieurs manières, la plus simple étant le désir d'occuper la position centrale dans l'esprit des autres. Toutefois, comme cette attitude naturelle se module diversement entre *plaisir de sentir*, *plaisir de dominer*, *plaisir de savoir* (L, 545; B, 458)⁶⁸, l'impact de ses effets ne sera pas le même selon le cas. C'est pourquoi, si tous sont habités de ce désir, tous n'y réussissent pas également. Pascal nous décrit cette situation dans une sorte de contrat social où, dans le temps, une société se forme:

Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres sont cordes de nécessité; car il faut qu'il y ait différents degrés tous les hommes voulant dominer et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commencer à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible, et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît: les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc. (L, 828; B, 304).

Ainsi, le désir qui habite diversement chaque individu est aussi ce qui se retrouve au fondement de la communauté des hommes. Les «plus forts» dans la communauté, ce sont eux que Pascal appelle les «grands», auxquels incombera désormais le règlement de la communauté. Par ailleurs, un autre terrain d'exercice s'offre pour la force, celui du nombre, lequel formera l'opinion. Car l'établissement des grands ne fait pas pour autant disparaître chez les autres le désir de s'imposer. Les fragments suivants montrent comment, relativement aux valeurs, la force du nombre fait l'opinion. En ce sens elle offre à ceux qui n'ont pas le pouvoir de quoi se dédommager ainsi qu'aux «grands» eux-mêmes un nouveau terrain d'exercice.

⁶⁸ En effet, le plaisir de savoir et celui de sentir sont également des expressions de force. Si dominer est une force qui s'exerce directement sur les autres, savoir est une force qui s'exerce sur le monde et, indirectement, sur les hommes. Le plaisir de sentir est la force du corps qu'on éprouve à lier celui-ci au monde. Cette expression vient de la tradition chrétienne, plus particulièrement de I Jn., II, 16.

C'est l'effet de la force, non de la coutume, car ceux qui sont capables d'inventer sont rares. Les plus forts en nombre ne veulent que suivre et refusent la gloire à ces inventeurs qui la cherchent par leurs inventions et s'ils s'obstinent à la vouloir obtenir et mépriser ceux qui n'inventent pas, les autres leur donneront des noms ridicules, leur donneraient des coups de bâton. Qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité, ou qu'on se contente en soi-même (L, 88; B, 302).

Un autre fragment est significatif à cet égard:

*La force est la reine du monde et non pas l'opinion, mais l'opinion est celle qui use de la force.
C'est la force qui fait l'opinion. La mollesse est belle selon notre opinion. Pourquoi? parce que qui voudra danser sur une corde sera seul, et je ferai une cabale plus forte de gens qui diront que cela n'est pas beau (L, 554; B, 303).*

Ainsi, l'organisation de la communauté ne repose que sur la force des grands et sur celle du nombre qui fait l'opinion. C'est dire que la communauté humaine ne repose sur aucun fondement transcendant qui relèverait de la nature ou de Dieu. Elle est une pure construction de notre fait. Rien ne permet de dire par exemple que, malgré la diversité des lois et des coutumes, quelques-unes seraient constantes de par la nature universelle de l'homme. Au fragment L, 60 (B, 294), Pascal discute de la possibilité de telles lois universelles. En substance, il ne nie pas qu'il puisse y en avoir, mais certainement rien ne les montre à l'oeuvre tant la diversité est grande (dans l'espace comme dans le temps) de ce qui est regardé comme juste. S'il y avait effectivement des lois naturelles universelles, alors pas de doute que nous ne les ayons corrompues. De même, rien ne permet de fonder l'opinion: celle-ci n'est pas tant l'expression d'une sagesse naturelle que de la faiblesse se retournant contre une force qui lui déplaît et sur laquelle elle peut agir, comme nous l'ont montré les deux fragments ci-dessus. Le problème, c'est que la force brute nous blesse, elle ne convient pas à notre nature d'êtres pensants. Nous ne pouvons croire que le monde humain ne repose sur une certaine

légitimité⁶⁹. Dans ce contexte, l'imagination arrive avec bonheur. Puisqu'on ne peut faire disparaître la force, on la transfigurera: *Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste* (L, 103; B, 298), ce qui est du ressort de l'imagination⁷⁰. De fait, dans ce même fragment du «contrat social», Pascal affirme, après avoir évoqué la lutte des différents aspirants et la victoire d'un parti:

Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc.

Or ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier sont des cordes d'imagination (L, 828; B, 304).

Les valeurs doivent pareillement à l'imagination:

Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante. Toutes les richesses de la terre (sont) insuffisantes sans son consentement (L, 44; B, 82).

Ainsi, la communauté des hommes, régie par une force fluctuante, repose en fait sur le pouvoir de l'imagination. Pas plus que le moi, la communauté ne peut trouver fondement dans la nature. Ce que nous fait encore voir le thème de la *coutume*, par laquelle la communauté se soutient également. En effet, la coutume consiste en une répétition de conditions semblables qui, partagées par un grand nombre, arrive à faire passer pour naturel, évident, nécessaire ce qui est parfaitement contingent. En ce sens, elle *ploie la machine* (L, 25; B, 308), c'est-à-dire qu'elle travaille l'individu dans un certain sens. La coutume est force d'inertie qui doit plus à l'arbitraire de l'habitude qu'à la nature.

⁶⁹ *Mais le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine* (de l'arbitraire nécessaire des lois), *et ainsi comme il croit que la vérité se peut trouver et qu'elle est dans les lois et coutumes il les croit et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité...* (L, 525; B, 325).

⁷⁰ À propos du rôle de l'imagination dans l'organisation politique, Cléro et Bras, *idem*, p. 30, affirment: *C'est donc l'imagination qui permet à la force de continuer à exister au sein du monde social, qui l'intègre dans le monde qu'elle constitue, qui est un monde symbolique où les signes disposent des individus mais pas où les individus maîtriseraient les signes.*

Conclusion sur le thème du monde humain

Voilà en gros quelques effets de l'imagination. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'ils ne sont pas secondaires. En constituant un monde cohérent, auto-référentiel, l'imagination permet une relative fixité de notre expérience et établit une continuité dans le temps et l'espace entre différents phénomènes, par exemple elle lie les individus entre eux, etc. Aussi, l'imagination est-elle étroitement liée à l'ordre de la chair dont le projet consiste à établir un lieu pour l'homme. Elle concourt à ce projet en nous détournant du réel: elle met quelque chose à la place du vide, du désordre, elle masque la force, l'arbitraire, etc. En ce sens, l'imagination est l'expression même de notre corruption, c'est-à-dire de notre nature *seconde*. Mais retenons surtout de cette analyse des lieux de l'imagination la parfaite contingence du monde humain: il ne repose sur rien. Ce n'est pas la raison qui fonde la communauté humaine, ce n'est pas la nature qui fonde le moi.

Imagination et condition humaine

Cette contingence du monde humain nous mène à une autre idée, celle de *condition humaine*. Certes, la distinction entre nature et condition humaine sera mieux développée après Pascal par le courant existentialiste. L'on doit néanmoins convenir que sa pensée fait beaucoup pour dissoudre la notion de nature humaine-qui suppose une essence de l'homme, que tout individu a nécessairement et toujours pour la remplacer par celle de condition, qui suppose plutôt que l'homme est façonné par le monde étranger dans lequel il est projeté⁷¹. Là encore on verra l'imagination à l'œuvre: non seulement organise-t-elle le monde humain, mais elle permet à l'homme d'assumer sa condition. Cette condition renvoie à l'état de nature corrompu créé par la chute d'Adam.

⁷¹ Voir par exemple la pensée L, 126 (B, 93) déjà citée.

Au deuxième des *Écrits sur la grâce*⁷², Pascal commente la doctrine d'Augustin sur Adam, avant et après le péché originel. Adam y a été créé *juste, sain, fort*, ne pouvant que désirer la béatitude de sa condition, innocent, d'un esprit *très fort, très juste, très éclairé* et doté, pour son malheur, d'un libre arbitre lui permettant le bon ou le mauvais usage de la grâce divine. Parce qu'il est juste, Adam se sait limité (il n'a créé ni ce qui l'entoure, ni lui-même) et dépendant de son créateur. Par sa justice, Adam est donc proche de Dieu⁷³. Parce qu'il est sain, fort, éclairé, il est en possession de tous ses moyens, lesquels sont adéquats pour le monde donné à lui par Dieu. Par cette liaison à Dieu, au monde, il ne peut que vouloir son état qui en est un de béatitude. Cette force d'Adam, son adéquation au monde est ce qui fait dire à Pascal qu'en créant le premier homme, Dieu a créé *en lui toute la nature humaine*. La nature humaine, telle qu'illustrée par Adam, semble donc se caractériser par le fait que l'homme est un être de raison; mais cette raison ne le met pas en contradiction avec Dieu, avec le monde. Ce qui signifie que les trois ordres de la chair, de la raison et de la charité formaient un tout indivisible. Or le péché originel indique un manque de justice, de charité⁷⁴ car, par la désobéissance à Dieu, Adam *voulut être indépendant de Dieu et égal à lui*⁷⁵. Dès lors le lien est brisé et Dieu s'est retiré, *s'est voulu cacher* (L, 242; B, 585): les ordres de la chair et de la raison sont abandonnés à eux-mêmes, ils ne sont plus éclairés par la grâce.

L'homme rencontre alors le *réel*. Dans ce contexte, on doit le comprendre comme une métamorphose de la nature première. Le réel est le contraire d'un monde adéquat, il se caractérise par *ce qui résiste*. Ultimement, c'est dans la conscience de la mort que le réel se révèle le plus fortement: *Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible* (L, 427; B, 194), affirme-t-il d'elle. La conscience que l'homme prend de la mort porte à son comble le sentiment de son abandon par Dieu dans une réalité hostile, l'absence radicale de lieu à laquelle il est voué, la dériliation. Dans l'univers l'homme n'a pas plus de durée que *la mémoire*

⁷² Pascal, *Oeuvres complètes*, *idem*, pp. 317-318.

⁷³ *L'oeil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu* (L, 149; B, 430).

⁷⁴ Voir à ce sujet le chapitre un, p. 7.

⁷⁵ Pascal, *idem*, p. 317b.

*d'un hôte logé pour un jour, qui passe outre*⁷⁶. Le réel, pour lui, est *effroyable* (L, 198; B, 693).

La nature déchue ainsi comprise détermine l'élément principal de notre *condition*: une formidable mise en mouvement⁷⁷. Mouvement de fuite d'abord. Car devant la perspective de la mort que nous montre sans relâche la nature l'on ne peut que fuir. L'imagination, par son étonnante faculté à *masquer* le désagréable, viendra prendre en charge ce mouvement pour en freiner l'excès. Nous venons de relever cette fonction de masque dans ce chapitre. Pascal la souligne également dans les fragments suivants où, si l'imagination n'est pas explicitement mentionnée, elle n'en est pas moins à l'oeuvre: *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* (L, 133; B, 168). *Nous courons sans souci dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de le voir* (L, 166; B, 183). Mais, outre ce mouvement de fuite, l'homme est aussi animé par un mouvement de quête car la nature première a laissé en nous une *trace toute vide, un gouffre infini*. Cette trace est sensible dans la quête qui nous anime vers la vérité et le bonheur. Ces objets, unis dans la nature première sont maintenant disjoints; ce pourquoi aussi bien la recherche de l'un que de l'autre la signifie:

*Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude.
Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort.
Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur
et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur.
Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire
sentir d'où nous sommes tombés* (L, 401; B, 437).

Si ce mouvement est lui aussi sans fin, c'est que seul *un objet infini et immuable*, c'est-à-dire Dieu, pourra combler le *gouffre infini*. À la créature, le monde apparaît toujours comme «trop» et «trop peu» tout à la fois. Trop, de cet envahissement du réel, trop peu, parce qu'il ne peut offrir ce qui convient, la totalité dont jouissait Adam: *Trop et trop peu de*

⁷⁶ C'est la traduction que donne l'édition des *Oeuvres complètes* de ce passage de la Bible (Sag., V, 15) que Pascal cite en latin (L, 68; B, 205).

⁷⁷ Voir L, 641 (B, 129).

vin. Ne lui en donnez pas, il ne peut trouver la vérité. Donnez-lui en trop: de même (L, 38; B, 71). Et c'est ici que l'imagination, *puissance de présentation d'un objet de substitution*, viendra offrir *l'illusion d'une possible appropriation*⁷⁸. À partir de ce qui est «de trop», l'imagination fera un signe de cette totalité perdue, du repos qu'elle signifie. Cette fonction de signe est particulièrement bien mise en évidence dans la pensée L, 148 (B, 425) portant sur le bonheur (bonheur signifié aussi bien par un savoir que par une passion):

Lui seul (Dieu) est son véritable bien. Et depuis qu'il l'a quitté c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place, astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste.

Du réel effroyable, l'imagination fait donc un monde habitable en en transfigurant le donné. Certes, la quête est sans fin; c'est de manière provisoire que l'imagination réussit à faire croire à la totalité retrouvée. De même, la fuite est inévitablement vouée à l'échec; le réel ressurgit toujours malgré les masques que nous lui avons opposés. Du moins permettent-ils à la créature une assise, une adaptation concrète à son monde. C'est donc par l'imagination, indice de notre condition, qu'il faut comprendre l'homme car, si toute la nature de l'homme était en Adam, alors sa déchéance l'a réduite à l'état de trace.

Pour compléter notre propos, il serait intéressant de voir le contexte que le XVII^e siècle offrait au problème de l'homme. L'occasion nous en est offerte par Paul Bénichou qui s'est justement intéressé au changement qui s'opère à cette époque dans la conception que l'homme se fait de lui-même.

⁷⁸ Cléro et Bras, *idem*, p. 22.

Le désert du monde

Dans le chapitre intitulé «La métaphysique du jansénisme»⁷⁹, Paul Bénichou fait ressortir l'antagonisme entre la tradition chrétienne et le courant janséniste, auquel il associe Pascal. Cet antagonisme porte sur la possible conciliation des aspirations humaines aux valeurs chrétiennes. Si le christianisme, du point de vue de la doctrine, commande de résister aux passions naturelles (ambitions, égoïsme, orgueil, etc.) pour s'élever à l'exigence tout autre de la charité, il semble que, dans les faits, il ait depuis longtemps pratiqué le compromis. Ainsi l'on pouvait aisément concevoir une *antichambre de la grandeur céleste*⁸⁰ où les élans naturels trouvaient à se sublimer. La nature humaine n'aurait pas été absolument corrompue et, partant de notre nature brute, il était possible de l'épurer progressivement, de rendre notre nature plus «divine», si l'on peut dire. En tous cas de ménager un pont entre *l'excellence purement humaine et l'excellence selon Dieu*⁸¹. D'après Bénichou, l'Église aurait depuis longtemps pratiqué à divers degrés ce compromis moral, rendu nécessaire par la puissance de la classe chevaleresque. À l'époque de Pascal, il perdure, mais animé du souffle nouveau de la Renaissance. Bénichou nous donne à ce sujet l'exemple d'un ouvrage paru en 1658 et intitulé *Délices de l'esprit* où l'auteur, Desmarets de Saint-Sorlin, montre comment, partant des plaisirs bruts, on peut en arriver à la vertu en ne quittant pourtant pas la voie du plaisir qui s'affine et change de sens progressivement. Certes, il ne peut s'agir d'une union avec Dieu (car elle doit rester au pouvoir de ce dernier), mais d'un état sublime, frémissant de grandeur, où l'on s'en est pourtant rapproché.

C'est tout le jansénisme qui, s'appuyant sur les idées de la toute-puissance de Dieu, de la corruption de l'homme et de la gratuité de la grâce, s'élève contre pareille extension des possibilités de la nature. La nature n'est que «naturelle», ce qui signifie qu'elle n'obéit qu'au principe de l'égoïsme vital. Ou, comme le dit Bénichou, parlant des moralistes du XVII^e siècle:

⁷⁹ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, «Folio», 1988.

⁸⁰ Paul Bénichou, *idem*, p. 109.

⁸¹ Paul Bénichou, *idem*, p. 108.

*Le mot de nature n'a plus chez eux qu'une seule signification: c'est le domaine de la nécessité brute et moralement indifférente.*⁸²

Il n'y a donc pas de région intermédiaire entre Dieu et l'homme quoi qu'il en soit de la haute origine de ce dernier; la corruption est achevée, irrémédiable. Alors que le christianisme optimiste espère encore en établissant une continuité entre les trois ordres⁸³, le jansénisme s'attache à la faire disparaître en montrant tout l'égoïsme, le désir de possession et de domination que cachent les gestes les plus innocents. À la charité, au dévouement, à l'humilité, il y a toujours un envers peu avouable. Et, ce qui alourdit encore le cas, c'est l'impossibilité pour l'individu de distinguer de lui-même ce qu'il en est de son état d'esprit⁸⁴. À ce propos, Bénichou rapporte le débat ayant opposé Pierre Nicole à Desmarets de Saint-Sorlin au sujet des états d'oraison. Alors que ce dernier exaltait la grandeur de l'homme à travers ces états, Nicole soutenait qu'il n'est pas possible de distinguer entre un véritable état d'oraison inspiré par Dieu et un autre, tout humain, inspiré surtout par l'orgueil. Le sentiment que nous avons de notre état intérieur n'est en rien gage de vérité. On peut toujours être le jouet de l'esprit malin ou, dit en termes plus modernes, de l'inconscient⁸⁵. L'ordre intermédiaire, sous l'aspect de la grandeur morale ne peut donc servir de chemin d'élévation vers Dieu car l'homme est tout entier pris par la nature. Son origine a beau être tout autre (en Dieu), elle n'a pour effet que de vouer l'homme à la contradiction ou, comme le dit Pascal,

⁸² Bénichou, *idem*, p. 137.

⁸³ Que l'auteur exprime ainsi: *Dieu, l'Éden, l'homme déchu* (p. 119). L'Éden équivaut ici à la grandeur morale ainsi qu'à la raison.

⁸⁴ Le jansénisme est, à cet égard, pour le moins radical. En effet, si nous consultons les *Essais de morales* de Pierre Nicole, nous trouverons un développement sur le langage et la corruption de la nature. Nicole y fait valoir l'effet de l'humaine corruption sur le langage mais, également, comment le langage est lui-même occasion d'amplifier notre corruption première.

Pierre Nicole, *Essais de morales*, Paris, Desprez, 1714-1733, 13 volumes. Voir le second volume pour ce passage, aux pages 43-69.

De manière générale, on peut dire que c'est tout le jansénisme qui est sensible au langage en général à travers la logique, la grammaire et la rhétorique. Nicole recommande dans ses *Essais* l'étude d'Aristote (*Rhétorique*) et de Quintilien (*Institution oratoire*) pour ce dernier sujet. C'est qu'il retient de ces maîtres l'idée que le discours doit plaire si l'on veut qu'il convainque; idée que Pascal mettra en pratique dans tous ses écrits et qu'il explicitera dans la deuxième section de l'opuscule intitulé *De l'esprit géométrique* («De l'art de persuader»).

⁸⁵ Bénichou fait lui-même ce rapprochement. Il cite à ce sujet Saint-Cyran: *il y a toujours en nous un certain fond, et une certaine racine qui nous demeure inconnue et impénétrable toute notre vie*. Saint-Cyran, cité par Paul Bénichou, *idem*, p. 118. Cette notion d'un fond qui échappe à l'homme serait ordinaire au christianisme, mais le jansénisme en ferait un usage particulier.

aux contrariétés. Comble de déchéance, cet état contradictoire l'entraîne à détester la vérité, laquelle ne peut que le lui rappeler. Aussi Pascal n'accorde-t-il aucune qualité substantielle à la grandeur morale; celle-ci ne réside que dans la conscience la plus aiguë de ces contradictions. Si nous considérons le traitement que Pascal lui réserve, nous trouvons de fait qu'elle n'est jamais une qualité en soi, mais bien plutôt une tension perpétuelle: *La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable* (L, 114; B, 397).

S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et je le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible (L, 130; B, 420).

L'autre aspect de l'ordre intermédiaire, la raison, dont on pourrait plus aisément s'attendre à ce qu'il fasse notre gloire ne pourra non plus élever notre nature. Bénichou le montrera à partir de l'opuscule intitulé *De l'esprit géométrique*. Comme nous traiterons en détail de ce texte au prochain chapitre, nous ne faisons qu'esquisser son argument, lequel consiste en ce que, la raison, quelque excellente que soit sa méthode, ne pouvant tout prouver (la méthode absolument accomplie), doit s'appuyer sur ce qui ne dépend pas de notre travail, mais appartient aux conditions de notre sensibilité. Ainsi, la raison a bien une grandeur propre dans son travail, mais ce n'est pas d'elle dont dépend la certitude. Connaître, loin de nous rapprocher de Dieu, nous fait éprouver davantage l'enfermement dans notre corps. Tout comme la grandeur morale n'était que de la conscience de notre misère, de même la raison est grande «à vide», elle s'éprouve ultimement dans la conscience de la solitude -et de l'incertitude- radicale de son travail. Le jansénisme crée donc deux pôles de valeur des plus contrastés entre lesquels il n'est rien.

Mais, contrairement au mouvement réformé, le jansénisme n'aboutit pas à un renouvellement du sens de l'engagement mondain: il dépouille l'homme de toute initiative pour le vouer à une passivité absolue et à une attente du *saut final* qui transfigurera toute chose:

L'apologétique de Pascal tend seulement à préparer le terrain pour cette opération en faisant ressentir la misère comme telle, avec tout

le dégoût que cette conscience comporte, à faire prier pour Dieu et agir extérieurement de façon chrétienne en attendant la grâce. Pascal fait un vide, propose un simulacre et attend que tout sorte du néant par un acte gratuit auquel l'homme n'a point de part.⁸⁶

Enfin, Bénichou nous invite à replacer le jansénisme dans son contexte pour mieux le comprendre. C'est un mouvement de pensée à l'intérieur du christianisme qui, à la suite de bien d'autres, désire refonder l'idéal chrétien en mettant l'homme seul face à Dieu. D'où un examen de la nature humaine d'une rare lucidité et une critique violente et subversive de l'autorité, religieuse aussi bien que politique. Si, finalement, l'essentiel du jansénisme réside dans la force de son esprit critique Bénichou ne leur en reconnaît pas moins le fait d'avoir porté l'interrogation sur l'homme probablement plus loin qu'on ne l'avait jamais fait auparavant.

On peut conclure notre chapitre en affirmant que, aussi bien pour le jansénisme que pour Pascal, il importe de montrer que l'homme ne peut s'instaurer son propre maître, sa propre référence. L'imagination, conçue comme fondement de l'existence humaine individuelle ou collective illustre particulièrement bien cette idée.

⁸⁶ Paul Bénichou, *idem*, p. 126.

*Contingence du savoir*⁸⁷

Pascal, on l'a vu au second chapitre, développe une conception de la pensée à partir de l'insertion de celle-ci dans le monde. La question qui animera ce chapitre portera sur l'effet de cette conception de la pensée sur celle du savoir. En effet, le monde humain ayant révélé sa contingence, l'homme ne pourrait-il trouver appui dans ce qui relève de l'ordre de la raison afin de faire échec à la dissolution de tout point de repère qu'entraîne avec elle l'idée d'infini? Car si les trois ordres sont placés dans un rapport de dépassement, comme le rappelle la pensée L, 308 (B, 764) qui affirme, entre autres choses: *De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre*, alors c'est peut-être dans l'ordre de la raison qu'on trouvera le point de vue permettant d'échapper à la dissolution dans la multiplicité. Nous nous proposons d'étudier, à la suite de Catherine Chevalley⁸⁸, deux textes de Pascal à ce sujet: à nouveau le fragment des *Pensées* portant sur le thème de l'infini (L, 199; B, 72), mais d'abord, l'opuscule intitulé *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*⁸⁹.

⁸⁷ Les conclusions de ce chapitre quant au savoir, bien que s'inspirant de C. Chevalley (selon laquelle la nature est indépassable) seraient endossées aussi bien par l'interprétation herméneutique.

⁸⁸ De fait, ce chapitre s'inspire en grande partie de l'essai de Catherine Chevalley, *Pascal. Contingence et probabilités*. Paris, P.U.F., 1995 et plus particulièrement de la partie intitulée «Contre Descartes». L'auteur s'intéresse à l'histoire de la science, notamment au renversement épistémologique effectué par la physique du XX^e siècle par rapport à la physique classique qui prit son essor au XVII^e siècle. Le propos de l'auteur est de montrer comment Pascal, en s'opposant à Descartes, développe une autre conception du travail de la raison, davantage en continuité avec la physique contemporaine qu'avec la physique classique. En effet, dans son introduction, l'auteur nous présente quelques présupposés de la physique qui s'installe au XVII^e siècle. L'objet connu se meut dans un espace euclidien, dans un temps uniforme, et subit une évolution causale. La Nature est le cadre de ces déterminations et est soumise à des lois universelles. Le modèle de la connaissance est celui du regard neutre. La physique du XX^e siècle prendra le contrepied de ces présupposés: l'objet connu n'est localisé ni dans le temps ni dans l'espace et ne subit pas d'évolution causale. Les lois de la nature sont des lois probabilistes plutôt qu'universelles et connaître un système c'est y intervenir. Or Pascal, en concevant l'objet à connaître comme *relation et rapport* plutôt que comme *idéalisations de l'objet naturel*, en renonçant à penser la Nature comme ensemble de lois universelles, et en réfléchissant les limites de la connaissance liées au sujet connaissant sera conduit à penser l'*idée d'une rigueur de la connaissance probable*, bien plus proche de la physique actuelle que de la physique moderne. Pour ce chapitre, nous ne prendrons appui sur l'ouvrage de Catherine Chevalley que pour montrer comment la critique de Pascal conclut à la contingence du savoir scientifique.

⁸⁹ Pascal, *Oeuvres complètes*, «De l'esprit géométrique et de l'art de persuader», pp. 348-359.

Deux méthodes

Ce texte aurait été, semble-t-il, demandé à Pascal par Antoine Arnauld pour servir de préface à un traité de géométrie destiné aux Petites Écoles de Port-Royal. Présentant d'abord son sujet, à savoir, parlant de la vérité, *la démontrer quand on la possède*, Pascal se propose de prendre le travail de la géométrie⁹⁰ pour modèle *car elle l'enseigne parfaitement par ses exemples, quoiqu'elle n'en produise aucun discours*. La première partie de ce texte développe un des principes de la géométrie qui est de pouvoir démontrer chaque proposition avancée. La seconde consiste à *disposer toutes les propositions dans le meilleur ordre*. Aussi, la première section examine la démonstration en elle-même et la seconde tient compte de celui à qui l'on démontre; la première partie veut nous montrer comment les démonstrations peuvent être «parfaites», l'autre, comment elles seront «accomplies». Pour notre propos, nous nous en tiendrons à l'étude de la première section.

La géométrie, si elle peut faire des démonstrations parfaites, est pourtant limitée dans son pouvoir. En effet, Pascal tient à nous donner en considération une autre méthode qui, pour impossible qu'elle soit dans les faits, doit pourtant être citée en droit afin de bien nous donner la mesure de ce que peut la géométrie.

*Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales: l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions.*⁹¹

Cette méthode est impossible parce que définir un terme en requiert toujours d'autres, eux-mêmes à définir et, ainsi, on n'aurait jamais fini. De même pour les propositions à démontrer. Pascal nous fait comprendre les limites du discours rationnel: il doit céder quant à sa prétention à pouvoir

⁹⁰ Pascal emploie le terme de géométrie dans un sens générique, lequel comprend, plus précisément, la mécanique, l'arithmétique, la géométrie. Pascal, *idem*, 351b.

⁹¹ Pascal, *idem*, p. 349a

tout expliquer car certains termes ou certaines propositions semblent si clairs qu'à vouloir les expliquer on les embrouillerait plus qu'on ne les éclaircirait. Or la limite du discours rationnel est dans ce que la nature a mis en nous, comme l'indique le passage suivant à propos des termes que l'on ne peut définir: *la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications.*⁹²

La méthode géométrique tient compte de ces limites, elle ne définit et ne prouve que ce que la lumière naturelle ne conçoit pas immédiatement. Autrement dit, elle ne définit et démontre que ce qui est nécessaire, s'en remettant, pour le reste, à ce que la nature a mis en nous. Et Pascal de donner des exemples de ce qui est inutile, voire même impossible de définir. La géométrie ne s'arrête pas à définir des termes tels l'espace, le temps, le mouvement, le nombre, l'égalité, etc. De même, il serait inutile dans un discours de vouloir définir le mot *homme* qu'on se serait trouvé à utiliser, inutile et impossible le mot *être* qui nous condamne à une définition circulaire. Ainsi, cette première section nous aura montré que, malgré les limites du discours rationnel, on ne doit pourtant pas renoncer à conduire correctement une démonstration; en ce sens, la méthode géométrique peut être dite «parfaite», à notre échelle. Jusqu'ici, sauf cette distinction, inutile en pratique, entre une méthode à notre portée et une méthode «surhumaine», Pascal semble plutôt suivre Descartes au sujet de ce que l'on peut attendre de la raison. En effet, ce dernier reconnaît également les limites de la raison; on ne peut tout définir; il y a des choses assez évidentes par elles-mêmes que chacun peut entendre par lumière naturelle⁹³. La raison semble donc offrir un appui honnête pour édifier un savoir puisque elle trouve son fondement dans la nature. Pascal reprend même des expressions qui vont tout à fait dans le sens de l'esprit cartésien. Parlant de l'ordre géométrique humain par rapport à l'ordre «surhumain», il affirme: *il ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière*

⁹² Pascal, *idem*, p. 350b.

⁹³ *Ce n'est pas sans raison que nous faisons ici cette remarque, car les doctes sont d'habitude assez ingénieux pour trouver le moyen de ne rien voir même en ce qui est évident par soi-même et connu des ignorants. Cela leur arrive chaque fois qu'ils essaient d'expliquer des choses connues par elles-mêmes par quelque chose de plus évident: car, ou bien ils expliquent autre chose, ou bien ils n'expliquent rien du tout.* Et Descartes de donner l'exemple du changement, que chacun comprend sans explication. Descartes, *Oeuvres, lettres*, «Règles pour la direction de l'esprit», pp. 37-119.

*naturelle, et c'est pourquoi il est parfaitement véritable, la nature le soutenant au défaut du discours*⁹⁴. Mais que signifie connaître par «lumière naturelle» dans l'esprit de Pascal, d'où nous vient l'assurance qu'elle nous donne? Avant de répondre à cette question, il serait bon de rappeler ce que cela signifie pour Descartes. Pour ce, nous nous référerons aux *Règles pour la direction de l'esprit*.

Quelques termes cartésiens: lumière naturelle, nature simples, intuition

Les *Règles* sont le premier texte d'importance écrit par Descartes pour exposer un sujet qui lui tient à coeur et sur lequel il reviendra ultérieurement, notamment dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*, à savoir la capacité de l'esprit humain à découvrir par ses seuls moyens des connaissances certaines. En effet, dans la recherche de la vérité, Descartes oppose constamment la puissance de l'esprit seul au lourd appareil d'école qui nous égare plus qu'autre chose. Cette puissance repose sur le fait que l'esprit humain a *naturellement* l'aptitude à découvrir la vérité, quelle que soit la qualité de son intelligence par ailleurs. Cette aptitude est appelée «lumière naturelle» et c'est le propos de ces *Règles* de nous montrer comment nous pouvons en tirer parti. La raison de cette aptitude se trouve dans un certain rapport entre la nature et nous, assuré par Dieu: *L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles* (à découvrir le vrai) *ont été jetées.*⁹⁵ Ce *je ne sais quoi de divin* semble bien correspondre à l'idée de lumière naturelle et ces *premières semences de pensées utiles* à l'idée de nature simple définie à la «Règle XII».

Mais avant d'aller plus avant dans cette voie, une remarque s'impose: Descartes prend d'abord bien soin de distinguer les choses lorsque *nous en parlons par rapport à notre connaissance* (ou) *par rapport à leur existence réelle*. C'est qu'en effet, il a tiré les leçons des découvertes de Kepler et Galilée au sujet du phénomène de la vision pour le premier et de l'étude

⁹⁴ Pascal, *idem*, p. 350a.

⁹⁵ Descartes, *idem*, «Règle IV», p. 47.

du mouvement pour le second c'est-à-dire que, pour comprendre ces phénomènes, il faut un *code* d'ordre mathématique. Par exemple, la vision suppose une déformation de l'objet (réfraction) dans l'oeil et sa reconstruction, mais à l'envers, sur la rétine. Ce phénomène peut être analysé géométriquement et c'est parce qu'il obéit à des lois géométriques qu'il peut être *reproduit* diversement (dans une chambre noire, sur des miroirs plans ou courbes, etc.)⁹⁶. Mais s'il existe pareil écart entre l'objet et notre vision, on peut s'interroger à bon droit sur la ressemblance de l'image à l'objet. Cela nous fait comprendre le caractère de prime abord excessif du doute dans le *Discours* ou les *Méditations*. Ce doute sur la ressemblance entre l'expérience que nous avons des choses et le réel lui-même se rencontre également dans la physique mécanique. Nous avons l'expérience qu'un objet lancé finit par s'arrêter. Or, pour comprendre adéquatement le mouvement, il faut au contraire supposer qu'un objet ayant un mouvement initial le conserve toujours tant qu'il n'en rencontre pas un autre. Si, malgré cette dissemblance nous pouvons malgré tout décrire le mouvement ou la vision un autre doute advient, mais sur le savoir cette fois: les abstractions auxquelles il procède permettent-elles de rendre compte du réel ou au contraire ne renvoient-elles à rien? Ou le savoir est totalement contingent, ou il faut recourir à une instance supérieure pour le garantir, à savoir Dieu. C'est ce que fera Descartes, ce qui signifie que, s'il n'y a pas ressemblance entre le réel et l'expérience que nous en avons, il y a pourtant correspondance. On peut maintenant comprendre correctement la définition que donne Descartes des natures simples, ou encore, de ces *premières semences de vérité*:

*C'est pourquoi, ne traitant ici des choses qu'autant qu'elles sont perçues par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte: tels sont l'étendue, la figure, le mouvement, etc.*⁹⁷

⁹⁶ Voir au sujet de la «géométrisation» de la physique le chapitre de Catherine Chevalley intitulé «Nature et loi dans la philosophie moderne» dans l'ouvrage collectif *Notions de philosophie*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, «Folio», 1995, tome premier.

⁹⁷ Descartes, *idem*, «Règle XII», p. 81.

Les natures simples sont donc pour notre esprit; sans que l'on puisse dire qu'elles soient à l'image du réel, l'on peut dire qu'elles y correspondent et que, par elles, l'on peut construire un discours qu'on pourra qualifier de vrai, avec assurance. Reprenons l'exemple que donne Descartes à la «Règle XII», soit celui d'un corps étendu. Quant à sa propre existence, on le dira un, simple; mais quant à notre connaissance, on le dira composé car les idées les plus simples que nous puissions avoir à son propos et dont nous ne pouvons douter sont des idées comme celles de corporéité, d'étendue, de figure qui composent nécessairement cette chose, mais que l'esprit peut distinguer. C'est avec cela que l'esprit peut travailler et, sans dire que ces qualités existent distinctement dans notre objet, néanmoins, nous voyons qu'elles nous permettent de le comprendre et de l'analyser adéquatement. Descartes distingue trois types de nature simple: purement spirituelle, purement matérielle, ou mixte. Les premières sont *celles que l'entendement connaît par une lumière innée et sans le secours d'aucune image corporelle*, comme par exemple se connaître chose pensante; rien ne peut venir à bout de nos doutes à ce sujet et, ce que nous connaissons par là ne relève ni des sens ni de l'imagination. De même pour le doute, la volonté, etc. Les secondes sont celles que nous rencontrons dans les corps seulement, comme la figure, l'étendue, le mouvement, etc. Il est à remarquer que ce que nous connaissons par là, ce sont bien des idées, non des images, mais que l'imagination peut seconder l'idée, à condition qu'on ne les confonde pas; c'était un des objets de la «Règle XII» que de nous montrer l'aide ou l'entrave que peut apporter à l'entendement l'imagination. Finalement, les troisièmes sont des idées que l'on applique aussi bien aux choses qu'au purement spirituel comme l'existence, la durée, l'unité, etc. Tout ce que nous rencontrons dans l'expérience et tout ce à partir de quoi nous réfléchissons, ce sont ces natures simples ou la composition qui les unit.

D'autre part, l'acte de l'esprit par lequel nous comprenons les natures simples est appelé par Descartes *intuition*. Celle-ci ne relève ni des sens ni de l'imagination, mais du seul esprit et il la définit à la «Règle III» comme étant *la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons*. On voit maintenant que la certitude de l'intuition repose sur l'assurance donnée

par les natures simples⁹⁸. Mais l'intuition ne s'applique pas exclusivement aux natures simples, elle concerne tout ce que nous concevons clairement et distinctement; telles sont les relations qui unissent nécessairement différentes natures simples, comme par exemple que le mouvement implique le temps ou qu'il n'y a pas de figure sans étendue. Telles sont aussi certaines opérations de l'esprit⁹⁹. En fait, ce qui caractérise l'intuition, c'est quelque chose de statique et d'immédiat, une *évidence actuelle*. Ce sont toutes ces notions que Pascal garde à l'esprit quand il écrit ce texte, sans toutefois mentionner explicitement Descartes.

Les «natures simples» selon Pascal¹⁰⁰

Pascal parlait donc de certains termes qui ne peuvent être définis sans que l'on tombe dans une plus grande confusion, mais dont, pour parer à ce défaut, la nature avait mis dans tous les hommes une idée pareille. Reprenant l'idée de Descartes, Pascal la détourne toutefois de son sens. Car, d'où nous vient l'assurance de ces idées? Elle nous vient du langage, non de la nature elle-même, dira-t-il. En effet, si nous reprenions son exemple, nous dirions que le mot «temps» n'a pas besoin d'être défini, non parce que la nature a mis en nous une idée claire et distincte de ce qu'est le temps, mais parce que ce que nous connaissons par le mots «temps» c'est le *rapport* entre ce mot et la chose qu'il désigne; la chose elle-même échappe. C'est ce que fait justement remarquer Pascal en disant comment, lorsque nous tentons de définir l'être du temps on rencontre *bien de différentes opinions* à ce sujet. Ainsi, l'assurance que nous avons à employer ce terme vient de l'habitude: toujours nous avons employé ce terme en certains contextes et nous nous sommes fait comprendre des autres. Lorsque Pascal dit que c'est la nature qui supplée au discours, il veut dire que le rapport que nous mettons entre le mot et la chose n'est

⁹⁸ Nous disons troisièmement que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes et ne contiennent jamais rien de faux. Descartes, *idem*, «Règle XII», p. 82.

⁹⁹ Ainsi, par exemple, étant donné ceci: 2 et 2 font la même chose que 3 et 1; non seulement il faut voir par intuition que 2 et 2 font 4 et que 3 et 1 font également 4, mais encore que la troisième proposition se conclut nécessairement de ces deux-là. Descartes, *idem*, «Règle III», p. 44.

¹⁰⁰ Ce développement s'appuie sur la première section de l'opuscule «De l'esprit géométrique et de l'art de persuader», Pascal, *idem*, pp. 349a-355a, ainsi que sur Catherine Chevalley, *idem*, pp. 29-36 où l'auteur commente cette même section.

pas tellement le fait de l'esprit que celui du corps et de l'habitude. De même pour les termes que Pascal avait précédemment donnés en exemple: espace, mouvement, nombre, égalité, homme, être, lumière. Pour à peu près tous ces termes, Descartes accorderait le statut de nature simple. La nature reste donc inaccessible pour Pascal; elle n'offre pas de fondement au travail de la raison. Celui-ci repose sur des consensus linguistiques, c'est-à-dire sur un fond obscur. On a vu que la nature était également inaccessible pour Descartes, mais la fondation métaphysique à laquelle il a recours permet la correspondance entre la nature en elle-même et les natures simples en notre esprit. Ainsi, dans la pensée de Descartes, les natures simples reconnues par l'intuition lient l'esprit à la nature et l'immédiateté à la certitude. Ce qui tient lieu de nature simple dans la pensée de Pascal sépare l'esprit et la nature¹⁰¹ et suppose une médiation, celle du langage. La question que nous nous étions posée en début de chapitre peut maintenant recevoir, au moins en partie, sa réponse: non, la raison n'offre pas de point d'ancrage à l'homme car, si elle travaille correctement -et c'est ce que Pascal entend bien reconnaître à la méthode géométrique qui n'est qu'humaine¹⁰²⁻, elle travaille, pourrait-on dire, en vase clos, à partir du fond obscur que lui offre le langage.

Critique de l'évidence comme critère de vérité

Pour mieux asseoir sa position, Pascal va procéder à une critique du lien entre l'immédiateté et la certitude en utilisant la considération de

¹⁰¹ Nous retrouvons au niveau de la connaissance ce que nous avons déjà distingué au niveau métaphysique (chap. 2), à savoir que l'esprit et le monde matériel sont deux réalités, non seulement distinctes, mais opaques l'une à l'autre. Nous retrouverons également plus loin l'autre conclusion, à savoir que la pensée est «ouverte» au monde et en porte la trace.

¹⁰² La méthode géométrique qui *ne définit pas tout et ne prouve pas tout* mais seulement ce que la «lumière naturelle» n'entend pas immédiatement repose donc sur des termes primitifs que l'on ne peut définir et qui n'ont pas de fondement dans la nature, mais desquels *on use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués* et des définitions que Pascal appelle définitions de nom, c'est-à-dire non pas celles qui disent l'être des choses mais seulement celles qui sont faites pour abrégier le discours. La géométrie définira par exemple l'expression nombre pair pour abrégier la formule «tout nombre divisible par deux également», mais ne définira pas égalité, temps, mouvement, etc. Elle use donc de définitions dites libres, c'est-à-dire non sujettes à contradiction. Elle se garde bien des définitions de choses qui sont en fait des propositions que l'on peut contredire.

l'infini¹⁰³. *C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement.* Pascal ne désigne pas explicitement ce qu'il critique, mais C. Chevalley nous propose le nom de «sentiment naturel» qu'avait avancé le chevalier de Méré à Pascal pour ne pas consentir à la divisibilité à l'infini. Certes, le sentiment naturel n'est pas ce qu'entend Descartes lorsqu'il parle d'intuition, mais les deux supposent un lien entre l'immédiateté et la certitude, que l'on peut nommer évidence. Le thème de l'infini est introduit dans *De l'esprit géométrique* à l'occasion d'un constat, celui de l'impossibilité que rencontre la géométrie à définir les objets qui lui sont les plus propres (le mouvement, les nombres, l'espace). Par là il en vient aux propriétés communes de ces objets, notamment à celle de l'infini. Ce faisant, il s'oppose à Descartes qui, d'après Catherine Chevalley, exclut l'infini des mathématiques. Considérons, par exemple, l'espace:

*quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui le soit davantage; et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté. Et au contraire quelque petit que soit un espace, on peut encore en considérer un moindre, et toujours à l'infini, sans jamais arriver à un indivisible qui n'ait plus aucune étendue.*¹⁰⁴

On pourra reprendre l'opération pour la rapidité du mouvement ou sa lenteur, pour la grandeur ou la petitesse des nombres, pour la longueur du temps ou sa petitesse, jamais l'on arrivera à l'extrême limite ou au zéro de mouvement, nombre, temps. Cela est d'une *extrême évidence*, d'une *extrême clarté naturelle*. Pascal donne à la considération de l'infini la même certitude que Descartes à l'intuition des natures simples. On pourrait bien se demander pourquoi. Est-ce que l'intuition de la figure ou de l'étendue n'a pas plus de certitude que la considération de l'infini? En effet, cela semble être ainsi et il faut bien que Pascal accorde la parole aux objections possibles. Et de constater alors: *afin qu'il y ait exemple de tout, on trouve des esprits, excellents en toutes autres choses, que ces infinités choquent, et qui n'y peuvent en aucune sorte consentir.* Car en effet, ces

¹⁰³ Tous les arguments invoqués par Pascal pour défendre l'idée d'une divisibilité infinie de toutes les grandeurs ont en effet une même visée: ruiner l'assujettissement des conceptions géométriques au réalisme spontané. Catherine Chevalley, *idem*, p. 31.

¹⁰⁴ Pascal, *idem*, p. 352a.

infinités demandent de se représenter *qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand* et, faute de pouvoir se le représenter, ils préfèrent pécher contre la raison en affirmant qu'en divisant un espace on finira par arriver à un état indivisible, ce qui veut dire un espace qui n'a plus aucune étendue, sinon il serait encore divisible. Or, on ne peut obtenir cet état qu'en ayant divisé l'état supérieur, ce qui nous donnerait donc deux indivisibles ou deux néants. Et alors il faudrait pouvoir effectuer l'opération inverse, joindre deux néants pour obtenir une étendue... Si l'infini doit être, comme le dit Pascal, d'une extrême clarté naturelle, il faut renoncer à se le représenter comme objet et le concevoir comme opération, nous dit Catherine Chevalley. Et, de fait, la seule assurance que l'on puisse obtenir à ce sujet consiste à examiner le contraire de la proposition: est-il possible que, divisant un espace, on arrive à un espace qui n'ait aucune étendue? Pascal nous propose de faire une règle de cette opération:

*Et c'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est.*¹⁰⁵

C'est ce que font les géomètres; ils ne demandent pas d'avoir le sentiment des propositions qu'ils avancent, même les plus importantes¹⁰⁶. De la même manière, ils ne demandent pas aux termes primitifs de correspondre à la réalité et n'utilisent que des définitions de nom. C'est donc en tous points que Pascal s'oppose à Descartes. En effet, de même que les termes primitifs dont parle Pascal n'ont rien à voir avec les natures simples telles que comprises par Descartes, de même, examiner le contraire de la proposition qui nous semble inconcevable est une opération de l'esprit qui s'oppose complètement à la déduction telle que la définit la

¹⁰⁵ Pascal, *idem*, p. 352b.

¹⁰⁶ *Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprennent une division infinie; et l'on ne s'assure de cette vérité que par cette seule raison, mais qui est certainement suffisante, qu'on comprend parfaitement qu'il est faux qu'en divisant un espace on puisse arriver à une partie indivisible, c'est-à-dire qui n'ait aucune étendue.* Pascal, *idem*, p. 352b.

«Règle III»: *un mouvement continu et ininterrompu de la pensée qui a une intuition claire de chaque chose.*

De l'esprit géométrique est donc un texte qui, quoique destiné à un usage scolaire, n'en poursuit pas moins une intention polémique. Pascal y discute à la source la pensée cartésienne pour conclure à une toute autre conception de la connaissance. En effet, par les termes primitifs dont le sens ne repose que sur le langage et ne trouve pas de fondement dans la nature, par la critique de l'évidence comme critère de vérité, Pascal tient à rappeler que si la géométrie est excellente chose, si elle possède toute la perfection à laquelle les hommes peuvent espérer parvenir, elle ne doit pourtant pas nous faire croire que nous tenons face à la nature la position d'interprète. La géométrie, telle que Pascal nous la montre, est coupée de la nature et devient alors une affaire de construction plutôt que de description. On a vu que Descartes avait auparavant rencontré le même problème. Entre la nature et le discours qui la dit, apparaissait une nette dissemblance et, pour Descartes, seule l'assurance d'un Dieu non trompeur permettait de croire que le discours sur la nature disait effectivement l'être de la nature. C'est dire que, par exemple, les natures simples (temps, espace...), c'est-à-dire les éléments qui permettent la construction du discours sur la nature sont, pour Descartes, effectivement mis en nous par Dieu; ils correspondent à quelque chose dans la nature et sont pour nous accessibles par l'évidence de la lumière naturelle. Pascal, on le sait, rejette le «Dieu des philosophes»; Dieu n'est pas un être accessible par la raison, il ne se communique qu'au cœur¹⁰⁷. Son existence ne peut se prouver et, dès lors, toute la science est renvoyée à elle-même, c'est-à-dire à une entreprise humaine qui ne trouve de garantie nulle part. Pas plus que l'ordre de la chair, l'ordre de la raison ne trouve de point d'ancrage pour ses productions.

Remarquons finalement que nous retrouvons au niveau de la connaissance ce que nous avons précédemment dégagé au niveau métaphysique (chap. 2), à savoir que nature et raison restent deux réalités

¹⁰⁷ (L, 424; B, 278). Il (Pascal) disjoint purement et simplement le problème de la légalité géométrique de la Nature et celui de l'accès à Dieu, l'espace physique du monde où nous vivons et l'espace religieux, qui obéit à une autre pesanteur. Catherine Chevalley, *idem*, p. 49.

opaques l'une à l'autre, c'est-à-dire que *dans leur rapport elles ne se rencontrent pas*, comme nous l'ont montré les développements sur les termes primitifs et sur la critique de l'évidence comme critère de vérité. Si Pascal reprend de façon aussi radicale que Descartes la distinction entre la pensée et la matérialité, la différence tient à ce qu'il les pense *ensemble*. En effet, la puissance de la première est d'une tout autre nature que la puissance de la seconde. Mais, parce que la pensée est plongée dans ce monde matériel où rien ne lui ressemble, sa puissance, nécessairement, en est affectée. Au contraire, d'après Descartes, la pensée peut être déréglée, elle reste encore séparée du monde matériel¹⁰⁸.

L'homme comme être de milieu

Le fragment L, 199 (B, 72) sur l'infini permet à Pascal de pousser un peu plus loin sa critique. C'est le thème de *milieu* qui le lui permettra, terme auquel il donnera trois sens différents¹⁰⁹. Après nous avoir fait considérer les deux abîmes de l'infini, il nous donne le corps de l'homme en comparaison: *Car enfin qu'est-ce que l'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...* Nous sommes donc «au milieu» -comme toute réalité finie du reste, quelque soit sa grandeur-, soutenus entre deux abîmes. Il en est de même de notre esprit qui ne peut qu'*apercevoir quelque apparence du milieu des choses*. Pourquoi? Parce que connaître le tout, connaître la fin des choses et leurs principes est relatif à l'infiniment grand et à l'infiniment petit, lesquels nous échappent. Comme le corps, la connaissance est soutenue entre deux abîmes. Pascal précise d'ailleurs sa pensée à ce sujet en faisant remarquer comment, si l'univers est infini, les sciences le seront également, dans *l'étendue de leurs recherches* ainsi que *dans la multitude*

¹⁰⁸ Le thème de l'imagination est éloquent à cet égard. On a vu au chapitre troisième que l'imagination, d'après l'interprétation qu'en fait Pascal, manifeste l'ouverture de la pensée au monde (tout comme le sentiment) mais, de plus, constitue le monde humain dans sa cohérence. Ainsi, l'imagination montre l'ampleur de notre corruption ou, dit autrement, l'engagement de la pensée dans le monde matériel. Si on regarde le traitement que Descartes fait de l'imagination («Règle XII» des *Règles pour la direction de l'esprit*), on voit qu'elle est d'abord quelque chose de nature matérielle, lié à la survie du corps (nous la partageons d'ailleurs avec les animaux). Ce n'est que lorsque la *force spirituelle* s'y applique qu'elle devient une manière de penser.

¹⁰⁹ Nous avons donné au chapitre deux un sens général au terme de *milieu* (lieu qui ne convient pas). Les trois sens donnés ici précisent ce sens plus général.

*et la délicatesse de leurs principes et donc, à jamais inachevées¹¹⁰. D'où une critique de ceux qui, par un effet d'imagination, croient arriver aux principes premiers (Pascal donne parmi ses exemples l'ouvrage de Descartes *Des principes de la philosophie*) de la même manière que le chevalier de Méré ou encore les atomistes croient arriver à une particule indivisible. En regard de l'infini de l'univers, la connaissance ne peut qu'être radicalement inachevée, ne peut qu'être un simple aperçu du milieu des choses.*

Ainsi, le premier sens que Pascal accorde au terme milieu, et qu'il applique au corps comme à l'esprit, signifie un point instable: nous sommes *soutenus* entre deux abîmes, toujours déjà occupés par trop et trop peu d'être¹¹¹. Trop en regard du néant, trop peu en regard de l'infini. Le second sens que Pascal donne au terme de milieu est l'ensemble du spectre des perceptions possibles dessiné par les limites de nos sens:

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 (...) trop de plaisir incommode, trop de consonnances déplaisent dans la musique (...) Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point.

Et, puisque la connaissance est relative à ce que perçoivent les sens, on comprend mieux l'expression *apercevoir quelque apparence du milieu des choses* ou, comme le dit Catherine Chevalley, que *la connaissance est affaire de moyenne* car nos sens ne perçoivent qu'un aspect restreint de la réalité: ils agissent comme des filtres et, cela, à l'intérieur de certaines limites. La pensée porte bien l'empreinte du monde matériel. Aussi, notre commentateur avance-t-elle l'idée selon laquelle Pascal développerait une conception de la connaissance reposant sur le sentir plutôt que le voir:

¹¹⁰ On retrouve ici un écho de la méthode «absolument accomplie» du texte précédemment étudié, méthode que nous avons qualifiée de «surhumaine».

¹¹¹ *Considérons notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. Ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes qui naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini.* Pascal, *idem*, p. 527b.

À l'évidence cartésienne, le fragment 199 oppose donc une physiologie de la connaissance, qui ruine du même coup l'abstraction fondatrice de l'ego cogito. Connaître n'est pas voir, mais sentir.

Et l'auteur donne à l'appui le début du fragment L, 418 (B, 233), mieux connu sous le nom de «pari»:

Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimension, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose.

L'intuition, telle que la définit Descartes, est en effet une vision de l'esprit; elle implique une domination, un survol de ce qui se trouve ainsi connu. Mais d'après Pascal, c'est dans le corps que notre âme trouve les natures simples vues par l'intuition. Ce ne sont pas des idées claires et distinctes reproduisant les conditions fondamentales de la nature, ce sont des modifications de notre corps dont le corrélat dans la nature nous échappe. C'est donc avec raison que Catherine Chevalley peut dire que le savoir repose sur le sentir plutôt que le voir. Nous avons déjà défini le sentiment (chap. 2) comme étant une disposition ou une ouverture de la pensée au monde. Au contraire du voir, le sentir ne domine pas son objet, il s'y ouvre, il se fait mélange. La portée du sentiment est donc plus grande qu'on aurait pu d'abord l'imaginer. Il apparaît maintenant comme une condition essentielle de la connaissance; il n'est pas qu'un «plus» pour la pensée (à travers l'esprit de finesse) ou qu'une disposition de la pensée relevant de l'ordre de la chair. C'est pour cette raison que Pascal peut appeler «sentiments» les propositions géométriques:

La mémoire, la joie sont des sentiments et même les propositions géométriques deviennent sentiments, car la raison rend les sentiments naturels et les sentiments naturels s'effacent par la raison (L, 646; B, 95).

L'analyse du texte *De l'esprit géométrique* nous a montré comment, par la conception des termes primitifs dont le sens ne repose que sur le langage, et par la critique de l'évidence comme critère de vérité, le savoir était contingent parce que coupé de la nature. Au fragment 199, sa

contingence apparaît encore plus grande car il repose sur le sentiment qui, lié au monde, garde un fond obscur. Mais, outre l’empreinte du monde matériel sur l’esprit, il faut encore considérer que l’homme est lui-même mélange, ce qui signifie qu’il n’est pas qu’une addition de corps et d’âme, mais que les deux sont inextricablement liés. Comme la pensée à travers le sentiment porte la marque du monde, elle porte aussi celle du corps. Ce dont Pascal peut encore tirer argument pour les limites de notre connaissance. D’une part, l’on ne peut connaître qu’imparfaitement les choses qui sont simples en elles-mêmes (corporelles ou spirituelles), nous ne pouvons que projeter sur elles un être composé:

Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons notre être composé (de) toutes les choses simples que nous contemplons (L, 199; B, 72).

D’autre part, ce mélange fait du sujet connaissant lui-même, à ses propres yeux, *le plus prodigieux objet de la nature*¹¹². L’homme ne se possède pas plus qu’il ne possède la nature. Le troisième sens du terme milieu donne une autre raison de déclarer le savoir inachevé. Il ne s’agit plus ici «d’être au milieu» ou encore de ce que notre corps, par sa complexion propre, offre à notre âme comme «terrain d’exercice», mais de la mouvance incessante de tout par rapport à tout, engendrée par le fait qu’il n’existe plus de point fixe dans un univers infini; il ne pourra non plus y en avoir pour la connaissance:

Ne cherchons donc point d’assurance et de fermeté; notre raison est toujours déçue par l’inconstance des apparences: rien ne peut fixer l’infini entre les deux infinis qui l’enferment et le fuient.

Ce que Pascal explicite par le rapport que chaque chose entretient, de proche en loin, sinon avec toutes les autres réalités, du moins avec un nombre d’entre elles assez grand pour échapper à notre appréciation:

¹¹² *Qui ne croirait à nous voir composer toutes choses d’esprit et de corps que ce mélange-là nous serait bien compréhensible. C’est néanmoins la chose qu’on comprend le moins (...) car il ne peut concevoir ce que c’est que corps et encore moins ce que c’est qu’esprit, et moins qu’aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C’est là le comble des difficultés et cependant c’est son propre être (L, 199; B, 72).*

Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.

Conclusion

Nous croyons avoir répondu à notre question de départ: non, la raison, pas plus que l'ordre de la chair, n'offre de point d'ancrage dans la dérive de notre nature corrompue. Pour sa part, Catherine Chevalley interprète l'opuscule *De l'esprit géométrique* ainsi que le fragment L, 199 (B, 72) comme une récusation, avec force arguments, de la conception de la connaissance développée par Descartes, la *Mathesis universalis*. Celle-ci suppose que *la chose de l'expérience révèle son essence dans l'interprétation mathématique que l'entendement humain en construit*¹¹³ ou, dit autrement, qu'il est possible par le code mathématique de posséder la nature. Or, au contraire, *De l'esprit géométrique* montre la connaissance comme étant coupée irrémédiablement de la nature, le fragment L, 199 la montre *intrinsèquement incomplète*. La connaissance a donc bien sa rigueur propre et toute la perfection dont les hommes sont capables, elle n'en demeure pas moins limitée et contingente comme notre commentateur l'affirme en ses propres termes:

*La certitude se loge bien dans les premiers principes, nombre, temps, espace, dimension, etc. Mais les premiers principes, que l'âme trouve dans le corps, ne reposent que sur le sentiment naturel.*¹¹⁴

Et l'auteur, de citer Pascal: *or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité*¹¹⁵. Nous avons vu en effet comment le sentiment garde en lui quelque chose qui nous échappe. Et, ainsi, peut-elle conclure: *En posant que Nature et Nécessité ne sont que des noms, Pascal*

¹¹³ Catherine Chevalley, *idem*, p.43.

¹¹⁴ Catherine Chevalley, *idem*, pp. 43-44.

¹¹⁵ Ce passage se trouve en L, 131 (B, 434).

achève de s'opposer à toute entreprise qui consisterait à fonder en droit la certitude de la connaissance.

Nos considérations sur la corruption de la nature nous ont finalement mené assez loin. On a vu les conséquences philosophiques et scientifiques de cette idée religieuse que Pascal réinterprète à la lumière de la considération de l'infini, pour lui redonner ensuite toute sa signification humaine. Cette modulation du thème de l'infini au plan humain, au plan de la foi et au plan scientifique traduit un sujet essentiel de préoccupation pour Pascal, à savoir le tournant qui semble être pris à son époque pour faire du sujet humain sa propre référence. Au plan moral les Jésuites et les libertins¹¹⁶ représentent cette tendance, au plan philosophique et scientifique (non encore distingués), elle est principalement représentée, aux yeux de Pascal par la pensée cartésienne. La corruption de la nature, telle que comprise par Pascal, lui servira d'argument décisif pour montrer comment l'homme ne peut être sa propre référence puisqu'il ne se possède pas lui-même et qu'il ne peut se poser comme l'interprète de la nature car celle-ci lui échappe.

Le parcours de notre thème s'achève donc ici puisque nous avons bien l'impression que Pascal n'a plus qu'à ouvrir toutes grandes les portes de la foi, comme l'indiquait Bénichou, de les forcer même, peut-on avoir l'impression à la lecture de ce qui devait être une apologie de la religion chrétienne.

Au fil de notre exposé, une considération récurrente est apparue que nous aimerions interroger. Constamment, Pascal met en rapport la nature comme réalité matérielle et l'homme comme être pensant; il en accentue l'étrangeté, l'opacité, le caractère tout autre, en même temps que l'empreinte profonde de cette réalité matérielle sur l'homme. Nous avons rencontré cette idée dans notre premier chapitre lorsqu'il s'est agi

¹¹⁶ Les Jésuites, à l'époque de Pascal, actualisent et poussent à l'extrême cette tendance à concilier l'homme avec les exigences de la religion. On verra dans *Les provinciales*, Pascal, *Oeuvres complètes*, *idem*, pp. 371-469 jusqu'où a pu aller pareille tendance. D'autre part, le terme de libertin désigne de façon plus générale des personnes qui se disent libres en regard de l'autorité religieuse, que cette liberté soit celle de la pensée ou celle de l'existence. Pour plus de précisions, on consultera Jean Mesnard, *Les pensées de Pascal*, Paris, S.E.D.E.S., 1993 au chapitre II pp. 128-137.

d'expliquer comment la corruption de l'homme suivait celle de la nature. Au chapitre second nous l'avons retrouvée à l'occasion de la notion de sentiment et, au troisième chapitre, lorsque nous avons étudié l'inconstance, le vide, la force, qui marquent la présence de la nature en nous et que l'imagination a justement pour tâche de masquer. Finalement, nous avons vu cette même idée dans ce chapitre en constatant que la connaissance est, d'une part, coupée de son corrélat dans la nature et, d'autre part, que nos premiers principes relèvent du sentiment et, donc, du mélange (empreinte du corps ainsi que du monde sur l'esprit).

Cette «opacité prégnante», si l'on peut s'exprimer ainsi, n'est-elle qu'une particularité de la nature corrompue dont la foi permettrait le dépassement, ou est-elle une caractéristique irréductible de notre condition que la foi ne peut réduire? Ici, il semble que Pascal ait été assez divisé. Comme il n'a trouvé que dans le christianisme le présupposé selon lequel l'homme ne peut être sa propre référence (du moins dans le christianisme tel qu'il le comprenait), il était tentant pour lui, dans son apologie, de prendre le contrepied des «modernes» et d'opposer à leur projet un recentrement tout autre qui permettrait de redéfinir la nature, l'homme et l'histoire, de faire de la religion chrétienne la seule position d'où puisse s'éclairer toutes les obscurités qu'il a identifiées. Son œuvre a justement donné lieu à une interprétation qui va dans ce sens et que l'on qualifie d'herméneutique (nous verrons plus loin la raison de ce nom). Toutefois, comme nous l'avons entrevu dans ce chapitre, la critique pascalienne du projet moderne -du moins, en ce qui concerne la science- a également son autonomie propre. C'est en effet la position soutenue par Catherine Chevalley dont l'ouvrage veut montrer la cohérence et l'originalité de l'épistémologie pascalienne. Pour elle c'est précisément l'éloignement de Dieu qui permet à Pascal de développer cette épistémologie. Ce faisant, son interprétation illustre plutôt l'autre tendance dans la pensée de Pascal, tendance amorcée par son travail critique lui-même et qui fait de la contingence et de l'opacité dans laquelle nous sommes plongés un irréductible de notre condition avec lequel nous ne pouvons que composer. En somme, ce qui divise ces deux types d'interprétation, c'est l'esprit de totalité qu'on prête à Pascal ou au contraire son consentement

au particulier. Le second moment de notre travail illustrera ces deux voies interprétatives.

Le monde comme un texte

Pierre Magnard, dans son ouvrage intitulé *Pascal. La clé du chiffre*, verra justement dans l'entreprise pascalienne l'affirmation de cette «tentative de recentrement» dont nous avons parlé plus haut. D'après cet auteur, la critique dissolvante de toutes les certitudes à laquelle se livre Pascal aurait en fait pour but de déplacer le terrain afin de penser autrement la question du sens. En effet, tirant les conclusions de l'éclatement du cosmos et de la situation de l'homme, sans attache, errant à l'infini, incapable de se ressaisir lui-même, Pascal conclurait à l'impossibilité, pour l'homme, de fonder quoi que ce soit, tant le savoir que les pratiques humaines. Cet état de fait appellerait à un *retournement radical*. Aussi devrait-on voir dans l'entreprise pascalienne une *recherche constamment menée* pour trouver, «en neuf», *un centre autour duquel se reconstruirait le cosmos*¹¹⁷. Mais de quel centre peut-il bien s'agir? Si on ne peut plus le trouver au plan de l'être, peut-être le pourrait-on au plan du sens? D'après Magnard, le projet apologétique de Pascal relèverait donc davantage d'une herméneutique que d'une ontologie. Précisons un peu son propos.

L'idée est que Pascal reprendrait à son compte un thème récurrent à l'âge classique, celui du grand livre du monde. Ce thème a fait rêver plus d'un auteur, notamment au sujet d'une langue originare que rendrait justement possible le monde pensé comme un livre. Des auteurs aussi différents que Leibniz, le Père Kircher, Rousseau, ou Savinien de Cyrano ont réfléchi à cette langue universelle, accessible à l'imagination. Cette *langue matrice, que devraient parler hommes, bêtes et choses* permettrait à l'homme de saisir des *consonances*, des *convenances*¹¹⁸, bref, des rapprochements entre des êtres d'abord séparés. Galilée et Descartes réfléchiront également sur ce thème, mais ils donneront toutefois une interprétation mathématique de la langue universelle. En effet, en regard

¹¹⁷ Pierre Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, Éditions Universitaires, 1991, p. 35.

¹¹⁸ Pierre Magnard, *idem*, p. 29.

de la clarté mathématique, la nature peut bien apparaître comme une réalité brouillée, confuse. D'où son assimilation à un cryptogramme que seul l'esprit peut déchiffrer. En ce sens la langue universelle ne réunit plus l'homme aux êtres de la nature, mais l'en sépare irrémédiablement. D'après Magnard, Pascal retiendrait de cette dernière interprétation l'idée du cryptogramme, c'est-à-dire l'idée que la nature est écrite en un langage brouillé. Ce faisant, il conserverait l'idée du déchiffrement ainsi que celle de la coupure entre l'homme et les autres êtres. Mais la clé ne serait plus mathématique, à portée de l'esprit humain; elle résiderait dans l'Écriture, échappant fondamentalement à ce dernier¹¹⁹.

C'est ainsi que le travail apologétique glisserait de l'ontologie à l'herméneutique¹²⁰. On entend habituellement par herméneutique une discipline qui se consacre à l'interprétation des textes, spécialement à celle de la Bible. Mais ici, le texte à interpréter, c'est le monde, et la clé pour l'interpréter réside dans l'Écriture elle-même. En somme, si l'on doit parler d'une herméneutique chez Pascal, il faut l'entendre en son sens ordinaire (interprétation de la Bible) mais, surtout, en un sens dérivé où le monde se fait texte, et L'Écriture sainte, clé d'interprétation de ce texte. Tout le problème consiste alors à découvrir la parole divine dans un monde qui ne semble pourtant plus rien dire: *j'ai cherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi* (L, 198; B, 693) est un passage qui irait dans ce sens. Magnard exprime l'idée ainsi:

Il s'agit en fait d'apprendre à découvrir l'infinité de Dieu au travers de l'illimitation de l'univers, la main de l'ensamblier au travers des discontinuités qui désassemblent le cosmos, l'action de la

¹¹⁹ *La Nature, dans sa réalité, devient alors le texte de base, que commente, amplifie, explicite, développe et prolonge indéfiniment l'écriture par excellence, dite Écriture Sainte. Le rapport privilégié, qui relie ce texte de la Création à cette Écriture de la Bible va précisément permettre à Pascal de renouveler le thème du cryptogramme à la lumière de la plus antique tradition.* Pierre Magnard, *idem*, p. 32.

¹²⁰ Cette interprétation a d'abord été développée par Henri Gouhier dans le chapitre «Le Dieu qui se cache», tiré de l'ouvrage *Blaise Pascal. Commentaires*. Paris, Vrin, 1984 (1966 pour la première édition). Prenant pour thème le Dieu caché, Henri Gouhier montre comment Pascal réfléchit à la raison de cet effacement. Il découvrirait ainsi que cet effacement donne son sens et à l'histoire, et à la nature: *La volonté divine de se cacher donne sa signification à l'histoire et au monde qui est le théâtre de cet histoire* (p. 188). Et, plus loin,: *Pascal les (l'histoire et la nature) unit donc dans une même vocation à symboliser, et ceci d'autant plus intimement que la nature a été créée pour l'histoire* (p. 210). Par son absence, Dieu parle à travers l'histoire et la nature. Magnard reprendra et développera cette idée.

*Providence au travers de l'écriture brisée de l'histoire, la parole de Dieu au milieu du silence accablant de la nature.*¹²¹

Et, si cette idée se vérifie, l'on pourra voir apparaître dans ces manifestations si différentes que sont, par exemple, la nature ou l'histoire, *une secrète et commune graphie*¹²². Mais le thème du grand livre du monde n'est-il pas cependant quelque peu usé? D'après Magnard, la nouveauté de Pascal à ce sujet tiendrait à ce qu'il ne pense ce thème qu'à partir des conséquences de l'éclatement du cosmos, y trouvant de quoi sortir de l'impasse où il pressent que s'engouffre l'Occident. Pascal nous convierait moins alors à la seule attente anxieuse de la grâce qu'à nous situer autrement en ce monde.

L'Écriture et le monde

Cet étrange espoir de trouver dans les manifestations de la nature une parole divine -fût-elle ambiguë et voilée-, est alimenté par une réflexion sur l'accès au sens dans l'Écriture. En d'autres termes, l'herméneutique du monde trouve son modèle dans celle de la Bible. Le thème de la «figure» y est décisif pour comprendre cette dernière.

Jean Mesnard¹²³ nous fait remarquer que la notion de «figure» que Pascal utilise est une précision de la notion de «signe». La *Logique* de Port-Royal définit le signe de la manière suivante:

Quand on considère un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée

¹²¹ Pierre Magnard, *idem*, p. 11.

¹²² La phrase d'où est tirée cette expression est la suivante: *S'il revient à la science de faire le compte d'une expérience humaine jamais achevée, il n'est pas de totalisation du savoir qui puisse autoriser une certitude métaphysique; quand l'univers déploie indéfiniment sa diaprure et que le philosophe est voué à l' ΕΠΟΧΗ sceptique, il n'y aurait plus de place que pour l'homme de plaisir guidé par son seul goût, si l'homme de foi ne venait opposer à l'agnosticisme du libertin son interprétation de ce jeu des différences qui structure la Nature et l'Histoire, l'Écriture et la Tradition, pour faire apparaître dans les phénomènes vitaux, comme dans les événements, dans les faits et gestes du peuple juif, comme dans les avatars de l'Église une secrète et commune graphie qui renoue, par delà toutes les cassures et tous les éclatements, sinon l'unité d'un cosmos, du moins la continuité d'un sens.* Pierre Magnard, *idem*, p. 13.

¹²³ Jean Mesnard, *Les pensées de Pascal*, Paris, S.E.D.E.S.1993, «Figure et Vérité». C'est un ouvrage qui veut présenter de manière générale la pensée de Pascal. Le chapitre indiqué est utile pour comprendre la notion et l'emploi que Pascal fait du terme de «figure».

*qu'on a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe renferme deux idées: l'une de la chose qui représente; l'autre de la chose représentée; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première.*¹²⁴

En ce sens, le miracle peut être considéré comme un signe. Le signe figuratif est surtout traité au chapitre XIX des *Pensées* qui est intitulé «Loi figurative». Il renvoie à une méthode de lecture de la Bible, l'«interprétation figurative», méthode qui remonterait au Moyen Âge mais que Pascal, d'après Jean Mesnard utiliserait de façon plus rigoureuse. Cette méthode consiste à identifier sous un sens littéral boiteux, insignifiant, etc., un sens spirituel plus adéquat. Le sens littéral devient alors la figure d'un sens spirituel (figuratif). Ce que la figure a alors de particulier en tant que signe, c'est la ressemblance qui l'unit au sens figuré. Par exemple le peuple juif est une figure «charnelle» des chrétiens unis en Dieu, la pratique de la circoncision dans la loi juive est la figure de la circoncision du cœur ou de son humilité demandé par le sacrifice de J.-C. (L, 268; B, 683), le miracle de la Mer rouge est la figure de la rédemption (L, 275; B, 643), etc. En somme, événements, prophéties ou encore pratiques de l'Ancien Testament deviennent le plus souvent «figures» d'un sens spirituel qui se trouve dans le Nouveau et qui, finalement, se ramène au précepte de la charité. En effet, l'essentiel de l'Ancien Testament consiste en l'exposition d'une alliance entre Dieu et un peuple, ainsi qu'en l'exposé de la loi que ce peuple devra respecter pour mériter l'illustre alliance. Mais cette loi n'est encore qu'extérieure, elle n'est pas dans le cœur (L, 346; B, 729). Aussi Pascal dira-t-il: *Tout ce qui ne va point à la charité est figure* (L, 270; B, 670).

Le langage, le discours scientifique, la coutume: nous avons vu comment tout cela ne pouvait être fondé sur l'être, gage de vérité. Le réel est opaque et rien ne semble pouvoir le traverser, le prendre en charge. Or voilà que l'Écriture prend cette obscurité comme point de départ, elle la

¹²⁴ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, I, chapitre IV, Paris, Champs-Flammarion, 1970, p. 80.

rend nécessaire et offre à chercher, derrière le sens littéral, un sens spirituel que le premier manifestait et voilait tout en même temps. En ce sens l'Écriture est modèle du monde. Tout comme la lettre cache et manifeste un sens, celui de la charité, la nature cache et manifeste Dieu en même temps. Ainsi, la nature n'est pas que «naturelle», elle ne se suffit pas à elle-même¹²⁵. Deux justifications peuvent être apportées à ce sujet, la première est théologique et se rapporte à la raison de l'effacement divin, l'autre est d'ordre plus philosophique.

La première justification nous est donnée par Henri Gouhier au chapitre «Le Dieu qui se cache»¹²⁶. Contrairement au sens qu'il recouvre chez Jean de la Croix où Dieu se cache de par son infinie perfection, de par son essence, c'est par *volonté* que Pascal comprend la raison de son effacement. Cela signifie que le caractère caché de Dieu est à mettre en rapport avec la chute de l'homme plutôt qu'en rapport avec son état de créature. C'est par justice que Dieu se cache. Cet effacement est à la hauteur du péché originel. Aussi, le chrétien est-il celui qui accueille l'obscurité dans laquelle l'humanité est plongée; il saura en tirer parti¹²⁷. Car si Dieu s'était complètement caché, rien n'encouragerait alors à le chercher. Il y a une sorte de «pédagogie divine», selon l'expression de Magnard, impliquée dans l'effacement de Dieu: *Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit, la clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté* (L, 234; B, 581). Et encore:

Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables (L, 236; B, 578).

Cela fait dire à Henri Gouhier: *le comportement divin, si l'on peut ainsi parler, est volontairement équivoque*¹²⁸. Cette équivoque du comportement divin se répercute alors dans l'ensemble de la création: la

¹²⁵ Ou encore, comme l'affirment Gouhier et Magnard, elle est *ambiguë*.

¹²⁶ Henri Gouhier, *idem*, voir plus particulièrement les pages 192-200.

¹²⁷ Avant de justifier cette obscurité, il semble que Pascal la trouve pour le moins difficile. Voir le fragment L, 429 (B, 229).

¹²⁸ Henri Gouhier, *idem*, p. 193.

nature, l'histoire, l'Écriture. Ils cachent et manifestent tout à la fois la présence divine. Le fragment L, 934 (B, 580) semble aller en ce sens: *La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image.*¹²⁹

Partant de la réflexion pascalienne sur l'infini, Magnard en arrive au constat que *l'intelligence humaine* est en fait impuissante à *totaliser l'univers selon la norme de l'idée de nature*¹³⁰. En effet, comme nous l'avons vu, l'idée d'infini correctement conduite a comme conséquence l'inachèvement et de l'univers, et de toute réalité finie (puisqu'elle abrite l'infini). Ce faisant, le réel est insaisissable par la raison. Or, d'après Magnard, Pascal n'en resterait pas là, mais y verrait l'occasion de penser autrement l'idée de nature, de la penser comme composante, si l'on peut dire, d'un réel plus vaste comprenant la surnature:

*Un langage nouveau dès lors se constitue (...), un langage dans lequel la nature, dépouillée de son apodicticité et de sa suffisance en appelle au surnaturel qui la pourra sauver du naufrage.*¹³¹

Deux lectures de la corruption de la nature

Cette lecture de Pascal suppose de la part de Magnard une certaine interprétation de la corruption de la nature si contrastée avec celle de Bénichou qu'il vaudrait peut-être la peine de s'y arrêter un peu. Prenons plus précisément le thème de l'homme corrompu. Remarquons d'abord que nos interprètes reconnaissent tous deux de semblables effets sur l'homme de cet état de nature, à savoir que pris par elle il s'échappe à lui-même. Par exemple, comparant le héros cornélien et la pensée janséniste à propos de l'homme¹³², Bénichou affirme:

¹²⁹ Voir également le fragment L, 275 (B, 643).

¹³⁰ Pierre Magnard, *idem*, p. 9. On doit comprendre par *idée de nature* la conception à laquelle la raison tente de réduire l'univers.

¹³¹ Pierre Magnard, *idem*, p. 9. Parlant de la nature comme figure, Magnard précise dans quel cadre on doit comprendre cette «surnature»: *Ainsi entendue, la nature ne relève plus d'une cosmologie mais d'une sémiologie, constituant non pas une réalité indicatrice d'elle-même mais une écriture* (p. 124).

¹³² Rappelons que Bénichou assimile la pensée de Pascal au jansénisme.

*Il était un moi au-dessus des choses, et il devient comme une chose parmi les autres; une nature brute, et non plus une volonté ou une raison. (...) le voilà tout entier le jouet de puissances naturelles qui prennent sur lui, le traversent, lui ôtent l'être.*¹³³

Et, plus loin, parlant de l'examen que Pascal fait du moi, Bénichou affirme qu'il le décompose *en qualités variables, étrangères à sa volonté et à son jugement*¹³⁴. À ce sujet, Magnard ne dira pas tellement autrement que Bénichou: dans un monde cassé, *l'homme est lui-même mis en pièces*, c'est-à-dire qu'il est n'importe quoi par les tendances contraires qui l'habitent et font de lui un centre perpétuel d'*oscillations sans axe ni période*¹³⁵. Là où commence la différence c'est dans la compréhension qu'ils ont respectivement de la nature corrompue. Pour le premier, cette corruption se manifeste par l'éloignement radical de Dieu face à la nature, celle-ci n'est que «naturelle»; elle est une réalité brute qui ne renvoie à rien d'autre. Nous avons vu comment Bénichou montre le jansénisme instaurant un vide entre Dieu et l'homme. Rien de grand en celui-ci ne peut manifester la moindre parcelle de nature divine, toutes ses entreprises restent bassement humaines, comme nous l'avons vu illustré, par exemple par la critique janséniste des états d'oraison (chap. 3)¹³⁶. Mais cette lecture n'aurait-elle pas pour effet de négliger l'ordre de la charité? Il semble bien malgré tout que Pascal lui accorde une certaine réalité. Pour notre commentateur, si l'homme conserve un tant soit peu quelque chose de divin, ce ne peut être justement qu'en tant qu'il éprouve sa bassesse, son manque

*la grandeur humaine, anéantie effectivement de façon radicale depuis le péché originel, n'existe plus qu'à l'état de trace, ou plutôt de manque douloureux, l'excellence de l'homme, viciée jusque dans son principe, ne se manifeste que dans le sentiment qu'il a de sa déchéance...*¹³⁷.

¹³³ Paul Bénichou, *idem*, p. 129.

¹³⁴ Paul Bénichou, *idem*, p. 132.

¹³⁵ Ces idées sont développées dans les chapitres: «Le défaut d'origine», «Coutume, costume», «L'écriture brouillée ou le cosmos perdu».

¹³⁶ *Le jansénisme, en déblayant au sein des choses et de l'homme, pour la plus grande gloire de Dieu, tout ce qui peut lui faire concurrence, éloigne Dieu lui-même du monde et n'accorde de réalité, dans un univers aveugle, qu'à une humanité sans gloire et sans vertu.* Paul Bénichou, *idem*, p. 144.

¹³⁷ Paul Bénichou, *idem*, p. 120.

Ainsi, l'homme est enfermé dans la nature; l'absence de repos, l'intranquillité, manifeste en lui toute la grandeur dont il est capable¹³⁸. La présence divine en l'homme n'est perceptible que par ce *gouffre infini* dont parle la pensée L, 148 (B, 425) à propos de notre désir de bonheur et par les actions qu'il met en branle.

Au contraire de Bénichou, Magnard ne conçoit pas la nature chez Pascal comme «seulement naturelle». Par son ambiguïté, elle manifeste à sa façon la présence divine. En l'homme, cette présence voilée du divin est perceptible par le coeur, que Magnard définit comme *le sens du réel, la sensibilisation de l'être à l'être*¹³⁹. Le coeur est ce qui resterait en nous de la nature première. Il témoignerait de notre nature perdue. L'imagination, *par son sens de l'unité*¹⁴⁰, reprendrait dans la nature déchue le rôle du coeur dans la nature originelle. Ainsi, le coeur sent les premiers principes qu'ils soient physiques ou spirituels et, surtout, c'est au coeur que Dieu se fait sentir. De fait, on trouvera au fragment L, 110 (B, 282) que le coeur sent l'espace, le temps, le mouvement, qu'il sent qu'il y a une vérité, que les nombres sont infinis qu'il s'ouvre à Dieu, etc¹⁴¹. Mais, dans notre nature corrompue, c'est l'imagination qui, fonctionnant à partir des apparences, prend le relais du coeur¹⁴². Le coeur, bien qu'il ne soit pas disparu, est profondément recouvert par l'imagination car tout ce que le coeur sent se mêle d'imagination: le temps qui paraît trop long ou trop court, le vertige, les différentes sortes de souverain bien, la vérité qui nous semble telle parce qu'elle nous agréé, etc. Pour Magnard, il y a donc une *nature humaine* déjà donnée par le coeur, relevant de notre nature

¹³⁸ Voir Paul Bénichou, *idem*, pp. 120-121.

¹³⁹ Pierre Magnard, *idem*, p. 26.

¹⁴⁰ Pierre Magnard, *idem*, p. 34.

¹⁴¹ À la lecture des fragments de Pascal sur le coeur, il n'est pas absolument évident qu'il relève de la nature première. Certes, c'est au coeur que Dieu se fait sentir, comme l'affirment plusieurs pensées mais, d'une part, Pascal l'assimile parfois au sentiment et à l'instinct (L, 110, 328; B, 282, 732) et, d'autre part, le coeur semble pouvoir prendre de lui-même aussi bien la direction du moi égoïste (L, 139, 298, 423; B, 143, 283, 277) que celle de Dieu, de l'«être universel» . La chose reste sujette à interprétation.

¹⁴² *...l'univers des représentations humaines, le monde que l'homme habite, les gens qu'il fréquente, lui-même sont issus en effet de cette imagination; elle donne matière aux sens, nourriture à l'affectivité, et remplit celui qui s'y fie d'un contentement qui lui tient lieu de certitude; autant dire que nous sommes au monde de par l'imagination, puisque c'est elle qui ménage tous les rapports que nous pouvons avoir avec les choses, les gens, avec nous-même p. 26 et, plus loin (p. 27): s'étant substituée au coeur, elle assume en notre actuelle nature, la charge de l'être et de la vérité*

première, mais complètement voilée par l'imagination. Aussi s'agit-il de la recouvrer, ce pourquoi Magnard parle d'une *vocation surnaturelle* de l'homme:

*(...) il faut convenir que, si nature humaine il y a, travaillée par une vocation surnaturelle, celle-ci meurt de s'enfermer sur elle-même et ne vit qu'en s'ouvrant à ce qui la dépasse*¹⁴³.

Comme la nature, l'homme est l'expression voilée du texte divin. C'est ce voile qui indique la corruption de la nature pour Magnard, et non l'absence totale de Dieu dans le monde. L'enfermement de l'homme dans la nature n'est alors pas absolument irrémédiable car il est une clé par laquelle cet enfermement vient à se transfigurer:

*Dès lors ce n'est qu'une inversion de signe qui distingue la nature où parle Dieu et celle où il se tait; seule la conversion du coeur peut en effectuer le retournement; l'humaine pédagogie n'en peut être que sémantique, interprétant à la suggestion de modèles mathématiques, le silence comme mutisme, le vide comme absence, la misère comme image en creux de la grandeur.*¹⁴⁴

L'ambiguïté de la nature

Mais comment peut-on penser *rationnellement* (puisque la foi ne doit pas demander à la raison de renoncer à elle-même) que la nature puisse être une image de la grâce? Non que le travail de la raison conduise comme par la main à la foi; celle-ci reste un don, une grâce. Mais ne pourrait-on au moins montrer que cette idée ne lui est pas contraire, que la raison l'appelle peut-être même? Pascal insiste par ailleurs sur le fait que rien dans la nature ne peut prouver Dieu¹⁴⁵. Celle-ci ne parle de Dieu qu'à celui qui croit déjà; la tâche se complique. Il faudra d'abord montrer que la nature n'est pas que «naturelle», que l'idée de nature manifeste quelques insuffisances. C'est le sujet du chapitre de Pierre Magnard intitulé

¹⁴³ Pierre Magnard, *idem*, p. 258.

¹⁴⁴ Pierre Magnard, *idem*, p. 12.

¹⁴⁵ Voir le fragment L, 463 (B, 243).

L'incertitude du commencement ou le sens de l'infime, chapitre que nous nous proposons d'examiner.

Dans la considération de la divisibilité à l'infini, Pascal insiste sur le fait que le «zéro» (de mouvement, d'espace, de temps, de nombre) n'est pas de même genre que la plus petite unité. Diviser à l'infini n'amène pas au «zéro» mais toujours à une quantité quelconque. Ainsi, l'idée de limite se fait problématique. À partir de là, Magnard développe deux idées: celle des différences infimes qui sépare des réalités que nous considérons spontanément opposées (bien/mal, vérité/erreur, justice/injustice, etc.) et, d'autre part, celle de la disproportion de causes à effets. Alors que cette même problématique, d'après Magnard, lorsque traitée par Leibniz, par exemple, conduit ce dernier à postuler une intelligence infinie qui, sans être à notre portée, devrait nous servir de guide (sommation des causes infinitésimales), Pascal y voit de quoi confondre les prétentions de la raison, de quoi l'amener à la reconnaissance de ce qui la dépasse absolument. Magnard conclut de là à l'insuffisance de l'idée de nature:

Que le processus causal n'ait pas de commencement assignable, que la suite des conséquences aille à l'infini, que la rencontre des séries soit imprévisible, que la totalité n'en puisse être totalisée, la notion de nature semble contrainte à outrepasser les limites mêmes de sa validité.¹⁴⁶

Ainsi, à mettre ensemble l'idée d'absence claire de limite ou de coupure entre des réalités opposées et celle de l'excès des effets sur les causes, on pourra mieux comprendre cette étrange idée selon laquelle nature et grâce ne sont pas tout autres:

Nature et grâce ne se distinguent pas comme deux niveaux de détermination, dont l'un serait complémentaire de l'autre, ni comme deux instances aux contours précis, tantôt s'opposant, tantôt collaborant, mais s'entrelacent et s'anastomosent pour ne plus laisser place qu'à une différence infime et cependant capable de se creuser toujours davantage, selon l'effet croissant d'une cause infinitésimale.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Pierre Magnard, *idem*, p. 155.

¹⁴⁷ Pierre Magnard, *idem*, p. 153.

C'est ainsi que Magnard démontre, à la suite de Henri Gouhier que Pascal ne conçoit pas la nature comme «simplement naturelle». La *nature est une image de la grâce*, dit Pascal (L, 275; B, 643). Il en sera de même pour l'homme, créature naturelle, dont les contrariétés doivent nous conduire à en apercevoir la «vocation surnaturelle».

Imitation

Cette réflexion sur les limites de l'idée de nature permettrait à Pascal de laisser la porte ouverte à l'idée d'une nature comme expression obscurcie de la parole de Dieu, de retrouver en somme l'idée d'unité, de totalité que la considération de l'infini avait fait disparaître. Dans cette optique, l'opacité de la nature peut être dépassée. On comprend alors la position de Magnard au sujet des trois ordres: ils sont l'expression d'un même, d'où le rapport d'analogie ou d'imitation qu'il leur prête:

*Dès lors le thème de l'imitation prend ici une valeur pleine: les trois ordres sont déjà là, s'exprimant les uns les autres, l'ordre inférieur étant la figure de ce que réalise l'ordre supérieur.*¹⁴⁸

À l'appui de cette thèse, Magnard évoque le fragment L, 698 (B, 119):

*La nature s'imite. Une graine jetée en bonne terre produit. Un principe jeté dans un bon esprit produit.
Les nombres imitent l'espace qui sont de nature si différente
Tout est fait et conduit par un même maître.
La racine, les branches, les fruits, les principes, les conséquences.*

Pascal comparerait donc l'esprit (nombre, principe) à la nature (espace, graine). Par le biais de la fécondité, ils seraient l'expression d'un même: Dieu. Et, comme l'ordre des corps est inférieur à celui des esprits, alors on peut dire que le premier réalise, à sa manière (imite), ce que l'ordre supérieur réalise également, lui-même imitant l'ordre de la charité. Ainsi, nous devrions voir dans les ordres inférieurs des réalités qui, pour être

¹⁴⁸ Pierre Magnard, *idem*, p. 36.

hétérogènes n'en sont pas moins reliées à un même; les ordres ayant entre eux des relations d'imitation ou d'analogie d'une part et, d'autre part, relations d'ouverture. En effet, l'ordre de la chair réaliserait plus imparfaitement que celui de la raison l'ordre de la charité. C'est pourquoi Magnard dira que l'ordre inférieur s'ouvre à l'ordre supérieur; les insuffisances du premier permettant ce que peut le second jusqu'au terme final:

*Le principe de totalité veut que si tout ordre inférieur, figurant l'ordre qui le précède, s'ouvre à lui, l'ordre supérieur se referme et s'achève en lui-même, éclairant toutes choses, sans en être lui-même éclairé.*¹⁴⁹

En un sens, cette lecture fait apparaître Pascal plus proche du courant chrétien dit «optimiste» dont parlait Paul Bénichou.

Quelques modèles

Magnard a trouvé dans le travail scientifique de Pascal de quoi étayer ses idées au sujet de la voie herméneutique que prendrait la pensée de ce dernier. Magnard affirme que le critère de vérité est, pour Pascal, à chercher dans l'interprétation de l'Écriture, laquelle suggère d'*accorder tous les passages (même) contraires* (L, 257; B, 684) C'est ici que les œuvres mathématiques de Pascal viendraient suggérer leur modèle. Car, si Pascal n'a pas découvert le calcul différentiel et intégral, alors qu'il en était si près, c'est parce qu'il aurait conservé aux mathématiques la possibilité d'exprimer ses préoccupations cosmologiques¹⁵⁰. Cette valeur symbolique du travail scientifique de Pascal est amplement explorée par Magnard. Que ce soit dans la *Génération des sections coniques*, dans le *Traité du triangle arithmétique*, *Les carrés magiques* ou la *Dimension des lignes courbes*¹⁵¹, dans tous les cas, on pourrait voir à l'oeuvre une tentative pour ramener la

¹⁴⁹ Pierre Magnard, *idem*, p. 37.

¹⁵⁰ Pierre Magnard, *idem*, p. 35.

¹⁵¹ On trouvera ces différents textes dans les *Œuvres complètes* de Pascal aux éditions du Seuil déjà citées. Magnard les commente aux chapitres suivants de son ouvrage: «Le point haut ou la conquête du point de vue», «Le nœud anthropologique ou l'union de la nature et de la grâce», «L'histoire immobile».

multiplicité à l'unité, la contingence à la nécessité, etc.¹⁵² Plus précisément, le premier texte devrait permettre, selon Magnard de *composer unitairement et harmonieusement (...) les opinions diverses dans la recherche de la vérité unique*, le second *les chances respectives des différentes éventualités*, le troisième de *retrouver au plan de l'espace une totalité centrée et équilibrée*, le dernier de *retrouver au plan du temps un principe régulier et continu de développement*¹⁵³.

La multiplicité des opinions -pour ne prendre que cet exemple- offre un problème de taille pour qui se soucie de vérité. Comment penser ensemble cette diversité hétérogène? Supposons, dit Magnard, un double cône (les sommets se touchent). Supposons également un plan ou «tableau» qui coupe ce cône. Par rotation, on aura les figures suivantes si le plan ne passe pas par le sommet: circonférence, ellipse, hyperbole et parabole lorsqu'il passera par le sommet. Les diverses opinions seraient assimilables à ces «tableaux», et le schème du cône permettrait alors de dire que les opinions sont les expressions d'un même (la circonférence). En ce sens elles sont toutes une expression de la vérité, quoique à des degrés divers¹⁵⁴.

*Le «tableau» témoignerait de la déformation de la figure en projection, impliquerait un indice de subjectivité calculable à partir de cette déformation même, renverrait à un site projectif, le point de vue unificateur et ordonnateur.*¹⁵⁵

Ainsi, l'ellipse ou l'hyperbole seraient, comme déformations de la circonférence, assimilées à un «indice de subjectivité» dont seul le site projectif, c'est-à-dire le sommet du cône, permettrait de rendre compte. Et si maintenant nous transposons ce schème à ce qui existe en réalité, une infinité d'opinions ou de points de vue possible, nous trouverons que le site projectif se fait point de fuite, c'est-à-dire point à l'infini. Mais, ce faisant, c'est le saut à l'ordre supérieur qui se trouve par là exprimé:

¹⁵² (...) *il* (ce détour par la symbolique) *permet en effet de concilier, au plan du sens, obscurité et clarté, contingence et nécessité, pluralité et unité, errance et salut.* Pierre Magnard, *idem*, p. 12.

¹⁵³ Pierre Magnard, *idem*, p. 34.

¹⁵⁴ De fait, la pensée L, 443 (B, 863) affirme que l'erreur consiste non pas tant à suivre une erreur qu'à ne pas voir l'autre voie possible, l'erreur est donc exclusion.

¹⁵⁵ Pierre Magnard, *idem*, p. 71.

*le sommet du cône, point de vue privilégié qui découvre à l'oeil la vérité des apparences, en lui permettant d'en vaincre la diversité et la confusion, figure la pensée rationnelle au-dessus de tous les fantasmes du sensible et de l'opinion*¹⁵⁶.

Ce modèle mathématique permet à Magnard de rendre compte du chapitre des *Pensées* intitulé: «Raisons des effets¹⁵⁷» où Pascal montre comment, à propos d'une même question (honorer les personnes de grande naissance par exemple L, 90 -B, 337), les opinions se succèdent selon le degré de lumière auquel chacun a accès. Ainsi, le peuple, les habiles et les chrétiens parfaits les honorent, chacun pour une raison différente et supérieure à la précédente au contraire des demi-habiles et des dévots qui ne les honorent pas, chacun également pour une raison différente et supérieure.

La question du sujet

À la lecture de l'ouvrage de Magnard, on comprend qu'une des questions importantes qui travaille l'auteur est celle du sujet, tel qu'il s'est défini en Occident. Cette question est approchée plus précisément au chapitre intitulé «La déchirure existentielle». L'auteur y compare l'âge métaphysique aux temps modernes.

De la première période, on peut dire qu'elle fût le moment d'une illusion: celle de l'appropriation par l'homme de toutes ses capacités. Cette illusion est illustrée par l'idée de nature, c'est-à-dire par cette idée que la raison puisse arriver à rendre compte de la nature. Ainsi, la déchirure existentielle de l'homme, c'est-à-dire son défaut de nature, ne put être approchée que de façon symbolique. La seconde période, par l'effondrement du cosmos et, plus tard, par la fin de la métaphysique, mettra en évidence cette déchirure existentielle:

¹⁵⁶ Pierre Magnard, *idem*, p. 72.

¹⁵⁷ L, 80 à L, 104. Ces pensées sont dispersées dans la numérotation Brunschvicg; on se reportera à une table de concordance.

Sans site dans l'espace infini, sans commencement ni fin assignable dans le temps, séparé de ses semblables sans qu'aucune cité ne le puisse réconcilier avec son espèce, en butte à l'hostilité de ses entours, voyant sa propre vie se dresser contre lui, l'homme est en proie à la plus cruelle distorsion susceptible d'opposer les formes qui, selon la raison, devraient donner leur sens aux forces de la physis.¹⁵⁸

Le défaut de nature imprègne donc l'existence humaine dans toutes ses dimensions, la distorsion est partout présente. Cet état de fait entraîne une seconde illusion, comme pour y échapper: la possibilité pour l'homme de se prendre comme norme, comme référence. Le recentrement sur soi offrira peut-être la possibilité d'un nouveau fondement, d'une nouvelle assurance. Or il n'en est rien puisque, comme nous l'avons vu, dans un univers infini, *l'homme est lui-même mis en pièces*. Aussi cette attitude semble-t-elle marquée par une étrange fuite en avant. Magnard parlera d'*inflation du sujet* à ce propos. Il appellera alors à un *retournement radical de l'attitude naturelle*, titre donné à un autre chapitre de son ouvrage.

Ce retournement consiste surtout en un décentrement. En effet, si l'univers est assimilable à un cryptogramme, texte chiffré de Dieu, l'homme doit quitter sa prétention à être sa propre référence. Comme la nature, il est figure de la grâce, figure voilée, mais figure tout de même; c'est-à-dire que la vérité de l'homme n'est pas en lui et que, pour l'approcher, il doit consentir, si l'on peut dire, à se faire lire: *on prétend juger de la vérité même, alors qu'on devrait se laisser juger par elle*¹⁵⁹. En effet, d'après Magnard, l'idée de nature exprime les *exigences fondamentales de la raison*¹⁶⁰. Par elle, l'homme pourra se donner un objet à interpréter et, ce faisant, se mettre à la hauteur du législateur. Mais l'idée de nature ayant révélé ses failles, Pascal priverait la raison de toute possibilité fondatrice, afin de laisser libre l'espace pour un homme ouvert à ce qui le dépasse. L'intérêt étant ici non tant dans l'espérance d'un salut que dans le maintien du négatif, de ce qui nous échappe.

¹⁵⁸ Pierre Magnard, *idem*, p. 267.

¹⁵⁹ Pierre Magnard, *idem*, p. 276.

¹⁶⁰ Ces exigences trouvent à s'exprimer dans l'idée de cosmos, par exemple, ou encore dans celle d'un royaume des fins. Pierre Magnard, *idem*, p. 277.

Conclusion

La présentation de l'interprétation herméneutique de la pensée de Pascal nous a permis d'illustrer cette première voie interprétative annoncée au chapitre précédent. D'autres thèmes, tels ceux de l'origine ou du Dieu des philosophes, nous auraient également permis de l'illustrer. Mais tous reposent sur cette idée que le travail critique de Pascal (de la raison, de l'idée de nature, des institutions humaines, etc.), par delà l'éclatement du cosmos, aboutirait à reconstruire autrement l'idée d'univers, le centre n'étant plus représenté par la notion d'être, mais par un dieu caché à travers le texte chiffré de la nature¹⁶¹. L'homme, comme la nature, serait l'expression voilée de ce texte. Par là, l'homme pourrait se concevoir différemment, échappant alors à ce que Magnard appelle l'inflation du sujet, et pourrait se situer autrement en regard de la question de la vérité. Pascal construirait ainsi une réponse cohérente à l'impasse dans laquelle la modernité lui semble s'engager. Dans cette optique, l'«opacité prégnante», thème que nous avons relevé aux précédents chapitres (l'empreinte sur l'homme, être pensant, d'une réalité matérielle qui lui reste étrangère) ne serait finalement pas irréductible. Si la nature est assimilable à un texte divin, alors son opacité peut toujours laisser place à l'éclaircie. Nous avons vu au contraire comment l'interprétation de Bénichou enferme l'homme dans la nature. Pour notre dernier chapitre, nous aimerions finalement montrer comment Pascal pense à tirer parti de l'appartenance de l'homme à la nature. Ici, le Pascal étudié en est moins un de la totalité (le «tout ou rien» de Bénichou, l'esprit de système de Magnard) qu'un qui pense et reconstruit avec les questions qu'il se pose.

¹⁶¹ *Pourquoi la ruine de la cosmologie, pourquoi la mort de la métaphysique, emportant avec elle toute idée de système, ne seraient-elles pas l'occasion de voir dans l'univers une énorme compilation de paroles enregistrées sans avoir été entendues?* Magnard, *idem*, p. 14.

Le monde imaginaire

Jusqu'ici, nous avons vu trois interprétations au sujet du but poursuivi par Pascal lorsqu'il procède à la critique des présupposés propres à la modernité. Résumons-les afin de situer le propos de Jean-Pierre Cléro et Gérard Bras, lequel fera l'objet de ce chapitre. L'interprétation herméneutique (telle que nous l'avons vue illustrée par Gouhier et Magnard) suppose que ce travail critique aurait pour ambition de repenser sur de toutes autres bases l'idée d'un fondement pour l'univers et pour l'homme. Ce fondement, tenant compte de l'éclatement du cosmos, offrirait à la créature humaine la possibilité de se réconcilier avec un univers qui, de toutes parts, lui échappe et, pour reprendre l'expression de Magnard, se dresse contre lui; de repenser la nature donc, c'est-à-dire *la convenance de l'homme avec l'univers*¹⁶².

L'autre voie interprétative (que nous avons déjà illustrée par la pensée de Catherine Chevalley) suppose au contraire que Pascal, ayant enclenché pareil travail critique, serait au contraire conduit à en considérer l'autonomie propre. Par conséquent, la contingence à tous les niveaux (du monde humain, du savoir) à laquelle aboutit ce travail devrait nous inciter à ne pas chercher un nouveau fondement, mais au contraire, à résister à tout désir semblable. Il conviendrait alors de penser à partir de la contingence. C'est la position soutenue par Catherine Chevalley pour qui la conception que Pascal se fait de la connaissance ne se résume pas à une position sceptique ou encore au primat de l'apologétique¹⁶³. Au contraire, Pascal penserait les possibilités d'élaborer une connaissance partant précisément de ce que l'on considère comme contingent. Aussi, affirme-t-elle que le projet herméneutique est bien présent chez Pascal, mais qu'il ne concerne pas essentiellement la nature. On doit le limiter à l'homme et à l'histoire car l'effort constant de Pascal serait plutôt de disjoindre l'espace physique de l'espace religieux¹⁶⁴.

¹⁶² Pierre Magnard, *idem*, p. 9.

¹⁶³ Catherine Chevalley, *idem*, p. 7.

¹⁶⁴ Catherine Chevalley, *idem*, p. 49.

L'interprétation de Bénichou irait dans le même sens: entre l'homme et Dieu il y a un désert et rien ne permet le passage de l'un à l'autre. Dieu n'offre à l'homme que la tension de ne pas être ce qu'il est; rien de semblable à une paix ou un repos que l'idée d'un cosmos repensé pourrait offrir; mais rien non plus ne pourrait permettre de penser une reconstruction possible à partir de la contingence. On pourrait toutefois remarquer ici que l'étude de Bénichou porte davantage sur l'ensemble du jansénisme que sur la seule pensée de Pascal. Certes, celui-ci s'est voulu janséniste et s'est pleinement donné aux luttes menées par le jansénisme avec le «siècle», mais il garde certainement une originalité par rapport à ce courant de pensée et il a fort bien pu réfléchir plus avant les problèmes ouverts par la critique de l'homme moderne.

Jean-Pierre Cléro et Gérard Bras, auteurs de l'essai intitulé *Pascal. Figures de l'imagination* soutiennent, à cet égard, une position similaire à celle de Catherine Chevalley. Il y aurait *chez Pascal un effort pour se dégager de toute forme de téléologie, même religieuse*¹⁶⁵. Position qui, à l'instar de celle de Catherine Chevalley, conduit à concevoir les trois ordres dans un rapport d'hétérogénéité plutôt que d'imitation et d'ouverture à l'ordre supérieur. Dans ce contexte, l'ordre supérieur n'est pas la vérité de l'ordre inférieur; celui-ci possède une autonomie propre. C'est cette perspective qui amène nos deux auteurs à s'intéresser à l'imagination, qui relève de l'ordre de la chair. Ils soutiennent deux thèses à son propos: 1) l'accès de l'homme au sens est déterminé par l'imagination¹⁶⁶ 2) par conséquent, Pascal développerait à son propos *un art d'user de sa force*.

On peut voir dans ces thèses des idées complémentaires à celles développées par C. Chevalley. Effectivement, cette dernière faisait reposer les termes primitifs (les natures simples de Descartes) sur des effets de langage produits de la coutume et, ultimement sur des modifications du corps appelées sentiments. Le savoir repose finalement sur l'ordre de la

¹⁶⁵ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *Pascal. Figures de l'imagination*, Paris, P.U.F., 1994, p. 23.

¹⁶⁶ *On peut dès lors soutenir que le sens advient à l'homme, de façon indépassable, par la force existentielle de l'imagination.*J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 23.

chair où ses assises se perdent. De là, l'auteur concluait à la contingence du savoir, mais également à la construction d'une épistémologie qui en tienne compte. Cléro et Bras soutiennent, de manière plus générale, que c'est tout notre accès au sens (et pas seulement le savoir) qui repose sur l'ordre de la chair par le biais de l'imagination et que Pascal en tiendrait compte dans sa conception du travail de la raison, comme aussi dans l'art de persuader.

On pouvait croire l'imagination un simple phénomène de dérive dû aux passions, au caprice, à l'intérêt, etc. Son rôle dans l'organisation du monde humain s'est pourtant révélé incontournable; si ce monde est cohérent, relativement fixe, habitable en somme, ce n'est que le fait de l'imagination. Ce qui signifie aussi qu'il est irrémédiablement soumis à l'aléatoire et à l'arbitraire comme l'exposé sur les constructions du moi, de la justice et de la coutume nous l'ont montré. Du moins pouvait-on croire ses effets limités à l'ordre de la chair. Il semblerait plutôt que la raison doive également en tenir compte puisque c'est tout l'accès au sens, à la signification qui serait commandé par l'imagination. Non que la raison n'ait pas son autonomie propre, mais elle fonctionnerait à partir de ce qu'a déjà instauré l'imagination. Le moins que l'on puisse dire ici, c'est qu'on s'est passablement éloigné de l'interprétation herméneutique. En effet, alors que pour Magnard l'imagination n'est qu'un substitut du coeur qui doit être dépassé, pour Cléro et Bras, elle est ce qui, s'ouvrant au monde matériel permet, de par cette ouverture même, l'accès au sens. Nos deux auteurs auront donc à montrer 1) que les idées de Pascal concernant l'imagination, ainsi que d'autres qui lui sont liées peuvent en effet nous conduire à cette détermination du sens par l'imagination et, 2) comment Pascal s'est proposé de tirer parti de l'imagination pour le travail de la raison. Résumant l'essentiel de leur propos, nous aurons atteint le but de notre seconde partie (chap. 5 et 6) qui était d'illustrer les deux tendances contradictoires qui semblent travailler Pascal, à savoir la reconstruction de l'idée de nature sur un tout autre fondement (non plus l'être, mais le texte) et le consentement au particulier¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Ce que reconnaissent de fait Cléro et Bras: *Dès lors la rationalité pascalienne permet autant de promouvoir l'herméneutique que de la contester* (p. 123).

Le travail de l'imagination

Il faut distinguer, dans le travail de l'imagination, le but intéressé qu'elle poursuit qui lui vient de l'ordre de la chair, des moyens qu'elle prend à cette fin et qui sont, disons, plus libres. En effet, que ce soit dans la constitution du monde humain ou dans l'expression de notre condition, l'imagination se trouve intéressée, de l'intérêt qu'a l'ordre de la chair à établir un lieu pour l'homme. Notre troisième chapitre nous a montré divers mécanismes de l'imagination qui, tous, peuvent se rapporter à ce but. Par exemple, l'imagination peut *transfigurer* une réalité quelconque pour lui donner un *prix*; ce qu'offre le hasard est transformé en valeur. Ainsi en est-il du métier choisi, du moi, ou de ce qui peut faire notre bonheur: l'imagination fait choisir le métier à partir de ce qu'offre la coutume, l'habile par imagination a précisément le talent de faire d'un être quelconque un être plein d'intérêt à ses propres yeux comme aux yeux des autres, l'imagination peut encore faire des *choux*, *poireaux*, etc., c'est-à-dire de n'importe quel objet, un signe du bonheur (L, 634 et L, 44; passages déjà cités au chapitre 3). Cette capacité est d'ailleurs reconnue de façon plus générale dans le fragment suivant: *L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement de sorte qu'à faute des vrais objets il faut qu'ils s'attachent aux faux.* (L, 661; B, 81) Quoiqu'elle ne soit pas mentionnée, c'est bien l'imagination qui présente à l'esprit et à la volonté les objets qu'ils croient dignes de choix. Remarquons pourtant que cette transfiguration n'est pas toujours pour le mieux: si l'imagination a ses *heureux*, ses *sains*, elle n'en a pas moins ses *malheureux* et ses *malades*. Elle n'en sert pas moins le même objet (rendre significatif ce qui ne l'est pas d'abord) car mieux vaut un monde déterminé, signifiant que la réalité brute. Établir un lieu pour l'homme est également le but poursuivi par l'imagination lorsqu'elle *masque* une réalité désagréable, voire insupportable (la force, la mort, etc.). Se faire *centre de tout* (L, 597; déjà cité au chapitre 3) et donc se prendre pour norme est également un effet d'imagination qui a, entre autres, pour conséquence de grossir ou

rapetisser la valeur des objets à notre mesure¹⁶⁸. Le mécanisme de *projection* comble le vide du présent, que cette projection imaginaire se fasse dans l'espace ou, surtout, dans le temps ou dans l'esprit des autres¹⁶⁹. Finalement, le mécanisme de *déplacement*, que Cléro et Bras définissent comme étant l'affect produit par un ensemble d'objets lorsque cet affect est reporté sur un seul, séparé des autres¹⁷⁰ est encore un effet de l'imagination. Ce qui signifie que, si une situation comportant plusieurs éléments (lieu, personne, etc.) produit sur nous une affection déterminée, un élément isolé de cette situation (lieu, personne, etc.) aura sur nous le même effet. Cléro et Bras donnent pour exemple le fragment L, 25 (B, 308):

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements imprime dans leurs sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaires jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle. Et de là viennent ces mots: le caractère de la divinité est empreint sur son visage, etc.

Le signe de la force produit par l'ensemble de l'appareil royal profite donc au seul visage du roi qui pourra bien alors être aussi quelconque que l'on voudra. Nos deux auteurs soulignent d'ailleurs la persistance dans le temps que Pascal accorde à ces déplacements, déterminant ainsi toute notre existence (voir à ce sujet le fragment L, 779 déjà cité au chapitre trois). Une autre sorte de déplacement est encore à l'œuvre lorsque l'on confond l'essentiel et l'accidentel. Cette confusion nous est rappelée au fragment L, 44 par plusieurs exemples, que ce soit la vieillesse de ce magistrat qui fait toute la noblesse de son discours ou les *robes trop amples de quatre parties* qui font le savoir des docteurs.

¹⁶⁸ *L'imagination grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme par une estimation fantasque, et par une insolence téméraire elle amoindrit les grandes (sic) jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu* (L, 551; B, 84).

¹⁶⁹ On a déjà dit comment le regard de l'autre est *la plus belle place du monde*. L'avenir est un autre de ces lieux privilégiés où notre être incomplet, insatisfait trouve toujours à projeter une plénitude future. Voir à ce sujet le fragment L, 47 (B, 172).

¹⁷⁰ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 20.

Tous ces productions de l'imagination sont intéressées au sens où elles ont toutes pour but, d'une manière ou d'une autre, d'unifier le divers, d'en faire un tout cohérent et acceptable, autant que faire se peut. Mais il faut également y voir à l'œuvre la force propre de l'imagination qui, avec n'importe quoi, ce qui se présente, arrive à faire quelque chose de significatif. Arrêtons-nous à cette étonnante caractéristique de l'imagination de pouvoir faire surgir l'ordre du désordre.

L'ordre et le désordre

L'esprit de géométrie est ce qui, dans la raison, réalise au mieux la capacité de pouvoir mettre en ordre. La puissance de l'esprit de géométrie réside dans une capacité d'utilisation de principes inaccoutumés pour lesquels il faut *tourner la tête*, ou encore *se faire violence*, et le maniement *par ordre* de ces principes (L, 512; B, 1). Somme toute, sa puissance repose sur la capacité de *comprendre un grand nombre de principes sans les confondre* (L, 511; B, 2). C'est en quelque sorte une puissance d'abstraction et de construction qui peut considérer les choses à connaître indépendamment de l'expérience immédiate que nous en avons. Mais cette violence qu'il nous faut exercer sur nous-mêmes nous récompense en retour par la domination de l'objet à connaître: il nous apparaît alors dans sa logique propre. Cette puissance est un si grand avantage que Pascal est tout prêt à reconnaître la supériorité de l'esprit qui a de la géométrie sur celui qui n'en a pas¹⁷¹. Pourtant, quelque belle que soit cette puissance, elle est vouée à l'échec. En effet, d'une part, elle ne correspond pas à la position de l'homme dans l'univers. L'homme n'est ni complètement intégré au monde ni capable de le dominer complètement par son esprit. Il est rattrapé par sa condition corporelle, il est un être de mélange: *À la fois pris dans le monde et capable de le comprendre*¹⁷². D'autre part, cette domination est vouée à l'échec parce que cette puissance d'ordre dont fait preuve l'esprit de géométrie est arbitraire; il nous est certainement utile, mais ne correspond pas vraiment à la nature:

¹⁷¹ Pascal, *Œuvres complètes*, «De l'esprit géométrique et de l'art de persuader», 349a.

¹⁷² J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 17.

Quand nous voyons un effet arriver toujours de même nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera demain jour, etc. mais souvent la nature nous dément et ne s'assujétit pas à ses propres règles (L, 660;B, 91).

Ordre. La nature a mis toutes ses vérités en soi-même. Notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel. Chacune tient sa place (L, 684; B, 21).

Aussi, puisque aussi bien l'homme est déjà mélange, la raison aurait peut-être à gagner à prendre modèle sur la nature. Pascal prête attention au désordre dans le travail de la pensée:

*Hasard donne les pensées, et hasard les ôte. Point d'art pour conserver ni pour acquérir.
Pensée échappée je la voulais écrire; j'écris au lieu qu'elle m'est échappée (L, 542; B, 370).*

et il en fait la clé de la méthode pour écrire son *Apologie*:

J'écrirai ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par son désordre même (L, 523; B, 373).

Cette attention à l'ordre surgi du désordre le met d'ailleurs sur la voie de ce que Kant appellera plus tard le libre jeu des facultés dans la *Critique de la faculté de juger*.

Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte telle qu'elle est et la chose qui nous plaît.

Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée, soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc.

Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon.

Et comme il y a un rapport parfait entre une chanson et une maison qui sont faites sur ce bon modèle, parce qu'elles ressemblent à ce modèle unique, quoique chacune selon son genre, il y a de même un rapport parfait entre les choses faites sur les mauvais modèles. (...)

Rien ne fait mieux entendre combien un faux sonnet est ridicule que d'en considérer la nature et le modèle et de s'imaginer ensuite une femme ou une maison faite sur ce modèle-là (L, 585; B, 32).

Le sens et l'imagination

La force principale de l'imagination se trouve, d'après Cléro et Bras, dans la *mobilité*. Cette mobilité assure à l'imagination une *disponibilité et une propension au changement de points de vue*¹⁷³, caractéristique que semble bien relever le fragment L, 531 (B, 85):

Ces choses qui nous tiennent le plus, comme de cacher son peu de bien, ce n'est souvent presque rien. C'est un néant que notre imagination grossit en montagne; un autre tour d'imagination nous le fait découvrir sans peine.

Si le monde humain repose sur l'imagination alors, certes, on en comprend l'incroyable multiplicité. Mais cette mobilité nous fait aussi comprendre comment l'accès au sens peut être déterminé par l'imagination. En effet, la mobilité de l'imagination est également perceptible dans la disponibilité active au divers dont elle fait preuve. En faisant de n'importe quoi quelque chose de significatif, l'imagination, comme le sentiment, ouvre la pensée au monde, à tout autre chose qu'elle-même. Sentiment et imagination expriment notre condition d'êtres de mélange. Mais, à la différence du sentiment, l'imagination est plus active; elle ne fait pas que disposer pour..., elle construit. En ce sens, l'imagination est productrice. Cette disponibilité active au divers (joint à l'aspect intéressé de l'ordre de la chair) assure à l'imagination une antériorité de son travail par rapport à celui de la raison. C'est justement l'antériorité de ce travail qui fait soutenir à Cléro et Bras la détermination du sens par l'imagination: *Quand la raison paraît, l'imagination a déjà constitué les choses*¹⁷⁴. Les ordres de la chair et de la raison ont bien chacun leur autonomie mais, puisque Pascal ne réserve pas à cette dernière la tâche de dire le réel en son essence, la raison conserve alors un rôle opératoire,

¹⁷³ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 16.

¹⁷⁴ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 18.

laissant libre à l'imagination le champ du sens qui, toujours, est un sens humain, c'est-à-dire un sens *pour l'homme*.

Le principal fragment sur l'imagination (L, 44; B, 82) se prête à cette interprétation. Ce long fragment examine nos sources d'erreur, comme celui sur l'infini examinait les limites de notre connaissance. Les impressions anciennes, les charmes de la nouveauté, les sens, l'instruction, les maladies, notre propre intérêt; tout cela contribue à nous induire en erreur. Mais la majeure partie du fragment est consacrée à l'imagination. L'idée principale n'est pas tant que l'imagination nous induit en erreur, mais qu'il semble impossible de voir le monde autrement que par son regard.

Je rapporterais presque toutes les actions des hommes qui ne branlent presque que par ses secousses. Car la raison a été obligée de céder, et la plus sage prend pour ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduits en chaque lieu.

Les sages comme les fous sont donc tributaires de l'imagination, dans leurs principes comme dans leurs actions. Ils agissent et pensent à partir d'elle. Tout semble tomber sous sa coupe: *L'imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde*. Aussi ces effets sont-ils invisibles: *Mais, étant le plus souvent fausse elle ne donne aucune marque de sa qualité marquant du même caractère le vrai et le faux*. Pascal n'associe donc pas l'imagination qu'à la seule erreur. Pourquoi? Parce que, d'après Cléro et Bras, Pascal ne conçoit pas l'imagination comme ce point de vue qui ne peut que nous égarer de la vérité ou, dit autrement, du juste point de vue de la raison. Au contraire, *Pascal élabore une théorie de l'illusion ou de l'«erreur nécessaire»*¹⁷⁵. Ce qui signifie que, si elle nous égare, il n'y a pourtant aucun monde possible pour l'homme en dehors de celui que lui donne l'imagination: *La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses*. Ainsi, «mettre le prix aux choses» est ce qui rend le monde humain, à notre mesure. Si

¹⁷⁵ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 9. L'expression entre guillemets est tirée du fragment 44: *Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire*.

l'imagination détermine le sens, c'est d'abord parce qu'il y a un monde à faire, un sens à donner à un monde qui n'en a pas, qui n'est en rien à la mesure de l'homme. Ce qui fait dire à nos deux auteurs: *Les conditions d'élaboration des actes mentaux précèdent en quelque sorte le vrai et le faux.*¹⁷⁶

Du bon usage de l'imagination

Chacun des ordres, suivant la thèse de l'hétérogénéité, est autonome. Comme le dit Catherine Chevalley, ils distinguent différentes *régions d'expérience*¹⁷⁷ où ce qui a de la valeur dans un n'en a plus dans l'autre et où ce qui vaut comme démonstration dans un ne vaut plus dans l'autre.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents, de genre. (L, 308; B, 793)

Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour; cela serait ridicule (L, 298; B, 283).

Les démonstrations doivent donc être proportionnées à leur objet selon que celui-ci relève d'un ordre ou d'un autre. Par ailleurs, l'homme, qui atteint parfois à la grandeur d'esprit reste toujours un être de chair, c'est-à-dire intéressé. Aussi, bien que cela concerne surtout les démonstrations dont l'objet intéresse, cela concerne également celles où l'objet ne prête pas à première vue à l'intérêt. C'est pourquoi, dans la seconde partie du texte que nous avons déjà étudié (*De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*), Pascal distingue deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, à savoir, *l'entendement et la volonté*. De ces deux puissances, Pascal affirme:

¹⁷⁶ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 21.

¹⁷⁷ Catherine Chevalley, *idem*, p. 55.

La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément.¹⁷⁸

Le poids de l'ordre de la chair est donc bien grand. Dans cet ordre d'idées, Cléro et Bras prêtent attention aux circonstances où le jugement aura à se faire car c'est à ces dernières que l'imagination est sensible. Ils font alors remarquer comment on ne peut échapper au jeu des circonstances et comment la justesse acquise ne peut l'être en se soustrayant simplement à ce jeu d'influences. Une pensée de Pascal peut appuyer ce propos:

Qu'il est difficile de proposer une chose au jugement d'un autre sans corrompre son jugement par la manière de la lui proposer (...) tant il est difficile de ne point démonter un jugement de son assiette naturelle, ou plutôt tant il en a peu de ferme et stable (L, 529; B, 105).

Aussi nos deux auteurs affirment-ils que la raison, dans le jugement, ne peut se débarrasser de l'imagination:

La justesse ne tient ni à la façon dont on nous donne, ni au point que l'on occupe pour recevoir; mais cette façon et ce point seront plutôt des composantes de la situation dans laquelle il faudra trouver cette justesse. Les circonstances sont inséparablement les conditions de possibilité du jugement et ce qui en compromet la justesse.¹⁷⁹

Mais ce désaveu d'une puissance de la raison épurée ne conduit pas Pascal à un simple renoncement dans la foi; au contraire, il cherche à tirer parti de l'imagination. Car si elle dérègle le jugement en fixant le regard selon un seul point de vue, elle possède aussi, par sa mobilité, une aisance à en changer, pourvu que les passions qui l'animent soient quelque peu mises à distance, ce qui est justement au pouvoir de l'imagination, au moins en partie (voir le fragment L, 531 cité plus haut). Cette mobilité de l'imagination rappelle utilement à l'homme savant que la prétention de la

¹⁷⁸ Pascal, *Oeuvres complètes*, «De l'esprit géométrique et de l'art de persuader», 355a.

¹⁷⁹ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 14.

raison à trouver un seul point de vue dominant les choses est illusoire; toujours elle relance le jeu et *démultiplie les perspectives*¹⁸⁰; ce qui est désaveu de la raison, mais également contribution à son travail¹⁸¹. Aussi, selon l'expression de Cléro et Bras, Pascal mettrait-il en oeuvre un «usage performatif» de l'imagination dans les *Pensées*.

Les «expériences de pensées»

Les «expériences de pensées», expression utilisée par des auteurs tels Popper ou Koyré, est reprise par Cléro et Bras à propos de certains fragments que l'on retrouve dans les *Pensées*. Cette expression désigne *des expériences qui ne peuvent être réellement effectuées, mais dont la fiction est censée apporter une preuve dans un argument*¹⁸². C'est le cas de certaines expériences de Galilée en physique, c'est aussi le cas des expériences de Pascal sur le vide qui, d'après Koyré, n'ont pu être réellement effectuées¹⁸³. *Le Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* serait alors le récit d'une expérience fictive. Dans les *Pensées*, Pascal nous proposerait des expériences semblables, à propos de l'homme cette fois. Ces «expériences de pensée» sont à distinguer des exemples, par le fait qu'ils demandent au lecteur de construire un événement fictif alors que l'exemple est un fait existant ou ayant existé censé illustrer une thèse. Cléro et Bras nous donnent plusieurs exemples d'«expériences de pensée». Retenons-en un, à savoir une partie du fragment L, 44 (B, 82):

Ne diriez-vous pas que ce magistrat dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses par leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles. (...) Que le prédicateur vienne à paraître, si la nature lui (a) donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît,

¹⁸⁰ J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 15.

¹⁸¹ *L'imagination est, en quelque sorte, naturellement galiléenne, ne pouvant jamais s'arrêter à une vue du monde sans en prendre une autre et encore une autre, en un mouvement qui, à la fois, est folie et condition de sagesse, quoiqu'elle ne possède pas elle-même les clés de cette sagesse.* J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 15.

¹⁸² J.-P. Cléro et Gérard Bras, *idem*, p. 40.

¹⁸³ Cette conférence d'Alexandre Koyré s'intitule «Pascal savant» et se trouve dans *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, premier titre de la collection «Les cahiers de Royaumont», Paris, Minuit, 1956.

quelques grandes vérités qu'il annonce je parie la perte de gravité de notre sénateur.

On trouvera également le fragment sur le laboureur qui se plaint: Pascal propose de le mettre sans rien faire, celui des quatre amis, du joueur à qui l'on donne ce qu'il pourrait gagner, etc.¹⁸⁴. Dans tous les cas, il ne s'agit pas de se reporter à une expérience ayant réellement eu lieu; d'ailleurs elle peut être infaisable, mais d'imaginer un événement particulier, l'imagination étant supposée apporter une preuve suffisante de ce que l'on veut démontrer (dans la citation donnée, il s'agit justement de démontrer la force de l'imagination!). Ces expériences imaginaires ont d'ailleurs leur pendant dans l'ordre de la foi où une erreur de notre imagination (ne pas se croire seul par exemple) peut se corriger... par l'imagination. (*Il faut donc faire comme si on était seul*).¹⁸⁵

Une autre façon de tirer parti de l'imagination est dans *l'inventaire des développements possibles d'une situation*. Cléro et Bras nous donne à ce sujet l'exemple de la pensée L, 748 (B, 239), qui illustre un des aspects du pari:

Qui a plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude s'il y en a; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé s'il est.

Face au problème posé, il y a deux positions possibles: ou l'enfer existe ou il n'existe pas. Il y a bien une position d'indifférence, mais comme une des deux premières position est nécessairement vraie, celle-ci ne peut vraiment tenir; le pari essaie justement de sortir l'interlocuteur de son indifférence (*...le juste est de ne point parier. Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués*).¹⁸⁶ Alors examinons les développements possibles des deux positions. Nos deux auteurs le posent en ces termes, à savoir, vaut-il mieux, *l'enfer existant, avoir vécu comme quelqu'un qui n'y croyait pas ou, l'enfer n'existant pas, avoir vécu*

¹⁸⁴ L, 415, 44, 792, 136 (B, 130, 82, 101, 139).

¹⁸⁵ L, 151 (B, 211), souligné par nous.

¹⁸⁶ L, 418 (B, 233).

comme quelqu'un qui y croyait. (p. 44) En développant ces deux situations, l'évaluation la meilleure apparaîtra¹⁸⁷. Mais cette évaluation ne peut se faire qu'à partir de développements futurs, c'est-à-dire imaginaires. Le fragment L, 47 (B, 172) nous montre la pensée envahie de façon imaginaire par la dimension de l'avenir; Pascal retourne cette passivité en action: le présent doit être pensé à partir de l'avenir¹⁸⁸.

Conclusion

Dans cette seconde partie (chap. 5 et 6), nous nous étions proposé d'illustrer deux voies interprétatives ouvertes au terme de notre analyse de la corruption de la nature; voies animées soit par l'idée d'un dépassement de la contingence ou, au contraire, par l'idée d'une mise à profit de cette même contingence. Nous voilà maintenant au terme de notre parcours. Nous avons vu comment l'assimilation du monde à un cryptogramme dont la clé serait dans l'Écriture sainte permet à Magnard de soutenir que Pascal cherche à retrouver autrement l'idée de nécessité. Nous venons de le voir, l'interprétation du rapport entre les ordres permet à Cléro et Bras d'affirmer que l'imagination, liée à l'ordre de la chair, est indépassable pour Pascal et, conséquemment, de montrer comment il entend en tirer parti. Finalement, au meilleur de notre connaissance, disons que l'interprétation herméneutique du projet apologétique semble prêter à Pascal une volonté de totalisation plus grande qu'il ne l'a effectivement eue. Expliquons un peu. Le projet apologétique veut d'abord préparer le lecteur aux obscurités, aux impasses de sa propre personne et de ce monde, lui montrer ensuite le caractère «aimable» de la religion, c'est-à-dire comment elle comprend toutes ces «contrariétés», pour lui montrer finalement qu'elle est vraie. On a, à ce moment des *Pensées*, abondance de preuves historiques où Pascal voit dans l'histoire des manifestations de l'Écriture sainte. La diversité de l'histoire humaine s'organise par cette clé que représente la Bible. En ce sens, on peut dire qu'il y a herméneutique. Mais que la nature soit une image de la grâce nous semble plus une idée

¹⁸⁷ Voir L, 387 (B, 241).

¹⁸⁸ C'est également ce que démontre Catherine Chevalley à partir de son étude sur les idées développées par Pascal au sujet des jeux de hasard. Catherine Chevalley, *idem*, pp. 88-97.

incidente qui travaille Pascal au fil de sa réflexion que l'idée directrice de son apologétique. Elle n'est d'ailleurs pas traitée souvent (L, 580, 643; B, 934, 643). Si la nature parle de Dieu, ce n'est bien qu'à ceux qui croient déjà. En somme, nous retiendrons plutôt l'interprétation de Catherine Chevalley, pour qui l'effort de Pascal consiste surtout à dissocier nature et religion, en réaction au rôle que lui réserve la philosophie nouvelle représentée surtout par Descartes.

Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons développé principalement une seule idée: Pascal conçoit l'homme à partir de l'appartenance de celui-ci à la nature. Cette idée nous a été suggérée par le thème, central chez Pascal, de la corruption de la nature. C'est en effet l'interprétation qu'il en fait à la lumière de l'idée d'infini qui nous a mis sur cette piste, l'homme n'échappant pas, nous a-t-il semblé, aux conditions d'un univers infini. Cette corruption se manifeste dans le fait que l'homme est un être de mélange: sa nature étant dans la pensée, il ne peut pourtant échapper à sa condition d'être corporel environné de toute part d'un monde matériel qui lui demeure étranger. Pour démontrer notre propos, nous avons montré l'effet du monde matériel sur la pensée, le monde humain et le savoir et, dans tous les cas, une limitation du pouvoir humain nous est apparue.

Certes, penser l'homme à partir de son appartenance à la nature doit nous apparaître un thème familier après tous les efforts des penseurs du XVIII^e siècle en ce sens. Mais l'intérêt pour nous du traitement pascalien de ce thème vient précisément de son engagement dans le christianisme dont l'importance, du point de vue philosophique est en passe de devenir caduque dès son époque. En effet, adoptant résolument le point de vue chrétien par le biais de l'idée de corruption de la nature, Pascal conserve cette idée que le réel n'est pas fait pour convenir à l'homme, qu'une inadéquation persiste et qu'il faut la penser en elle-même. Or cette inadéquation, occultée au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, semble avoir retrouvé un écho par la suite. Il serait intéressant de voir l'héritage de cette idée chez des penseurs tels Nietzsche ou ceux relevant du courant existentialiste, mais également d'en interroger l'actuelle fécondité.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE PASCAL:

Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, «l'Intégrale», 1963.

Cette édition, dirigée par Louis Lafuma, a l'avantage de présenter les fragments des *Pensées* dans l'ordre où ils ont été trouvés. On trouvera le seul texte des *Pensées* aux éditions du Seuil, dans la collection «Points». À vrai dire l'édition des *Oeuvres complètes* de Pascal dirigée par Jean Mesnard, édition actuellement en cours, fait la même chose, en proposant toutefois une numérotation différente en ce que les fragments regroupés sur une même feuille, dans un cahier ou une liasse, portent le même numéro.

Pascal, Blaise, *Oeuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 1970, 1991, 1992, 4 volumes parus.

On trouvera également les *Oeuvres complètes* de Pascal aux éditions Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, édition dirigée par Jacques Chevalier. Ce dernier propose une numérotation thématique des *Pensées*, de même que Brunschwicz, aux éditions Garnier-Flammarion.

On consultera à ce sujet l'introduction de l'ouvrage de Jean Ménéard dont la référence est donnée ci-dessous, ou encore la conférence de Louis Lafuma intitulée «Les manuscrits des *Pensées*: ce qu'ils nous apprennent», tirée de *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, référence également ci-dessous.

Terminons en mentionnant le récent travail d'Émmanuel Martineau recomposant les fragments des *Pensées* en un texte continu. D'après l'auteur, le texte ainsi présenté serait très proche du projet original de Pascal. Si ce travail est intéressant, néanmoins, quantité de fragments en sont exclus, ce qui ne donne pas une bonne idée de la richesse de la pensée pascalienne.

PASCAL, Blaise, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par É. Martineau, Paris, Fayard/ A. Colin, 1992.

CHRISTIANISME

Sources

La Bible, traduite par Lemaître de Sacy, avec la collaboration de Pascal, Arnauld, Nicole, etc., Paris, Robert Laffont, «Bouquins», 1990.

AUGUSTIN, *Les confessions*, Paris, Classiques Garnier, 1950.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, Paris, Seuil, «Points», 1994, 3 volumes.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984, 4 volumes.

JANSÉNISME

Sources

NICOLE, Pierre, *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, Paris, Desprez, 1714-1733, 13 volumes.

Études

BÉNICHOU, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, «Folio Essais», 1988.

COGNET, Louis, *Le jansénisme*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1991.

LAPORTE, Jean, *La doctrine de Port-Royal: Saint-Cyran; La doctrine de Port-Royal: les vérités de la Grâce*, Paris, P.U.F., 1923; *La doctrine de Port-Royal: la morale (d'après Arnauld)*, Paris, Vrin, 1951, 2 volumes.

MARIN, Louis, *Pascal et Port-Royal*, Paris, P.U.F., 1997.

L'auteur analyse certains thèmes tels le discours, la représentation, etc., où la pensée de Pascal et celle des Messieurs de Port-Royal convergent.

SAINTE-BEUVE, Charles, *Port-Royal*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1953-1955, 3 volumes.

SELLIER, Philippe, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Albin Michel, 1995.

LE COSMOS ET L'UNIVERS INFINI

KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, «Tel», 1973.

CASSIRER, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la renaissance*, Paris, Éditions de Minuit, 1983.

PASCAL ET DESCARTES

BRUNSCHVICG, Léon, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, «Agora», 1995.

CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, P.U.F., «Épiméthée», 1992.

L'auteur montre entre autres choses le travail de subversion des concepts cartésiens auquel se livre Pascal.

GOUHIER, Henri, «Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique» et «Un contemporain capital: Descartes», chapitres VIII et X de *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, pp. 131-147, 167-193.

LE GUERN, Michel, *Pascal et Descartes*, Paris, Nizet, 1971.

L'auteur s'attache à montrer ce qui, dans la pensée cartésienne, influence Pascal ainsi que ce à quoi il résiste

MARION, Jean-Luc, «Dépassement», chapitre V de *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 293-369.

RODIS-LEWIS, Geneviève, «Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes», *Chroniques de Port-Royal*, 1972, 20-21, pp. 104-115.

RODIS-LEWIS, Geneviève, «Doute et certitude chez Descartes et Pascal», *Europe*, 594, 1978, pp. 5-14.

LE DISCOURS

Sources

ARNAULD, Antoine et LANCELOT, Claude, *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, Genève, Slatkine Reprints, 1968.

ARNAULD, Antoine et NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Flammarion, «Champs», 1970.

Études

DESCOTES, Dominique, *L'argumentation chez Pascal*, Paris, P.U.F., «Écrivains», 1993.

FUMAROLI, Marc, «Pascal et la tradition rhétorique gallicane», conférence tirée de *Méthodes chez Pascal. Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand*, Paris, P.U.F., 1979, pp. 359-372.

L'auteur montre l'influence qu'a exercé sur Pascal la tradition rhétorique propre à la noblesse de robe française, noblesse dont le père de Pascal faisait partie. Cette tradition conjugait l'habitude du discours propre à l'institution parlementaire, le sens du service public (au peuple, au roi) et un christianisme assez augustinien.

MARIN, Louis, *La critique du discours: sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.

POLITIQUE

- FERREYROLES, Gérard, *Pascal et la raison du politique*, Paris, P.U.F., 1984.
 LAZERRI, Christian, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, P.U.F.,
 «Philosophie d'aujourd'hui», 1993.

PASCAL, LE SAVANT ET SES MÉTHODES

- CHEVALLEY, Catherine, *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, P.U.F., 1995.
 HARRINGTON, *Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal*, Paris, Vrin, 1972.
 THIROUIN, Laurent, *Le hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.
 COLLECTIF, *Méthodes chez Pascal*, Paris, P.U.F., 1979.
 COLLECTIF, *L'oeuvre scientifique de Pascal*, Paris, P.U.F., 1964.
 RUSSIER, Jeanne et KOYRÉ, Alexandre, «L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la Connaissance», «Pascal savant», conférences tirées de *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Paris, Éditions de Minuit, «Cahiers de Royaumont», 1956, pp. 225-240, 259-281.

HERMÉNEUTIQUE

- FORCE, Pierre, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989.
 GOUHIER, Henri, «Le Dieu qui se cache», chapitre IV de *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984, pp. 147-243.
 MAGNARD, Pierre, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, Éditions Universitaires, 1991.

IMAGINATION, ESTHÉTIQUE

- BRAS, Gérard, CLÉRO, Jean-Pierre, *Pascal. Figures de l'imagination*, Paris, P.U.F.,
 «Philosophies», 1994.
 LE GUERN, Michel, *L'image dans l'oeuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969
 MARIN, Louis, «Le portrait-du-roi naufragé», chapitre tiré de l'ouvrage *Des pouvoirs de l'image: gloses*, Paris, Seuil, 1993, pp. 186-195.
 BOUCHILLOUX, Hélène, «Du beau et du sublime chez Pascal», *Revue de philosophie française*, 1995, 2, pp. 191-210.

ÉTUDES PLUS GÉNÉRALES

BRUN, Jean, *La philosophie de Pascal*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1992.

GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des idées», 1959.

GOUHIER, Henri, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, Vrin, 1984.

MESNARD, Jean, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1993.