

*Quaderni*  
*Leif*

---

Semestrale del  
Centro Interdipartimentale  
di Studi su Pascal e il Seicento  
(CESPES)

Università di Catania

---

**Direttore**

MARIA VITA ROMEO

---

**Coordinatore della redazione**

MASSIMO VITTORIO

---

**Redazione**

CRISTIANO CALÌ, CHIARA CARCHIOLO, VALENTINA DRAGO,  
FRANCESCO P. LEONARDI, MARIA ELENA LOMBARDO,  
CINZIA GRAZIA MESSINA, ELISABETTA TODARO,  
SALVATORE O. TOMASELLI, FRANCESCO TRAVAGLIANTE

---

**Comitato Scientifico**

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)  
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)  
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)  
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)  
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)  
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)  
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)  
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)  
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)  
GIULIANO GASPARRI (Università di Enna)  
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)  
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)  
DENIS MOREAU (Université de Nantes)  
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)  
RICHARD PARISH (University of Oxford)  
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)  
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)  
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)

---

**Direttore responsabile**

GIOVANNI GIAMMONA

---

**Direzione, redazione e amministrazione**

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.  
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.

Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566 - Email: [cr.cespes@unicat.it](mailto:cr.cespes@unicat.it)

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione degli articoli *double blind peer review*

---

ISSN 1970-7401

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

---

«TOUT HORS LE VRAI - PASCAL OU LA MODERNITÉ BRISÉE»

---

	Noterella redazionale	5
Bruno Pinchard	«Tout hors le vrai». Un avertissement de Blaise Pascal	7
Maria Vita Romeo	<i>Pascal et la modernité</i> . Le point de vue de l'Italie	9
Rosaria Caldarone	<i>Pascal: la philosophie en flammes</i>	29
Laurent Thirouin	<i>Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie »?</i>	43
Hirofumi Kawakami	<i>Voir dans les Pensées</i>	59
Bruno Pinchard	<i>Blaise Pascal entre volcans et fleuves</i>	73
Sylvain Josset	<i>Sauver le christianisme ou sauver le cartésianisme?</i>	83
Alberto Frigo	<i>Pascal européen</i> . Erich Auerbach : Pascal et le « triomphe du mal »	111
David Jérôme	« <i>Le gouffre que Pascal ouvrirait sous mes pieds</i> » Michel Houellebecq	125

---

AGORÀ

---

Francesca Costantino	La pietra, l'acqua e il sacro. Culti femminili greci nell'entroterra siracusano	141
----------------------	---	-----

---

SPIGOLATURE

---

Francesco P. Leonardi	Meraviglia e unità	155
Salvatore O. Tomaselli	Conversazione e ritratti	159

Journée d'étude  
Vendredi 29 Mars

# « TOUT HORS LE VRAI » PASCAL OU LA MODERNITÉ BRISÉE

ORGANISATEURS DE LA RENCONTRE :  
BRUNO PINCHARD ET VINCENT CARRAUD  
ACCÈS : SALLE CALLEMER, ENTRÉE 1 RUE DE L'UNIVERSITÉ,  
69007



## Noterella redazionale

**ORGANIZZATA DA BRUNO PINCHARD E VINCENT CARRAUD**, si è tenuta a Lione (Université Jean Moulin Lyon III, 29 marzo 2019) la Journée d'étude «“Tout hors le vrai”. Pascal ou la modernité brisée».

Di tale incontro internazionale ora pubblichiamo con piacere gli Atti, raccolti e curati da Bruno Pinchard, a cui rivolgiamo il nostro plauso, per il prezioso lavoro svolto da organizzatore e da curatore, e il nostro ringraziamento per avere affidato alla nostra rivista la pubblicazione dei contributi degli autorevoli relatori che, a Lione, si sono misurati con Pascal e con i problemi della modernità.

Ci sembra doveroso, infine, segnalare ai lettori che questo incontro internazionale di Lione ha favorito un fecondo e lodevole confronto tra gli studiosi francesi e quelli italiani in merito a questioni che, con Pascal, toccano non solo la cultura del secolo XVII ma anche la coscienza europea dei nostri giorni.



Caravaggio, *I Musici*, 1597, Metropolitan Museum of Art, New York.

BRUNO PINCHARD\*

## « Tout hors le vrai ». Un avertissement de Blaise Pascal

**P**ASCAL A SES ALLERS ET SES RETOURS. C'était dans l'autre monde, le monde d'avant, le monde qui désormais s'éloigne. Nous avons invité quelques amis à participer à l'un de ces flux ou reflux de Pascal : alors, nous ne savions pas que ce serait, en somme, le dernier Pascal *d'avant*.

Ce Pascal d'hier ne fut pas seulement celui de l'histoire. Il fut un Pascal projeté dans un temps inconnu, mais qu'il a peut-être anticipé mieux que quiconque.

*Tout hors le vrai* : ce rugissement, Pascal l'avait prononcé contre Luther<sup>1</sup>. Nous voulions le lancer contre le temps présent. Ce n'était pas si mal anticiper ce qui devait advenir.

Le prétexte de cette rencontre, nous le devons à l'élan de la recherche en Italie, particulièrement présente sur cette frontière de la conscience contemporaine.

La recherche actuelle en France voulait lui faire écho. Depuis notre rencontre Maria Vita Romeo, qui ouvrira ce recueil, a publié la première édition des *Ceuvres complètes* de Pascal en langue italienne<sup>2</sup>. Le présent volume vient accompagner cet événement.

---

\* Université Jean Moulin Lyon III.

<sup>1</sup> « Luther : tout hors le vrai », B. Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Ph. Sellier, Paris, Garnier, 2011, Sel 79 (nous avons laissé dans ce volume la liberté aux auteurs de citer Pascal dans l'édition qu'ils indiquent). Dans son article, S. Josset évoque une lecture très nouvelle de cette *Pensée* présentée lors de la journée par Vincent Carraud.

<sup>2</sup> B. Pascal, *Opere complete*. Prima traduzione italiana. Testi francesi e latini a fronte a cura di M. V. Romeo, Milano, Bompiani, Il pensiero occidentale, 2020. Je remercie ma collègue d'avoir bien voulu accueillir dans la revue qu'elle dirige les actes de cette journée d'étude tenue à l'Université Jean Moulin Lyon 3, le 29 mars 2019.

D'un bord à l'autre de l'Europe, une seule certitude nous traverse : « Rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près »<sup>3</sup>. Comment dire mieux ? C'est un point à débattre.

---

<sup>3</sup> « Divertissement [...] Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près » Sel 168.

MARIA VITA ROMEO\*

## *Pascal et la modernité.* Le point de vue de l'Italie

**D**EPUIS UNE VINGTAINE D'ANNÉES, nous assistons en Italie à une floraison d'études pascaliennes, une floraison qui est liée à un besoin culturel nouveau de « révision critique », ou, pour mieux dire, à la nécessité de se rapprocher du penseur clermontois avec une nouvelle disposition culturelle qui tend à surmonter quelques préjugés. En d'autres termes, cette disposition culturelle tend, d'un côté, à critiquer aussi bien l'interprétation « tragique » de Lucien Goldmann<sup>1</sup> que celle « antihumaniste » d'Augusto Del Noce<sup>2</sup>; et, de l'autre, à repousser cette espèce de « vulgate » réductionniste qui, pendant de nombreuses années, a placé Pascal exclusivement sur le plan du scepticisme, de l'irrationalisme et du mysticisme religieux. D'ici l'attention pour une vision critique qui affirme l'unité de la pensée pascalienne, en relevant les éléments de continuité entre le Pascal savant, le Pascal philosophe et le Pascal chrétien. Cette vision trouve sa confirmation dans plusieurs colloques internationaux, qui ont été organisés dans les universités italiennes de l'année 2002 à 2016, l'année où on assiste à l'inauguration à Catane du CESPES (Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal e il Seicento, Università di Catania). Ce Centre – pour employer les mots que Jean Mesnard a utilisés à Catane, le jour de l'inauguration (16 mars 2016) – va rejoindre les centres célèbres de Clermont-Ferrand, de Paris et du Japon. Ces Centres ont pour vocation de diffuser la pensée pascalienne dans le monde entier grâce à des études et à des colloques internationaux, qui témoignent de la

---

\* Università di Catania.

<sup>1</sup> L. Goldmann, *Le dieu caché. Études sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1995.

<sup>2</sup> A. Del Noce, *Intorno all'«antiumanesimo» di Pascal*, in «Archivio di Filosofia», Padova, 1962, p. 41-65.

vivacité de l'intérêt pour Pascal ainsi que de la fécondité des relations entre les chercheurs français, japonais et italiens.

Après la France et le Japon, donc, l'Italie aussi devenait un foyer de recherche sur Pascal et la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle. Le Centre de Catane, qui opérait *de facto* depuis quinze ans, naît *de iure* en 2015. Il est constamment engagé dans la publication de monographies ou de recueils d'essais consacrés à l'examen de la pensée philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle, et en particulier de la pensée française. A cette fin le CESPES dispose de trois collections de livres : la collection « *διάλογος* », fondée par Giuseppe Pezzino et dirigée actuellement par Giuseppe Pezzino et Maria Vita Romeo (maison d'édition CUECM de Catane) ; la collection « *CESPES - Fonti e Studi* », dirigée par Domenico Bosco, Carlo Carena et Maria Vita Romeo (maison d'édition Rubbettino de Soveria Mannelli) ; et la collection « *Biblioteca del CESPES* », sous la direction de Domenico Bosco et Maria Vita Romeo (éditions Morcelliana, de Brescia). Le CESPES dispose en outre de la revue « *Quaderni leif* ».

Or, pour comprendre la floraison des études pascaliennes en Italie, et particulièrement en Sicile, nous cédon de nouveau la parole à Jean Mesnard, qui en 2011 a consacré Catane comme la ville qui « a atteint le comble des études pascaliennes ». « J'ai eu – avoue Mesnard – le plaisir de voir s'imposer plus radicalement que jamais une entreprise culturelle de grande envergure qui est en train de devenir largement européenne, et déjà mondiale. [...] Catane est devenue un Centre pascalien d'excellence capable de recueillir et synthétiser les efforts de plusieurs chercheurs italiens de haut niveau culturel, jusqu'à présent en ordre dispersé »<sup>3</sup>. En effet, à Catane est né et a été mis en œuvre le plus grand et ambitieux projet du Centre : la publication italienne des *Ceuvres complètes* de Pascal, éd. par Maria Vita Romeo, pour la maison d'édition Bompiani de Milan, dans la collection « *Il pensiero occidentale* »<sup>4</sup>.

D'autre part, les divers travaux italiens trouvent leur raison d'être et leur fondement sur un riche terrain d'études et de publications qui, de-

---

<sup>3</sup> J. Mesnard, *Avventura pascaliana, avventura italiana*, préface à l'édition italienne de l'œuvre de J. Mesnard, *Sui Pensieri di Pascal*, éd. M. V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2001, p. 28.

<sup>4</sup> B. Pascal, *Opere complete*, a cura di M. V. Romeo, cit.

puis les vingt dernières années, ont en Italie « relu » les divers aspects de la pensée pascalienne.

En 2002, avec la publication de la traduction italienne des *Scritti di fisica* de Pascal<sup>5</sup>, et ensuite avec nos recherches personnelles<sup>6</sup>, lesquels insistent sur la nécessité de reconsidérer dans leur portée philosophique les travaux scientifiques de Pascal, pour assurer une vue d'ensemble et une appréhension authentique de sa pensée, s'amorce une réflexion sur le Pascal savant resté jusque-là, au moins en Italie, dans le cône d'ombre du Pascal auteur des *Pensées* et des *Provinciales*.

Cette réflexion visait à faire ressortir l'existence de valeurs philosophiques dans les écrits scientifiques, en vue de surmonter les vieux dualismes récurrents entre un Pascal savant et un Pascal philosophe irrationnaliste, ou entre un Pascal mondain et un Pascal chrétien et janséniste. Son enjeu concernait l'unité de la pensée pascalienne, conçue comme le message d'un grand penseur moderne qui, tout en reconnaissant le rôle de la raison et de la science, revendique la valeur de l'homme, qui n'est pas seulement raison raisonnante, et d'un Dieu, qui n'est pas seulement le « Dieu des philosophes ».

Or, la thèse de l'unité de la pensée pascalienne est le dénominateur commun d'un certain nombre d'études qui ont rejeté l'ancien cliché d'un Pascal qui, à cause de sa conversion, aurait abandonné la science pour se réfugier définitivement dans la foi. Nous pensons aux deux volumes d'Alberto Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica*<sup>7</sup>, où l'auteur y étudie la genèse de ce cliché d'un Pascal *dimidiatus* entre la science et la foi, en soulignant le rôle d'une raison qui « se fait architectonique dans la détermination des lignes portantes de l'argumentation [...] jusqu'à la fermeté logique de tous les passages mis en œuvre par la raison raisonnante »<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> B. Pascal, *Scritti di fisica*, éd. M. V. Romeo, Catania, Greco, 2002.

<sup>6</sup> M. V. Romeo, *Verità e bene. Saggio su Pascal*, Catania, CUECM, 2003; Eadem, *Il numero e l'infinito. L'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia*, Catania, CUECM, 2004.

<sup>7</sup> A. Peratoner, *Blaise Pascal. Ragione, rivelazione e fondazione dell'etica. Il percorso dell'Apologia*, Venezia, Cafoscarina, 2002, voll. 1-2.

<sup>8</sup> A. Peratoner, *Oltre il frammento. Ragione architetonica delle Pensées*, in G. Pezzino (éd.), *L'incerto potere della ragione*, Catania, CUECM, 2005, p. 62.

Dans cette perspective se situe aussi le volume de Francesco Paolo Adorno, *La ragione ordinata*<sup>9</sup>, où l'auteur, après une analyse ponctuelle de la méthodologie et des œuvres de Pascal, aboutit au constat que la raison et ses processus ne sont pas exclus du domaine de la religion. En effet, s'il est vrai que la raison se révèle incapable de démontrer la vérité des principes premiers, il n'en est pas moins vrai que cette même «incapacité» de la raison nous fait prendre conscience de notre instabilité et de l'insuffisance de nos connaissances.

On ne s'étonnera pas si, au nom de cette «nouvelle tendance» à assumer la totalité de la problématique pascalienne, Domenico Bosco nous propose, en 2003, la traduction italienne de l'œuvre de Ravaisson, *La filosofia di Pascal*, avec un vaste essai introductif, où il exprime l'exigence de redécouvrir «un Pascal lucide et réconcilié, à la vie multiforme, aux fidélités et aux nombreux intérêts; un homme qui ne méprisait pas l'intelligence, mais qui en proposait plutôt un exercice conscient dans les différents domaines»<sup>10</sup>; un philosophe qui, comme on le déduit des *Pensées*, rappelle et oriente les hommes vers le cœur, «pour libérer les énergies de l'amour»<sup>11</sup>.

Dans un autre volume, *Pascal nella modernità*<sup>12</sup>, Domenico Bosco réunit des témoignages de philosophes sur Pascal, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. Il ressort à quel point les thématiques de la modernité ont des racines dans la pensée de Pascal, à partir du «pari» qui fait de l'homme une créature partagée entre le fini et l'infini.

Mais l'attention pour Pascal comme témoin de la modernité était déjà l'objet d'une *Journée Pascal* organisée en 2003 à Catane, dont les Actes ont été recueillis par Giuseppe Pezzino dans le volume *L'incerto potere della ragione*<sup>13</sup>. Dans ce colloque, les intervenants règlent leurs comptes avec Pascal, explorant ces filons de la modernité qui aboutissent à l'hédonisme, à l'individualisme et au relativisme éthique. Ce colloque sera suivi

<sup>9</sup> F. P. Adorno, *La ragione ordinata. Saggio su Pascal*, Napoli, La Città del Sole, 2000.

<sup>10</sup> D. Bosco, *Un Pascal che ognuno avrebbe voluto scrivere*, introduction à F. Ravaisson, *La filosofia di Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>12</sup> D. Bosco (éd.), *Pascal nella modernità (XVII-XIX secolo)*, Brescia, Morcelliana, 2007.

<sup>13</sup> G. Pezzino (éd.), *L'incerto potere della ragione*, cit.

en 2004 par une deuxième *Journée Pascal* dont les Actes, réunis dans le volume *Abraham: individualità e assoluto*<sup>14</sup>, abordent un des plus grands problèmes que Pascal pose à la modernité: le désarroi devant l'abîme qu'il y a entre le fini et l'infini, entre l'individu et l'absolu, entre l'homme et Dieu. L'année suivante, suivra à Catane une troisième *Journée* dont les Actes, réunis dans le volume *Il moderno fra Prometeo e Narciso*<sup>15</sup>, abordent la question du moi chez Pascal, un moi moderne, haïssable, qui sous l'emprise des passions et la tyrannie de l'égoïsme est incapable d'aimer soi-même, les autres et Dieu.

Mais l'intérêt pour Pascal et sa réflexion sur la modernité ne pouvait pas exclure les *Lettere Provinciali*, qui ont été le sujet d'un autre Colloque italien, organisé en 2007 à l'occasion du trois-cent-cinquantième anniversaire de la publication des *Petites Lettres*.

Cet anniversaire fut célébré par trois rencontres internationales: la première à Catane, la seconde à Paris et la dernière à Clermont-Ferrand. Trois occasions, pour réunir les pascalisants autour d'une œuvre dont on a eu longtemps une connaissance très parcellisée, en vue de parfaire de véritables tours d'horizon sur l'ensemble des *Petites Lettres*, les envisageant comme un tout, sans négliger le rôle éminent joué par leur contexte historique et sans nier le caractère circonstanciel de leur succession puis de leur interruption. D'où la publication (en 2008) d'un volume français, *La campagne des Provinciali*<sup>16</sup>, qui réunit les Actes du Colloque de Paris, et la publication (en 2009) du volume *Le Provinciali oggi*, avec les Actes du Colloque de Catane<sup>17</sup>.

Dans ce dernier volume, les auteurs analysent les *Petites Lettres* dans leurs divers aspects et se mettent à l'écoute de la voix de Pascal, ce croyant qui parle de morale chrétienne à un homme moderne ayant quitté Jérusalem pour Babylone, un homme qui a égaré sa conscience à l'ombre d'une théologie légaliste, réduite à une *tabula graduum*, dont les ratiocinations ne permettent pas de construire la morale du cœur. Les *Petites*

<sup>14</sup> M. V. Romeo (éd.), *Abraham: individualità e assoluto*, Catania, CUECM, 2006.

<sup>15</sup> M. V. Romeo (éd.), *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, Catania, CUECM, 2007.

<sup>16</sup> AA.VV., *La campagne des Provinciali*, «Chroniques de Port-Royal», 56, Paris, 2008.

<sup>17</sup> M. V. Romeo (éd.), *Le Provinciali oggi*, Catania, CUECM, 2009.

*Lettres*, dont la publication secoua les consciences en Europe, peuvent avoir encore – à l'en croire les auteurs de ces Actes – un écho surprenant. Elles peuvent être considérées non seulement comme une « machine de guerre » contre la politique et la morale des jésuites, mais aussi comme une proposition de valeurs qui n'ont pas vieilli.

On pense par exemple à l'essai de Maria Vita Romeo, *L'éthique du cœur dans les Lettres provinciales*, où l'on souligne que le véritable but des *Petites Lettres* est de revendiquer la primauté de l'éthique chrétienne, qui se fonde sur la grâce et sur la loi de l'amour de Dieu, et non sur la loi de la nature comme la morale jésuite. Aussi, contre l'attachement aux lois, prises abstraitement et considérées seulement sous l'angle de la commodité, sans faire attention au principe inspirateur; contre la casuistique relâchée des jésuites, laquelle mal concilie les devoirs avec les intérêts et les plaisirs et les passions des hommes, Pascal dresse le principe suprême: la Loi de l'amour, qui a seulement « pour principe l'autorité divine et pour fin la charité ».

La religion chrétienne est la seule religion capable de fonder une vraie morale, parce qu'en enseignant à l'homme, grâce à la loi de l'amour et l'amour de la loi, les remèdes à ses impuissances, elle le rend enfin libre. Ici échoue la tentation moderne de vouloir créer une éthique sans Dieu. Pour Pascal, au contraire, l'homme ne trouve la réponse à ses doutes que dans le Christ et dans sa Loi: il comprend que la cause de sa misère réside dans l'égoïsme, dans le « moi haïssable », dans l'arrogance de sa raison; et il comprend que sa grandeur consiste à imiter le Christ et à suivre sa Loi. Dans tout cela la raison n'est cependant pas exclue; en effet, ce que Pascal condamne ce n'est pas la raison, mais l'usage impropre et immodéré qu'on veut en faire.

À ce propos, l'essai de Giuseppe Pezzino, *Morale et casuistique dans les Lettres provinciales* est intéressant aussi: l'auteur y souligne la modernité de la pensée de Pascal qui, comme Machiavel, relève l'importance de distinguer la morale de la politique. « En effet, – Pezzino écrit – si l'histoire de la pensée occidentale considère le florentin Nicolas Machiavel comme un des pères de la modernité pour avoir théorisé l'autonomie de la politique par rapport à la morale, il faut alors reconnaître que Pascal, lui aussi, domine largement la formation de la modernité non seulement en

tant que savant génial, mais encore en tant que philosophe moral possédant la conscience claire de la distinction qui existe entre la catégorie ou la valeur de la politique et la catégorie ou la valeur de la morale». Pour Pascal, confondre les deux catégories est un acte de tyrannie, et sur ce point il prend les distances des pères jésuites dont l'indifférentisme éthique est le résultat de cette *primauté de la politique*, qui domine la théorie et la pratique de la Compagnie de Jésus. Selon Pezzino, donc, « dans une telle perspective jésuite, a) le *bien* de la Chrétienté se réduit à l'*utile politique* de l'Église; b) le besoin de sacré et le rôle de la religion sont à l'évidence réduits à la condition d'un *instrumentum regni*; c) le bien de la Compagnie coïncide, dans les cas les plus élevés et les plus délicats, avec une stratégie d'*hégémonie culturelle* par rapport à la société civile et aux groupes dirigeants, et, dans les cas les moins élevés et les plus ordinaires, avec une *politique sans scrupules du gouvernement des consciences*».

On comprend, aujourd'hui peut-être mieux que hier, l'actualité de ces *Petites Lettres*, qui restent un classique qui suscite toujours l'attention et la curiosité, comme en témoigne l'excellente traduction italienne de Carlo Carena<sup>18</sup>, dont l'appareil critique a surpris positivement M. Mesnard.

D'ailleurs, il faut remarquer que l'intérêt italien pour les *Petites Lettres* est très ancien, comme l'atteste notre volume, *Le retentissement des « Provinciales » en Italie*<sup>19</sup>, où on met en évidence un échange culturel très fécond entre les jansénistes français et les jansénistes italiens, en retraçant ainsi une carte éthico-politique de la diffusion des *Provinciales* dans la péninsule italienne. Cette diffusion est remarquable aussi bien par l'étendue géopolitique que par la profondeur des idées et par l'envergure culturelle des personnages qui y ont été impliqués.

L'intérêt pour le jansénisme et pour la polémique avec la Compagnie de Jésus, dont les *Petites Lettres* sont l'expression la plus haute, rejoint l'exigence de découvrir un Pascal plus attentif aux besoins pratiques de l'homme, qui conduit inévitablement à la redécouverte de sa pensée politique: en témoigne, en Italie, une grande vague d'études consacrées à Pas-

<sup>18</sup> Pascal, *Le Provinciali*, éd. C. Carena, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>19</sup> M. V. Romeo, *Le retentissement des Provinciales en Italie*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

cal politique dans les trente dernières années<sup>20</sup>. De ces travaux se dégage le portrait d'un penseur réaliste, observateur attentif des faits, conscient de l'impossibilité de créer une société juste, sans se montrer pour autant hostile à la politique.

L'ordre politique a évidemment sa propre utilité: la politique, en fait, met un frein au désordre chaotique de la société, en habituant l'homme au respect des lois. Habitude de l'obéissance aux lois qui, dans une « société avec Dieu », se transforme en obéissance à la volonté de Dieu, grâce à laquelle il devient possible de créer un ordre juste, fondé sur la charité.

Dans cette perspective se fait jour non pas un Pascal « antipolitique », qui se serait moqué de la politique au point de la faire coïncider avec la folie, « avec un pronostic thérapeutique limité à la perspective du moindre mal »<sup>21</sup>, mais un Pascal « attentif à la "spécificité" du politique et aux nombreux aspects du politique moderne »<sup>22</sup>, comme l'affirme Bosco dans son introduction à la traduction italienne des *Frammenti politici* de Pascal. Ici, Bosco met l'accent sur le Pascal « réaliste » qui ne voit pas dans la politique un moyen de perfectionnement de l'homme et du monde, mais plutôt un frein opposé au chaos et à la dégénérescence de la société. En somme, si d'un côté la politique ne saurait être pour Pascal une marche pour s'élever vers une société juste, parce qu'elle est « sans la grâce et l'impossible charité »<sup>23</sup>, de l'autre, la politique demeure un instrument efficace pour guider la société, parce que « le propre de la puissance est de protéger ». On comprend alors parce que Pascal, comme le témoigne Pierre Nicole, apparaît « très clairement favorable à l'importance de la politique »<sup>24</sup>. Et

---

<sup>20</sup> F. Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke e Pascal*, Bari, Dedalo, 1992; Isabella Adinolfi, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e in Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000; D. Bosco, *Sfumati pascaliani*, préface de B. Pascal, *Frammenti politici*, Brescia, Morcelliana, 2000; Massimo Adinolfi, *La scena di Pascal*, Napoli, Città del Sole, 2002; C. Piazzesi, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, Pisa, ETS, 2003; F. P. Adorno, *La disciplina dell'amore. Pascal, Port-Royal e la politica*, Roma, Editori Riuniti, 2007; M. V. Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, Milano, Vita e Pensiero, 2009; R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Roma, Studium, 2010.

<sup>21</sup> E. Rossi, *La politica come follia. Ironia e verità di Pascal*, Roma, Studium, 1984, p. 19.

<sup>22</sup> D. Bosco, *Sfumati pascaliani*, cit., p. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 37.

d'ailleurs, pour Pascal, une bonne politique est, à elle seule, à même de maintenir la paix, le bien suprême.

Pour une vue d'ensemble de la pensée politique pascalienne, on pense au volume de Furio Semerari, qui réfléchit sur la divergence théorique entre Hobbes et Locke d'une part, et Pascal de l'autre, en offrant au lecteur un panorama historique de la controverse éthico-politique du XVII<sup>e</sup> siècle, avec une focalisation particulière sur la délicate question du fondement du droit et de la justice. Si Hobbes et Locke représentent le grand moment de vitalité et d'affirmation des droits naturels du jusnaturalisme au XVII<sup>e</sup> siècle, Pascal au contraire exprime un moment de crise : Hobbes et Locke sont les théoriciens d'un droit et d'une loi naturels susceptibles d'une réalisation historique ; Pascal, lui, nie, non pas l'existence des lois naturelles, mais la possibilité pour l'homme de se conformer à ces lois, et par conséquent la possibilité – qui lui est ôtée à cause du péché – d'édifier une vraie justice. Or, la question de l'existence de la loi naturelle chez Pascal et la possibilité de réaliser une justice la plus juste possible, sont analysées par Maria Vita Romeo dans le volume *Il re di concupiscenza*, qui prend en considération un Pascal ami de l'homme et confiant dans ses actes<sup>25</sup>.

D'ici l'importance de la figure du roi de concupiscence qui agit pour le bien commun, selon l'humanisme imparfait qui reste, toutefois, en deçà de la ligne de démarcation entre paganisme et christianisme. Il s'ensuit le nécessaire contre-jour entre le roi de concupiscence et le roi de charité qui, réunissant les valeurs de l'humanisme et du christianisme, devient le porteur d'un pascalien « humanisme parfait » : le livre de M. V. Romeo s'attarde à explorer les conditions d'une « république chrétienne » fondée non sur la loi de la force mais sur celle de l'amour.

Ce renouveau d'intérêt pour Pascal en Italie, dont nous soulignons la ferveur et ne cachons pas le côté militant, semble être lié à la prise de conscience que le penseur français peut exercer encore une influence vive et que sa pensée n'est pas destinée à être oubliée. La philosophie de Pascal est, en effet, une « saine philosophie » grâce à laquelle le penseur clermon-

---

<sup>25</sup> M. V. Romeo, *Il re di concupiscenza. Saggio su Pascal etico-politico*, cit.

tois semble indiquer une voie alternative au nihilisme et au relativisme éthique. À ce propos, le volume de Vincent Carraud, traduit en italien, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*<sup>26</sup>, dans lequel on revendique la pensée philosophique du clermontois, une pensée négligée autant en France qu'en Italie, est significatif et révélateur.

Dans cette perspective de diffusion du penseur français se situe la traduction italienne du volume de J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*<sup>27</sup>, qui naît non seulement pour offrir aux lecteurs italiens un guide indispensable dans un voyage passionnant à travers la « planète Pascal », mais aussi parce que la synthèse de J. Mesnard, explorant le Pascal savant, philosophe et mystique, vise avant tout l'enjeu même qui est au cœur de bien des recherches dont nous avons rendu compte ici, c'est à dire l'unité de la pensée pascalienne.

Mais c'est dans le volume de Philippe Sellier, *Pascal et Port-Royal*, traduit en italien, que l'on rencontre un Pascal étonnamment proche de la sensibilité culturelle du XX<sup>e</sup> siècle, un Pascal qui parle à l'homme de la crise de la modernité, à l'homme qui a perdu l'étoile polaire et va à la dérive dans une mer infinie<sup>28</sup>. Et c'est à cet homme que Pascal s'adresse avec son défi, pour lui proposer la morale chrétienne où la misère et la grandeur de l'homme trouvent leur explication. D'ici l'attention pour sa réflexion morale et aussi pour ses œuvres « mineures », souvent négligées par la critique, comme les œuvres spirituelles ou théologiques qui ont fait l'objet d'un Colloque organisé à Paris, École normale supérieure, en 2015, par Dominique Descotes, Denis Kambouchner et Martine Pércharman, avec le titre : *Relire les Écrits sur la grâce*; une œuvre qui, comme l'a affirmé Mesnard, peut être considérée comme un inédit pour le peu d'attention que les chercheurs lui ont réservé.

Les actes du Colloque parisien ont été publiés en italien à Catane, dans la revue du CESPES « Quaderni leif », en juin 2015, sur proposition de Maria Vita Romeo, directrice de la revue, de Giuseppe Pezzino et de

---

<sup>26</sup> V. Carraud, *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, Milano, Mondadori, 2015.

<sup>27</sup> J. Mesnard, *Sui "Pensieri" di Pascal*, éd. M. V. Romeo, cit.

<sup>28</sup> Ph. Sellier, *Pascal e Port-Royal*, éd. M. V. Romeo, Brescia, Morcelliana, 2013.

Jean Mesnard : un nouveau témoignage du rôle que le groupe de Catane joue en tant que réseau culturel privilégié pour la diffusion de la pensée pascalienne<sup>29</sup>.

Ces actes abordent un texte aussi difficile que fascinant pour sa richesse spirituelle et philosophique, où des thèmes comme la grâce, la liberté, la volonté et la félicité trouvent une collocation harmonieuse et équilibrée.

Mais pour approfondir encore la connaissance du Clermontois, il fallait dissiper une autre ombre plus durable que celle qui enveloppait les *Écrits sur la grâce* : d'ici l'idée d'organiser à Catane, en présence de Jean Mesnard, dont l'accord a été décisif pour toutes les activités organisées, un Colloque qui a eu comme sujet les *Opuscules* de Pascal.

« Je suis persuadé – affirmait M. Mesnard dans son discours inaugural du CESPES à Catane – que Pascal, en dépit de tous les travaux qu'il a suscités, et qui ont été particulièrement brillants depuis un siècle, est encore sous-estimé, et encore assez mal connu. Il souffre d'être un signe de contradiction.

On ne se contente pas de s'intéresser à lui, on est pour ou contre ; et on l'est, chaque fois, pour des raisons très diverses, plus ou moins fondées. Cette situation est, dans une large mesure, fâcheuse, parce qu'elle porte à préférer les réactions passionnelles aux jugements raisonnés. Je souhaite que le renouveau promis par la fondation du Centre de Catane, soutenue par la tenue d'un colloque à sujet inédit, inaugure aussi un passage plus affirmé de la première attitude à la seconde. C'est le seul moyen de progresser et de faire reconnaître à Pascal sa place exceptionnelle dans l'histoire culturelle de l'Occident, à vrai dire du monde entier, et de la trouver aussi fort bien adaptée à notre temps. Le tout porté par la très riche et lumineuse synthèse qu'il a réalisée, en lui imprimant sa propre marque, à l'apport du XVII<sup>ème</sup> siècle, un siècle qui a ouvert une réflexion si profonde sur des problèmes fondamentaux, tels que ceux de l'art de parler, de penser et de vivre, ceux de la connaissance du monde et de l'ac-

---

<sup>29</sup> *Relire les Écrits sur la grâce*, in « Quaderni leif », 13/2015, articles de V. Carraud, D. Descotes, A. Frigo, D. Kambouchner, M. Moriarty, R. Parish, M. V. Romeo, L. Thirouin, J. Mesnard, G. Pezzino, Ph. Sellier.

tion à y mener, ceux de l'alliance ou de la contradiction entre vérité humaine et vérité religieuse»<sup>30</sup>.

À la lumière des événements, on comprend comment le « phénomène Pascal » aujourd'hui en Italie n'est pas une manière d'idolâtrer un penseur momifié, mais une manière de se mesurer de façon critique avec les idées encore vives et actuelles d'un penseur qui demande à être placé dans son contexte historique et à être « dépassé » dialectiquement, pour faire face aux sollicitations et aux problèmes de notre présent. En somme, Pascal est un « classique » non parce qu'il est parfait, mais parce que, en surmontant les épreuves et les injures du temps, il ne cesse jamais de parler de sujets vivants et passionnants.

Donc, nous pouvons affirmer que Pascal a encore mille choses à dire, et non parce que – comme un père jésuite l'a dit – « le meilleur Pascal est notre », mais parce que Pascal est capable de parler au cœur de l'homme. Un cœur qui, *mutatis mutandis*, est attiré par la vanité du monde dominé par le corps qui s'impose là où devrait dominer la raison. D'autre part, comme Thirouin l'a dit, pour Pascal la vanité est un « dysfonctionnement logique », qui pousse l'homme à s'en remettre au hasard, à l'arbitraire au lieu de la raison. De cette manière, l'homme agit au dehors de l'ordre rationnel en pensant de y trouver une logique, des véritables valeurs qui ne sont que l'expression de sa misère, laquelle, c'est, pour utiliser la définition de Thirouin, « le fait pour l'homme de vivre dans un univers en proie à la *vanité* »<sup>31</sup>.

Or, pour comprendre la dénonciation pascalienne de la vanité, ou mieux la dénonciation d'un homme qui à cause de la vanité suit des valeurs manifestement fausses, il est nécessaire de penser au rapport entre le corps et la raison dont la juste utilisation permet à l'homme de se délivrer de la soumission d'un univers infini des corps. D'autre part, l'homme n'est pas seulement corps : il y a en lui un principe immatériel : la pensée

---

<sup>30</sup> J. Mesnard, *Discorso inaugurale*, in AA. VV., *Ricchezza e importanza degli Opuscoli pascaliani. Omaggio a Giuseppe Pezzino*, éd. M. V. Romeo e M. Vittorio, Catania, CUECM, 2016, p. 23-24.

<sup>31</sup> L. Thirouin, *Les premières liasses des Pensées: architecture et signification*, in «XVII siècle», 1992, p. 177.

(fr. 143)<sup>32</sup>, ou la raison (fr. 144) ou encore l'âme (fr. 147). Pascal donc se démarque aussi de cette philosophie matérialiste qui nie l'existence de quelque chose d'immatériel chez l'homme ; pour lui en effet, toute la dignité de l'homme consiste dans le règlement de sa pensée. Nous pouvons concevoir un homme sans mains, pieds, tête, mais jamais sans pensée, parce que sans la pensée l'homme serait « une pierre ou une brute » (fr. 143). D'ailleurs, la marque de la nature de l'homme est la raison, alors que la marque de la nature des animaux est l'instinct (fr. 144). C'est pourquoi Pascal, dans sa philosophie et dans son analyse de l'homme, souligne la nécessité d'utiliser avec ordre notre raison, notre pensée, et il condamne le divertissement qui nous empêche de penser, en jetant l'homme dans les bras de la religion de consommation et de l'hédonisme où le sujet devient un simple objet, une chose qui n'a plus de dignité parce qu'il ne pense pas et parce qu'il a un prix. Et nous savons – si on pense à la seconde guerre mondiale – le danger d'une société qui cesse de penser, qui éteint le cerveau et devient une masse, un automate, incapable désormais de connaître soi-même et par conséquent l'autre, qui devient comme lui un objet qui a aussi comme lui un prix. C'est la fin de la société des valeurs, des idées et des idéaux authentiques et c'est le triomphe absolu de la société constituée de paradis artificiels, où il est interdit de penser et où il est permis d'utiliser dopants et alcool, pour éprouver ces plaisirs qu'un temps l'homme éprouvait en observant les merveilles de la nature où en s'élevant vers l'infini éternel dont il était une partie. Dans ce climat, plein d'hédonisme, relativisme et utilitarisme, nous avons aussi le triomphe et la crise du sujet-atome qui veut tout, à tout prix et qui est prêt à tout, aussi à piétiner les autres afin de satisfaire un petit et faux plaisir. D'ici l'avertissement pascalien de se servir de la science avec modération, parce que « au temps d'affliction la science des choses extérieures ne nous consolera pas de l'ignorance de la morale » (fr. 57). Bien sûr, nous devons « de créance à la science », parce qu'il est juste de « rendre différents devoirs aux différents mérites » (fr. 91), mais pas vénération, car la science comme la géométrie « est un métier [...] bonne pour faire

---

<sup>32</sup> Les fragments des *Pensées* ici cités sont tirés de B. Pascal, *Opere complete*, éd. M. V. Romeo, Milano, Bompiani, cit.

l'essai, mais non pas l'emploi de notre force» (*Lettre à Fermat*, 10 août 1660). Nous devons employer notre force à «se (nous) connaître soi-même (nous-mêmes). Quand cela ne servirait à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa (notre) vie. Et il n'y a rien de plus juste» (fr. 106).

Travaillons à bien penser; c'est le principe de morale – Pascal écrit –; d'ici l'importance de se consacrer à se connaître soi-même, pour agir bien, pour découvrir des valeurs, pour se proposer des fins et pour suivre des biens.

Aujourd'hui, en effet, nous sommes incapables de nous connaître, de communiquer avec nous-mêmes et par conséquent avec les autres. Nous vivons une situation historique paradoxale dans laquelle, d'un côté, nous avons une technologie qui exalte la communication à travers les outils de pointe, et de l'autre côté, nous ne communiquons plus de manière authentique avec les autres, nous ne les écoutons pas et nous ne sommes pas écouté par les autres, parce que notre âme est desséchée et notre langage pauvre. Aussi, comme Pascal avait prophétisé, l'homme esclave de la vanité, attiré par le divertissement et par les biens matériels, incapable désormais de penser, devient pareil aux bêtes (fr. 149, cfr. aussi ffr.16, 523). Et sa misère prend le dessus sur sa grandeur, le corps s'impose à l'esprit, en brisant aussi un équilibre fragile et faible sans lequel l'homme devient un automate livré à soi-même et dénué de points de repère. Nous passons, de cette manière, de l'ordre de la raison au désordre du corps, qui caractérise notre nature et définit notre misère. Mais, comment pouvons-nous rétablir l'ordre perdu? Faisons-nous confiance à la raison? Pas exactement; parce que la raison, qui fait la grandeur de l'homme, est faible, dominée par l'imagination et donc incapable à elle seule de nous permettre d'échapper à la misère de notre nature. D'ici le subside du cœur qui «a ses raisons que la raison ne connaît point» (fr. 681).

Voilà l'importance capitale d'un autre fragment 142: «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière manière que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre». Le cœur donc connaît les premiers principes intuitivement, et la raison ne peut mettre en discussion leur vérité. Mais cette finitude de la raison ne signifie pas que nos connaissances rationnelles soient

toutes fausses. « Cette impuissance – Pascal écrit – ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances » (fr. 142).

Aujourd'hui nous ressentons la nécessité de réfléchir de nouveau sur un thème aussi ancien qu'actuel comme celle du cœur qui, sans s'opposer à la raison, nous met en garde contre le danger d'une raison traîtresse qui délire d'omnipotence, trompant l'homme, faisant en sorte que ce dernier croit être le roi de la création. Et d'autre part cette nécessité est confirmée par la publication récente (décembre 2017) de la traduction de l'essai de Jean Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, qui témoigne l'activité du CESPES et l'intérêt constant non seulement pour Pascal mais aussi pour les savants pascaliens les plus éminents<sup>33</sup>.

Pour cette raison, il est nécessaire de souligner que pour comprendre le rapport entre la raison et le cœur, et éviter de tomber dans les « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison » (fr. 214), on doit tenir en considération la théorie des trois ordres et leur incommensurabilité. Or, bien qu'on ne puisse pas mettre en doute l'incommensurabilité entre les trois ordres, Pascal, cependant, dépasse, sur le plan catégorial, cette incommensurabilité et il reconnaît que l'homme pour juger, pour agir, a besoin de se servir des trois ordres dans chaque domaine, en évitant de faire dominer un ordre sur un lieu qui ne lui est pas propre, parce que cela serait injuste.

Aussi comprend-on pourquoi dans le domaine scientifique nous avons besoin du cœur, comme dans le domaine de la foi nous avons besoin de la raison. « Si on soumet tout à la raison notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si on choque les principes de la raison notre religion sera absurde et ridicule » (fr. 204).

Le cœur peut-il donc être considéré comme l'unique principe qui permet à l'homme d'attendre une certitude, à partir des premiers principes ? Pas exactement ! Car, si d'un côté il est vrai que – comme Mesnard affirme – le cœur de l'homme est la « part de la création – de la nature humaine – que le péché originel n'a pas corrompue » et donc il est le

---

<sup>33</sup> J. Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, éd. M. V. Romeo, Catania, CUECM, 2017.

principe qui donne à l'homme certitude; de l'autre, le cœur de l'homme peut sans doute se corrompre, car le cœur de l'homme aussi est plein de lourdeur.

Or, certainement nous ne voulons pas mettre en discussion la certitude qui vient du cœur et adopter le point de vue de McKenna, selon lequel la certitude des premiers principes dérive de « notre nature corporelle »<sup>34</sup>; mais nous voulons souligner que l'homme est le résultat d'une *coincidentia oppositorum* entre misère et grandeur, et qu'il peut résoudre sa « contraction » seulement à l'intérieur de cette *coincidentia oppositorum*, se servant du corps, de la raison et du cœur.

Pour McKenna, l'incapacité de l'homme de mettre en doute les principes premiers ne prouve que la faiblesse de la raison et l'emprise du corps; car ces principes permettent de préciser « que la seule connaissance dont l'homme soit capable est une connaissance fondée sur la Machine, sur la coutume, sur le corps »<sup>35</sup>. La grandeur de l'homme donc, pour McKenna, ne consiste pas dans la certitude des principes que le cœur ressent et la raison démontre, mais simplement dans la prise de conscience de l'homme de sa misère, qui lui dérive du corps. Or, cette thèse se fonde sur l'existence pour Pascal d'une double nature de l'homme: la première nature (perdue) où régnait l'ordre et où l'esprit était indépendant du corps, et une seconde nature (actuelle), où règne le désordre et où le corps règne sur tout. Mais nous savons aussi que la première nature n'a pas perdue irrémédiablement et que le passage de la première nature à la seconde n'est pas définitif; l'homme déchu n'est pas l'habitant de la seconde nature, il est habitant de deux mondes, il se trouve suspendu entre la première et la seconde nature; en lui « reste une lumière confuse de son auteur » (fr. 182) qui lui permet de sentir, comprendre et vivre (par le cœur, la raison et le corps) sa dépendance par rapport à l'être infini et cependant nécessaire. Donc l'homme actuel ne peut pas être totalement soumis à la seconde nature et il a en soi la possibilité de faire revivre la première

---

<sup>34</sup> « L'âme – McKenna écrit – « trouve » ces principes dans le corps: l'homme n'a pas les moyens de les mettre en doute; ils fondent tous ses raisonnements et fondent la certitude même qu'il a d'exister, de douter, de raisonner » (A. McKenna, *Le libertin interlocuteur de Pascal dans les Pensées*, in M. V. Romeo (éd.), *Abraham: individualità e assoluto*, cit., p. 125).

<sup>35</sup> *Ibid.*

nature, grâce à une collaboration entre corps, raison et cœur, qui permet à l'homme déchu de sentir, connaître, et vivre l'infini qui est en lui.

Or, ce raisonnement n'est pas théologique, comme McKenna l'affirme, mais cartésien. Car, Descartes découvre dans le *cogito* l'existence de sa pensée et en même temps sa dépendance par rapport à l'être infini qui laisse un signe chez l'homme : on parle d'une « aspiration à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis », une chose qui lui fait découvrir la perfection d'un être universel et l'imperfection de soi-même.

L'homme fini donc tend à l'infini, bien parce qu'il n'a pas seulement le corps, mais aussi la raison et le cœur, un ensemble grâce auquel il sent qu'il a un infini, il argumente sur cet infini et enfin il fait expérience de cet infini.

Et pour mieux comprendre ce raisonnement, nous pensons à la réflexion pascalienne sur l'infini qui, si elle est bien conduite, peut mener l'homme au repos et au bonheur.

Et à cette fin, il ne faut pas mettre de côté l'aspect scientifique, mais au contraire il faut partir justement de la science pour faire des réflexions qui valent mieux que la science même.

L'homme ne peut pas connaître l'infini par la seule raison et non seulement parce que la raison procède par démonstration, mais aussi parce que – comme Laporte souligne – « Pascal pense qu'il est absurde de vouloir fonder la science en raison : parce que cela supposerait une régression sans terme ». Cela signifie – Laporte continue – « qu'il est impossible à une intelligence humaine de se saisir du corps entier des sciences, d'arriver à une vue d'ensemble du monde et de la vérité »<sup>36</sup>.

Pour avoir une vue d'ensemble, il est donc nécessaire à l'homme de se servir d'un ordre graduel du corps, qui connaît par expérience, de la raison, qui connaît par démonstration, et par le cœur, qui agit en premier, en précédant, en provoquant et en orientant le raisonnement.

« M. de Roannez disait – Pascal écrit – : “Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque, sans en savoir la rai-

---

<sup>36</sup> J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris, 1950, p. 24; traduction italienne par M. V. Romeo, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, cit., p. 45.

son, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite" »

Qu'une collaboration étroite soit nécessaire dans le domaine scientifique entre raison et cœur est un enseignement actuel; aujourd'hui il est au vu et au su de tout le monde que la science et la technique dominent l'homme esclave désormais des chaînes du corps, de l'arrogance de la raison et oublieux du cœur, qui reste le guide, le plus sûr, dans le domaine de l'action.

C'est pourquoi, la réflexion sur l'infini est importante, en tant qu'elle démolit tout et, en même temps, redresse tout, parce qu'elle élève l'homme vers une réalité supérieure, celle de la morale.

Dans cette dimension s'insère la liasse « morale chrétienne », objet d'étude dans le dernier livre d'Alberto Frigo, qui nous offre une réflexion très intéressante sur l'amour qui est à la base de la morale pascalienne et qui nous montre aussi un Pascal cartésien.

On pense à la liasse des membres pensants: être membres pensants signifie – comme on lit dans la *Méditation Troisième* de Descartes – être « une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime et qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent (*III Méditation* AT IX-I, p. 27). De là l'affirmation pascalienne selon laquelle « pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc. » (fr. 401). Être part d'un tout devient donc l'idée principale de l'amour, une idée accessible lorsque l'homme décide de se penser et de penser l'amour ou mieux l'unité qui en est l'essence.

Mais, comment peut-on régler l'amour pour les autres et pour soi-même en rapport aux autres? La réponse ou mieux la solution est d'intégrer l'image du tout avec la définition elle-même de l'amour, en créant de telle manière une règle selon laquelle le membre qui pense, imagine et veut, donne son consentement en se considérant partie d'un tout avec la chose aimée.

Pour donner une règle à l'amour de soi et pour goûter le bonheur authentique, il est nécessaire que l'individu prenne pleine conscience de

faire partie d'un tout, en repoussant l'orgueil diabolique de se considérer le Tout.

En effet, comme Alberto Frigo a souligné, Pascal y parvient en retrouvant une vérité déjà centrale pour saint Augustin : c'est en s'aimant *mal* qu'on finit par aimer *le mal*.

Pour cette raison il est important de savoir comment on devrait s'aimer pour éviter que tout amour de soi, même celui légitime pour notre vie et notre être, ne soit hors de l'ordre.

Et cette union trouve son expression dans l'amour du tout pour ses parties. Régler l'amour signifie s'aimer comme le Christ nous aime. « Le corps – on lit dans un fragment – aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime. Tout amour qui va au-delà est injuste. *Adhærens Deo unus spiritus est*. On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes » (fr. 404).

La figure d'un corps plein des membres pensants permet de régler l'amour de soi et donc de trouver un ordre pour l'amour : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi ». Or, sans doute aimer Dieu c'est aussi s'aimer soi-même ; s'aimer non comme partie séparée du tout, mais comme partie du tout. D'ailleurs, c'est l'universel qui est le vrai bien de chacun : « La vraie et unique vertu – écrit Pascal – est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous » (fr. 471). Telle idée, qui est le point de départ de l'image du « corps plein de membre pensants », définit l'union qui doit régner entre Dieu et les hommes, en donnant aussi le modèle de la société parfaite qui se fonde sur l'amour de Dieu et du prochain, selon le modelé de la république chrétienne. Or, telle société, en ayant appris le principe de la morale qui consiste dans le « Bien penser » (fr. 232), est le résultat d'une humanité réconciliée avec Dieu et par conséquent avec elle-même.

De là, l'observation aiguë de Vincent Carraud selon lequel Pascal, à différence de « ses contemporains qui s'appuient sur un certain augustinisme pour lequel l'orgueil est une révolte de la créature contre Dieu (désobéissance) », considère « l'orgueil non en moraliste mais en philosophe, comme amour de soi déréglé, dans la perversion métonymique du particulier qui se pense et s'aime comme le tout ». C'est pourquoi – continue Carraud – « s'anéantir devant l'universel » ne signifie pas la fin de l'amour de soi, mais seulement son bon usage<sup>37</sup>. D'ici l'ordre de l'amour qui a sa logique, où l'amour de soi cesse d'être injuste s'il est pensé comme l'amour du Christ pour moi, où c'est-à-dire s'il y a une synthèse entre l'amour et l'unité.

Toute la réflexion pascalienne sur l'amour donc ne veut pas annuler l'humain, mais au contraire souligner la présence divine qui est dans l'homme, qui doit se laisser guider par le « principe intérieur », afin de réaliser une éthique qui a comme règle d'or l'amour chrétien. En effet, c'est seulement en accueillant en soi les valeurs de l'humanisme et celles du christianisme que l'homme devient le porteur d'un « humanisme parfait », dont l'idée suprême représente le Dieu qui s'est fait homme, pour indiquer aux hommes la voie du salut et du bien moral.

L'amour est donc, pour Pascal, le centre et la périphérie de sa réflexion philosophique morale et religieuse, qui témoigne l'unité de sa pensée, qui révèle l'actualité de Pascal, qui nous dit que l'affirmation de notre moi est liée à une expérience d'amour, où le cœur s'ouvre en même temps à soi-même et à l'infini dont il est partie. Un message aussi vrai qu'éternel qui démontre l'actualité de Pascal, un penseur vif qui a beaucoup de choses à dire, parce que – comme dit Giuseppe Pezzino – il « nous appartient et il ne saurait nous suffire. Et qu'il ne saurait nous suffire c'est l'évident effet de son être à nous, parce que la possession d'une pensée vaut seulement dans la mesure où elle prépare une nouvelle vie et une nouvelle pensée »<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 344-345.

<sup>38</sup> G. Pezzino, Préface de *L'incerto potere della ragione*, cit., p. 12-13.

ROSARIA CALDARONE\*

## Pascal : la philosophie en flammes

**J**E COMMENCERAI EN JUSTIFIANT LE TITRE de mon article – « Pascal : *La philosophie en flammes* », c'est-à-dire : « Pascal *ou la philosophie en flammes* » ; la philosophie *en feu*, on pourrait le dire aussi, faisant allusion au fait qu'avec Pascal la philosophie brûle<sup>1</sup>.

Il va de soi que la flamme indique tantôt la possibilité de la lumière, de la chaleur, de la vie, tantôt la possibilité de l'anéantissement et de la cendre. Il va de soi aussi que Pascal brûle l'expérience de la philosophie en la réduisant en cendre : la nuit du Feu produit cette cendre (« *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.* »<sup>2</sup> – cette négation ouvre le contexte de ma réflexion).

Ce qui ne va pas de soi, c'est la vue inversée de cet acte de brûler, c'est à dire la vue de cette même action dans l'optique de la philosophie devenue sujet : l'expérience de la philosophie est brûlée par Pascal. Cette vue nous met devant le fait que, à cause de Pascal, la philosophie brûle – à cause de Pascal, donc, le bois de la philosophie révèle son inflammabilité, sa flamme, peu importe s'il la révèle en vue de sa cendre définitive.

Or, qu'est qu'il y a qui brûle dans la philosophie ? Où se trouve ce qui peut (encore) brûler, où apparaît, aux yeux de Pascal, la flamme *précaire* de la philosophie ? Je crois que nous pouvons affirmer sans hésitation : dans la promesse du bonheur dont la philosophie, que nous devrions écrire en grec – *philo-sophia* – est porteuse depuis sa naissance. La promesse du bonheur est donc le combustible qui permet à la philosophie d'exprimer une flamme (destinée à la cendre) à laquelle Pascal ne renonce

---

\* Università di Palermo.

<sup>1</sup> Cet article présente la proposition théorique d'un livre qui vient d'apparaître et qui en emprunte le titre : R. Caldarone, *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal*, Brescia, Morcelliana, 2020.

<sup>2</sup> B. Pascal, *Le Mémorial*, dans *Œuvres complètes*, présentation et notes de L. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, p. 618.

aucunement, mais qu'il relance plutôt à partir d'une construction autre mais *paradoxalement fidèle* à l'origine, comme j'essayerai de le montrer.

Dans la *pensée* 149, la promesse échouée des philosophes apparaît comme telle et personne ne peut dire que Pascal lui y est indifférent :

C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez dans vous-mêmes les remèdes à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connaître que ce n'est point dans vous-mêmes que vous trouverez ni la vérité ni le bien. *Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire* (Nous soulignons)<sup>3</sup>.

Voilà la mise en forme de l'accusation (qui restera constante) que Pascal dirige contre la philosophie. La lacune de la philosophie s'appelle impuissance, en grec *adynamia* : absence des forces, extrême faiblesse, impossibilité : *ils n'ont pu le faire*. La cause de cette impuissance des sages, des philosophes, est claire : ils n'ont pas connu l'homme, donc ils ne peuvent pas envisager sa fin : son bien, son bonheur. Nous lisons encore :

Philosophes. La belle chose de crier à un homme qui ne se connaît pas, qu'il aille de lui-même à Dieu. Et la belle chose de dire à un homme qui se connaît<sup>4</sup>.

La méconnaissance de l'homme trouve dans « les deux plus célèbres sectes du monde »<sup>5</sup>, la stoïque et la pyrrhonienne, l'archétype de l'impuissance de la philosophie : ce qu'ils ont en commun c'est une vision partielle et donc défectueuse. Les Stoïques aboutissent selon Pascal à une philosophie du pouvoir à cause d'un excès de confiance dans la force de la raison : ils sont donc accusés d'avoir une attitude fidéiste envers la raison ; les Pyrrhoniens, d'autre part, ont une attitude fidéiste envers les limites humaines que la nature montre avec abondance. Dans les deux positions il y a une répartition égale du dogmatisme :

Levez vos yeux vers Dieu, disent les uns ; voyez celui auquel vous ressemblez, et qui vous a fait pour l'adorer. Vous pouvez vous rendre semblable à lui ; la sagesse vous y égalera, si vous voulez le suivre. « Haussez la tête hommes libres » dit Épictète. Et les autres lui disent : « Baissez vos yeux vers la terre, chétif ver que vous êtes, et regardez les bêtes dont vous êtes les compagnons ». Que de-

<sup>3</sup> B. Pascal, *Pensées*, *ivi*, 149 L/430 B.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 141 L/509 B.

<sup>5</sup> B. Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, *ivi*, p. 296.

viendra donc l'homme? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! Que serons-nous donc? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver. Et qui l'y adressera donc? Les plus grands hommes *ne l'ont pu* [nous soulignons]<sup>6</sup>.

Encore :

La nature de l'homme se considère en deux manières, l'une selon la fin, et alors il est grand et incomparable; l'un selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien par la multitude, d'y voir la course *et animum arcendi*, et alors l'homme est abject et vil. Et voilà les deux voies qui en font juger diversement et qui font tant disputer les philosophes. *Car l'un nie la supposition de l'autre* [nous soulignons]. L'un dit: il n'est point né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent, l'autre dit: il s'éloigne de la fin quand il fait ces basses actions<sup>7</sup>.

Ce qui s'impose, c'est que les savants ne savent pas maîtriser l'opposition entre grandeur et misère. L'homme est en même temps misère profonde et élan vers le bonheur, mais à la place de nous donner la mesure de cet ensemble, leurs discours branlent d'un extrême à l'autre. Or, en faisant exploser l'opposition qui caractérise ces discours, Pascal destitue la philosophie: la révocation de la contrariété des philosophes vaut comme révocation de la philosophie entière. Étant donnée cette impuissance à gérer la contrariété, la philosophie est destinée à la ruine, à la cendre. Avec V. Carraud, nous pouvons avec cohérence affirmer que: «c'est Pascal lui-même qui montre l'auto-destruction de la philosophie», «avant que nous caractérisions le travail de Pascal dans les *Pensées* comme destruction de la philosophie, et singulièrement de l'égologie»<sup>8</sup>.

Or, la possibilité de comprendre, c'est à dire de «prendre ensemble» la contrariété que les philosophes maltraitent et brisent, vient de l'Évangile, comme il est bien montré dans les *Pensées* et dans *l'Entretien avec M. de Sacy*.

Voilà, donc, les passages essentiels qui permettent l'ouverture et la clôture rapide de l'ordre de la philosophie chez Pascal:

<sup>6</sup> *Ibid.*, 430 L/431 B.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 127 L/415 B.

<sup>8</sup> V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 79.

1. Les philosophes promettent le bonheur ;
2. Les philosophes ne connaissent pas du tout l'homme. Ils rendent extrêmes les contrariétés auxquelles ils se rapportent ; donc ils sont destinés à manquer ce qu'ils promettent et à détruire ainsi la philosophie à partir de cet échec ;
3. Seulement avec l'Évangile on peut aborder et comprendre la contrariété qui caractérise l'homme ;
4. Révocation de la philosophie au profit de la religion ;
5. Apologie de la religion.

Avec H. Gouhier nous pourrions conclure : « Ne jamais oublier que Pascal ne construit pas une philosophie, ne jamais lire une phrase de Pascal comme si la comprendre pouvait consister à lui restituer un contexte philosophique alors non explicité / [...] Ce qui pousse Blaise Pascal à prendre la plume est : “défense et illustration de la religion chrétienne”, bref : “apologétique”. Mais, demandera-t-on, l'apologétique exclut-elle la philosophie ? Sans doute : [...] la philosophie est recherche de la vérité supposée non encore trouvée, l'apologétique est présentation de la vérité déjà posée comme trouvée. [...] Dans l'esprit de Pascal, la volonté d'apologétique [...] est liée à des expériences qui le dispensent de tout recours à la philosophie. Ces expériences ont un nom : le mot “conversion” »<sup>9</sup>.

Et pourtant, cette conclusion *correcte* en principe ne rend pas justice jusqu'au fond à la réflexion et à l'œuvre de Pascal. Elle est correcte, mais elle n'est pas juste. Le manque de justice consiste en la sous-estimation de ce que, du point de vue philosophique, la critique féroce que Pascal adresse aux positions théoriques des sectes (– où il voit la récapitulation de l'ordre de la philosophie –) représente. Dans cette critique qui conduit à l'abandon de la philosophie vers la religion nous pouvons voir un approfondissement radical de l'exercice philosophique en soi-même ; l'abandon de la philosophie pour la religion, que Gouhier identifie comme “conversion” dans un autre domaine, résonne philosophiquement comme conversion de la philosophie en soi même, comme *retractatio* de l'origine.

---

<sup>9</sup> H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 14-15.

Le modèle que Pascal suit est très proche de celui qui naît dans le *Sophiste* de Platon, qui se maintient dans le livre gamma de la *Métaphysique* d'Aristote et qu'on peut nommer dépassement de la conception « archaïque » des contraires. Par « conception archaïque » des contraires il faut entendre une utilisation *exclusive* de l'opposition qui empêche l'accueil de l'autre à l'intérieur de l'être. Platon juge « enfance de la philosophie », condition de minorité, l'envie de vouloir séparer tout : signe d'une intelligence non cultivée, non spéculative, a-philosophique, comme le dit dans le *Sophiste* (259 e).

La *philo-sophia* en grec, celle des jeunes philosophes qui se révoltent contre la tradition des pères, ces jeunes penseurs radicaux qui étaient Platon et Aristote, commence donc avec la découverte scandaleuse de la « lois de corrélation des contraires » (*énantiôsis*) selon laquelle l'*hétéron* participe de l'être (259 a-b). Cette corrélation devient pour le tournant de la *philo-sophia* de Platon et Aristote, la condition minimale de la pensée.

Nous souvenir de cela est utile pour comprendre que, dans l'indication de ce modèle de vérité ontique et ontologique qui est le Christ, Pascal met en jeu, en lui donnant un nouvel élan, une idée de l'inclusion de l'opposition au cœur du principe qui est précédé par et qui ressemble à celle qui a caractérisé le tournant platonicien et aristotélien de la philosophie. Pascal écrit :

Le pyrrhonisme est le vrai. Car après tout, les hommes avant Jésus-Christ ne savaient où ils étaient, ni s'ils étaient grands ou petits. Et ceux qui ont dit l'un ou l'autre n'en savaient rien et devinaient sans raison et par hasard. Et même ils erraient toujours en excluant l'un ou l'autre<sup>10</sup>.

L'erreur, pour Pascal, est dans l'exclusion d'un contraire ou de l'autre. Par rapport à ce modèle de vérité partielle, la force du Christianisme concerne sa capacité de faire comprendre que l'homme n'est ni grand ni petit, mais en même temps grand et petit. Or, cette force *religieuse* est reconnaissable, a une traduction philosophique possible. Le passage de Pascal de la philosophie à la religion ne constitue donc pas un abandon,

<sup>10</sup> B. Pascal, *ibid.*, 691 L/432 B.

mais un approfondissement radical et nouveau de la philosophie dans sa leçon inaugurale, dans son acte de naissance, quand elle était *philo-sophia*, c'est à dire, essentiellement, *amour* de la sagesse et non pas « sagesse ».

La destitution de la philosophie assumée sur la base des sectes de l'hellénisme est un acte philosophiquement considérable que nous pouvons continuer à apprécier dans son genre spécifique si nous la référons à l'enjeu de la contrariété : c'est-à-dire au fait que n'ayant pas connu la nature contrastée de l'homme, les sectes ne peuvent pas guider ce dernier vers son bonheur. La question du bonheur se trouve donc étroitement liée pour Pascal à la destitution de la philosophie et à la résolution de la question de la contrariété. En finir avec la philosophie qui n'assume pas la contrariété signifie apparemment en finir avec le lien structurel entre le bonheur et la philosophie, parce qu'il ne faut pas oublier que la philosophie à laquelle Pascal s'applique avec toutes ses énergies vitales, c'est l'instance originaire de la promesse du bonheur : la flamme qui ne cesse pas de brûler pour Pascal dans le double sens de réchauffer le cœur et de produire l'holocauste de la philosophie.

Cette fidélité de Pascal à la promesse du bonheur résiste, malgré tout, et continue à montrer une paradoxale affinité avec la ligne classique de la philosophie grecque. Pascal écrit :

Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils emploient. Ils tendent tous à ce but. [...] La volonté fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre<sup>11</sup>.

C'est bien connu que cette instance grecque de la félicité parvient à Pascal à travers Augustin et Montaigne, mais c'est la source aristotélienne qui révèle – en montrant l'affinité et en indiquant soudainement le contraste – la réelle appartenance de Pascal à la question. Chez Aristote nous trouvons que :

Ce qui nous intéresse, nous, c'est d'avoir mis en évidence par le peu que nous en avons dit, que le bonheur est du nombre des biens dignes d'honneur, des biens achevés. Ce qui a tout l'air de ressortir aussi du fait qu'il est un principe

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 148 L/425 B.

(*arché*): il en est un, car, c'est pour lui que nous faisons tous tout le reste, et le principe, c'est à dire la cause, des biens, c'est, nous l'admettons tous, quelque chose de digne d'honneur, c'est à dire de divin<sup>12</sup>.

Il ne s'agit pas de la simple répétition d'une question fondamentale de l'antiquité qui s'impose à Pascal de la même façon qu'à S. Augustin – à travers une médiation philosophique (le stoïcisme) et à la manière d'un fondement indéfectible capable d'expliquer l'unité et la division de l'*ego* – mais avec la même gravité. Pour Aristote et pour Pascal, en effet, la félicité a valeur de *principe*: *archè* – dit Aristote – en incluant dans son pouvoir causant aussi la fin. Pascal dit *but*, mais aussi *motif*: c'est le motif de toutes les actions des hommes, et aussi l'*objet*, la fin (*but*).

Or la *philo-sophia* est pour Platon et Aristote l'instance de présentation dans la pensée de ce but qui concerne la vie des tous les hommes. J'essayerai de montrer que le refus des sectes philosophiques ouvre plutôt qu'il ne ferme le rapport entre Pascal et la philosophie: le refus révèle une proximité paradoxale avec ces philosophes de l'origine que Pascal connaît très peu (Platon/Aristote) – proximité à l'intérieur de laquelle nous pouvons apprécier la consistance, le tissage philosophique de sa pensée et l'immense distance que sa perspective constitue par rapport à l'horizon classique grec. La *philo-sophia* de l'origine, fonctionne donc comme un filtre puissant qui permet de voir soit la pertinence philosophique du discours de Pascal, soit la nouveauté radicale.

Cela donne une mise en perspective de son travail qui souffre bien sûr d'une absence presque totale de références, mais qui s'impose pourtant à partir de ce que nous avons et qui nous aide, en outre, à comprendre le rapport complexe de Pascal avec son temps. Son refus de l'égologie cartésienne, son départ qui ne commence pas par la conscience, par la présence du sujet à soi-même mais, tout en restant fidèle à la priorité de la question moderne de l'homme («*J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégouté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme...*»<sup>13</sup>), déplace cette ques-

<sup>12</sup> Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, I, 12, 1101 b 1, 35-41. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Centre De Wulf-Mansion, Louvain-Paris 1970.

<sup>13</sup> B. Pascal, *ibid.*, 687 L/144 B.

tion, lui fait perdre son centre, en la déclinant comme question de la *vie humaine*. La vie qui tombe, qui s'abîme, qui a besoin d'être reprise, parce qu'Heidegger appelle un « mouvement contre-ruinant » (*Bewegung antiruinant*).

Or, dans la *philo-sophia* de l'origine nous trouvons l'accueil de la question de la vie humaine : la *philo-sophia* est dite par Aristote *proairesis tou biou*, choix de vie – cette clarification, cette référence à la vie, vient de la confrontation avec l'idée de philosophie des sophistes. Elle porte devant à dieu – le *sophôs* est le dieu et la *philo-sophia* dit la proximité et la distance de dieu – le désir de bonheur qui appartient à tous les hommes. La référence théologique donne, donc, pour Platon et Aristote, – ce qui est très proche de Pascal – une intelligibilité théorétique à la question de l'homme.

Qu'est ce qui se passe dans la *philo-sophia*? Dans le *Banquet* nous trouvons que :

Il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède), et pas davantage quiconque d'autre possèdera le savoir ne s'occupera à philosopher. Mais de leur côté, les ignorants ne s'occupent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir ; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu<sup>14</sup>.

Cela conduit à la thèse selon laquelle les philosophes sont « les intermédiaires », et parmi eux il y a Éros, l'Amour<sup>15</sup>.

Ce qui caractérise la *philo-sophia* – rapport à trois termes : l'homme (l'étant qui bouge) le désir (le moteur mobile) dieu (le moteur immobile) – c'est la conscience du manque de quelque chose qui est cependant donné ; un tel désir ne peut être révélé que par quelqu'un qui se comprend à partir de la distance qui le sépare de ce vers quoi il tend. Mais ce

---

<sup>14</sup> Platon, *Banquet*, texte établi et traduit par L. Robin, Les belles lettres, Paris, 1981, p. 56 (204 a 1- 10).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 204 b 1-2

déséquilibre est tout à fait positif parce qu'il contient, à l'intérieur de la séparation, la référence à l'être vrai que la vie quotidienne fait, en revanche, disparaître.

L'amour qui soutient l'élan ne tâtonne pas dans le noir, dans l'absence, mais il est précédé par la présence, par la trace de ce qu'il cherche. L'amour prend en soi et manifeste alors la structure du principe, c'est à dire il est *déjà* déterminé par la vérité qu'il cherche. L'analogie entre l'amant et le philosophe, qui est posé dans le *Banquet*, étend à la philosophie cette « précedence » qui est à l'oeuvre dans l'amour qui figure la structure du principe.

Or, par rapport à Platon et à Aristote, cette trace de plénitude, cette précedence, devient chez Pascal en même temps plus robuste et plus mince, parce qu'elle dit la chute d'un état immémorial de bonheur dans lequel l'homme était *symphytos* avec Dieu :

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 incapable 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<sup>16</sup>.

La chute montre une provenance, une précedence, qui aboutit à la même problématisation de ce qui signifie « avoir » dans la *philo-sophia* ; la différence capitale consiste dans le fait que Pascal a perdu la confiance grecque dans la capacité du désir humain de se rapprocher, dans la distance bien sûr, de ce qu'il a déjà.

Le projet de l'*Apologie* – où l'on voit souvent l'abandon de la philosophie pour la religion – peut être lu, pourtant, comme l'effort du désir pour se ressaisir d'une impuissance structurelle dont toute la philosophie souffre, la philosophie étant essentiellement désir pour Pascal. Un effort dont la visée n'est que le maintien de la visée de la philosophie : la promesse du bonheur.

Cela est évident dans le fragment par lequel commence la liasse *Contrariétés*. Je le cite en partie :

---

<sup>16</sup> B. Pascal, *ibid.*, 401 L/437.

Contrariétés [...] Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux ; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver [...] <sup>17</sup>.

La pointe apologétique qui est contenue dans cette pensée semble susciter une dispute sans précédent sur le désir de savoir qui appartient à l'étymologie de la philosophie. Il s'agit d'un projet hyperbolique et paradoxal qui essaye de détacher le désir de sa racine naturelle (« *Tous les hommes par nature désirent savoir* ») pour l'induire et l'infléchir différemment. Cela montre que la *retractatio* de la philosophie de la part de Pascal peut être lue comme une répétition et une réactivation de la pointe originelle, ou de l'éperon constitutif de la philosophie. Répétition qui déborde de la philosophie dans la mesure où elle essaye de déconstruire ce que Platon et Aristote considéraient comme un donné déjà là, à partir duquel commencer : c'est à dire la disponibilité du désir.

Il s'agit alors, pour Pascal, de traverser le désir de savoir et donc la nature même de la philosophie, pour ré-installer l'inclination du *philein*, de l'amour, pour le conformer avec plus de stabilité, avec plus d'efficace, à son objet, à son but. Voilà le double sens de la flamme qui brûle dans la question de la philosophie pour Pascal, question où le désir de Pascal se trouve impliqué (*Je voudrais conduire l'homme à désirer...*) : il pense, en effet, qu'il y a quelque chose à faire pour le désir !

Le type de « correction » que Pascal propose à l'impuissance du désir, à l'*adynamia* du *philein*, peut être lu comme une reconstruction de la structure interne de la *philo-sophia* : cette correction laisse apparaître en effet un nouveau jeu parmi les termes qui y sont impliqués (l'homme : l'étant qui bouge ; le désir : moteur mobile ; dieu : moteur immobile). Si l'amour est affaibli où chercher le remède ? Uniquement dans la contre-intentionnalité de l'« objet », dans le « secours du côté de la source » <sup>18</sup> : le *sophos* vient ainsi à supporter l'impuissance du désir – cela montre une nouvelle figure de l'*Apologie*, comme puissante tentative de conversion de la philosophie en soi même.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 119 L/423B.

<sup>18</sup> B. Pascal, *ibid.*, *Discours sur les passions de l'amour*, p. 288.

“Dieu par Jésus Christ” signifie, en rapportant la question dans un horizon d’intelligibilité grecque, Dieu par Dieu – la médiation christique étant l’expression de la contre-intentionnalité du *telos* qui vient à la rencontre de l’homme en reformant son désir. Or, cette inversion, n’est pas du tout référible à un dieu qui reste « moteur immobile », mais peut uniquement appartenir à un dieu qui a accueilli en soi le contraste humain et qui n’a pas tourné le dos à la condition du mouvement, de la *metabolè*, qui caractérise la vie dans la finitude. Tout cela peut être attribué à un dieu *en personne*, un dieu vivant où la vie n’est pas expliquée par l’acte de penser et par conséquent limitée à la contemplation (comme pour le moteur immobile d’Aristote), mais centrée sur le mystère de la passion : « Console toi. Tu ne me chercherais pas si tu ne m’avais trouvé. Je pensais à toi dans mon agonie ; j’ai versé telles gouttes de sang pour toi »<sup>19</sup>.

La réforme structurelle du désir implique que le vrai *sophòs* pour Pascal devient le Christ, qui représente le nouveau principe où s’accomplit la *retractatio* de la contrariété manquée par les écoles, par les sectes de l’Héllénisme, mais amorcée par Platon et Aristote. Cette *retractatio* chrétienne coïncide avec une façon radicale de penser l’amour comme ce qui assume son propre contraire en soi, en l’assimilant (H. U. von Balthasar). En assumant le rôle de « principe », l’amour en enrichit le signifié originaire : il n’est plus seulement « cela à partir duquel », ou « cela en vue duquel », mais cela qui peut accueillir l’autre, qui peut assimiler ce qui n’est pas le même que soi.

Par rapport à l’acte d’aimer de ce *sophòs* qui est le Christ, d’où provient la réforme du désir, une inversion structurelle s’imposerait à la *philo-sophia* – cette inversion nous conduirait à la lire renversée comme *sophia* du *philein*, sagesse de l’amour.

Dans ce renversement qui implique tantôt la destitution tantôt la nouvelle constitution de la *philo-sophia*, une question capitale intervient et trouve un emplacement spécial, mieux une déterritorialisation philosophique – je ne peux que la mentionner. Il s’agit de la question de la « grâce ». A partir de la déconstruction apportée par Pascal à la structure originaire de la *philo-sophia*, la grâce apparaît comme le champ du désir

<sup>19</sup> B. Pascal, *Le mystère de Jésus*, *ibid.*, 919 L.

soutenu, conformé à son objet intentionnel et donc orienté de façon plus stable et efficace vers son bien : la félicité.

Cette mise en rapport de Pascal avec l'horizon classique a comme but de contribuer à la restitution de Pascal à la philosophie – restitution qui vient de la reconnaissance de la “nature philosophique” de son geste de reprise et de refus de la *philo-sophia*.

A cette dernière Pascal semble rester *paradoxalement* fidèle, donc, ayant avec elle un rapport de *Destruktion* au sens heideggérien, et donc de destitution/institution. Pascal semble rejouer la *philosophia da capo* à partir de la nouvelle orientation du désir du bonheur qu'il propose.

A partir de cet ordre de considération, parler de la « volonté d'apologétique » – où trouverait son sens la plupart des *Pensées* – comme ce qui « dispense(nt) de tout recours à la philosophie », comme ce qui « exclut » la philosophie, à la manière de H. Gouhier, risque de ne pas considérer à fond le sens du tournant de Pascal.

Il faudrait tenir pour acquis que l'appartenance de Pascal à la philosophie prend forme à l'intérieur de sa critique de la philosophie, au cœur de son détachement, donc – quelle que soit l'articulation de ce détachement : conversion, volonté apologétique, religion, pari – cela d'ailleurs n'a rien de naïf ou d'extravagant : l'acte de naissance de la philosophie est dès l'origine lié à la découverte de la nécessité d'une “conversion”. Cela devrait valoir comme une donnée en soi qui, plutôt que d'en impliquer l'abandon, inciterait à une résistance manifestée dans le territoire de la philosophie.

La fidélité de Pascal à la promesse de bonheur de la philosophie lui impose de se détacher d'elle dès qu'elle ne tient pas cette promesse. Le passage à la religion que l'apologie atteste vaut alors comme une *restitution intégrale* de la promesse manquée par la philosophie, comme un effort de salut du phénomène du bonheur dans un territoire reconnu comme plus stable. Il s'agit d'une opération de sauvegarde d'un phénomène qui – sans cette prise en charge – aurait été, pour Pascal, à l'abandon. A une tentative similaire répond, peut-être, la *Dialectique de la raison pure pratique* chez Kant, qui doit « sauver » l'irrenonçable instance métaphysique en la plaçant hors du domaine – naturel et impraticable – de la connaissance théorique.

Ce qui reste toutefois décisif pour moi, au-delà de cette insistance sur la « familiarisation » de Pascal avec le style, le genre, de la philosophie, c'est le fait que la destitution de la *philo-sophia* pour lui insiste radicalement sur le choix de vie qui caractérise le projet originaire, et qui perd son importance pour les philosophies de l'hellénisme dans lesquelles la référence à Dieu devient moins contraignante pour la question du bonheur. Pour apprécier le vrai défi spéculatif que Pascal dirige contre la philosophie, il faudrait entendre cette destitution aussi comme une reprise de la *philo-sophia*.

Le feu de la provocation pascalienne réside, comme j'ai déjà essayé de le montrer, dans la mise en évidence de la fragilité du désir. La philosophie a manqué sa promesse, parce qu'elle n'a pas été capable de penser cette faiblesse originaire.

De Platon à Kant le thème de l'amour de la sagesse a impliqué la force du désir: l'homme libre est celui qui possède cette force noble qui l'élève en lui permettant de marcher, en ne comptant que sur soi, sur le chemin précaire de l'existence. Différemment, celui qui se laisse vaincre par la faiblesse de la condition humaine n'est pas libre et il a besoin d'être conduit par quelqu'un d'autre sur le chemin de l'émancipation. Ce schéma a produit dans la représentation de l'humain une opposition inconciliable, qui a la forme d'un résidu de la forme « archaïque » de l'opposition entre les contraires. Le feu de Pascal brûle ce résidu d'opposition en montrant que la faiblesse du désir est le thème de fond de l'humain: c'est sur ce fond politique que la *retractatio* de la *philo-sophia* pourrait retrouver son sens.



Caravaggio, *Amor vincit omnia*, 1602-1603,  
Staatliche Museen Berlin.

LAURENT THIROUIN\*

## Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie » ?

**L**A QUESTION PARAÎTRA SANS DOUTE SAUGRENUÉ. Ou la réponse à peu près évidente. La science pascalienne abonde en documents, en témoignages, en travaux érudits qui permettent de dater les choses d'une manière suffisante. Ce sont d'abord les souvenirs de Gilberte, qui, dans sa *Vie de Monsieur Pascal*, rapporte au miracle de la Sainte Épine le mouvement d'enthousiasme et de gratitude devant conduire à la rédaction des *Pensées*. Citons largement ce texte bien connu :

Mon frère fut sensiblement touché de cette grâce, qu'il regardait comme faite à lui-même, puisque c'était sur une personne qui, outre la proximité, était encore sa fille spirituelle dans le baptême; et sa consolation fut extrême de voir que Dieu se manifestait si clairement dans un temps où la foi paraissait comme éteinte dans les cœurs de la plupart du monde. La joie qu'il en eut fut si grande qu'il en était pénétré; de sorte qu'en ayant l'esprit tout occupé, Dieu lui inspira une infinité de pensées admirables sur les miracles qui, lui donnant de nouvelles lumières sur la religion, lui redoublèrent l'amour et le respect, qu'il avait toujours eus pour elle.

Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il avait de travailler à réfuter les principaux et les plus forts raisonnements des athées. Il les avait étudiés avec grand soin et il avait employé tout son esprit à chercher les moyens de les convaincre. C'est à quoi il s'était mis tout entier; et la dernière année de son travail a été toute employée à recueillir diverses pensées sur ce sujet. Mais Dieu, qui lui avait inspiré ce dessein et toutes ces pensées, n'a pas permis qu'il l'ait conduit à sa perfection, pour des raisons qui nous sont inconnues<sup>1</sup>.

C'est le 24 mars 1656 que la jeune Marguerite Périer, filleule et nièce de Pascal, est miraculeusement guérie d'une fistule lacrymale gravissime.

---

\* Université de Lyon II.

<sup>1</sup> G. Pascal, *La vie de Pascal*, in B. Pascal, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, DDB, I, § 39-40, p. 583-584

Nous avons là le point originel de l'entreprise. Son avancement est attesté par la conférence donnée deux ans plus tard à Port-Royal, et « connue » doublement grâce aux informations de Filleau de la Chaise et d'Étienne Périer (qui n'y avaient assisté ni l'un ni l'autre). À la même année 1658, remonterait la constitution des liasses classées – premier effort de mise en forme de la matière, que Philippe Sellier propose de dater de juin 1658. Les quatre ans qui séparent ce classement fondateur de la mort de l'auteur n'auront permis que des développements éparés, entrecoupés par les moments de stérilité dus à la maladie.

Tout cela est bien connu et fournit un cadre chronologique à peu près admis aujourd'hui par l'ensemble de la critique. Mais là n'est pas ma question ! Si l'on peut s'entendre sur les étapes de son écriture, on sait bien peu de choses sur le livre lui-même et sur son objectif. Quel était donc précisément l'ouvrage que Pascal se proposait d'écrire ? Sa matière certes était religieuse, mais une chose est sûre : il n'est jamais fait mention au XVII<sup>e</sup> siècle d'une *apologie*. Que Pascal se soit lancé dans la composition d'une *Apologie de la religion chrétienne*, comme l'apprennent aujourd'hui les étudiants et comme le répètent tous les manuels, aucun fondement textuel ne permet de l'affirmer, du moins en ces termes.

La présente enquête sera donc extrêmement modeste, mais en même temps fondamentale et de nature strictement factuelle. Il s'agit simplement de proposer une date. Depuis quand utilise-t-on le terme d'*apologie* pour désigner le travail inachevé de Pascal ? Le problème, dira-t-on, est assez futile et relève d'une curiosité lexicale sans enjeu majeur. Qu'importent les mots, si l'on s'entend sur les choses, et s'il est avéré que le travail que méditait Pascal lors de son décès s'apparente pleinement au genre de l'*apologie* ? Mais une telle observation, frappée au coin du bon sens, n'est pas exempte de naïveté. L'anachronisme critique n'est certes pas tragique, mais il n'est pas non plus anodin. Que dit-on – qu'on le veuille ou non – quand on recourt à ce terme d'*apologie* ? Là est le point essentiel, et la question intellectuellement importante<sup>2</sup>. Si cette désignation savante a

---

<sup>2</sup> Deux études se sont récemment attachées à examiner les présupposés de la notion d'*apologie* et le cadre idéologique subrepticement imposé : H. Aupetit, « Pour en finir avec l'*apologie*. Us et abus d'une hypothèse de lecture », *Relire l'apologie pascalienne. Chroniques de Port-Royal* (63),

fait son apparition, dans l'histoire des *Pensées*, à un moment précis, il importerait de savoir plus précisément quand, et pourquoi. Au XVII<sup>e</sup> siècle en effet, rappelons-le, le terme d'apologie, couramment utilisé dans le cadre des polémiques, ne s'applique qu'aux personnes : *apologie de Balzac, de Jansénius, des casuistes...* Les dictionnaires sont parfaitement clairs à cet égard. L'apologie, nous dit ainsi l'Académie en 1694 est un « Discours, soit écrit, soit de vive voix pour la justification, pour la défense de quelqu'un ». Furetière la définit de façon similaire comme un « livre ou discours fait pour justifier quelqu'un ». Tout au plus glisse-t-on, par une métonymie bien naturelle, de l'apologie d'un écrivain à celle de ses ouvrages, conçus comme une extension de lui-même. En revanche, quand ils doivent se défendre, les princes et les grands publient des « manifestes », déclarations répondant à leurs détracteurs et justifiant leur action politique. Furetière propose le parallèle : « ce que les Princes appellent *manifeste*, les particuliers l'appellent *Apologie* »<sup>3</sup>. Dans un cas comme dans l'autre, le bénéficiaire est une personne. Selon qu'on est une personne publique ou privée, on écrit ainsi pour se défendre des *manifestes* ou des *apologies*. Mais il n'est pas question, à l'époque de Pascal, d'écrire des *apologies* pour la religion, ni pour toute autre réalité de cet ordre. Le seul contre-exemple que l'on puisse invoquer est *l'Apologie du théâtre* de Georges de Scudéry (1639), mais, comme le fait remarquer V. Carraud, l'ouvrage se présente moins comme un plaidoyer en faveur d'un genre ou d'une pratique littéraire que comme une « défense de ceux qui composent les poèmes dramatiques » et une « justification de tant d'illustres personnes [...] qui se plaisent au théâtre »<sup>4</sup>.

Qui est donc « l'inventeur » de l'apologie en matière pascalienne ? La réponse semble aujourd'hui assurée. Il s'agit du philosophe Victor Cousin, lequel utilise à maintes reprises ce terme technique dans son fameux *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*. Paru en feuilleton dans le *Journal des Savants* entre avril

---

2013, p. 27-44. V. Carraud, « Le dessein de Pascal : De la vraie religion, ou une apologétique de la douceur », *ibid.*, p. 45-66. Le présent travail n'est à considérer que comme un complément de ces deux études, une simple précision historiographique.

<sup>3</sup> Furetière, *Dictionnaire Universel* (1690), s.v. manifeste.

<sup>4</sup> G. de Scudéry, cité par V. Carraud, *loc. cit.*, p. 45, n. 2.

et novembre 1842, ce texte marque incontestablement une étape dans l'histoire des *Pensées*. On évoque volontiers à son sujet un *tournant philologique*. Il inaugure en effet, de façon fracassante, une nouvelle exigence intellectuelle fondée sur les textes et suscite une nouvelle ligne de travaux sur Pascal. V. Cousin, à cet égard, est bien le père fondateur des nouvelles recherches pascaliennes, qui ont culminé dans les travaux d'un Z. Tourneur, d'un L. Lafuma ou d'un J. Mesnard. Mais cette impressionnante postérité critique nous masque aujourd'hui les motivations réelles du philosophe de l'éclectisme. Loin de vouloir servir la mémoire de Pascal, V. Cousin, par un retour au manuscrit et un dévoilement du texte authentique, entendait ébranler l'autorité philosophique des *Pensées* et démontrer que cette œuvre, d'apparence cartésienne, était en réalité un brûlot sceptique et le produit le plus navrant d'une démission de la raison. L'exigence philologique était pour lui au service d'une démystification intellectuelle. On comprend pourquoi l'entreprise de Cousin, qui nous paraît à première vue si salutaire, et qui aurait dû soulever l'enthousiasme de tous les amis et lecteurs de Pascal, s'est développée en fait dans une atmosphère de polémique et de suspicions hostiles<sup>5</sup>.

De façon à peine caricaturale, la thèse de V. Cousin se laisserait résumer comme suit : filtrées et corrigées par Port-Royal, les *Pensées* de Pascal nous apparaissaient comme le témoignage d'un des grands moments de la philosophie classique ; restituées dans leur authenticité par un recours au manuscrit (étrangement négligé pendant presque deux siècles), elles révèlent leur véritable et décevant visage – une simple apologie de la religion chrétienne. Pour le champion de la philosophie que se veut V. Cousin, l'étiquette d'*apologie* est infamante. Elle signifie en tout cas, sans contestation possible, la nature non philosophique de l'ouvrage auquel elle s'applique. Mais la chose nous apparaîtra dans toute sa netteté si l'on se livre à l'enquête annoncée, et que l'on tente de dater plus exactement l'apparition de notre terme.

---

<sup>5</sup> Sur cette dimension idéologique et politique du *Rapport* de 1842, on consultera les travaux d'Alain Cantillon, et notamment : « "Nous n'avions entrepris qu'un travail littéraire". Victor Cousin et Pascal », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 28-29 | 2002, mis en ligne le 22 novembre 2008, URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/922> ; DOI : 10.4000/ccrh.922

Dans le *Rapport* de 1842, le terme d'apologie est omniprésent pour caractériser, et même intituler les *Pensées*. V. Cousin en fait usage sur le mode de l'évidence, comme si l'unanimité critique existait sur ce point. La première occurrence de notre vocable n'autorise aucune discussion : « Sous le nom de *Pensées* de Pascal on a toujours compris et on comprend encore les notes que, dans ses dernières années, Pascal déposait d'intervalle en intervalle sur le papier pour lui être des souvenirs et des matériaux utiles dans la composition de sa nouvelle Apologie de la religion chrétienne »<sup>6</sup>. L'œuvre en gestation n'est un mystère pour personne, même si elle ne nous est parvenue que sous la forme de « notes », de pensées éparses. Depuis la mort de Pascal, et même avant, on a toujours su qu'il s'agissait d'une Apologie de la religion chrétienne. Quelle preuve Cousin en apporte-t-il ? Une citation de la Vie de Pascal par Madame Périer, qu'il donne en note à cet endroit même pour étayer son propos : « La dernière année de son travail a été toute employée à recueillir diverses pensées sur ce sujet »<sup>7</sup>. C'est le texte même que nous citons en ouverture du présent travail. On ne peut s'empêcher de constater que la notion d'apologie en est formellement absente. Mais Cousin poursuit, imperturbablement : « Tel est le sens vrai et unique des *Pensées* : c'est celui que sa famille et ses amis leur ont donné d'abord, et qu'elles doivent retenir pour garder leur caractère original... »<sup>8</sup>.

Quand il s'agit pour Cousin de remettre en cause l'édition de Bossut, alors en vigueur, c'est encore au nom de l'*Apologie*. « L'ordre de Bossut ne soutient pas le moindre examen »<sup>9</sup>, affirme le philosophe devenu philologue. Bossut, on le sait, divise les *Pensées* en deux parties : celles *qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres* ; et les autres, *immédiatement relatives à la religion*. Inutile de préciser que, dans cette commode répartition, c'est la première section qui a les faveurs de l'édi-

---

<sup>6</sup> V. Cousin, *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie Française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*. Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1843, p. 21. Ce passage est strictement identique au texte paru l'année précédente en feuilleton dans le *Journal des Savants* (juin 1842, p. 333).

<sup>7</sup> Rapport... (1843), note 1, p. 21.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 25.

teur du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais Cousin s'insurge : « Cette distinction ne peut convenir à des pensées qui toutes avaient un but commun, l'apologie de la religion chrétienne »<sup>10</sup>. Là où les éditeurs des siècles précédents – et cela vaut pour l'édition originelle de Port-Royal (1670) – s'accommodaient d'une certaine disparate dans l'ouvrage, Cousin entend retrouver l'unité d'inspiration et les traces d'un projet cohérent. La notion d'apologie lui permet ainsi de lire les *Pensées* comme un tout ; elle constitue de ce point de vue un véritable progrès critique. Mais qu'entend exactement Cousin par ce titre d'Apologie, qu'il réitère tout au long du *Rapport*, sans jamais accepter de le mettre en débat ? Une étrange manipulation éditoriale nous aidera à le comprendre.

Dans la livraison de septembre 1842 du *Journal des Savants*, cinquième épisode de son feuilleton pascalien, V. Cousin oppose à la foi inquiète et malheureuse de Pascal le christianisme raisonnable des Arnauld et des Malebranche, des Fénelon et des Bossuet, « fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du cœur dans une âme bien faite et sagement cultivée »<sup>11</sup>. Les *Pensées* n'étaient pas faites pour un siècle à la fois religieux et philosophique comme celui de Descartes. Elles en sapent les deux fondements, par une apologie du christianisme (le terme revient !) qui ébranle autant la philosophie que la foi. « Une telle apologie du christianisme eût été un monument tout particulier, qui aurait eu pour vestibule le scepticisme, et pour sanctuaire une foi sombre et mal sûre d'elle-même. Un pareil monument eût peut-être convenu à un siècle malade tel que le nôtre ; il eût pu attirer et recevoir Byron converti, Faust ou Manfred, des hommes longtemps en proie aux horreurs du doute et voulant s'en délivrer à tout prix. Mais les esprits calmes et réglés du XVII<sup>e</sup> siècle n'auraient su que faire d'un semblable ouvrage »<sup>12</sup>. Et V. Cousin peut enfin énoncer la thèse qui lui tient à cœur, et donner la justification philosophique de sa grande entreprise philologique : les éditeurs raisonnables de Port-Royal se sont employés à rendre raisonnable une œuvre qui ne l'était guère, et à dénaturer de la sorte (pour le meilleur, certes !) l'entreprise spécifique de

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Journal des Savants*, septembre 1842, p. 540.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 541.

Pascal; revenir au manuscrit des *Pensées*, c'est retrouver le Pascal sceptique et sombre que ses amis avaient cherché à nous camoufler :

Il n'est donc pas surprenant que des hommes tels qu'Arnauld et Nicole, qui voulaient faire des *Pensées* un livre édifiant, n'aient pas consenti à les publier telles qu'ils les trouvaient; mais c'est ici notre devoir d'éditeur fidèle de rétablir le caractère original de l'ouvrage sur lequel nous travaillons, d'ôter au scepticisme et à la religion de Pascal leurs derniers voiles, et cela avec d'autant moins de scrupules, que le scepticisme de Pascal est, à nos yeux, une erreur qui veut être démasquée et combattue, et la foi par laquelle il entreprend de le corriger, un autre excès, un remède extrême, presque aussi funeste que le mal qu'il prétend guérir, qu'il ne guérit point, qu'il envenime, au contraire, et rend plus tard incurable à tous les efforts d'une philosophie généreuse et du vrai christianisme<sup>13</sup>.

L'académicien et nouvel éditeur assortit sa profession de foi d'une brève note, afin d'attester la constance de ses convictions: « Il y a douze ans j'exprimais déjà la même opinion sur le caractère de la philosophie et de la religion de Pascal, dans la XII<sup>e</sup> leçon de l'Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>14</sup>. Ces douze ans nous ramènent en 1829, et à la publication du *Cours de l'histoire de la philosophie*<sup>15</sup>. La douzième leçon, consacrée à la « Lutte du sensualisme et de l'idéalisme... », se conclut sur un examen des différentes formes de scepticisme, qui combattent le dogmatisme de leur temps avec plus ou moins de bonne foi. Le grand représentant des pseudo-sceptiques, ceux dont le doute n'est qu'un chemin pour restaurer un dogmatisme religieux, était déjà Pascal<sup>16</sup>. On comprend l'intérêt pour Victor Cousin de cette référence à un enseignement vieux de douze ans.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, note 1. Suivent aussitôt les références exactes au volume évoqué: t. I, p. 443, 2<sup>e</sup> édition.

<sup>15</sup> V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1828-1829 (3 tomes en 2 vol.: Vol. I. Introduction à l'histoire de la philosophie, 1828; Vol. II. Tome I. Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle, 1829; [Vol. II] Tome II. Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle. École sensualiste. - Locke, 1829.). Dans la note du rapport, Cousin se réfère à une « 2<sup>e</sup> édition » de l'ouvrage, parue l'année précédente (1841) à Paris, chez le libraire-éditeur Didier, avec une nouvelle pagination, mais sans modification du texte.

<sup>16</sup> « Il faut mettre Pascal à la tête de cette classe de sceptiques... » (*Histoire de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 1829, *loc. cit.*, p. 487).

L'année suivante, en 1843, les livraisons du *Journal des Savants* sont rassemblées en un unique volume. V. Cousin n'introduit pas de modifications majeures à son rapport paru en feuilleton, mais il développe considérablement la petite note sur le scepticisme de Pascal, en donnant directement à lire le cours de 1829. La référence lapidaire est remplacée par une généreuse citation, qui court sur trois bas de pages, réduisant le texte principal à la portion congrue<sup>17</sup>. Cette note volumineuse restera inchangée au fil des rééditions, tant dans la 2<sup>e</sup> édition du Rapport (1844), que dans la 3<sup>e</sup> (1847). Dans tous ces ouvrages, on lit ainsi la remarque suivante, reprise à l'identique du cours de 1829 :

Il faut mettre Pascal à la tête de cette classe de sceptiques; en effet, Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses Pensées; et en même temps *le but avoué de son livre est un dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie*<sup>18</sup>.

Malgré les années qui passent, l'auteur maintient la formule introductive de la note (« Il y a douze ans, j'exprimais déjà... ») qui devient ainsi de moins en moins juste. Mais on ne saurait s'en offusquer. Il faut simplement y voir la preuve que les rééditions du *Rapport* se sont faites sans travail particulier de relecture. Les modifications de 1849 n'en seront que plus remarquables.

En 1849, en effet, Cousin réédite une nouvelle fois son célèbre *Rapport* à l'Académie<sup>19</sup>. Cette quatrième édition depuis le feuilleton de 1842 prend place au cœur d'une vaste entreprise de réunion des œuvres du philosophe, revues et corrigées par l'auteur. Entre 1846 et 1851, vingt volumes paraissent, regroupés en six séries, depuis les enseignements de jeunesse jusqu'aux écrits politiques et pédagogiques<sup>20</sup>. La quatrième série, en

<sup>17</sup> V. Cousin, *Rapport à l'Académie Française...* (1843), *op. cit.*, p. 164-166.

<sup>18</sup> *Rapport...* (1843, 1844, 1847), p. 165 – je souligne. Le texte est celui du *Cours de l'histoire de la philosophie* (avec quelques coupes). On le trouvera aux pages 484-490 du volume de 1829 (*op. cit.*).

<sup>19</sup> *Œuvres de M. Victor Cousin*, 4<sup>e</sup> série, Littérature, tome 1, nouvelle édition revue et corrigée; Blaise Pascal, Paris, Pagnerre, 1849.

<sup>20</sup> Pour celui qui veut s'orienter dans le maquis des œuvres de V. Cousin et de leurs régulières rééditions, on signalera le site secourable et remarquablement informé de Serge Nicolas. La présente étude a beaucoup bénéficié de cette aide : <https://sites.google.com/site/victorcousin17921867/oeuvre-works>.

1849, rassemble trois tomes de travaux sur la littérature. Il est notable à cet égard, mais parfaitement logique, que les études consacrées à Pascal figurent dans cette série, et non pas dans la section philosophique, puisque l'auteur des *Pensées* est aux yeux de Cousin une parfaite incarnation de l'anti-philosophie. Comme il l'avait déjà fait pour préfacer l'édition précédente de son *Rapport*, Cousin reprend intégralement un article de la *Revue des Deux Mondes*, « son dernier mot » sur le scepticisme de Pascal<sup>21</sup>. Quant au texte lui-même du *Rapport*, il est donné comme la reproduction fidèle de l'original, à l'exception de quelques corrections de détail. Parmi ces détails, il faut compter en tout cas la longue note citant le cours de 1829. Elle est sensiblement réduite, et prend des proportions plus raisonnables. Elle commence désormais au cœur même du développement sur le scepticisme :

Il y a douze ans [*sic!*] j'exprimais déjà la même opinion sur le caractère de la philosophie et de la religion de Pascal, dans la XII<sup>e</sup> leçon de l'*Esquisse de l'hist. de la philosophie*, t. II, p. 338.

« Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées*; et le but avoué de son livre est l'apologie de la religion chrétienne... »<sup>22</sup>

Suivent une quarantaine de lignes de citation du cours de 1829. La référence bibliographique a été modifiée, pour renvoyer le lecteur à la récente réédition de ce cours, deux ans plus tôt, dans le cadre des nouvelles *Œuvres complètes* (1847). Mais surtout, on ne manquera pas d'être surpris par la nouvelle formulation. Le but avoué de Pascal est devenu *l'apologie de la religion chrétienne*. Cette citation du cours sur le scepticisme n'est pas celle que nous lisions dans toutes les éditions précédentes du *Rapport*. Il était question jusque-là d'un « dogmatisme religieux d'une parfaite orthodoxie », et non pas d'une « apologie de la religion chrétienne ». On ne saurait d'ailleurs parler d'un but avoué de Pascal, lequel, rappelons-le,

<sup>21</sup> V. Cousin, *Rapport à l'Académie Française...* (1849), *op. cit.*, p. 220 (conclusion de la note). « Du scepticisme de Pascal » était paru dans la *Revue des Deux Mondes* en deux livraisons : 15 décembre 1844 (pp. 1012-1033) et 15 janvier 1845 (pp. 333-357). L'auteur y résume très fermement tout son travail sur les *Pensées* : « Pascal était obscur à bien des yeux dans l'édition de Port-Royal et dans celle de Bossut. Nous l'avons éclairci à la lumière du manuscrit autographe, et cette lumière a fait paraître le plus puissant ennemi qu'ait jamais eu la philosophie. » (Préface du *Rapport*, 1849, p. 61).

<sup>22</sup> V. Cousin, *Rapport à l'Académie Française...* (1849), *op. cit.*, p. 218-219.

n'utilise jamais le terme d'apologie. Sans doute, l'auteur des *Pensées* aspirait-il à l'orthodoxie, même s'il n'eût pas donné à celle-ci le titre de « dogmatisme ». La première formulation de Cousin est en tout cas celle qu'on lisait dans le cours de 1829. Mais le philosophe a veillé à la cohérence de ses références, et dans la nouvelle publication du cours, il a modifié aussi son propos et introduit la notion d'apologie, comme si elle était là depuis l'origine<sup>23</sup>.

Que s'est-il donc passé ? Les interventions sont minuscules, mais minutieuses, et donc symptomatiques. Cousin a modifié tout le système de références pour donner à penser que la notion d'*apologie* était présente sous sa plume dès 1829. C'est le mot qui, pour lui, synthétise tous les griefs philosophiques qu'il nourrit contre Pascal. *Apologie* est le terme précis (adopté en 1842) pour désigner le recours au scepticisme en vue de fonder un dogmatisme : l'abaissement concerté de l'homme, afin d'édifier la religion. *Apologie* se substitue donc à *dogmatisme* pour marquer la teinte anti-philosophique et existentielle de cette attitude, en matière religieuse.

Ou pour le dire tout simplement : dans le vocabulaire de Cousin, *apologie* signifie *dogmatisme religieux*. En 1847 le philosophe modifie subrepticement le texte d'un écrit de jeunesse pour y introduire le terme, jusque-là absent. Il ne faut donc pas se laisser égarer par les références trafiquées. V. Cousin n'a jamais parlé d'apologie avant 1842, pour désigner la dernière œuvre de Pascal. Mais ce terme d'apologie est si important pour lui, il résume si bien toutes les faiblesses philosophiques de Pascal, que l'auteur veut n'en avoir jamais employé d'autre.

Nous tenons donc notre date – 1842 – celle du baptême de l'œuvre inachevée de Pascal sous le nom d'*Apologie de la religion chrétienne*. Et nous connaissons aussi les motivations de ce baptême. L'enquête est-elle donc arrivée à son terme ? Oui, sur un plan philosophique et conceptuel. Mais le souci d'exhaustivité lexicologique nous impose de remonter en-

---

<sup>23</sup> « Pascal est bien au-dessus de tous ces sceptiques, mais il en fait partie. Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées*; et le but avoué de son livre est l'apologie de la religion chrétienne. » (V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, 2<sup>e</sup> série, tome II, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Didier et Ladrangé, 1847, p. 338.

core un peu dans le temps, pour trouver la toute première occurrence de l'apologie.

Elle figure chez Chateaubriand, dans la *Défense du génie du christianisme par l'auteur*, parue en 1803. L'écrivain a été attaqué pour s'être chargé de la cause du christianisme sans avoir aucun titre à le faire. Il appartiendrait aux seuls religieux de prendre la défense de la religion chrétienne. Chateaubriand rétorque en évoquant tous ses prédécesseurs laïcs :

Qui ne sait que dans les temps difficiles, tout chrétien est prêtre et confesseur de Jésus-Christ? La plupart des apologies de la religion chrétienne ont été écrites par des laïques. [...] Quand Pascal entreprit sa sublime apologie du christianisme; quand La Bruyère écrivit si éloquemment contre les *Esprits forts*; quand Leibnitz défendit les principaux dogmes de la foi; quand Newton donna son explication d'un livre saint; quand Montesquieu fit ses beaux chapitres de l'*Esprit des Lois*, en faveur du culte évangélique, a-t-on demandé s'ils étaient prêtres? Des poètes même ont mêlé leur voix à la voix de ces puissants Apologues, et le fils du grand Racine a défendu en vers harmonieux, la religion qui avait inspiré Athalie à son père<sup>24</sup>.

À ma connaissance, c'est dans ce texte que pour la première fois, un siècle et demi après sa mort, Pascal est crédité d'une *apologie du christianisme*. L'expression est ici parfaitement louangeuse, et l'entreprise qualifiée de « sublime ». Mais surtout, elle émane d'un écrivain qui se range lui-même aux côtés des auteurs d'apologies – et d'une apologie par excellence, comme le déclarent les lignes qui suivent aussitôt :

Mais si jamais de simples laïques ont dû prendre en main cette cause sacrée, c'est sans doute dans l'espèce d'apologie que l'auteur du *Génie du Christianisme* a embrassée; genre de défense que commandait impérieusement le genre d'attaque, et qui (vu l'esprit des temps) était peut-être le seul dont on pût se promettre quelque succès. En effet, une pareille apologie ne devait être entreprise que par un laïque. Un ecclésiastique n'aurait pu, sans blesser toutes les convenances, considérer la religion dans ses rapports purement humains, et lire, pour les réfuter, tant de satires calomnieuses, de libelles impies, et de romans obscènes<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> F.-A. Chateaubriand, *Défense du génie du christianisme*, Paris, Migneret, 1803, p. 4-6.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

Il y a ainsi une sorte de convenance entre la forme d'apologie pratiquée par Chateaubriand et son statut de laïc, à l'image de Pascal lui-même, servant la religion chrétienne depuis une position particulière et sans véritable autorité. L'auteur du *Génie du christianisme* reconnaît un précurseur en Pascal, même s'il accorde, quelques lignes plus bas, que « le *Génie du Christianisme* eût été fort déplacé au siècle de Louis XIV<sup>26</sup>. » Et pourquoi cela ? Parce que tout travail d'apologie implique une attaque précédente, et que le XVII<sup>e</sup> siècle passe, aux yeux de Chateaubriand, pour autrement plus respectueux de la religion chrétienne que sa propre époque. Après Voltaire, après la Révolution, le christianisme ne bénéficie plus du même respect, ni même d'une estime minimale. Chateaubriand a sans doute oublié la constatation liminaire (et fondatrice) des *Pensées* : « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie... »<sup>27</sup>.

Il reste que, globalement, la situation ne s'est pas améliorée, depuis les attaques libertines du grand siècle. Avec son *Génie du christianisme*, alors que s'achèvent les temps perturbés de la Révolution et que commence un siècle nouveau, la stratégie de Chateaubriand sera de se lancer dans une espèce « d'apologie poétique de la religion »<sup>28</sup> – entreprise plus ou moins nécessaire selon les époques, mais pratiquée de façon ininterrompue depuis les origines mêmes de l'Église. Il s'agit là de répondre aux attaques, non pas par des raisonnements ni des excommunications, mais en donnant à voir la beauté, à la suite des grands chefs-d'œuvre du passé. « La *Jérusalem délivrée*, le *Paradis perdu*, *Polyeucte*, *Esther*, *Athalie*, sont devenus depuis de véritables apologies, en faveur de la beauté de la religion »<sup>29</sup>. Les critiques du *Génie du christianisme* peuvent bien s'offusquer d'une pratique aussi littéraire, l'auteur y voit la seule réponse appropriée aux moqueries et aux sarcasmes.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 10-11. On remarquera que la thèse de Chateaubriand annonce ici celle de Cousin, quant à l'incongruité d'une apologie au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais les arguments divergent radicalement.

<sup>27</sup> Pascal, *Pensées*, Sel. 46.

<sup>28</sup> *Défense du génie du christianisme...*, *loc. cit.* p. 43. Voir aussi : « une apologie du christianisme où l'on ne veut que montrer au lecteur la beauté de cette religion » (p. 54)

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 47.

Pour Chateaubriand, auteur selon ses propres termes d'une apologie<sup>30</sup>, il fallait prendre la plume parce que la religion était attaquée – il fallait bien répondre à des attaques (donc prendre la peine de les considérer, ce à quoi seul un laïc pouvait s'employer). Quand, d'une même plume, Chateaubriand parle de la « sublime apologie du christianisme » de Pascal, on notera d'abord qu'il ne donne pas le titre d'un ouvrage, mais qu'il désigne une entreprise : Pascal s'est lancée dans une apologie. Deuxièmement, cette apologie implique des attaques préalables, même si celles-ci sont moins importantes à l'époque de Massillon qu'à celle de Chateaubriand. En revanche, lorsque V. Cousin emploie le même terme d'apologie, il n'a plus en vue une opération défensive, mais une machine promotionnelle, assez agressive au demeurant : le christianisme essayant de s'établir dans les esprits par une attaque contre la raison.

Entre la double apologie de Chateaubriand – apologie du christianisme (1802) et apologie de sa propre apologie (1803) – et la qualification donnée par V. Cousin aux *Pensées* de Pascal (1842), le terme d'apologie connaît un glissement de sens. Originellement, et c'est encore le cas pour Chateaubriand, l'apologie est une *excuse*, une défense consécutive à une attaque ; pour V. Cousin, le mot a pris la signification, qu'il conserve pour nous aujourd'hui, d'une entreprise de *promotion*. Lorsqu'on fait l'apologie de quelque chose, on entend la prôner et imposer au plus grand nombre sa supériorité.

\* \* \*

Il est temps de résumer les enseignements de notre enquête et d'énoncer les principaux points établis – sans préjuger d'éventuels éléments nouveaux qui viendraient s'ajouter au dossier :

1/ À l'époque de Pascal, le terme d'apologie n'a été que récemment importé du latin<sup>31</sup>. Il s'applique essentiellement à des personnes. La pre-

---

<sup>30</sup> Tout au long de la *Défense*, Chateaubriand parle de son *Génie du Christianisme* comme d'une apologie. C'en est une désignation alternative. Cf. « L'auteur du Génie du Christianisme, obligé de faire entrer dans le cadre de son apologie quelques tableaux pour l'imagination... » (p. 23 – je souligne)

<sup>31</sup> Calvin, en 1547, écrit à M. de Falais que « le mot d'apologie n'est pas usité en français » (OC, éd. Cunitz..., 1863, vol. 12, lettre 944, col. 587). Il lui conseille de traduire *apologia* par « excuse ». On notera que ce sens d'excuse est celui qu'a conservé l'anglais : *apology*.

mière utilisation du mot d'« apologie » pour désigner les *Pensées* date de 1803 et de Chateaubriand.

2/ C'est en 1842, dans son célèbre *Rapport*, que Victor Cousin adopte ce vocable, mais en le prenant dans un sens qui n'est plus celui de Chateaubriand. Le philosophe est donc bien l'introducteur de cette nouvelle notion dans la critique pascalienne.

3/ *Apologie* implique pour lui incertitude spirituelle et renonciation à la philosophie : « une foi sombre et mal sûre d'elle-même<sup>32</sup> », remède désespéré à un scepticisme invincible. La perspective d'une apologie exclut notamment l'idée de grandeur humaine et l'usage de la raison – deux axes essentiels des *Pensées*, voués à s'estomper sous cette nouvelle bannière.

4/ V. Cousin fait subrepticement remonter son appellation à des temps antérieurs de son œuvre (1829), pour lui attribuer l'évidence qui va de pair avec la patine.

5/ Dix ans après le *Rapport* de 1842, la cause est entendue et l'opération cousinienne couronnée de succès : le terme d'Apologie est devenu *le titre même* de l'œuvre de Pascal. Dorénavant, dans tous les esprits, et selon les manuels d'histoire littéraire, Pascal était à sa mort occupé à écrire une *Apologie de la religion chrétienne*, dont il ne nous reste que des bribes, publiées sous le nom de *Pensées*. C'est ce dont nous informe tranquillement le *Grand Dictionnaire Larousse du XIX<sup>e</sup> siècle*, dont la première édition est de 1864. À l'article « apologie », et une fois donnés les premiers éléments de définition, le lexicographe apporte quelques illustrations :

*L'apologie* est une réponse à des reproches généraux, à des bruits vagues, comme ceux que l'on faisait courir contre les premiers chrétiens, et est ordinairement spontanée : les *Pensées* de Pascal devaient, dans l'esprit de l'auteur, porter le titre d'*Apologie du christianisme*...<sup>33</sup>

On est entré maintenant dans l'intimité de Pascal (« dans l'esprit de l'auteur ») et l'on connaît le titre qu'il avait choisi pour son œuvre ! La proposition discutable d'un philosophe hostile s'est insensiblement trans-

<sup>32</sup> V. Cousin, *Rapport à l'Académie Française*... (1843), *op. cit.*, p. 163.

<sup>33</sup> *Grand Dictionnaire Universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Librairie classique Larousse et Boyer, 1864-1876, t. I, p. 482.

formée en élément objectif d'information. V. Cousin ne manque certes pas d'arguments à l'appui de sa thèse, mais son intention n'est pas neutre et la terminologie qu'il impose entend servir une lecture particulière. Elle devrait au moins conserver son caractère hypothétique.

Les définitions de nom, nous dit Pascal « sont très libres », et n'autorisent pas la contradiction, « car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra »<sup>34</sup>. Ces lignes très célèbres de l'opuscule sur l'Esprit géométrique suffisent à exonérer tous les amateurs d'*apologie* et l'histoire littéraire dans son ensemble. Acceptons que le travail de Pascal, interrompu par la mort, puisse recevoir le titre d'apologie. Mais retenons en même temps l'avertissement qui fait suite : « Il faut seulement prendre garde qu'on n'abuse de la liberté qu'on a d'imposer des noms, en donnant le même à deux choses différentes »<sup>35</sup>. Peut-être Pascal travaillait-il à ce que nous appelons aujourd'hui une apologie de la religion chrétienne, mais certainement pas dans l'optique que lui prête Victor Cousin.

---

<sup>34</sup> B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, in *Œuvres complètes*, ed J. Mesnard, cit., § 7, p. 394.

<sup>35</sup> *Ibid.*



Georges de La Tour, *San Giuseppe falegname*, 1642, Louvre, Paris.

HIROFUMI KAWAKAMI\*

## Voir dans les *Pensées*

« **V** OIR DANS LES PENSÉES ». Sans doute, ce titre bizarre évoque de cé-  
lèbres études précédentes qui traitent la notion de la perspective  
chez Pascal depuis *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* de  
Michel Serres<sup>1</sup>. Elles nous montrent la grande influence des travaux scien-  
tifiques de Pascal sur sa pensée entière, et surtout l'importance de la no-  
tion du point de vue pour l'auteur des *Pensées*. Mais il nous semble que  
ces études négligent souvent le fait que la vue est un sens qui apporte le  
sentiment. Cependant, Pascal prend évidemment conscience de cet as-  
pect de la vue.

Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. [Papier]

Certitude, joie, certitude, sentiment, vue, joie. [Parchemin]<sup>2</sup>.

C'est une phrase du fragment 742 qu'on appelle « Le Mémorial ». Il  
nous montre l'expérience spirituelle vécue par Pascal dans la nuit du 23  
au 24 novembre 1654. Ce texte est constitué de deux pièces : un papier et  
un parchemin. Nous pouvons imaginer que Pascal a écrit sur le papier  
immédiatement après l'expérience pour le conserver, et ensuite, il l'a co-  
pié sur le parchemin pour la conserver éternellement. Or, dans le parche-  
min, un mot nouveau apparaît : « vue ». Dans son *Blaise Pascal Commem-*

---

\* Doctorant à l'Université de Lyon II.

<sup>1</sup> M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968. J. Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », dans *Treize études sur Blaise Pascal*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 11-24. G. Bras et J.-P. Cléro, *Pascal : Figures de l'imagination*, Paris, PUF, 1994. J.-V. Blanchard, *L'optique du discours au XVII<sup>e</sup> siècle, De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005. F. Libral, *Le soleil caché, Rhétorique sacrée et optique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

<sup>2</sup> Fr. 742, souligné par nous. Les *Pensées* sont citées dans l'édition de Ph. Sellier, présentée et annotée par G. Ferreyrolles (Paris, Le Livre de Poche classique, 2000), précédées de la simple abréviation « fr. ».

*taires*, Henri Gouhier commente convenablement : « il paraît normal que *vue* suive immédiatement *sentiment* dont ce nouveau mot précise un des multiples sens ; la *certitude* est celle d'un *sentiment* qui est *vue*, ce qui la distingue de l'assurance donnée par le raisonnement<sup>3</sup> ». Pour Pascal, « voir » est la façon naturelle dont il connaît Dieu directement et certainement. Mais, nous ne trouvons guère d'études qui traitent particulièrement de ce sens optique chez Pascal comme la source du sentiment. Nous ne connaissons encore qu'une étude où la métaphore de la vue est analysée comme celle qui est basée sur le sens corporel. C'est *L'écriture de Pascal* de Laurent Susini<sup>4</sup>.

Dans cet article, nous allons montrer seulement l'analyse élémentaire de l'action « voir » par la lecture soigneuse de deux fragments des *Pensées*. Parce que l'on peut y trouver les caractéristiques de la notion de la vue pour Pascal, que Susini n'analyse que brièvement.

D'abord, examinons l'importance du verbe voir sous l'aspect des occurrences. Quand nous lisons les *Pensées*, nous avons l'impression d'y rencontrer fréquemment le verbe « voir ». Cela n'est pas sans raison. Voyons le tableau des occurrences du verbe voir, à page suivante (Tableau I). De fait, ce verbe est utilisé 386 fois. Pour tout dire, on le trouve en moyenne une fois par trois fragments selon l'édition Sellier. Certes, nous employons ce verbe quotidiennement, mais quand même Pascal l'utilise beaucoup. En plus sa distribution convient à l'attention. Comme on le sait, le nombre des fragments de chaque fichier des *Pensées* est inégal, et la longueur de chaque fragment est aussi inégale. Mais, malgré cela, la concentration des occurrences est manifeste. On trouve ce verbe dans quatre liasses classées par l'auteur : III. Vanité, XII. A.P.R., XVI. Transition de la connaissance de l'homme à Dieu, XX. Que la loi était figurative. Et aussi dans deux fichiers que l'éditeur Philippe Sellier intitule : XLVI. Lettre pour porter à rechercher Dieu, XLVII. Préface de la seconde partie. Pascal utilise particulièrement le verbe « voir » dans ces six fichiers qui ont probablement chacun un but cohérent. Et cinq de six fi-

<sup>3</sup> H. Gouhier, *Blaise Pascal Commentaires*, Paris, Vrin, 1971, p. 19.

<sup>4</sup> L. Susini, *L'Écriture de Pascal, La lumière et le feu. La « vraie éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 29-60.

<b>A. Le projet de juin 1658</b>	
I. [La liasse-table de juin 1658]	3
II. Ordre	5
III. Vanité	15
IV. Misère	8
V. Ennuï et qualités essentielles à l'homme	2
VI. Raison des effets	4
VII. Grandeur	3
VIII. Contrariétés	6
IX. Divertissement	6
X. Philosophes	1
XI. Le souverain bien	0

XII. A.P.R.	10
XIII. Commencement	2
XIV. Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme	6
XV. Excellence de cette manière de prouver Dieu	1
XVI. Transition de la connaissance de l'homme à Dieu	19
XVII. La nature est corrompue – Fausseté des autres religions	2
XVIII. Rendre la religion aimable	1
XIX. Fondements de la religion et réponse aux objections	4
XX. Que la Loi était figurative	20
XXI. Rabbinage	0
XXII. Perpétuité	5
XXIII. Preuves de Moïse	6
XXIV. Preuves de Jésus-Christ	8
XXV. Prophéties	7
XXVI. Figures particulières	0
XXVII. Morale chrétienne	9
XXVIII. Conclusion	3

<b>B. Les dossiers mis à part en juin 1658</b>	
XXXIX. Contre la fable d'Esdras	0
XXX. Miracles [1]	0
XXXI. Miracles [2]	6
XXXII. Miracles [3]	5
XXXIII. Miscellanea	24
XXXIV. [Pensées mêlées 2]	8
XXXV. [Pensées mêlées 3]	23

<b>D. Les développements de juillet 1658 à juillet 1662</b>	
XLV. Le discours de la machine	8
XLVI. Lettre pour porter à rechercher Dieu	20
XLVII. Préface de la seconde partie	10
XLVIII. L'état des Juifs [1]	3
XLIX. L'état des Juifs [2]	0
L. L'état des Juifs [3]	0
LI. L'état des Juifs [4]	3
LII. L'état des Juifs [5]	0
LIII. [Autour de la corruption]	4
LIV. Prophéties [1]	3
LV. Prophéties [2]	0
LVI. Prophéties [3]	7
LVII. Prophéties [4]	0
LVIII. Prophéties [5]	0
LIX. Prophéties [6]	7
LX. [Prophéties, Juifs, corruption]	1
LXI. Loi figurative	2

<b>C. Les derniers dossier de "Pensées mêlées" (juillet 1658-juillet 1662)</b>	
XXXVI. [Pensées mêlées 4]	8
XXXVII. [Pensées mêlées 5]	16
XXXVIII. [Pensées mêlées 6]	1
XXXVIX. [Pensées mêlées 7]	3
XL. [Pensées mêlées 8]	6
XLI. [Pensées mêlées 9]	1
XLII. Géométrie / Finesse [1]	0
XLIII. Géométrie / Finesse [2]	9
XLIV. L'autorité	0

<b>Total</b>	<b>386</b>
--------------	------------

<b>E. Les Fragments non enregistrés par la Seconde Copie</b>	
I. Édition de 1678	0
II. Fragment autographe joint à la Première Copie	2
III. Manuscrit Périer	32
IV. Pièce reliée avec la Seconde Copie	0
V. Manuscrit Joly de Fleury	5
VI. Portefeuilles Vallant	0
VII. Recueil original des Pensées	12
VIII. Manuscrits Guerrier	1
IX. Annotation découverte en 1952	0

Tableau 1 - Les occurrences du verbe "voir" (selon l'édition Sellier).

chiers concernent la recherche de Dieu. Ce fait clair nous amène à une question très simple : qu'est-ce que l'action de « voir » dans les *Pensées* de Pascal ? Qu'est cette manière de la connaissance sur le modèle du sens corporel ? Pour y répondre, nous allons analyser des fragments où l'auteur parle évidemment de la théorie de la connaissance et de la persuasion avec la métaphore optique.

### 1. *La vue choisie par la volonté comme base de l'opération intellectuelle*

Citons une partie du fr. 458 qu'on trouve dans la liasse intitulée par Pascal *Miscellanea*.

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir. Et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit<sup>5</sup>.

Dans cette citation, Pascal explique la relation entre la volonté, l'esprit et la créance. Il nous semble que l'auteur y veut dire que l'action optique (comme voir, regarder) est un fondement de toute opération intellectuelle. Pour le vérifier, lisons soigneusement ce fragment.

Tout d'abord, d'après l'auteur, « la volonté est un des principaux organes de la créance ». Furetière définit le nom « organe » dans son grand dictionnaire : « Partie de l'animal disposée par plusieurs nerfs ou conduits, en telle sorte, qu'elle peut faire une action parfaite qui lui est propre & particulière<sup>6</sup> ». Mais quelles actions l'organe fait-il ? Voyons les exemples que Furetière y donne :

L'organe sert à recevoir les connaissances, & les impressions des objets. L'œil est l'organe de la vue, l'oreille de l'ouïe. Les esprits sont plus ou moins subtils, suivant la disposition des organes<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Fr. 458.

<sup>6</sup> A. Furetière, *Dictionnaire universel (désormais Furetière)*, éd. 1690, La Haye, 3. Vol., art « organe »

<sup>7</sup> *Ibid.*

Ils nous montrent que l'organe est ce qui reçoit des objets propres dans la relation qui produit la sensation. Par exemple, la vue est une sensation produite entre l'œil et les choses vues (la lumière, la couleur), et l'ouïe est une sensation née de la relation entre l'oreille et des choses écoutées (le son). Si l'on applique simplement ce schéma à la volonté que Pascal appelle « un des principaux organes de la créance », il nous semble que l'auteur veut dire que la volonté est un élément pour recevoir l'objet de la créance.

Selon cette définition, il nous semble en apparence que Pascal veut dire que, quand on croit à la véracité d'une chose, la volonté joue un rôle pour la recevoir. Mais c'est faux. Puisque Pascal dit : « non qu'elle forme la créance ». La volonté ne reçoit pas directement l'objet de la créance. Alors, que fait la volonté pour la créance ?

Pascal explique la raison par laquelle la volonté est un des organes de la créance : « parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. » On estime toujours la véracité des choses, même si l'on ne la met pas en doute évidemment. Par exemple, une proposition « cette pomme est rouge » ne concerne pas apparemment l'estimation de la véracité. Mais, concrètement parlant, elle signifie qu'« il est vrai que cette pomme est rouge ». Tous les jugements contiennent implicitement ceux qui jugent de leur véracité. Mais ceux-ci ne sont ni absolument vrais ni infailliblement faux parce que l'estimation suit le point de vue d'où l'on regarde l'objet.

Ainsi Pascal suppose ici que la chose a de multiples aspects. Toutes les choses, toutes les propositions ont l'aspect par où elles sont vraies et celui par où elles sont fausses. Si nous acceptons cette supposition, elle nous amène au renversement de la théorie de la connaissance. Quand des jugements contraires s'opposent, nous pensons ordinairement que l'un ou l'autre présente une erreur logique ou intellectuelle. Mais, selon Pascal, cette opposition n'est causée que par la différence du point de vue : des jugements contraires sont basés sur les faces différentes qu'a une chose. Donc toute la proposition peut être théoriquement compatible avec celle du contraire sans contradiction logique.

Mais, si cette supposition est juste, personne ne peut avoir la créance entière, n'est-ce pas ? Une chose est vraie sous telle condition, et en même

temps elle est fausse sous une autre condition. Dans ce cas on ne peut qu'avoir la croyance conditionnelle. Alors, logiquement, devons-nous douter toujours de la légitimité de notre conviction ? Cependant, d'après Pascal, on ne doit pas tomber dans cette difficulté parce que « la volonté qui se plaît à l'une [face] plus qu'à l'autre [face] détourne l'esprit de considérer les qualités de celle [= une face] qu'elle [= la volonté] n'aime pas à voir. » La chose a beaucoup de côtés. Néanmoins, en réalité, nous ne pouvons en saisir qu'un. À cause de notre volonté, notre esprit est entravé pour voir d'autres aspects de l'objet. Mais comment la volonté entrave-t-elle l'esprit ?

Le manuscrit nous donne l'indice pour répondre à cette question. D'après lui, Pascal a écrit d'abord « la volonté [...] empêche l'esprit ». Furetière donne au verbe « empêcher » la définition « s'opposer à quelque chose, y former des difficultés, des obstacles<sup>8</sup>. » Alors on y trouve la nuance que des difficultés ou des obstacles bloquent l'acquisition des choses qu'on doit naturellement gagner ou qu'on veut gagner. Dans ce cas, la volonté cache à l'esprit des côtés d'une chose sauf celui que la volonté veut regarder, bien que l'esprit veuille les voir tous. Mais Pascal renonce à cette nuance en remplaçant « empêche » par « détourne ». Le verbe « détourner » a premièrement le sens « donner à une chose un mouvement circulaire contraire à celui qu'on lui avait donné<sup>9</sup>. » Dans ce cas, la volonté ne produit pas l'obstacle de l'esprit ; elle ne l'amène qu'au côté qu'elle aime. Elle ne cache pas d'autres aspects de la chose, elle fait éviter à l'esprit de les voir.

Cette explication pascalienne nous fait voir pourquoi l'auteur appelle la volonté l'organe de la créance ; non pas qu'elle reçoive directement l'objet de croire, mais parce qu'elle décide de la façon dont on le reçoit. On ne doit pas confondre ici le changement de la connaissance de l'objet et celui du point de vue d'où on connaît l'objet. La volonté ne déforme pas la connaissance elle-même. Elle ne choisit que la base de la connaissance.

On peut poser une question ici : si la volonté décide de la face par où l'on connaît la chose, la raison intervient-elle dans son choix d'une ma-

---

<sup>8</sup> *Furetière*, art « empêcher ».

<sup>9</sup> *Ibid.*, art. « détourner ».

nière quelconque? Un homme trouve une proposition vraie parce qu'il aime un côté de cette proposition par où on la considère comme vraie. Cependant ne peut-on pas imaginer qu'il l'aime parce que sa raison évalue tacitement l'avantage de son point de vue? Mais cette question est inutile pour Pascal puisqu'il dit dans le fr. 804 :

M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée, ou me choque, sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. » – Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque<sup>10</sup>.

On croit le plus souvent, comme le duc de Roannez, que le mouvement du sentiment a quelque raison : on comprend la raison inconsciemment et par conséquent le sentiment est né. Enfin, en y réfléchissant, on a conscience de la raison de l'émotion. Mais Pascal ne partage pas cette opinion. Les émotions précèdent la raison. Elles font chercher aux hommes leur raison. La raison n'est donc pas la cause de l'émotion ; elle ne sert qu'à expliquer l'émotion. Il en va de même pour le choix du côté de la chose au moment de sa connaissance. On aime un certain côté sans raison.

Après cette explication, l'auteur décrit le fonctionnement de la volonté et de l'esprit qui aboutit au jugement, en personnifiant ces deux « organes de la créance » :

Et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit<sup>11</sup>.

Dans cette phrase, on voit le processus de la genèse de la créance. Les trois choses y participent : la volonté, l'esprit et l'objet de la croyance. L'esprit est toujours le sujet de cette phrase, et, il « juge » de l'objet à la fin. Pascal pense donc ici que la créance est formée directement par l'acceptation et le jugement de l'objet de la créance par l'esprit. Les relations entre l'esprit et la volonté sont très étroites. Pourtant la volonté précède toujours l'esprit puisqu'elle décide l'aspect de l'objet par où l'esprit le voit. L'esprit n'en juge que par la vue à laquelle la volonté le mène. Cette

<sup>10</sup> Fr. 804.

<sup>11</sup> Fr. 458.

description nous montre évidemment que Pascal établit une étape avant la formation de la créance par l'esprit, où l'esprit voit l'objet par un certain côté. Le jugement intellectuel est basé sur la connaissance subjective comme celle que l'action corporelle « voir » nous apporte.

Au fait, une autre chose attire notre intérêt. C'est la constante négligence de Pascal à propos de la véracité de la logique de la proposition. Au moins dans ce fragment, la diversité de la connaissance sur la même chose ne vient pas de la force du raisonnement de l'observateur. Elle vient seulement de la diversité du point de vue, celle de la base de l'opération intellectuelle.

Si notre analyse est juste, nous nous heurtons à une autre question, c'est la persuasion. Comme on le sait, les *Pensées* de Pascal sont l'assemblage des notes pour une œuvre inachevée que l'on appelle *l'Apologie de la religion chrétienne* depuis le Rapport par V. Cousin en 1842<sup>12</sup>. Elle vise à convaincre les incroyants de la véracité de la religion chrétienne selon Gilberte Périer<sup>13</sup>. Si nous l'acceptons, comment Pascal fait-il pour arriver à la persuasion? Comme nous l'avons vu, « les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde<sup>14</sup>. » En ce cas, tout d'abord, la persuasion est-elle possible?

## 2. La modestie de l'art de persuader basé sur la vue

Pour répondre cette question, examinons le fr. 579 où Pascal déroule une sorte de théorie de la persuasion selon cette théorie de la connaissance dont le modèle est la vue :

Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement

---

<sup>12</sup> V. Cousin, *Des Pensées de Pascal, Rapport à l'académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1843.

<sup>13</sup> G. Périer, *La vie de M. Pascal, dans Pascal, Les provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, «La Pochothèque», 2004, p. 59-60 : « Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il [= Blaise] avait de travailler à réfuter les principaux et les plus forts raisonnements des athées. Il les avait étudiés avec grand soin et il avait employé tout son esprit à chercher tous les moyens de les convaincre ».

<sup>14</sup> Fr. 458.

de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé. Et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'homme ne peut tout voir, et de ce que naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>15</sup>.

De même, la vue est une métaphore centrale qui signifie la connaissance sur laquelle on construit le jugement. Interprétons aussi soigneusement ce fragment.

Ce fragment commence par manifester un désir : « quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe ». Furetière donne au mot « reprendre » la définition « blâmer, corriger, châtier<sup>16</sup> ». Or, si Pascal écrit chronologiquement cette proposition subordonnée, on reprend autrui avant de lui montrer son erreur. Et, normalement, on ne peut ni corriger ni châtier l'erreur sans la faire voir. Il nous semble donc logiquement que ce verbe « reprendre » signifie « blâmer » : on veut reprocher son jugement à un autre. Mais ce désir ne s'arrête pas là. On veut le reprocher « avec utilité ». Autrement dit, on veut que le reproche améliore la connaissance de l'interlocuteur. Il a pour résultat de montrer que l'interlocuteur se trompe.

Comment cette persuasion est-elle réalisée ? Pascal explique sa procédure : d'abord, il faut « observer par quel côté il [= un autre] envisage la chose » et « lui avouer cette vérité », ensuite « lui découvrir le côté par où elle est fausse ». Notre intérêt est attiré par l'expression de Pascal « découvrir le côté ». Parce que le verbe « découvrir » signifie évidemment ôter le voile. L'auteur veut donc dire que tous les côtés d'une chose ne sont pas à découvert. Il faut rendre visible un côté qu'un autre ne peut voir pour le persuader.

Grâce à cet art de persuader, l'interlocuteur « se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés ». Curieuse chose, Pascal dit que quand on montre à un autre qu'il

---

<sup>15</sup> Fr. 579.

<sup>16</sup> *Furetière*, art. « reprendre ».

se trompe, il voit qu'il ne se trompait pas. Pourquoi cette opposition surgit-elle? Parce que ce reproche montre seulement l'existence d'un autre côté de la chose: l'interlocuteur ne se trompe pas dans sa vue, mais « il manque seulement à voir tous les côtés » de la chose.

Or, notre intérêt est attiré par ce que l'auteur des *Pensées* ne mentionne pas si l'interlocuteur voit la chose par le côté que nous découvrons ou non. Il voit seulement que nous lui reprochons son jugement sur une chose, non qu'il raisonne mal, mais parce que nous la voyons par un autre côté qu'il n'a pas vu. C'est tout. Nous ne pouvons pas nous assurer s'il voit réellement le côté que nous découvrons.

En fait, il est vraiment difficile de forcer l'interlocuteur à voir la chose à partir d'un certain point de vue, car c'est naturellement la volonté qui choisit le côté par où l'on voit la chose. Si nous proposons notre côté, et que le destinataire accepte son existence, il peut refuser de voir l'objet par notre côté. Par exemple, si nous parlons à un Harpagon de l'importance de la charité et de la vertu, et qu'il accepte la pertinence de notre affirmation, malgré tout, il affirmera encore que l'argent est le souverain bien. La connaissance de l'existence du choix est tout autre chose que choisir une chose. On a donc en quelque sorte « le droit de n'être pas convaincu » comme Laurent Thirouin le dit<sup>17</sup>.

Il nous semble que Pascal a évidemment conscience de cela. Ainsi ce fragment ne vise qu'à « reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe ». On ne doit y trouver aucune nuance de plus que cela: l'auteur n'y cherche qu'à faire accepter l'existence d'une autre façon de connaître la chose. Cette modestie de la persuasion se trouve dans un fragment qui est contenu dans une liasse écrite de la première période des *Pensées* où Pascal réfléchit sur les miracles. Voyons le fr. 423:

Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 243-246.

<sup>18</sup> Fr. 423.

Les preuves de la religion chrétienne ne peuvent convaincre raisonnablement personne de sa véracité. Elles n'amènent qu'à l'acceptation de ce que les fidèles n'y croient pas témérairement sans raison. Cette citation nous montre clairement que Pascal prend une conscience forte de la limite de la persuasion de la religion chrétienne au premier stade de la rédaction des *Pensées*.

Retournons au fr. 579. Nous venons d'interpréter l'énonciation « il se contente » : le destinataire de notre parole se contente d'accepter docilement la possibilité de la vue selon laquelle il se trompe. Pratiquement parlant, Pascal peut achever ici de proposer l'art de persuader. Cependant il ne s'y arrête pas. Pascal va réfléchir sur la raison pour laquelle on ne se fâche pas de ce qu'on ne voit pas tous les côtés d'une chose, mais on ne veut pas être trompé. Cette considération est en quelque façon la recherche de la raison primitive du contentement du destinataire de cet art de persuader.

Afin de l'analyser concrètement, d'abord voyons la raison de son contentement. Pascal le subdivise en deux : d'un côté l'interlocuteur voit « qu'il ne se trompait pas », de l'autre « qu'il manquait seulement à voir tous les côtés ». Or, d'après Pascal, *les raisons de ces raisons* sont ce qu'« on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé. » Elles sont très naturelles et ordinaires. Mais, pourquoi avons-nous ces sentiments ? Pascal les explique encore plus profondément.

Selon lui, la colère n'est pas excitée par l'incapacité de voir tous les côtés parce que « naturellement l'homme ne peut tout voir ». Nous rencontrons aussi la proximité entre la connaissance et la vue corporelle : nous ne pouvons que voir ce qui existe à découvert devant nos yeux. Comme nous sommes un être fini, nous ne pouvons pas voir la chose vers laquelle nos yeux ne se dirigent pas, celle qui est couverte et celle que la capacité de l'œil ne peut saisir. Puisque cette faiblesse de la vue est notre nature corporelle, nous restons imperturbables si nous la voyons indiscutablement<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Au contraire, d'après Pascal, nous nous troublons quand nous voyons le manque de notre nature. Cf. fr. 149 « Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? Et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir ».

Abordons une autre raison. Pascal dit qu'« on ne veut pas être trompé » car « naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies. » Aussi en utilisant l'adverbe « naturellement », Pascal approche du sentiment la connaissance intellectuelle.

On ne doit pas entendre ici par « les appréhensions des sens sont toujours vraies » qu'elles nous apportent la connaissance de l'essence de l'objet. Cette phrase veut dire que le fait que nous sentons par les sens est toujours vrai. Par exemple, quand nous levons notre regard au ciel, nous voyons la lune. Il nous paraît alors qu'elle est un cercle de 1 centimètre de diamètre. Néanmoins elle est réellement une sphère de 1738 kilomètres de diamètre. C'est donc faux qu'un homme prétende que la lune mesure *naturellement* 1 centimètre puisqu'il la voit comme ça. Mais personne ne peut pas nier son sentiment même : il lui paraît *réellement* que la lune est un petit cercle. Ainsi on ne peut pas se tromper quand il s'agit du sentiment subjectif.

Pascal finit ce fragment par la confirmation de la certitude absolue de la connaissance subjective en citant les appréhensions des sens. Cela nous montre que cet art de persuader est fondé radicalement sur la vue, sur une sensation corporelle. Néanmoins cet art n'exige qu'une attitude modeste. Comme toutes les connaissances et tous les jugements sont toujours justes quand on les voit à partir d'un certain point de vue, si nous voulons persuader autrui, nous ne pouvons qu'avouer la véracité de sa connaissance, et en même temps affirmer celle de notre connaissance, et à la fin faire accepter que ces deux connaissances contraires ne soient pas aussi sans assurance. Si nous voulons dépasser cette borne, c'est-à-dire, si nous voulons forcer un destinataire à voir l'objet à partir de notre point de vue, ce désir est impossible. Parce que, ce qui décide finalement le côté de l'objet qu'on voit, c'est la volonté.

Nous concluons cet article par un résumé bref. Pour Pascal, voir est l'acquisition des données qui constituent un fondement de l'opération intellectuelle. Ces données sont naturellement certaines et imparfaites. Elles sont certaines parce que « les appréhensions des sens sont toujours vraies. » Elles sont imparfaites parce qu'elles ne sont qu'une partie de la

chose. En bref, nous ne saisissons qu'une partie de la vérité de l'objet. À cause de cela, nous avons des connaissances antagonistes à propos de la même chose. Voilà que l'opposition a surgi. Si nous entendons par persuasion l'amélioration de la connaissance de l'interlocuteur, la persuasion vise donc, selon Pascal, à lui montrer le côté de l'objet qu'il ne voit pas. Mais connaître l'existence du côté de l'objet et voir réellement ce côté, ces deux choses sont complètement différentes, parce que la volonté décide la manière de voir l'objet. Certitude, imperfection, subordination à la volonté, opposition causée par la différence de point de vue : ces quatre caractéristiques sont impliquées dans la notion du *voir* chez Pascal.



Philippe de Champaigne, *Ritratto di Jean-Baptiste Colbert*, 1655,  
Metropolitan Museum of Art, New York.

BRUNO PINCHARD\*

## Entre volcans et fleuves

### I. *Un feu qui dévore*

**B**LAISE PASCAL PASSE POUR N'AVOIR CONNU que l'eau des bénitiers et le feu de la dévotion. C'est mal apprécier non seulement l'immense cœur qui est le sien, mais un esprit si vaste qu'il a toujours accompagné ses drames intérieurs d'une conscience universelle qui incluait toute l'histoire et toute la nature. Il y a une nature élémentaire en travail chez Pascal, elle est aussi bien celle qu'étudie la physique que celle qui veille toujours au fond de nos âmes : *entre feu et eau*. Quant à l'histoire, elle y trouve son chiffre.

Le feu de Pascal dévore tout et ce n'est pas seulement une image facile que de rappeler que ce natif de Clermont-Ferrand est né sous le signe d'un volcanisme longtemps endormi qui, soudain, se réveille et jette à la tête d'une société médusée des flammes venues du sommet du Sinaï. Pascal sait qu'il est né sous le signe du feu, et c'est sous le signe d'un feu dévorant qu'il place sa nuit mystique du Mémorial. C'est toute une Auvergne qui, avec lui, monte à Paris et vient répandre sa force et sa lave dans les rues élégantes de la capitale. On retrouve dans les *Pensées* des compilations du Talmud qui nous donnent ces textes hallucinés :

Que celui qui languit dans les ténèbres mette sa confiance au Seigneur ! Mais pour vous, vous ne faites qu'embraser la colère de Dieu sur vous, vous marchez sur les brasiers et entre les flammes que vous-mêmes vous avez allumées. C'est ma main qui a fait venir ces maux sur vous : vous périrez dans vos douleurs<sup>1</sup>.

---

\* Université Jean Moulin Lyon III.

<sup>1</sup> Sel 718, tiré d'*Isaïe*, 50, 11.

Et pourtant Pascal n'est pas dupe, le feu n'est pas un mystère soustrait à notre savoir, c'est même quelque chose d'assez grossier. Ici c'est le savant qui parle :

Le sentiment du feu, cette chaleur qui nous affecte d'une manière tout autre que l'attouchement, la réception du son et de la lumière, tout cela nous semble mystérieux, et cependant cela est grossier comme un coup de pierre. Il est vrai que la petitesse des esprits qui entrent dans les pores touche d'autres nefs, mais ce sont toujours des nerfs touchés<sup>2</sup>.

Mais Pascal un jour aura découvert ce qui l'attache au feu : non pas seulement l'incendie du monde, le brasier de la punition, mais l'agilité d'un tison qui bouge devant nos yeux. Voici comment il représente la forme d'un esprit accompli :

On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux.

Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu. Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque l'étendue<sup>3</sup>.

Cette remarque, qui naît sans doute d'une longue méditation devant le feu de la cheminée, et qui sait qu'un tison agité semble immobile, conduira Pascal à l'une de ses plus saisissantes observations, qui donne une idée de l'agilité de son âme et fait pressentir la profondeur de sa saisie de l'infini, à la fois simple point et totalité saturante :

Le mouvement infini, le point qui remplit tout, le mouvement en repos, infini sans quantité, indivisible et infini<sup>4</sup>.

Tel est le feu de Pascal : l'infini manifesté dans ses paradoxes et sa fulgurance. Il ne peut cependant montrer sa mesure que s'il se noue au destin des eaux.

---

<sup>2</sup> Sel 565.

<sup>3</sup> Sel 560.

<sup>4</sup> Sel 561.

## 2. Fleuves en crue

Le feu de Pascal ne brûle pourtant pas toute la terre, l'eau y règne et peut même grossir pour se faire fleuve jusqu'à la mer. C'est cette dualité du feu et de l'eau, du volcan et de la source qui fait l'ampleur de Pascal, son rythme le plus intérieur, et pour finir la part messianique qui transforme son extrémisme en une formidable accélération du temps.

Le Mémorial lui-même en porte la trace: il commence par le feu, mais enchaîne dans ces termes: « Joie, joie, joie, pleurs de joie ». L'eau des yeux ne s'oppose pas à la flamme du buisson ardent, elle en complète le mouvement par sa puissance de débordement des limites et lui apporte cette touche d'humanité qui pourrait faire défaut à un brasier seulement dévorateur. Pascal n'est pas une Salamandre, même royale, il ne vit pas que dans le feu, il veut se baigner dans des eaux pures. Et aussitôt la citation biblique vient achever le mouvement:

Je m'en suis séparé.

*Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ<sup>5</sup>.*

L'abandon, voilà ce qui hante Pascal: « Mon Dieu, me quitterez-vous? » Et il ajoute encore: « Que je n'en sois pas séparé éternellement. » Mais séparé de quoi, si ce n'est de l'eau, eau du baptême, eau de la grâce, eau des larmes et de la conversion? Cette âme ne se nourrit pas tour à tour de feu et d'eau, elle se délecte de leur improbable conjonction. Cette conjonction de la lumière et de la source, voilà le lieu de vie du « pascalisme », ce mot qu'il faut forger pour en marquer le caractère unique: même si c'est un lieu extrême, qui repose sur une conjonction hasardeuse, cette conjonction est nourricière. Mais elle ne va pas sans heurt ni sans risque.

Car l'eau est d'abord une chose, un état banal de la nature, un accident dans la mécanique des fluides. L'auteur d'un traité de l'équilibre des « liqueurs », c'est-à-dire d'une statique des fluides, traite l'eau comme une simple phase de la mécanique du monde. Mais Pascal a l'art de transformer ce qui dort en explosion. Si la *Pensée* 54 se contente de cette notation: « Il demeure au-delà de l'eau », cette seule phrase suscite un vrai feu

---

<sup>5</sup> « Ils m'ont abandonné, moi la source d'eau vive », *Jérémie*, 2, 13; *Sel* 742.

politique : relativité des frontières, relativité des droits, fatalité des guerres où l'on s'entretue selon le bord de la rivière où l'on est né :

« Pourquoi me tuez-vous ? » – « Et quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste »<sup>6</sup>.

L'eau ne peut se tenir au caractère inerte des événements du monde. Elle entre malgré elle dans la folie des hommes et les grandes entreprises de l'histoire. Nulle eau n'est innocente dans ce grand jeu de la pesanteur et du choc qui finit par détruire les êtres. Au bord des eaux poussent les roseaux : ils peuvent y prospérer, ils peuvent aussi s'y corrompre :

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser, une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer.

Voilà l'eau froide, l'eau neutre, l'eau morte. C'est encore elle qu'on voit jouer un rôle presque cynique dans la conversion du pécheur. La conversion ? Suivons l'exemple des nouveaux convertis :

Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtera. – « Mais c'est ce que je crains. » – Et pourquoi ? Qu'avez-vous à perdre<sup>7</sup> ?

Cette eau de dévotion est glaçante et elle conduit aux conclusions les plus mécaniques. Jamais Pascal n'a été plus cinglant, plus efficace, plus énigmatique dans la transgression. Mais il existe d'autres gouffres dans l'âme pascalienne et les eaux peuvent s'enfler et grossir sous le souffle des prophètes :

Les fleuves de Babylone coulent, et tombent, et entraînent.

Ô sainte Sion, où tout est stable, et où rien ne tombe !

Il faut s'asseoir sur ces fleuves, non sous, ou dedans, mais dessus, et non debout, mais assis, pour être humble étant assis, et en sûreté étant dessus. Mais nous serons debout dans les porches de Jérusalem.

<sup>6</sup> Sel 84.

<sup>7</sup> Sel 68o.

Qu'on voie si ce plaisir est stable ou coulant ! S'il passe, c'est un fleuve de Babylon<sup>8</sup>.

Pascal commence par faire courir son doigt sur les versets de la Bible et surenchérir avec les commentaires de saint Augustin, mais soudain, c'est lui qui parle, c'est lui qui est assis, ni dessous, ou dedans, mais dessus, c'est lui qui évalue son plaisir, c'est lui qui cherche l'assise. Mais c'était lui aussi qui nous laissait ce constat désolé :

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

Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté. Notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences, rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient.

Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé<sup>9</sup>.

Mais face à ces lucidités qui renvoient aux équilibres de la nature, le croyant de la surnature se redresse et invoque les fleuves de feu du ciel :

Malheureuse la terre de malédiction que ces trois fleuves de feu embrasent plutôt qu'ils ne l'arrosent ! Heureux ceux qui, étant sur ces fleuves, non pas plongés, non pas entraînés, mais immobilement affermis sur ces fleuves, non pas debout, mais assis, dans une assiette basse et sûre, dont ils ne se relèvent pas avant la lumière, mais après s'y être reposés en paix, tendent la main à celui qui les doit élever pour les faire tenir debout et fermes dans les porches de la sainte Jérusalem, où l'orgueil ne pourra plus les combattre et les abattre ! Et qui cependant pleurent, non pas de voir écouler toutes les choses périssables que ces torrents entraînent, mais dans le souvenir de leur chère patrie, de la Jérusalem céleste, dont ils se souviennent sans cesse dans la longueur de leur exil<sup>10</sup>.

Cette fois, le souffle est plus large, les images plus amplement développées, mais l'inquiétude est la même : l'eau et le feu ne se conjoignent que pour attiser la hantise de l'infini et y opposer une gymnastique dérisoire de l'assiette et de la hauteur. L'humanisme de l'homme autonome et assuré de son destin ne résiste pas à ce champ de forces.

---

<sup>8</sup> Sel 748.

<sup>9</sup> Sel 230.

<sup>10</sup> Sel 460.

### 3. *Sous le signe de l'éclair*

Il est encore une voie par laquelle Pascal nous enseignera toujours quel feu peut habiter l'eau bénite : c'est l'éclair, singulier compagnon du miracle. Il demande : où est ton Dieu ? La réponse est fulgurante :

Les miracles le montrent et sont un éclair<sup>11</sup>.

Dieu n'est pas, il fulgure. Par cette irruption de la divination jupitérienne dans l'introspection chrétienne, le miracle prend une valeur universelle et devient le feu de tout séjour humain sur la terre. Certes, la nature est conduite par un mécanisme universel et la condition humaine est pitoyable, mais des éclairs de feu traversent notre ciel et nous orientent. Ce Pascal n'est plus dogmatique, il est à peine apologiste, il devient cosmique, il engage à écouter les avertissements du ciel. N'a-t-il pas juré, pourtant, qu'il ne trouverait jamais Dieu dans la nature ? Il a fondé son engagement sur cette constatation puissante :

C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu<sup>12</sup>.

Le vide, ou le plein, le feu et l'eau ne prouvent pas Dieu en effet. Ce sont de simples figures qui portent ensemble la présence et l'absence de Dieu et contribuent à forger ce monde humain où tout signe se détache sur un fond clair-obscur :

Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre<sup>13</sup>.

Et l'ancienne divination qui hante les chambres où s'accomplit le miracle ? Les oracles des païens n'étaient pas miraculeux, soutient Pascal, et ne dépassaient pas le pouvoir des magiciens parce que, précisément, ils n'étaient pas contraints à cette combinaison d'obscurité et d'évidence qui

---

<sup>11</sup> Sel 442.

<sup>12</sup> Sel 702.

<sup>13</sup> Sel 423.

met à l'épreuve *notre cœur*. Avec ses doutes et ses charités, c'est le cœur qui fait la différence du christianisme. Car si les fausses lumières nous éblouissent de leur feu, nous n'avons jamais à céder à un goût de l'obscurité qui n'est qu'une idole inverse :

Je puis bien aimer l'obscurité totale; mais si Dieu m'engage dans un état à demi-obscur, ce peu d'obscurité qui y est me déplaît, et parce que je n'y vois pas le mérite d'une entière obscurité, il ne me plaît pas. C'est un défaut, et une marque que je me fais une idole de l'obscurité<sup>14</sup>.

Au nom de l'eau et du feu, cessons donc de nous faire des idoles, préférons à un état illusoire, prétendument stable et complet, un état mouvant et favorable au changement, miraculeusement disponible aux fleuves de feu de l'histoire et à la montée des eaux de la grâce. Il a fallu une Révolution et la chute de la chrétienté pour que la part de vérité de ces sentiments puisse être reconnue. Au sortir d'un monde dévasté et à l'aube de ce qu'il faudra désormais appeler la modernité, Chateaubriand nous a laissé ce singulier avertissement :

Un homme impartial, qui lira attentivement les écrivains du siècle de Louis XIV, s'apercevra bientôt que *rien n'a échappé à leur vue*: mais que, contemplant les objets de plus haut que nous, ils ont dédaigné les routes où nous sommes entrés, et au bout desquelles leur œil perçant avait découvert un abîme<sup>15</sup>.

Chateaubriand a tenu parole et son portrait de Pascal dans le *Génie du christianisme* reste d'une pénétration incomparable. On peut en vérifier l'effet jusqu'aux frontières de sa carrière littéraire.

#### 4. Jusqu'à la Vie de Rancé

L'eau et le feu règnent dans l'œuvre de Chateaubriand et Pascal n'est jamais loin. On les retrouve confrontés et noués jusque dans l'ultime chef-d'œuvre, *Vie de Rancé*. Chateaubriand prend soin de distinguer Port-Ro-

<sup>14</sup> Sel 755.

<sup>15</sup> R.-F. Chateaubriand, *Génie du christianisme*, collection de la Pléiade, III, II, VI ???, p. 826.

yal et la Trappe, autre monastère d'un ascétisme légendaire fondé par l'abbé Rancé. Mais c'est pour mieux fixer les sortilèges de Pascal :

La Trappe n'était pas riante; ses sites étaient désolés, et l'âpreté de ses mœurs se répétait dans l'âpreté du paysage. Mais la Trappe resta orthodoxe, et Port-Royal fut envahi par la liberté de l'esprit humain. Le terrible Pascal, hanté par son esprit géométrique, doutait sans cesse: il ne se tira de son malheur qu'en se précipitant dans la foi<sup>16</sup>.

Cette foi n'est pas un acte de la volonté, c'est une hantise de l'abîme. L'eau des fleuves peut-elle laver cette conscience troublée? Les fleuves portent une marque qui les distingue de tout alanguissement auprès des eaux stagnantes, ils déferlent comme l'histoire :

Rancé va quitter Chambord, il faut donc que je quitte aussi cet asile où je crains de m'être trop oublié. Je vais retrouver la Loire non loin du parc abandonné; elle ne voit point la désolation de ses bords: les fleuves ne s'embarrassent point de leurs rives<sup>17</sup>.

Le feu ne s'y perd pas, hantise des flammes et ressac du temps sont désormais indissociables :

Étaient-ce des gestes de cette femme que le père de la Trappe avait vue à Vézetz au milieu des flammes, ou enfin était-ce le ressac des flots du temps contre le rivage de l'éternité<sup>18</sup>?

Dans ce flux qui marie les contraires pour redoubler leur pouvoir d'abîme, Chateaubriand va être pascalien jusqu'en Amérique. Son bateau ivre entraîne dans un même souffle Orient et Occident. On a peine à suivre les rinceaux de ce paragraphe halluciné :

Dans ces premières années de la retraite de Rancé, on entendit peu parler du monastère, mais petit à petit se renommée se répandit. On s'aperçut qu'il venait des parfums d'une terre inconnue: on se tournait, pour les respirer, vers les régions de cette Arabie heureuse. Attiré par les effluences célestes, on en remonta le cours: l'île de Cuba se décèle par l'odeur des vanilliers sur la côte des Flo-

---

<sup>16</sup> R.-F. Chateaubriand, *Vie de Rancé*, éd. Georges Condominas, Paris, 1991, p. 123.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 176.

rides. « Nous étions, dit Leguat, en présence de l'île d'Éden : l'air était rempli d'une odeur charmante qui venait de l'île et s'exhalait des citronniers et des orangers »<sup>19</sup>.

Cette entrée en scène des îles enchantées au cœur des austérités du XVII<sup>ème</sup> s. est sans égale, elle révèle des circulations étranges, elle annonce des jouissances nouvelles. Mais jusque sur ces bords, Chateaubriand sent la morsure de Pascal :

Le roseau, en se brisant, peut percer la main qui l'avait pris pour appui<sup>20</sup>.

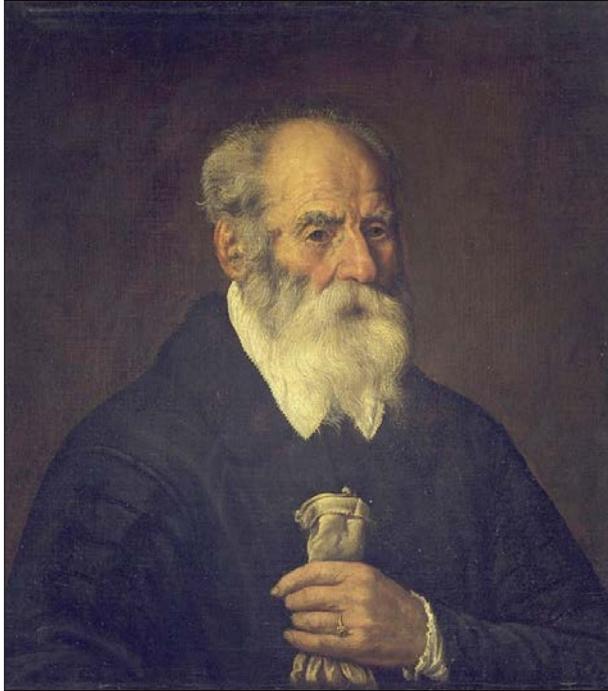
Cette blessure n'est pas seulement symbolique, elle restera une plaie secrète pour l'auteur des *Mémoires d'Outre-tombe*. Le roseau pensant est devenu le clou de la Passion qui taraude sa main d'écrivain délégué aux fastes de la mort. De cette blessure, crucifié par la « colère de Dieu » lui aussi pouvait dire : « C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante. Et il faut être tout-puissant pour le soutenir<sup>21</sup>. » Mais cette phrase n'est pas de Chateaubriand, elle est de Pascal. Le sait-on assez ?

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>21</sup> Sel 749.



Marcantonio Bassetti, *Ritratto di vecchio con guanti*,  
1610-1630, Castelvecchio, Verona.

SYLVAIN JOSSET\*

## Sauver le christianisme ou sauver le cartésianisme? Heidegger et Pascal\*\*

**I**L PEUT SEMBLER ÉTONNANT DE FAIRE APPEL à Heidegger afin d'interroger le rapport de Pascal à la modernité. En effet, ni Pascal ni le terme « modernité [*Modernität*] » n'apparaissent souvent sous la plume de Heidegger. Dans l'ensemble des 94 volumes de la *Gesamtausgabe* publiés à ce jour, Pascal ne figure que dans une cinquantaine de passages, la plupart très courts. Quant au mot « modernité », il est très rare dans le vocabulaire heideggérien : on en trouve une quinzaine d'occurrences, dont plusieurs ne sont que des citations de Nietzsche. Cet étonnement initial disparaît cependant si l'on songe à trois points. Tout d'abord, malgré la rareté du terme « modernité » sous sa plume, Heidegger l'emploie justement à deux reprises dans le plus long passage qu'il consacre à Pascal dont nous disposons aujourd'hui et qui se trouve dans les *Cahiers noirs*<sup>1</sup>. Ensuite, même si l'utilisation de ce mot est inhabituelle chez Heidegger, il est l'un des grands penseurs de la modernité, dont il a souligné les trois dimensions principales qui s'y rattachent : l'actuel, le nouveau et l'époque qui

---

\* Sorbonne Université.

\*\* Je remercie Vincent Carraud du temps qu'il a consacré à me relire et de ses conseils lors de l'élaboration de cet article, ainsi que Bruno Pinchard de son invitation à la journée d'étude « *Tout hors le vrai* ». *Pascal ou la modernité brisée*, et de ses remarques.

<sup>1</sup> P. David précise par ailleurs que ce paragraphe 63 des *Réflexions X* (M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*, *Gesamtausgabe* 95, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann (= *GA*), 2014, p. 342-346 ; trad. fr. P. David, *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, Paris, Gallimard, 2018, p. 347-351) est « l'un des très rares paragraphes de ce volume où figurent les termes *modern*, *das "Moderne"* et *Modernität* » (« Postface du traducteur : Retour aux sources », in Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri (Filosofia, 72)*, Brescia, Morcelliana, 2016 ; trad. fr. P. David, *Martin Heidegger. La vérité sur ses Cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018, p. 470).

débute avec Descartes<sup>2</sup>. Enfin, la lecture heideggérienne de Pascal n'est pas dénuée de pertinence : ce sera tout l'objet de notre article, qui entend restituer cette lecture sans pour autant y souscrire, de le montrer.

---

<sup>2</sup> Afin de concilier ces trois traits, Heidegger mobilise les ressources de l'allemand que les limites du français ne peuvent qu'imparfaitement traduire. Lorsqu'il s'intéresse à la modernité, Heidegger emploie l'adjectif « *modern* [moderne] », courant dans son vocabulaire, et les noms, cette fois rares, « *die Modernität* [la modernité] » et « *das/die Moderne* [le moderne] ». Mais il privilégie surtout un autre terme : l'adjectif « *neuzeitlich* » ou le nom « *die Neuzeit* ». Les traducteurs de Heidegger ont en général traduit « *neuzeitlich* » de la même façon que « *modern* » par l'adjectif « moderne », et « *die Neuzeit* » par « Temps modernes » ou « temps modernes ». C'est par exemple le cas de P. Klossowski dans sa traduction du *Nietzsche II* (1939-1946) (*GA* 6.2, 1997 ; trad. fr. *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971). Certains traducteurs de Heidegger, plus récents, ont avancé une nouvelle traduction unique pour les deux termes : « Temps nouveaux ». Il s'agit notamment de celle d'A. Froidecourt dans sa traduction de *Nietzsches Metaphysik* (1941-1942) / *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (1944-1945) (*GA* 50, 1990 ; trad. fr. *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005), ou encore de P. David dans sa traduction des *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/1939)* (*GA* 95). Ils contestent la traduction par « moderne » et « temps modernes » qui poseraient différents problèmes (voir notamment sur ce point A. Froidecourt, « Temps nouveaux / Temps modernes », in Ph. Arjakovsky, F. Fédiér et H. France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 1286-1287). Elle pourrait d'abord conduire à une confusion entre différents termes, à savoir les adjectifs « *neuzeitlich* » et « *modern* », et les noms « *Neuzeit* » et « *Moderne* ». Soulignons cependant que ces deux vocabulaires se recoupent largement en allemand courant tout comme chez Heidegger. Qui plus est, le mot « temps » dans l'expression « temps modernes » permet bien de distinguer ces deux mots en faisant apparaître la « *Zeit* ». Il serait donc possible de continuer à traduire « *Neuzeit* » par « temps modernes », et « *neuzeitlich* » de la même façon. Toutefois, le mot « moderne » présent dans l'expression « temps modernes » pourrait ensuite fausser le sens de « *neuzeitlich* » et « *Neuzeit* » car « l'historiographie place [l']époque [« moderne »] avant ce qu'il est convenu d'appeler l'époque contemporaine », alors que le mot allemand « désigne couramment l'époque actuelle » (Froidecourt, « Temps nouveaux / Temps modernes », art. cit., p. 1286). L'historiographie nomme en effet « moderne » l'époque « classique » qui commence au XVII<sup>e</sup> siècle. Indiquons toutefois que la « *Neuzeit* » chez Heidegger ne se limite pas à « l'époque contemporaine » ou « actuelle », mais désigne justement l'époque qui commence avec Descartes, dans laquelle nous nous trouvons encore aujourd'hui. L'expression « temps modernes », qui insiste peut-être sur l'époque cartésienne, et celle « Temps nouveaux », qui met l'accent sur « l'époque contemporaine », semblent donc, à première vue, aussi problématiques l'une que l'autre pour traduire « *Neuzeit* » qui comprend ces deux périodes en une seule époque. Si la discussion est toutefois étendue au-delà du seul langage historiographique en prenant aussi en compte le langage courant, l'expression « temps modernes » permet également la considération de l'époque contemporaine – « moderne » désigne en effet couramment l'« actuel » –, alors que l'expression « Temps nouveaux » ne permet toujours pas celle de l'époque cartésienne. Le dernier reproche adressé à la traduction de « *neuzeitlich* » et « *Neuzeit* » par « temps modernes » est qu'elle ne ferait pas apparaître le « nouveau » ou la « nouveauté », le « *Neu* », contrairement à la traduction par « Temps nouveaux ». Mais cette objection, bien que légitime, est

Le problème qui se pose dès lors est celui du rapport de Pascal à la modernité, c'est-à-dire de savoir si Pascal s'inscrit dans la modernité, qui est cartésienne, ou, comme le suggère le titre de la journée d'étude, s'il « brise » la modernité. Cette seconde perspective comprend elle-même deux possibilités dont l'issue est identique : soit Pascal brise la modernité de l'extérieur en critiquant le cartésianisme depuis une autre position fondamentale, soit il la brise de l'intérieur en s'extirpant du cartésianisme ; ces deux cas devant conduire à l'instauration d'autre chose que la modernité, qui n'est et ne peut être que cartésienne. Heidegger explore chacune de ces trois possibilités.

Mais que vient alors faire le christianisme dans cette question de la modernité ? Il paraît même étrange, voire paradoxal, qu'il puisse s'y inscrire. Une telle inscription paraît en effet d'abord impliquer que le christianisme, pourtant immuable, puisse changer au gré de l'histoire et de ses époques. Elle impliquerait ensuite qu'il se modifie en fonction de l'histoire *de la pensée ou de la philosophie* et de ses époques. Or, il semble (devoir) y avoir une stricte séparation entre christianisme et philosophie. Le

---

à nouveau contestable, car le terme « moderne » en son sens courant souligne la nouveauté en même temps que l'actualité. Les autres problèmes de la traduction par « temps modernes » – traduire le nom et l'adjectif de la même façon si nous traduisons « *neuzeitlich* » et « *Neuzeit* » tous deux par « temps modernes » pour faire apparaître la « *Zeit* », mettre au pluriel un mot pourtant au singulier en allemand, ou encore traduire en deux mots un unique terme allemand – sont communs à celle par « Temps nouveaux ». Notons pour finir que la traduction par « Temps nouveaux » pose un problème supplémentaire : elle est, contrairement à l'expression « temps modernes », une formule non courante, donc non parlante, en français. Il nous paraît donc peut-être préférable, à la suite de plusieurs traducteurs plus anciens de Heidegger, de traduire « *Neuzeit* », par « temps modernes », que l'on préférera tant à « Temps modernes » qu'à « Temps nouveaux », et « *neuzeitlich* » de la même façon, plutôt que par « moderne » ou par « Temps nouveaux ». Si Heidegger privilégie en allemand les mots « *neuzeitlich* » et « *Neuzeit* » afin de penser la modernité, c'est qu'ils permettent d'emblée de saisir la conciliation des trois traits caractéristiques de ces temps. Ils désignent, déjà couramment en allemand, l'époque actuelle dans laquelle nous vivons (*l'actuel*). Selon Heidegger, cette époque est ensuite précisément celle dans laquelle le nouveau tient la place centrale : « n'a le temps d'être que ce qui est nouveau ». « Dans les Temps nouveaux [ou temps modernes], la production suit avant tout la volonté de nouveauté d'un sujet producteur, indépendant » (*le nouveau*). Enfin, la condition de possibilité d'une telle époque n'est ainsi autre que la subjectivité souveraine, laquelle produit « continuellement des nouveautés », c'est-à-dire la métaphysique de la subjectivité (*l'époque qui débute avec Descartes*) (Froidcourt, « Temps nouveaux / Temps modernes », art. cit., p. 1286).

christianisme ne devrait pas dépendre de la philosophie, cartésienne ou autre, et inversement la philosophie du christianisme. En effet, selon Heidegger, théologie et philosophie sont « *absolument différentes* »<sup>3</sup> ou « *profondément différentes* »<sup>4</sup>. Ce sont « *deux chemins qui se séparent au niveau de la décision ultime* »<sup>5</sup>. C'est pourquoi « *il n'y a pas [et ne peut y avoir] de philosophie chrétienne* »<sup>6</sup>, pur et simple « *fer en bois [hölzernes Eisen]* »<sup>7</sup> ou « *cercle carré [viereckiger Kreis]* »<sup>8</sup>, c'est-à-dire contradiction dans les termes. Une « *philosophie chrétienne* » est même « *plus absurde [widersinniger]* » encore que de telles contradictions car « *carré et cercle conviennent encore sur le fait qu'ils sont des formes spatiales [Viereck und Kreis kommen noch darin überein, daß sie räumliche Gebilde sind]* »<sup>9</sup>, tout comme fer et bois sur le fait qu'ils sont des matières, alors que philosophie et christianisme ne conviennent en rien. Le christianisme et la philosophie se considèrent même l'un et l'autre comme « *folie [Torheit]* »<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> *Phänomenologie und Theologie* (1927), in *Wegmarken*, GA 9, 1976, p. 49.

<sup>4</sup> GA 6.2, p. 116; trad. fr. mod., p. 108.

<sup>5</sup> *Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I, 1954; trad. fr. J. Greisch, in R. Kearney et J. S. O'Leary (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Puf, 2009 [1980], p. 368.

<sup>6</sup> *Lettre à Max Müller*, 12 juin 1965.

<sup>7</sup> *Phänomenologie und Theologie*, in GA 9, p. 66.

<sup>8</sup> GA 6.2, p. 116; trad. fr., p. 108.

<sup>9</sup> *Idem*.

<sup>10</sup> Sur ce point, voir *Einführung in die Metaphysik* (1935), GA 40, 1983, p. 9; trad. fr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 20; *Einleitung zu « Was ist Metaphysik? »* (1949), in GA 9, p. 379; trad. fr. R. Munier, *Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 40-41; *Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I; trad. fr., p. 368. Heidegger emploie également le mot « folie » concernant Pascal, qui « *tient la métaphysique pour une folie* » (*Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), GA 48, 1986, p. 215). Ce mot trouve son origine dans la première *Lettre aux Corinthiens* 1, 20-25: « *Où est-il, le sage? Où est-il, l'homme cultivé? Où est-il, le raisonneur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde? / Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. / Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, / nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, / mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. / Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.* » Heidegger renvoie explicitement au début de ce passage (1 Corinthiens 1, 20-22) en GA 9, p. 379; trad. fr., p. 40-41.

Enfin, une telle inscription du christianisme dans la modernité est d'autant plus paradoxale que la modernité est l'époque qui débute avec Descartes, lequel ne cesse précisément d'affirmer la nécessité d'une séparation du christianisme et de la philosophie<sup>11</sup>. L'affirmation de la séparation se retrouve par la suite chez les principaux cartésiens, au premier rang desquels Pascal, notamment « dans des pages [...] publiées [...] sous le titre : *Préface sur le Traité du vide* »<sup>12</sup>.

Heidegger ajoute pourtant que le christianisme et la philosophie ne demeurent pas séparés, mais qu'entre eux s'instaure également et de fait un rapport conflictuel puisqu'ils s'affrontent à titre d'« ennemi[s] mortel[s] »<sup>13</sup>. Ils se considèrent réciproquement comme un danger. Ce qui est vrai pour la philosophie en général l'est, paradoxalement – puisque le cartésianisme prône la stricte séparation du christianisme et de la philosophie –, en particulier et particulièrement pour la philosophie cartésienne.

En effet, d'une part, le cartésianisme met en danger le christianisme. Avec Descartes se produit, selon Heidegger, une triple mutation (*Wandel*) de la métaphysique : l'aboutissement de la mutation de l'ἐνέργεια en *actualitas*, la mutation du substrat (ὕποκειμενον) en sujet (*subjectum*), et celle de la vérité (*veritas*) en certitude (*certitudo*)<sup>14</sup>. Avant Descartes, tous les étants qui n'ont besoin que d'eux-mêmes pour *subsister* – « une étoile et une plante, un animal, un homme et un dieu »<sup>15</sup> – sont *substrats* en un même sens. Mais par l'affirmation « Je pense, donc je suis », l'homme acquiert un privilège en tant qu'il est le seul être qui pense ; il est désormais au centre et devient unique *sujet*. La vérité elle-même ne se pense dorénavant qu'à partir de l'homme qui doit la ratifier par sa volonté, et devient *certitude*. En effet, puisqu'avec Descartes le jugement est un acte de la volonté humaine, et non plus de l'entendement, lui revient du

<sup>11</sup> Voir H. Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972 [1924].

<sup>12</sup> H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 127-128.

<sup>13</sup> *Phänomenologie und Theologie*, in *GA* 9, p. 66.

<sup>14</sup> Heidegger consacre notamment trois sections distinctes à cette triple mutation dans le *Nietzsche II* : a/ celle de l'ἐνέργεια en *actualitas* (*GA* 6.2, p. 374-383 ; trad. fr., p. 329-337), b/ celle de la vérité en certitude (*ibid.*, p. 383-391 ; trad. fr., p. 337-344), c/ et celle de l'ὕποκειμενον en *subjectum* (*ibid.*, p. 391-397 ; trad. fr., p. 344-349). Précisons qu'il s'agit bien d'une seule et unique mutation qui se déploie selon trois modalités différentes, et non de trois mutations distinctes.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 393 ; trad. fr. mod., p. 346.

même coup le rôle de validation des évidences de l'entendement. La vérité est ainsi elle-même soumise à la puissance d'affirmation de la volonté<sup>16</sup>. Alors qu'avant Descartes « le Dieu créateur, et avec lui [...] l'Église, est seul en possession de l'unique et éternelle vérité », après Descartes, avec la « souveraineté [*Herrschaft*] de la vérité en tant que certitude », l'homme peut déterminer « à partir de lui-même [*von sich aus*] l'essence [*Wesen*] de la certitude, et amène ainsi l'humanité à la souveraineté [*Herrschaft*] à l'intérieur du réel [*Wirklich*] », ce qui contraint l'Église à être sur la défensive<sup>17</sup>.

D'autre part et inversement, le christianisme met en danger le cartésianisme de deux manières opposées. Ou bien le christianisme refuse purement et simplement d'entrer dans la modernité cartésienne en l'ignorant et en la rejetant : c'est notamment la position des suites de la « Contre-réforme des jésuites »<sup>18</sup>. Ou bien le christianisme reprend les moyens de la philosophie cartésienne, mais entend les utiliser contre le cartésianisme lui-même, et par là le rendre « inutile et incertain ».

Malgré la séparation proclamée du christianisme et de la philosophie cartésienne, il semble donc n'y avoir entre eux ni entente cordiale – chacun est une « folie » pour l'autre –, ni simple ignorance mutuelle, mais bien incompatibilité et affrontement, chacun représentant un danger pour l'autre. Or, parce qu'il y a danger, il est nécessaire qu'il y ait *sauvetage* (Rettung). Mais puisque les termes menacés sont aussi ceux qui menacent, un sauvetage des deux paraît impossible. La question qui se pose correspond dès lors à l'alternative posée par le titre de notre contribution : sauver le cartésianisme (donc la modernité) ou sauver le christianisme (en brisant le cartésianisme, donc la modernité) ?

Si cette question est spécifiquement pascalienne, c'est que Pascal est le premier « chrétien » moderne, c'est-à-dire le premier à avoir vu l'entrée dans la modernité due à la métaphysique cartésienne, et à avoir tenté de sauver le christianisme de celle-ci.

---

<sup>16</sup> Sur cette mutation cartésienne de la vérité en certitude voir, outre les textes de Heidegger, G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Puf, 2005, section II, chapitre V, p. 211-273.

<sup>17</sup> *GA* 6.2, p. 385-386 ; trad. fr. mod., p. 339-340.

<sup>18</sup> *GA* 95, p. 343 ; trad. fr., p. 348.

### 1. Sauver le christianisme du cartésianisme en le dépassant?

La tâche de Pascal paraît fixée : il faut sauver le christianisme de l'asaut donné par la philosophie cartésienne. Heidegger part dans ses *Cahiers noirs* d'un constat : Pascal est un « penseur ↔ chrétien », et même « le premier grand “penseur ↔ chrétien” des *temps modernes* ». Et il pose d'emblée la question décisive : « avec quelles insupportables “contradictions” un “penseur – chrétien” des temps modernes ne doit-il alors pas se retrouver [...] ? »<sup>19</sup> En d'autres termes, puisqu'en tant que « penseur » Pascal est moderne et cartésien, cette position fondamentale ne rejaillit-elle pas sur lui en tant que chrétien, et ne met-elle pas ainsi en danger son christianisme ?

Pascal est tout d'abord moderne en philosophie : il est un « penseur “chrétien” à la manière dont toute la métaphysique des temps modernes de Descartes à Hegel (et même Nietzsche!) est encore et toujours chrétiennement déterminée [*christlich bestimmt*] ». Pascal est ainsi déterminé par la double mutation moderne de l'ὑποκειμενον en *subjectum* et de la *veritas* en *certitudo*, c'est-à-dire qu'il pense comme toute cette métaphysique – en considérant cette fois les trois objets de la métaphysique spéciale – « l'homme comme “*subjectum*”, le monde comme “κόσμος”, “Dieu” comme raison et cause de tout »<sup>20</sup>. Heidegger entend le montrer

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 342-343 ; trad. fr. mod., p. 347.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 343 ; trad. fr. mod., p. 347. Il ne s'agit d'abord certes pas exactement des trois objets de la métaphysique spéciale puisqu'il est question de l'homme, et non de l'âme. Il peut ensuite sembler étrange que Heidegger fasse de ces trois caractérisations des déterminations « chrétiennes » des temps modernes, et non simplement des déterminations propres aux temps modernes. En effet, l'homme comme « *subjectum* », « Dieu » comme raison et cause de tout, et même le monde comme « κόσμος » – comme nous le verrons – sont des déterminations qui n'apparaissent qu'avec la métaphysique des temps modernes, et non avec le christianisme. Nous expliquerons cette difficulté apparente plus loin (voir *infra* note 45). Notons cependant d'emblée que ces formulations, en particulier les deux dernières, se trouvent dans un passage consacré à Pascal alors même qu'elles sont davantage leibniziennes que cartésiennes. Ce n'est en effet qu'avec le principe de raison de Leibniz que « Dieu » devient « raison et cause ». Dieu rend raison de tout en tant qu'il est lui-même l'ultime raison des choses. Quant à la dernière expression, « le monde comme “κόσμος” », elle ne paraît ni chrétienne, ni moderne. Mais Heidegger pense en réalité aux « *Vingt-quatre propositions* » de Leibniz, qu'il appelle lui-même *Les Vingt-quatre thèses métaphysiques*, et qui se trouvent dans le *Nietzsche II* (GA 6.2, p. 414-416 ; trad. fr., p. 363-365). Or, dans celles-ci, non seulement Leibniz tire du principe de raison le syntagme « *ratio [...] seu causa* » (thèse 2) qui dé-

dans son cours sur *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*<sup>21</sup> à partir de deux textes de Pascal. Le premier est constitué d'un fragment et du début d'un second : « Pensée fait la grandeur de l'homme »<sup>22</sup>; et « L'homme n'est

---

signe « Dieu » (thèse 3), mais plus encore il y désigne précisément le monde comme « κόσμος » : « *Mundum esse κόσμον* », ce afin d'utiliser l'étymologie grecque du mot qui désigne « un tout orné [*plenum ornatus*] » (thèse 17). Par ailleurs, si ces expressions sont leibniziennes dans leur formulation, elles s'appliquent tout aussi bien à la pensée cartésienne. Ainsi, dans l'article 28 de la première partie des *Principes de la philosophie*, Descartes désigne Dieu comme « *causa efficiens omnium rerum* [cause efficiente de toutes choses] » (AT VIII-1, p. 15-16 = AT IX-2, p. 37). Peut-être Heidegger a-t-il également en tête l'article 41 de la première partie sur la préordination de Dieu (AT VIII-1, p. 20 = AT IX-2, p. 42). D'autre part, si le mot « κόσμος » n'est pas utilisé par Descartes, son monde est bien une universalité (*universitas*), donc un κόσμος. Ces expressions (leibniziennes), parce qu'elles caractérisent la pensée moderne accomplie, peuvent être appliquées tant à Descartes qu'à Pascal.

<sup>21</sup> Ce volume (GA 48) reprend dans sa version intégrale le cours du deuxième trimestre de l'année 1940. Il comprend les deux passages que Heidegger consacre à Pascal (p. 213-216 et p. 226-228) qui avaient été écartés du *Nietzsche II* (GA 6.2).

<sup>22</sup> L XXVI/759 = *Disc.* 153 = Br 346. Nous citons à chaque fois les *Pensées* en indiquant d'abord L et le numéro de la liasse (en arabes) ou de la série (en romains) où Pascal a versé le fragment (HC – hors classement – signale un fragment non reproduit dans les Copies) suivi du numéro du fragment dans l'édition L. Lafuma; puis *Disc.* suivi de la page dans l'édition E. Martineau des *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris, Fayard/Armand Colin, 1992; et enfin Br suivi de la numérotation dans l'édition L. Brunschvicg des *Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1912 (sixième édition) [1897]. Nous citons l'édition L. Brunschvicg – et plus précisément l'édition « Hachette Classiques », et non celle des « Grands écrivains de la France » – car il s'agit de la seule édition que Heidegger possédait, et, semble-t-il, qu'il ait utilisée. Certains commentateurs ont cru lire dans différentes notes de la *Gesamtausgabe* la possibilité que Heidegger ait pu recourir à d'autres éditions, sans voir qu'il s'agissait de notes d'éditeurs, ou du moins sans voir que ces notes éditoriales ne donnaient aucune information sur ce point. Si P. Trawny renvoie certes dans son édition des *Cahiers noirs* (GA 95, p. 344) à une édition allemande (B. Pascal, *Sämtliche Schriften über Philosophie und Christenthum*. Erster Theil, Berlin, Wilhelm Besser, 1840) qui reprend l'ordre de l'édition de l'abbé Ch. Bossut, il nous a confirmé qu'il s'agissait d'une décision éditoriale et qu'il était « assez sûr » que Heidegger ne possédait pas cette édition et ne l'avait pas consultée. De la même façon, dans *Metaphysik und Nihilismus* (1938-1948) (GA 67, 1999, p. 103), le renvoi à l'édition Brunschvicg des « Grands écrivains de France » est une note de l'éditeur, H.-J. Friedrich, et non de Heidegger. Ainsi, nous pouvons notamment écarter les hypothèses de F. Barancy, avancées avec beaucoup de prudence dans son article « Les références à Pascal dans l'œuvre de Heidegger », concernant les éditions de Pascal possédées ou consultées par Heidegger. Il y indique que Heidegger pouvait avoir à sa disposition l'édition « Brunschvicg, mais peut-être aussi Bossut », puis affirme que Heidegger renvoie « à la grande édition dans la collection des Grands écrivains de France (GA 67, p. 103) » (p. 9). Nous n'excluons cependant bien sûr pas définitivement la possibilité que Heidegger ait pu consulter, voire posséder, d'autres éditions de Pascal. Mais aucun argument à ce jour ne le justifie ni même le suggère.

qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant »<sup>23</sup>. Par le premier fragment, Pascal fait de la *cogitatio* l'essence de l'homme, reprenant par là « la position fondamentale de Descartes, qui s'exprime dans la distinction de la *res cogitans* et de la *res extensa* ». Heidegger voit que Pascal reprend cette distinction et cette haute estimation de la pensée qui fait la grandeur de l'homme « seulement pour montrer que celle-ci n'est que la grande capacité de l'essence la plus infirme ». Du fait de son essence (la plus) infirme, il est nécessaire pour l'homme de se soumettre entièrement, donc aussi sa pensée – y compris ce mode de pensée particulier qu'est la *ratio* –, au christianisme; ce pourquoi s'applique cet autre fragment: « Soumission est usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme »<sup>24</sup>. Mais Heidegger explique qu'il ne faut pas en conclure hâtivement qu'avec Pascal se produirait une nouvelle mutation de l'essence de l'homme: « la *cogitatio* est [toujours] admise comme essentielle ». La conception cartésienne de l'homme comme *subjectum* est dès lors acceptée par Pascal. Seul « le pas pour reconnaître le *subiectum* en son essence même n'est pas accompli »<sup>25</sup>. Qu'est-ce à dire, sinon que Pascal est non seulement déterminé par la métaphysique cartésienne de la subjectivité, mais qu'il la reprend sans même la « reconnaître », c'est-à-dire sans le décider, et de ce fait sans la questionner?

Le second texte pascalien sur lequel se fonde Heidegger est le début du « traité sur l'essence du mathématique (*Réflexions sur la géométrie en*

<sup>23</sup> L 15/200 = *Disc.* 79 = Br 347.

<sup>24</sup> L 13/167 = *Disc.* 71 = Br 269. Il ne s'agit en réalité pas de « Soumission *est* usage de la raison », mais de « Soumission *et* usage de la raison ». G. Guest conclut de cette erreur que Heidegger, « qui cite habituellement les *Pensées et Opuscules* selon l'édition de L. Brunschvicg de 1912, aurait pu, ici, avoir sous les yeux une édition allemande, sur ce point éventuellement fautive » (« Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal », *Les Études philosophiques*, 2011, 96, p. 51). Mais, comme le souligne justement F. Barancy, « cette erreur de lecture ne nous semble pas du tout aussi "étrange" qu'à G. Guest [...] ». Elle est tout simplement présente dans l'édition de 1912 des *Pensées et opuscules*, et Heidegger n'est nullement en train de consulter une autre édition ». Puis F. Barancy continue: « simple erreur de typographe ou repentir de l'éditeur, qui ne commettait pas la faute dans l'édition de 1904 ? » (« Les références à Pascal dans l'œuvre de Heidegger », p. 11). Mais contrairement à ce qu'il affirme cette erreur apparaît bien dans toutes les éditions de L. Brunschvicg des *Pensées et Opuscules*, ou du moins dans toutes celles que nous avons consultées: 1897, 1909, 1912 (celle de Heidegger), 1917, ainsi que celle de 1904.

<sup>25</sup> *GA* 48, p. 227.

général) » : *De l'Esprit géométrique*. Pascal y écrit : « On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité. L'un, de la découvrir quand on la cherche; l'autre, de la démontrer quand on la possède; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine. » La traduction qu'en donne Heidegger constitue un commentaire : « "On peut, dans l'effort de se familiariser avec la vérité, avoir trois desseins [*Vorwürfe*] principaux : l'un, de découvrir la vérité, ce qui présuppose [*voraussetzt*] qu'on la cherche d'abord; l'autre, de prouver la vérité, c'est-à-dire de ne mettre sous les yeux [*vor Augen zu stellen*] que ce qui présuppose [*voraussetzt*] qu'on la possède 'déjà [*bereits*]' ; le dernier, de séparer le vrai du faux, ce qui présuppose [*voraussetzt*] qu'on la vérifie (partout)". » Et Heidegger cite le début du paragraphe qui suit dans lequel est indiquée « la décision [*die Entscheidung*] » : « Je ne parle point du premier. Je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. » Ainsi, « Pascal pose cette réflexion apparemment principielle [*grundsätzliche Besinnung*] sur l'essence du mathématique [*das Wesen des Mathematischen*] – c'est-à-dire justement, au temps de Descartes, sur l'essence [*das Wesen*] de la fondation et de la justification de la vérité [*Gründung und Begründung der Wahrheit*] qui peuvent être accomplies par l'homme lui-même – d'emblée sur la présupposition [*die Voraussetzung*] qu'il est en possession de la vérité »<sup>26</sup>. Alors que seul le premier dessein décrit par Pascal porte sur la découverte de l'essence même de la vérité, c'est-à-dire pourrait permettre de l'interroger en étant un questionnement *sur* la vérité, Pascal l'exclut d'emblée de ses investigations. Il ne s'intéresse qu'aux deux autres, lesquels présupposent déjà que l'essence de la vérité soit découverte et que nous la possédions, et ne sont donc que des interrogations *à partir de* la vérité. En somme, alors même que c'est dans ce traité sur « l'essence » de la vérité que Pascal devrait l'interroger, « la question de la recherche et de l'élucidation de la vérité [*Suchen und Ergründen der Wahrheit*] est éliminée dès le commencement »<sup>27</sup>. Or, si Pascal peut commencer son traité par une telle présup-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 227-228. Voir B. Pascal, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992 (= *OC*), III, 1992, p. 390; et *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1912 (sixième édition) [1897], p. 164.

<sup>27</sup> *GA* 48, p. 228.

position (*Voraussetzung*) à propos de l'essence de la vérité, c'est que, dans sa conception moderne, celle-ci a déjà été découverte et interrogée avant lui par Descartes. En effet, vérité signifie « déjà » et dorénavant certitude. Pascal, « dans son célèbre et grandiose traité *De l'Esprit géométrique* (“De l'essence du mathématique”), a rencontré l'essence de la métaphysique de Descartes »<sup>28</sup>. Pascal est donc doublement déterminé par Descartes : il pense l'homme comme *subjectum* et la vérité comme certitude.

Mais il évite même « le véritable domaine de questionnement et la région de décision de la métaphysique »<sup>29</sup>, dans lesquels Descartes a quant à lui pénétré. C'est pourquoi Heidegger écrit que Pascal « mécomprend »<sup>30</sup> et « mésinterprète »<sup>31</sup> le nouveau début métaphysique cartésien. Cela ne signifie pas que Pascal ne le comprendrait pas, mais que tout en étant déterminé par ce nouveau début, il ne le reprend qu'à son insu, par indécision, sans jamais le questionner.

Mais si Pascal est, en tant que « premier grand “penseur ↔ chrétien” des *temps modernes* », un penseur « chrétien » *comme* « toute la métaphysique des temps modernes », il est aussi *davantage* chrétien *que* toute cette métaphysique : « Pascal est chrétien comme un croyant dont le pouvoir de croire et l'exigence de croire dépassent largement ceux de tous les croyants moyens et les chrétiens d'Église »<sup>32</sup>. À partir de ces deux traits caractéristiques du « penseur ↔ chrétien », une alternative se présente : ou bien Pascal est certes déterminé par le cartésianisme en philosophie, mais il parvient aussi à le « dépasser » en tant que chrétien, c'est-à-dire par le christianisme ; ou bien Pascal est déterminé par Descartes en philosophie et cette détermination rejaillit sur son christianisme, de sorte qu'il est entièrement métaphysicien.

La première branche de l'alternative, selon laquelle Pascal est déterminé par Descartes en philosophie mais le « dépasse » théologiquement, a été défendue par Jean-Luc Marion dans *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*. Celui-ci fonde sa lecture de Pascal sur les trois « ordres de choses »

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>32</sup> *GA* 95, p. 343 ; trad. fr. mod., p. 347-348.

– l'ordre des corps, celui des esprits et celui de la charité<sup>33</sup>. Dans ces fragments, Pascal pense une distance « [infiniment] infinie » entre ces ordres. Descartes, qui distingue corps et esprit, est le penseur des deux premiers ordres, c'est-à-dire celui qui atteint la métaphysique par la transgression du premier au deuxième ordre. Mais Descartes ne parvient jamais au troisième, celui de la charité, c'est-à-dire du christianisme, invisible à ses yeux. La seconde transgression du deuxième au troisième ordre, pensée par Pascal, permet cette fois de dépasser la métaphysique cartésienne par l'ordre de la charité. Dès lors, la « doctrine pascalienne des trois ordres [...] [constitue] une structure de dépassement de la métaphysique cartésienne »<sup>34</sup>. Cette structure de dépassement a donc deux sens. D'une part, Pascal accepte le cartésianisme en philosophie et, en le pensant au sein d'un ordre différent du christianisme, le préserve du danger lié à une possible confrontation avec ce dernier, donc le sauve : « Il ne s'agit pas en effet d'une réfutation du cartésianisme »<sup>35</sup>. De ce fait, Pascal pourrait sauver à la fois la modernité cartésienne et le christianisme. Il y aurait deux ordres conciliables parce qu'indépendants, et par suite un double sauvetage : sauver le christianisme (troisième ordre) *et* le cartésianisme (deuxième ordre). Mais d'autre part, Pascal brise, selon Jean-Luc Marion, la modernité cartésienne, et le fait de l'extérieur en la dépassant par le troisième ordre. En effet, son « dépassement » par le christianisme ne laisse pas le cartésianisme indemne, mais le « destitue » en le « disqualifiant ». La métaphysique cartésienne est rendue « illégitime »<sup>36</sup>. C'est ainsi que Jean-Luc Marion et Heidegger lisent la sentence de Pascal : « Descartes inutile et incertain »<sup>37</sup>. Jean-Luc Marion écrit : « Pascal ne mesure l'appartenance

<sup>33</sup> L 23/308 = *Disc.* 37 = Br 793 et L HC 1/933 = *Disc.* 37 = Br 460.

<sup>34</sup> J.-L. Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 2004 [1986], p. 329.

<sup>35</sup> V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, Puf, 2007 [1992], p. 236.

<sup>36</sup> Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, cit., p. 325-329 et p. 356-369.

<sup>37</sup> L XXXIV/887 = *Disc.* 152 = Br 78. Pour le véritable sens de ce fragment, voir Carraud, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 222 ; et *Pascal. Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 51. V. Carraud explique que cette formule pascalienne porte sur la physique cartésienne, et non sur la métaphysique. C'est également ce que défend E. Martineau : « Je m'épuise depuis des années à souligner que les quelques rares sautes d'humeur de Pascal contre "Descartes inutile et incertain" ne portent que sur la physique, et non pas [...] sur la métaphysique du philosophe » (« Les amis inconnus. Pascal et Descartes », *Conférence*, 2017, 44, p. 398).

de Descartes à la métaphysique qu'à partir de son propre exil théologique hors de la philosophie»<sup>38</sup>. Dans le même sens, Heidegger explique à propos de cette formule : « Descartes est inutile » car sa métaphysique ne va pas à l'utile, l'*unum necessarium*, c'est-à-dire le salut chrétien de l'âme. Descartes est « incertain » car la métaphysique est posée [*gestellt*] sur la vue [*Einsicht*] humaine, et non sur la vérité absolue de la révélation divine ». Mais Heidegger précise que « Descartes n'est pas ici dépassé [*überwunden*] philosophiquement métaphysiquement, mais seulement dénoncé [*verurteilt*] à partir de la foi chrétienne »<sup>39</sup>. La métaphysique est tenue par Pascal pour inutile et incertaine, pour une simple « folie ».

Une première réponse à notre question initiale se fait jour : si Pascal est moderne, c'est-à-dire cartésien, en métaphysique (deuxième ordre), il briserait cependant la modernité – rendue « inutile et incertaine » –, non de l'intérieur, mais à partir d'une position fondamentale extérieure à celle-ci, à savoir depuis le christianisme (troisième ordre). Le christianisme ne se contenterait pas d'être ce qui est à sauver du cartésianisme, mais constituerait aussi l'instrument permettant de se sauver lui-même en brisant le cartésianisme.

Mais Heidegger défend quant à lui la seconde branche de l'alternative, opposée à la première. Pour la comprendre, il convient de prendre au sérieux la double flèche qu'il inscrit soigneusement lorsqu'il caractérise Pascal comme un « penseur ↔ chrétien ». Par celle-ci, Heidegger entend éviter deux erreurs d'interprétation. La première serait de faire de Pascal uniquement un penseur (cartésien) chrétien à la manière de « toute la métaphysique des temps modernes »<sup>40</sup>. Pascal est *trop* chrétien pour être lu de cette manière. La deuxième erreur serait de le considérer comme un « penseur [cartésien] [*et*] chrétien » dans deux ordres distincts et strictement séparés, ce qui correspond à la lecture de Jean-Luc Marion. La double flèche indique au contraire que, concernant Pascal, la pensée a des ré-

<sup>38</sup> Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, cit., p. 296.

<sup>39</sup> *GA* 48, p. 214.

<sup>40</sup> Ce que Heidegger réfute explicitement : « Pascal n'est pas seulement un penseur "chrétien" à la manière dont toute la métaphysique des temps modernes de Descartes à Hegel (et même Nietzsche!) est encore et toujours chrétiennement déterminée » (*GA* 95, p. 343 ; trad. fr. mod., p. 347).

percussions sur le christianisme, et inversement. Selon Heidegger, Pascal « ne pense [...] cette pensée que *pour* [für] la foi »<sup>41</sup>. Il ne sépare pas philosophie et christianisme, mais pense la métaphysique cartésienne en vue de la foi.

Alors que pour Jean-Luc Marion la double mutation cartésienne ne détermine Pascal qu'en métaphysique (deuxième ordre), celle-ci rejaillit selon Heidegger sur le christianisme lui-même (troisième ordre). Jean-Luc Marion limite son interprétation du fragment dans lequel Pascal énonce l'inutilité et l'incertitude de Descartes à un jugement porté par Pascal sur la métaphysique cartésienne à partir du christianisme. Mais Heidegger ajoute quant à lui sans attendre que par cette critique « on ne "risque" rien concernant la vérité et sa détermination essentielle [*Wesensbestimmung*] »<sup>42</sup>.

Ce que Jean-Luc Marion ne voit pas, c'est qu'en prononçant ce jugement, Pascal ne dépasse pas le cartésianisme par le christianisme. Sa double critique à l'égard de Descartes n'est possible qu'à partir de Descartes lui-même, c'est-à-dire de la conception cartésienne de l'homme et de la vérité qui le détermine déjà. Lorsqu'il présente Descartes comme « inutile » pour se sauver (*i. e.* pour le salut), il ne sauve pas le christianisme de l'emprise cartésienne, mais sauve au contraire le cartésianisme. Car il s'appuie au fond sur la détermination cartésienne de la vérité comme certitude pour penser la certitude du salut. De la même façon, si Descartes est « incertain », ce n'est qu'au sens cartésien de la certitude. Le cartésianisme a déjà pris place au sein du christianisme.

Loin de briser le cartésianisme par et à partir du christianisme, et de sauver par là ce dernier, Pascal inscrit le cartésianisme dans le christianisme. Mais si, comme l'écrit Heidegger, le cartésianisme contraint le christianisme à être sur la défensive et constitue de ce fait un danger pour ce dernier, et que Pascal est celui qui introduit le cartésianisme dans le christianisme, ne devient-il pas, loin d'en être le sauveur, son fossoyeur ?

---

<sup>41</sup> *GA* 95, p. 343 ; trad. fr., p. 348.

<sup>42</sup> *GA* 48, p. 215.

## 2. Sauver le christianisme par le cartésianisme et le cartésianisme par le christianisme : la naissance de l'apologétique moderne

Heidegger explique qu'avec Pascal est indiquée « une, et même *la* possibilité de se tenir à l'intérieur [innerhalb] des temps modernes, et pourtant en même temps de retourner *contre* [gegen] eux les moyens de leur pensée »<sup>43</sup>. Si Pascal échoue à briser la modernité cartésienne de l'extérieur, puisqu'il est déjà cartésien, une nouvelle alternative se pose : ou bien Pascal, en reprenant les moyens cartésiens, se tient à l'intérieur de la modernité, mais en les retournant contre elle parvient à la briser de l'intérieur, et ainsi à sauver le christianisme ; ou bien, même en retournant ses moyens contre elle, Pascal demeure à l'intérieur de la modernité cartésienne, trop déterminé par elle, et semble alors du même coup sauver le cartésianisme par son adoption et condamner le christianisme.

C'est le second terme de l'alternative que Heidegger paraît défendre. En approfondissant l'introduction du cartésianisme dans le christianisme, Pascal a rendu ce dernier moderne. Cela par la création de « la forme fondamentale [*Grundform*] de l'apologétique du christianisme des temps modernes »<sup>44</sup>. Les moyens des temps modernes que l'apologétique de ces temps reprend et entend retourner contre eux sont évidemment les moyens cartésiens, c'est-à-dire la double mutation cartésienne de l'ὑποκείμενον en *subjectum* et de la *veritas* en *certitudo*. Si celle-ci détermine la position fondamentale de Pascal en philosophie, en quoi détermine-t-elle aussi sa pensée de la foi ? Autrement dit, en quoi consiste une apologétique « moderne », fondée sur une foi elle-même « moderne » ?

Afin de répondre à cette question, il est nécessaire d'effectuer préalablement un pas en arrière pour revenir au passage à la modernité. Ce dernier se fonde sur un paradoxe : la mutation cartésienne, qui contraint le christianisme à être sur la défensive, a pourtant pour point de départ le christianisme lui-même<sup>45</sup>. Jean Beaufret précise ce point : l'avènement de

<sup>43</sup> *GA* 95, p. 343 ; trad. fr. mod., p. 348.

<sup>44</sup> *Idem*.

<sup>45</sup> C'est la raison pour laquelle Heidegger peut sans contradiction écrire à la fois que « toute la métaphysique des temps modernes [...] est encore et toujours chrétiennement déterminée » (*GA* 95, p. 343 ; trad. fr. mod., p. 347), et en même temps que cette mutation est proprement mo-

la subjectivité, et de ce fait « de la vérité à la figure proprement cartésienne, c'est-à-dire *certitudinaire*, qu'elle revêt dans le monde moderne », est « relati[f] à la foi », et « même à son tour devancée par une transformation intérieure de la foi elle-même » qui « éclate au XVI<sup>e</sup> siècle avec la Réforme ». « La foi du haut Moyen Âge n'était encore dans son fond qu'adéquation extérieure de la pensée humaine à la révélation dogmatique », l'Église ayant « toute compétence concernant la définition et le contrôle de l'adéquation ». Or, « dès le départ, une autre solution, beaucoup moins extérieure et beaucoup plus immédiate, avait commencé à percer. Elle tenait à l'ambiguïté<sup>46</sup> même du concept de foi »<sup>47</sup>. Cette ambivalence est notamment présente chez saint Augustin : « autres sont les choses crues, autre la foi par laquelle elles sont crues [*aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*] »<sup>48</sup>, ou plus tard chez saint Thomas d'Aquin : « On appelle foi tantôt ce qui est cru [*id quod creditur*], tantôt le fait même de croire [*vero ipsum credere*] »<sup>49</sup>. Jean Beaufret commente : « La foi est donc d'une part : "*fides quae creditur*", à savoir l'objectivité des dogmes, et d'autre part : "*fides qua creditur*", à savoir la disposition intérieure du croyant. » Si chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin la foi comme disposition intérieure, c'est-à-dire comme fait et manière de croire, « ne vient encore qu'en second rang », ce sens s'impose avec la Réforme. « Alors le divin cesserait d'habiter un lointain inaccessible pour devenir plutôt, comme le voulait déjà saint Paul et comme le voudra Pascal, une affaire de cœur »<sup>50</sup>. La métaphysique cartésienne de la subjectivité et de la certitude est ainsi préparée. En effet, comme l'écrit Heidegger : « l'Histoire de l'humanité des temps modernes [*die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums*] [...] est *médiatement* [*mittelbar*] préparée par l'homme chrétien fixé sur la certitude du salut [*Heilsgewißheit*] »<sup>51</sup>. L'« exi-

---

derne, c'est-à-dire cartésienne, et non chrétienne, puisque le christianisme ne fait que la « préparer » sans l'accomplir.

<sup>46</sup> Plutôt que d'ambiguïté, il s'agit d'ambivalence.

<sup>47</sup> J. Beaufret, *Leçons de philosophie (I). Philosophie grecque. Le rationalisme classique*, Paris, Seuil, 1998, p. 154.

<sup>48</sup> Augustin d'Hippone, *De Trinitate* XIII, 2, 5.

<sup>49</sup> *Summa Theologiae* Ia IIæ, q. 55, a. 1, ad 1.

<sup>50</sup> Beaufret, *Leçons de philosophie (I)*, cit., p. 154-155.

<sup>51</sup> *GA* 6.2, p. 129; trad. fr. mod., p. 118.

gence [*Forderung*] d'assurer soi-même [*Selbstsicherung*] sa stabilité [*Beständigkeit*] naturelle que l'homme lui-même exécute ne découle [*entspringt*] pas d'une insurrection [*Aufstand*] contre la doctrine de la foi, elle est à l'inverse la conséquence nécessaire de ce que la plus haute vérité a le caractère de la certitude du salut»<sup>52</sup>. Si le christianisme, et notamment la Réforme, prépare la mutation cartésienne qui détermine Pascal, à la lecture courante<sup>53</sup> du fragment : « Luther : tout hors le vrai »<sup>54</sup>, qui signifierait que tout est en-dehors du vrai, c'est-à-dire que tout est faux, chez Luther, on serait presque tenté de répondre ironiquement : « Luther : tout hors le vrai, hormis le vrai lui-même », puisque Luther a participé à la préparation de la mutation moderne de l'essence de la vérité en certitude<sup>55</sup>.

Ce tableau, brossé à grands traits, de la transformation intérieure de la foi permet de comprendre le paradoxe fondateur de la modernité selon lequel le passage à la modernité, non voire anti-chrétienne en son essence, est à la fois chrétiennement déterminé, et pourtant proprement moderne. Cette détermination chrétienne ne signifie aucunement que la modernité serait déjà accomplie avant Descartes, ni même que celle-ci serait pleinement inscrite dans le christianisme. Le christianisme ne fait que la *préparer* (*vorbereiten*) sans l'accomplir. La mutation moderne n'est de ce fait pas une simple laïcisation de ce qui s'est préalablement passé dans le domaine de la foi. Ce n'est qu'avec Descartes qu'a lieu l'avènement du sujet et de la certitude. Si avec Luther s'opère le basculement de la foi comme objectivité des dogmes à la foi comme fait même de croire, c'est-à-dire comme disposition intérieure du croyant, un nouveau pas est encore franchi avec la subjectivité et la certitude cartésiennes : le sujet est

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 389 ; trad. fr. mod., p. 342.

<sup>53</sup> Nous faisons cette précision car V. Carraud a développé une nouvelle interprétation de ce fragment en introduction de la journée d'étude « *Tout hors le vrai* ». *Pascal ou la modernité brisée*, Université Jean Moulin Lyon 3, 29 mars 2019, au cours de laquelle nous avons prononcé cette présentation.

<sup>54</sup> L HC 1/954 = *Disc.* 185 = Br 925.

<sup>55</sup> Le basculement avec la Réforme de la priorité de la foi comme objectivité des dogmes vers la foi comme disposition intérieure du croyant s'exprime aussi à travers l'histoire de l'expression « foi vive [*fides viva*] ». Voir sur ce point notre article « La foi vive et la foi humaine selon Montaigne et Pascal », *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 2021, 33, p. 39-58.

désormais au centre et décide de la vérité même. C'est la raison pour laquelle, bien que le christianisme prépare la mutation moderne, celle-ci, loin de le renforcer, le rejette sur la défensive, amenant l'humanité à son « règne » : elle peut désormais se passer de l'Église, comme chez Luther, et même du Dieu créateur, contrairement à Luther, ou tout du moins en limiter la portée<sup>56</sup>. Si elle achève la préparation de la modernité, la Réforme n'en constitue pas l'accomplissement. Aussi la réponse ironique que nous proposons au fragment de Pascal « Luther : tout hors le vrai », à savoir « Luther : tout hors le vrai, hormis le vrai lui-même », ne saurait-elle donc nullement se justifier. La foi de Luther n'est pas (encore) la subjectivité certitudinaire moderne.

Les apologétiques non modernes, c'est-à-dire précédant Descartes et Pascal, travaillent ainsi « avec les moyens de la courante réfutation [*Widerlegung*] et défense [*Verteidigung*] »<sup>57</sup>. En effet, puisque la foi désigne alors prioritairement « ce qui est cru », c'est-à-dire l'objectivité des dogmes, elle n'est en son fond qu'adéquation de la pensée humaine à la révélation. Il suffit que l'Église vérifie cette adéquation pour la confirmer ou l'infirmer. Le rôle de l'apologétique est de reprendre les arguments permettant la réfutation de la pensée humaine non conforme à la révélation et la défense de celle qui y est conforme, et d'en fournir de nouveaux. Toutefois, lorsqu'avec la Réforme la foi ne désigne plus prioritairement « l'objectivité des dogmes », mais la « disposition intérieure du croyant », et qu'avec Descartes la foi devient proprement moderne, l'apologétique change du même coup de sens.

La foi et l'apologétique de Pascal sont cartésiennes et se caractérisent, de ce fait, par deux traits fondamentaux. Elles sont, en premier lieu, *subjectives*. La foi est non seulement disposition intérieure, c'est-à-dire « manière de croire [*Glaubensweise*] »<sup>58</sup>, mais même une *certaine* manière de croire : celle de croire subjectivement. Cette subjectivité consiste à accorder une prépondérance à l'« expérience vécue » [*Erlebnis*] ». La foi est désormais « l'acceptation [*Bejahung*] de l'« expérience vécue » [*Erleben*] » es-

<sup>56</sup> *GA* 6.2, p. 385-386 ; trad. fr. mod., p. 339-340.

<sup>57</sup> *GA* 95, p. 345 ; trad. fr. mod., p. 349.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 344 ; trad. fr., p. 348.

sentielle pour l'humanité des temps modernes (en tant que "sujet") »<sup>59</sup>. Le croyant se retrouve face à son expérience intérieure et subjective qu'il éprouve en première personne. L'apologétique pascalienne ne peut plus et n'entend plus fonctionner à partir de défenses et de réfutations, mais doit se fonder sur cette expérience. C'est pourquoi elle est une apologétique du cœur. Le cœur est formé par Pascal afin de s'opposer à la raison cartésienne comme mode de pensée dominant. Pascal fait de la foi un sentiment du cœur : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison »<sup>60</sup>. Mais le cœur, contrairement à ce qui était recherché, est plus fondamentalement une reprise du cartésianisme et de la foi cartésienne. Même si la « prise de position » de Pascal s'inscrit « contre Descartes » et vient « d'une expérience plus riche du cœur humain », sur laquelle Descartes passe<sup>61</sup>, elle est ultimement cartésienne car subjective. Le sentiment n'est en effet rien d'autre qu'un mode de pensée (cartésien) de l'homme. Pascal pense donc la foi à partir de l'homme, et ainsi subjectivement, inversant le cartésianisme sans le renverser. Il ne fait par là qu'approfondir l'intégration du cartésianisme, c'est-à-dire de la souveraineté de l'homme et de sa pensée, au sein du christianisme.

Ce premier trait de la foi moderne conduit d'emblée au second : elle est *certitudinaire*. Selon Heidegger, l'apologétique pascalienne « se donne d'abord et tout du long l'apparence [*Anschein*] d'"expérimenter" [*erleben*]" et d'expérimenter en la partageant [*mitzuerleben*] l'"expérience vécue" [*Erlebnis*]" de la recherche de la vérité [*Wahrheitssuchen*]. Elle peut bien se permettre ces *apparentes* [*scheinbare*] questions sans danger [*Gefahr*], puisque la possession [*der Besitz*] de la vérité est déjà assurée [*gesichert*] »<sup>62</sup>. Alors même qu'elle est expérience vécue, la foi n'expérimente jamais la recherche de la vérité, mais se donne seulement l'apparence de le faire, car elle est en réalité déjà en possession de la vérité, et ce avant toute expérience. La vérité est possédée à un double titre. Elle l'est tout

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 344 ; trad. fr. mod., p. 348-349.

<sup>60</sup> L II/424 = *Disc.* 44 = Br 278. Voir aussi L 6/110 = *Disc.* 150 = Br 282.

<sup>61</sup> *GA* 48, p. 228.

<sup>62</sup> *GA* 95, p. 345 ; trad. fr. mod., p. 349.

d'abord quant à son *contenu*, car même si la foi désigne désormais en priorité la manière de croire, elle signifie encore ce qui est cru, et possède de ce fait déjà le contenu de la vérité chrétienne, à savoir les dogmes. La vérité est ensuite possédée en son *essence* même, puisque la foi présuppose la détermination cartésienne de la vérité comme *certitude*. Pascal emploie ainsi le terme « certitude » concernant la foi à certains moments décisifs. C'est notamment le cas dans un fragment consacré à la certitude des premiers principes dans lequel il écrit : « nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation »<sup>63</sup>. Même les premiers principes ne semblent pouvoir jouir d'aucune certitude sans celle de la foi. Mais c'est surtout dans le *Mémorial* que transparaît la pensée de la foi comme certitude. Pascal y répète ce terme à la suite, « Certitude, certitude », dans la première version – le papier –, en introduisant le mot « joie », « Certitude joie certitude », dans la seconde – le parchemin. Le terme « certitude » est bien « le *substantif* le plus topique »<sup>64</sup> du *Mémorial*. Et alors que le vocabulaire de la certitude (*certitudo*) est rare dans la Vulgate, Pascal se réfère justement à deux versets de saint Paul dans lesquels il est présent. Le premier se trouve dans le *Mémorial*, ce qui permet à Emmanuel Martineau d'avancer que le mot « certitude » est un « terme cartésien, évidemment, mais peut-être aussi paulinien, si nous lisons en entier le verset d'où vient par ailleurs à Pascal le verbe-clé du texte : “séparer”, à savoir *Rom.* VIII, 38-39 (cf. v 35) »<sup>65</sup>. Dans cette *Lettre*, saint Paul écrit : « Car je suis *certain* que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, / ni tout ce qu'il y a de plus haut, ou de plus profond, ni toute autre créature ne nous pourra jamais séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ notre Seigneur »<sup>66</sup>. Si Pascal ne cite pas ce passage, il en reprend les notions fondamentales de « certitude » et « séparation ». Le deuxième ver-

<sup>63</sup> L 7/131 = *Disc.* 73 = Br 434.

<sup>64</sup> Martineau dans Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, cit., p. 212. E. Martineau substitue même « au surnom traditionnel de *Mémorial* » le titre *De la certitude*.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>66</sup> « *Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, / Neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare caritate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro.* »

set comprenant le terme « certitude » est 2 Timothée 1, 12 : « Car je sais en qui j'ai cru, et je suis *certain* qu'il est assez puissant pour garder mon dépôt jusqu'à ce grand jour »<sup>67</sup>. Pascal a fait du début de ce verset : « *Scio cui credidi* [je sais en qui j'ai cru] », sa devise, et l'a même fait graver sur son cachet à partir du miracle de la Sainte Épine du 24 mars 1656 qui le touche personnellement car la guérison miraculeuse est celle de sa nièce et filleule Marguerite Périer<sup>68</sup>. Pascal pense donc la foi comme certitude et a le souci de la penser comme telle. S'il n'explicite pas le terme « certitude », c'est qu'il reprend et présuppose à la fois la détermination cartésienne de la foi comme certitude et la conception, à nouveau cartésienne, de la certitude. Plus encore, c'est Descartes qui permet à Pascal de penser la notion de « certitude » au sein des versets bibliques, en particulier pauliniens, qui la contiennent. Pascal est sur ce point *Paulino-cartésien*. Du fait de cette double possession de la vérité, Heidegger peut sans contradiction écrire à la fois que Pascal entend « maintenir la "vérité" de la foi chrétienne comme mesure fondamentale [*Grundmaß*] et, même dans les temps modernes, la tenir pour valable »<sup>69</sup>, et que « l'"expérience vécue" [*Erlebnis*] est seule encore expérimentée [*er-lebt*]; [...] on se retrouve maintenant dans la forme la plus plate du *cogito me cogitare* – [...] maintenant, et ainsi de la manière la plus cachée, la certitude du vécu d'expérience [*Erlebensgewissheit*] est devenue l'échelle de mesure [*Maßstab*] du réel [*Wirklichkeit*] et par là de la vérité »<sup>70</sup>.

S'il s'appuie donc sur les mêmes fragments sur les « ordres » que Jean-Luc Marion, Heidegger en vient cependant à la conclusion opposée : « Descartes n'est, à vrai dire, bien sûr jamais dépassé [*überwunden*] par Pascal, mais Descartes est bien justifié par la foi [*glaubensgerecht gemacht*] et, inversement, la fidélité [*Gläubigkeit*] ajustée aux temps modernes »<sup>71</sup>. Heidegger n'est pas sans faire montre ici d'une certaine ironie en utilisant

<sup>67</sup> « *Ob quam causam etiam hæc patior, sed non confundor. Scio enim cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem.* »

<sup>68</sup> Voir N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, in OCI, 1964, p. 957.

<sup>69</sup> GA 95, p. 343; trad. fr. mod., p. 348.

<sup>70</sup> Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/1938)*, GA 94, 2014, p. 452; trad. fr. mod. F. Fédier, *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, Paris, Gallimard, 2018, p. 454.

<sup>71</sup> GA 95, p. 344; trad. fr. mod., p. 348.

le vocabulaire (luthérien) de la justification<sup>72</sup> afin d'évoquer Descartes. Selon Luther, un juste n'est juste qu'en raison de sa foi, et non de ses actions. Or, puisqu'avec Pascal la foi devient cartésienne, par là même Descartes devient un juste. Cette ironie s'accroît encore lorsqu'on se souvient que le sage, qui est le représentant du troisième ordre pascalien, a « pour objet la justice »<sup>73</sup>. En devenant un « juste », Descartes passe de l'ordre des esprits à celui de la charité. Cela ne signifie bien sûr pas que Heidegger fait de Descartes un « sage », un « saint » ou un « juste », mais seulement que le cartésianisme s'est immiscé au sein même du troisième ordre qui n'est aucunement un « dépassement » de la métaphysique cartésienne.

Nous sommes désormais en mesure de répondre à l'alternative posée. Le premier membre – Pascal sauve le christianisme en brisant le cartésianisme de l'intérieur – est rejeté de fait car Pascal est trop cartésien. Le second – Pascal sauve le cartésianisme, mais brise (à ses dépens) le christianisme –, que Heidegger semblait privilégier, est aussi écarté. Heidegger refuse cette alternative et y substitue paradoxalement un double sauvetage du cartésianisme *et* du christianisme. Plus paradoxal encore : le sauvetage et le péril s'identifient, puisque le christianisme est sauvé par le cartésianisme et le cartésianisme par le christianisme. En effet, une fois mis en danger par le cartésianisme, le christianisme ne peut se sauver qu'en devenant lui-même cartésien. Or, c'est ce que Pascal réalise, permettant ainsi son sauvetage : « Avec Pascal le christianisme devient capable des temps modernes [*neuzeitfähig*] »<sup>74</sup>. Inversement, une fois le cartésianisme mis en danger par le christianisme et sa problématique du salut, qui le rend « inutile et incertain » et tend à le réduire à une simple « théorie de la connaissance [*Erkenntnistheoretische*] »<sup>75</sup>, il ne peut être sauvé que par sa

---

<sup>72</sup> Dans sa traduction de la Bible, Luther traduit par exemple de cette façon Romains 4, 5 : « Mais à celui qui ne fait point d'œuvre, mais qui croit en celui qui justifie l'impie, on compte sa foi comme justice [*Ei vero qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei*] [Dem aber, der nicht mit Werken umgeht, glaubt aber an den, der die Gottlosen gerecht macht] » ; et Galates 3, 8 : « Mais l'Écriture a prévu que Dieu justifierait les païens par la foi [*Providens autem Scriptura quia ex fide justificat gentes Deus*] [Die Schrift aber hat es zuvor gesehen, dass Gott die Heiden durch den Glauben gerecht macht] ».

<sup>73</sup> L HC 1/933 = *Disc.* 37 = Br 460.

<sup>74</sup> *GA* 95, p. 346 ; trad. fr. mod., p. 351.

<sup>75</sup> *GA* 48, p. 226 = *GA* 6.2, p. 166 ; trad. fr., p. 151.

reprise au sein même du christianisme. Or, c'est à nouveau Pascal qui rend cela possible par les « ordres » : « les “ordres” pascaliens sont par là le plus profond *sauvetage* [Rettung] du cartésianisme par [durch] le christianisme »<sup>76</sup>.

Dès lors, si Pascal n'est ni le *fondateur* de la modernité – puisque ce rôle revient à Descartes –, ni l'un des *penseurs* de celle-ci – puisqu'il n'en a jamais questionné le fondement cartésien –, ni son *briseur* – puisqu'il y échoue et demeure déterminé par la position cartésienne –, il est toutefois celui qui renforce la modernité en achevant son inscription au sein du christianisme.

L'alternative initiale, « sauver le christianisme ou sauver le cartésianisme », s'avère dès lors illégitime, ou plutôt à repenser. Il convient désormais d'entendre le « ou » au sens d'une explicitation, d'un « c'est-à-dire », comme lorsque l'on dit « Pascal ou [c'est-à-dire] la modernité ». Cependant, en élargissant la modernité au christianisme, Pascal ne l'a pas tant étendue au-delà de la métaphysique qu'il n'a étendu le règne de la métaphysique moderne au-delà de la sphère de la pensée, jusqu'au christianisme. Par ce geste, Pascal n'a-t-il pas du même coup perdu la spécificité non métaphysique du christianisme, donc le christianisme lui-même ?

### 3. Sauver la christianité ou sauver le christianisme cartésien ?

Après avoir exploré deux possibilités : Pascal cherchant à briser la modernité de l'extérieur, puis de l'intérieur, Heidegger conclut que la modernité n'est aucunement brisée chez Pascal, mais au contraire pleinement accomplie.

Il est, selon Heidegger, nécessaire d'établir une distinction entre le « christianisme [*Christentum*] » et la « christianité [*Christlichkeit*] » : « le christianisme [...] et la christianité de la foi néotestamentaire ne sont pas la même chose »<sup>77</sup>. Le « christianisme est la métaphysique qui dispense

<sup>76</sup> GA 95, p. 344 ; trad. fr., p. 349.

<sup>77</sup> Heidegger, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »* (1943), in *Holzwege*, GA 5, 2003, p. 219-220 ; trad. fr. W. Brokmeier, *Le Mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 265.

[*ausgibt*] la foi chrétienne comme savoir [*Wissen*] »<sup>78</sup>. Tout christianisme philosophique en tant qu'il dispense, ou tend à dispenser, la foi comme « savoir », c'est-à-dire savoir de la raison (*ratio*) philosophique, est métaphysique, et appartient de ce fait à ce que Heidegger nomme « christianisme ». La « christianité » correspond quant à elle à « la foi au Christ en Christ [*der Glaube an Christus in Christus*] »<sup>79</sup>, c'est-à-dire à la foi pensée en tant que foi chrétienne et non comme savoir.

En maintenant cette distinction, Heidegger explique que le christianisme doit lui-même être divisé. Il y a d'une part le « simple » christianisme (métaphysique) qui se contente de dispenser la foi comme « savoir » : il s'agit du christianisme dominé par la philosophie, qu'elle soit platonicienne, aristotélicienne ou néoplatonicienne. Mais il y a aussi le « christianisme culturel <christianisme de culture> [*Kulturchristentum*] » qui naît avec Descartes ou le cartésianisme. C'est en effet avec ce dernier que débute véritablement la « culture » : « Débute [*beginnt*] par là historiquement [*geschichtlich*] la "culture" comme l'intégration [*das Gefüge*] de l'humanité certaine d'elle-même, réfléchissant à sa propre assurance de soi [*auf seine eigene Selbstsicherung bedachten*] (cf. Descartes, *Discours de la méthode*) »<sup>80</sup>. La « culture » ne débute qu'avec la certitude (de soi) cartésienne qui assure la sûreté de l'homme. Le christianisme culturel constitue pour la christianité un danger bien plus grand que le « simple » christianisme. Non seulement, de la même manière que ce dernier, il dispense la foi comme savoir de la *ratio* philosophique (cartésienne). Mais il approfondit encore l'inscription du christianisme dans la métaphysique, car la foi n'est plus dispensée simplement comme savoir, mais comme savoir *certain* (d'un sujet).

Pascal cherchait initialement à sauver la christianité : « presque en même temps que Descartes, mais essentiellement déterminé par lui, Pascal chercha à sauver la christianité [*Christlichkeit*] de l'homme »<sup>81</sup>. Mais contrairement à sa recherche initiale, Pascal a approfondi l'insertion de la

<sup>78</sup> Heidegger, *Anmerkungen II*, in *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942/1948)*, GA 97, 2015, p. 204.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> GA 6.2, p. 386 ; trad. fr. mod., p. 340.

<sup>81</sup> GA 48, p. 248 = GA 6.2, p. 166 ; trad. fr. mod., p. 151.

métaphysique cartésienne au sein de la théologie, et n'a de ce fait sauver rien d'autre que le christianisme, et même le christianisme culturel.

On peut s'étonner du refus heideggérien d'accorder à Pascal d'avoir sauvé la christianité. En effet, celle-ci se caractérise par trois traits essentiels: a/ la foi (et non le savoir) b/ au Christ (et non au « Dieu des philosophes et des savants ») c/ dans le Christ. Or, Pascal est précisément celui qui a/ affirme que la foi « fait dire non *scio* mais *Credo* »<sup>82</sup>, b/ développe toute une christologie fondée sur le Christ Médiateur et distingue « Dieu des chrétiens » et « Dieu des philosophes et des savants »<sup>83</sup>, c/ et pense l'unité dans le Christ dans ses fragments sur les « membres pensants »<sup>84</sup>.

Mais tout cela s'avère insuffisant. Pascal pense en effet tout d'abord la foi comme *savoir*: il ne distingue pas toujours foi (croire) et savoir, et les identifie même souvent. Il pense déjà la foi de cette manière dans le *Mémorial*<sup>85</sup>. Il s'agit dans ce texte de la recherche de la nomination exacte du vrai Dieu enfin connu à laquelle parvient Pascal: « Dieu de Jésus-Christ ». Or, Pascal identifie alors foi et connaissance à travers deux citations de l'Évangile de saint Jean: « Père juste, le monde ne t'a point *connu*, mais je t'ai *connu* » (17, 25), et « Cette est la vie éternelle, qu'ils te *connaissent* seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (17, 3). L'assimilation de la foi à un savoir est encore présente dans la devise de Pascal: « *Scio cui credidi* [*Je sais en qui j'ai cru*] » (2 Timothée I, 12). Pascal entend ensuite la foi comme savoir *certain* (et subjectif). Il échoue ainsi à sauver la christianité et ne sauve que le christianisme culturel<sup>86</sup>.

Par conséquent, son Dieu ne peut plus être simplement celui des « chrétiens ». Henri Birault défend cette thèse en expliquant que pour s'approcher du Dieu des chrétiens, il faudrait « abandonne[r] », ou plutôt

<sup>82</sup> L 1/7 = *Disc.* 150 = Br 248.

<sup>83</sup> Sur ce point, voir notamment le *Mémorial* de Pascal (L HC 1/913 = *Disc.* 29-31 = Br, p. 142-143) et L V/449 = *Disc.* 81 = Br 556.

<sup>84</sup> Sur cette question, voir A. Frigo, *L'Esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2017.

<sup>85</sup> L HC 1/913 = *Disc.* 29-31 = Br, p. 142-143.

<sup>86</sup> Il n'y a donc aucune raison de s'étonner que l'expression « christianisme culturel [*Kultur-christentum*] » soit employée pas moins de six fois dans le plus long passage que Heidegger consacre à Pascal, qui s'étend sur un peu moins de quatre pages (*GA* 95, p. 342-346; trad. fr., p. 347-351).

surmonter, la métaphysique. Or, « c'est ce que ne fait pas Pascal, pour qui le Dieu des chrétiens "conserve" – tout en s'en éloignant infiniment – le dieu du déisme "simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments" »<sup>87</sup>. En effet, Pascal écrit que « le Dieu des chrétiens *ne consiste pas* en un Dieu *simplement* auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments »<sup>88</sup>. La formulation « ne consiste pas [...] simplement » indique que si, selon Pascal, le Dieu des chrétiens n'est *pas seulement* auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est-à-dire ne s'y réduit pas, il est *aussi et notamment* auteur de ces vérités. Or, ce Dieu auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments n'est autre qu'une détermination du Dieu de la métaphysique cartésienne auteur des vérités éternelles<sup>89</sup>. Dès lors, si chez Pascal le Dieu des « chrétiens » n'est pas le Dieu « des philosophes et des savants », ce n'est qu'au sens où il ne s'y réduit pas. Il conserve et contient cependant le Dieu « des philosophes et des savants », c'est-à-dire le Dieu cartésien, tout en étant en excès par rapport à celui-ci. Pascal reconnaîtrait donc encore au Dieu « des philosophes et des savants » « une relative parenté avec le Dieu des chrétiens – l'un, quoique dépassé, serait conservé dans le second –, Heidegger insiste [quant à lui] sur leur insurmontable opposition »<sup>90</sup>.

Jean Beaufret va plus loin encore, expliquant que « le Dieu senti de Pascal n'est pas moins subjectivement cordé que le Dieu arraisonné de Descartes, et Pascal est vraiment stupéfiant quand il s'imagine avoir, par là, trouvé accès au "Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob" »<sup>91</sup>. Son "Dieu sensible au cœur"<sup>92</sup> n'est pas plus le Dieu de la Bible que ne l'est le Dieu démontré de Descartes. La supériorité de Descartes sur Pascal est peut-

---

<sup>87</sup> H. Birault, « Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal », in M. Haar (dir.), *Cahiers de L'Herne. Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 398 ; repris dans H. Birault, *De l'Être, du divin et des dieux*, Paris, Cerf, 2005, p. 112.

<sup>88</sup> L V/449 = *Disc.* 81 = Br 556 ; nous soulignons.

<sup>89</sup> *Lettres à Mersenne* du 15 avril 1630 (AT I, p. 145-146), du 6 mai 1630 (AT I, p. 149-150) et du 27 mai 1630 (AT I, p. 151-152). Voir notamment J.-L. Marion, *Sur la Théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Puf, 1981.

<sup>90</sup> M. Zarader, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Vrin, 2013 [Seuil, 1990], p. 142.

<sup>91</sup> L HC 1/913 = *Disc.* 29-31 = Br, p. 142-143 et L V/449 = *Disc.* 81 = Br 556.

<sup>92</sup> L II/424 = *Disc.* 44 = Br 278.

être que Descartes ne le pensait nullement»<sup>93</sup>. Non seulement Pascal est métaphysicien, y compris concernant le christianisme, mais il est même plus métaphysicien que Descartes lui-même du fait qu'il ne questionne jamais la position fondamentale cartésienne dont il part pourtant.

Pascal est donc moderne. Plus moderne encore que Descartes, le père de la modernité, car il approfondit l'inscription du christianisme dans la modernité. La contrepartie est lourde : si Pascal cherche à sauver la christianité, c'est-à-dire le sens salvateur non métaphysique de la foi, en restant déterminé par Descartes, il ne parvient en définitive qu'à sauver le cartésianisme par le christianisme (métaphysique), rendant la foi « moderne » et continuant à penser le salut dans une perspective métaphysique. L'interprétation heideggérienne de la phrase de Pascal, « Descartes inutile et incertain », s'applique désormais à Pascal lui-même.

---

<sup>93</sup> J. Beaufret, *Leçons de philosophie (2). Idéalisme allemand et philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 1998, p. 306-307.



Gian Lorenzo Bernini, *Ritratto di papa Urbano VIII*, 1632,  
Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma.

ALBERTO FRIGO\*

*Pascal européen.*  
**Erich Auerbach : Pascal et « le triomphe du mal »**

**G**IUSEPPE TOMASI DI LAMPEDUSA, l'auteur du célèbre roman *Le Guépard* (qui était aussi un très fin connaisseur de la littérature française), a formulé quelque part le constat suivant : « quiconque veut se targuer du titre d'homme et non pas d'animal à deux pattes, doit avoir lu les *Pensées* de Pascal (« Chiunque voglia chiamarsi un uomo e non un animale a due gambe deve aver letto i *Pensieri* di Pascal »<sup>1</sup>). Le propos sonne quelque peu outré. Pourtant sa vérité se laisse mesurer non seulement à la fortune éditoriale constante, voire par la masse presque superfétatoire d'éditions, de traductions et de reprises d'œuvres *de* et *sur* Pascal qui ne cessent de paraître depuis la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui, mais aussi, par ce témoignage vivant constitué par les très nombreux chercheurs, issus des cultures le plus différentes et venant des pays les plus éloignés, qu'on voit chaque année se pencher sur les pages des *Pensées* lors des colloques et des journées d'étude pascalienues. Bref, depuis trois siècles et demi les animaux à deux pattes qui prétendent au statut d'hommes s'abreuvent aux *Pensées*.

Mais si cela est vrai, à quoi bon parler alors d'un « Pascal européen », comme notre titre l'annonce ? Écartons la solution banale, et au fond sans doute fautive, d'un Pascal « père » de l'Europe moderne, mieux second père avec Descartes, dont il constituerait la *contrepartie* chrétienne, voire catholique. Écartons aussi l'hypothèse, sans doute encore plus creuse, d'un Pascal européen, car jalon essentiel d'une longue filière d'incarnations d'un humanisme aussi vague qu'intemporel, qui serait l'âme secrète de la pensée du vieux continent. Non, si on peut dire Pascal européen, c'est

---

\* Università di Milano.

<sup>1</sup> Voir C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018, p. 219-227.

sans aucun doute dans un sens beaucoup plus ambigu et, en tout cas, moins lénifiant. C'est ce que nous voudrions essayer de montrer dans les remarques qui suivent en reconstituant une expérience de lecture des *Pensées* peu connue et pourtant hautement significative. Une lecture des *Pensées* faite au cœur d'une Europe déchirée et qui pourtant reconnaît dans les mots de Blaise l'expression d'une vérité commune.

### I.

Nous sommes aux frontières extrêmes (ou il faudrait dire plutôt aux portes ultimes) de l'Europe, c'est-à-dire à Istanbul. Et l'année est celle qui voit l'idée même d'Europe s'effriter sous les coups de l'actualité politique et militaire : nous sommes en 1941. Le mois enfin : mai 1941, c'est-à-dire quelques jours après que l'armée allemande hissa le drapeau avec la croix gammée sur l'Acropole d'Athènes. C'est à ce moment qu'Erich Auerbach (1892-1957) rédige un long essai intitulé « Der Triumph des Bösen : Versuch über Pascals Poli[tische] Theorie » (« Le triomphe du mal. Un essai sur la théorie politique de Pascal »). Il est presque inutile de rappeler ici qui est Erich Auerbach : philologue, critique littéraire, historien des idées, nous avons tous, à un moment ou à un autre de notre vie, fait l'heureuse expérience de lire quelques chapitres de son chef d'œuvre *Mimesis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. On reviendra dans un instant sur la biographie intellectuelle de cette figure capitale du XX<sup>e</sup> siècle et sur sa présence à Istanbul en ce mois de mai 1941. Toutefois, concentrons-nous pour l'instant sur les vicissitudes éditoriales, non moins complexes et aussi non moins significatives, comme on le verra, de ces pages consacrées à la théorie pascalienne de la politique<sup>2</sup>. Le texte date,

---

<sup>2</sup> Nous suivons ici l'excellente mise au point historiographique de Jane O. Newman, « Force and Justice: Auerbach's Pascal », in *Political Theology and Early Modernity*, éd. par G. Hammill et J. Reinhard Lupton, Chicago et Londres, University of Chicago Press, p. 159-182. On y trouve aussi une comparaison très intéressante avec l'interprétation de Pascal par Romano Guardini, cité par Auerbach en ouverture de son étude. Pour la biographie intellectuelle d'Auerbach, voir, outre les ouvrages cités par la n. 7 de l'article de Newman, K. Konuk, *East West Mimesis: Auerbach in Turkey*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2010, et *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, éd. par K. Barck et M. Treml, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2007. En particulier pour l'activité d'Auerbach en Turquie voir E. Khayyat, *Istanbul 1940 and Global Modernity: The World According to Auerbach, Tanpinar, and Edib*, Londres, Lexington Books, 2019.

comme on le rappelait, de mai 1941. Du moins, telle est la datation qu'on lit à la fin de l'essai. Pourtant, il ne sera publié que cinq ans plus tard : c'est en effet dans le premier numéro d'un journal turc, les « Felsefe Arkivi », les « Archives de philosophie », paru en 1946, qu'il sera présenté au public, et cela dans une double version, en allemand et en turc. Mais les vicissitudes du texte ne s'arrêtent pas là. En 1947 Auerbach part aux États-Unis, où il enseigne d'abord à l'université d'État de Pennsylvanie. Il envisage pourtant dès que possible de passer d'un State Collège à une des universités de la Ivy League. C'est ainsi qu'en 1949 il est chargé des Princeton Seminars in Literary Criticism (plus connus avec le nom de Gauss Seminars). Or, si, finalement, ce n'est pas à Princeton, mais à Yale qu'Auerbach décrochera une chaire de philologie romane, l'essentiel est que, pour son séminaire de présentation à Princeton de 1949, Auerbach choisira de reprendre son texte sur Pascal, qu'il traduit d'ailleurs sans doute lui-même en anglais et fait paraître dans la *Hudson Review* en 1951 avec le titre « The Triumph of Evil in Pascal ». Il y a encore un dernier épisode éditorial, car le texte sur Pascal est repris la même année dans un recueil publié en allemand par Auerbach chez l'éditeur Francke de Berne, intitulé *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französische Bildung*. Le texte, précise Auerbach dans une note, est le même que celui publié cinq ans auparavant en allemand et en turc, à quelques détails près, dont le plus évident est le titre, désormais abrégé en « Sur la théorie politique de Pascal » (« Ueber Pascals politische Theorie »). Et c'est justement avec ce titre plus court, et, disons-le, bien plus anodin, que l'essai sera repris dans deux recueils posthumes d'écrits d'Auerbach (*Scenes from the Drama of European Literature*, 1959, *Time, History, Literature*, 2013)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> « Der Triumph des Bösen: Versuch über Pascals Polische [sic] Theorie », *Felsefe Arkivi*, I, 2-3, 1946, p. 51-75; « Kötünün Zaferi. Pascal'in Siyasi Nazariyesi Üzerine Bir Deneme », *Felsefe Arkivi*, I, 2-3, 1946, p. 76-98; « The Triumph of Evil in Pascal », *The Hudson Review*, IV, 1, 1951, p. 58-79; « Über Pascals politische Theorie », in *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Berne, A. Francke AG Verlag, 1951, p. 51-74 (repris dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, 2, Narr Francke Attempto Verlag, Tubingue, 2018); « On the Political Theory of Pascal », in *Scenes from the Drama of European Literature: Six Essays by Erich Auerbach*, New York, Meridian Books, 1959, p. 101-129; *Time, History, Literature. Selected Essays of E. Auerbach*, éd. Porter, tr. J. O. Newman, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 215-235.

Comme nous l'annoncions, ce court texte d'Auerbach sur Pascal a une histoire éditoriale assez complexe. Mais si on s'est attardé sur ces détails de publication, c'est parce qu'ils s'avèrent être hautement significatifs. D'une part, pour ce qui est du rôle qu'Auerbach attribue à son essai. En 1935, Auerbach est suspendu de ses fonctions d'enseignement par les autorités allemandes sur la base de la « Loi pour la restauration de la fonction publique professionnelle » et des lois de Nuremberg. Il quitte alors l'Allemagne et il émigre avec son épouse Marie et son fils Clemens à Istanbul, où en 1936 il succède à Leo Spitzer comme professeur de philologie européenne à l'Université d'Istanbul. C'est ici qu'il conçoit son opus magnum, *Mimesis*, écrit entre mai 1942 et avril 1945, et publié l'année suivante.

L'élaboration de l'essai sur Pascal précède donc immédiatement l'ouverture du grand chantier de *Mimesis*, et sa publication date de la même année que celle de l'ouvrage majeur. Mais, au moment de se présenter à un public différent tel que celui américain, c'est à ce texte « pascalien » qu'Auerbach revient. L'essai est donc, à plusieurs titres, central dans la carrière intellectuelle d'Auerbach (et il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur le rôle qu'il joua dans l'élaboration de *Mimesis*). Mais, et c'est la deuxième raison pour revenir sur les péripéties éditoriales de l'essai, c'est justement cette centralité du texte dans l'histoire intellectuelle d'Auerbach qui rend encore plus significative la variation qu'on a rappelée. Car, le changement du titre du texte entre 1941 et 1951 pointe en creux la distance entre une méditation, presque d'actualité, sur le « Triomphe du mal » et une recherche de philologue et critique littéraire sur la « Théorie politique de Pascal ».

## 2.

Pour mieux comprendre tout cela, et saisir aussi ce que cette expérience de lecture de *Pensées*, proposée par Auerbach en mai 1941 à Istanbul, peut nous dire sur un « Pascal européen », il convient de faire un pas en arrière. L'intérêt de Auerbach pour Pascal ne date pas de 1941. Tout en s'étant fait remarquer en 1929 par sa célèbre thèse sur *Dante, poète du monde terrestre* (*Dante als Dichter der irdischen Welt*), Auerbach, publié en 1933, lorsqu'il enseignait encore en Allemagne, à Marbourg, un long essai

intitulé « Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts » (« Le public français du XVII<sup>e</sup> siècle »)<sup>4</sup>. Il s'agit d'une recherche fort originale, voire d'un texte de rupture dans le panorama des études sur la littérature française, en particulier en Allemagne. Auerbach y avance en effet de thèses nouvelles concernant la signification du terme « public » et le rapport entre le public et les auteurs du théâtre classique. On peut résumer son propos de la façon suivante : les grands auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle français ainsi que les figures intellectuelles majeures de cette époque (Descartes, Pascal) sont tous issus d'une haute bourgeoisie, en partie formée à la science nouvelle. Cette intelligentsia *s'adresse à* et en partie *coïncide avec* un nouveau public, qu'Auerbach définit « parasitaire », car formé par la bourgeoisie montante (mais encore incapable de s'emparer véritablement de l'espace politique) et par les membres de l'aristocratie dont la force politique est en train de s'effriter. Or, ce public politiquement inerte trouve sa norme de vie dans l'idéal de la « bienséance » et de l'honnêteté, qui permet à ses membres, mais aussi aux personnages des drames auxquels ce public assiste, de se présenter comme porteurs d'une moralité sublime, mais politiquement impuissante. En clair : à un public politiquement sans pouvoir, qui trouve son refuge dans la discipline de l'honnêteté, correspondent des drames où l'autorité souveraine s'affronte à des martyrs, qui trouvent l'unique manière de triompher sur le tyran dans le choix de s'immoler.

Mais Auerbach ne se limite pas à décrire ce public incapable de toute « forme de résistance qui puisse être prise au sérieux ». Il en propose aussi une étiologie, qui dépasse les limites des circonstances sociopolitiques. L'essor de ce public s'inscrit, en effet, selon Auerbach, dans un phénomène plus vaste de « dé-christianisation » (*Entchristung*). Or, de façon paradoxale, ce phénomène de déchristianisation comporte en même temps une « mondanéisation » (*Verweltlichung*) et une « dé-mondanéisation » (*Entweltlichung*), une réduction au monde séculier et une fuite de ce monde dans la mesure où les principes de l'honnêteté, du décorum et de la vertu dont ils se réclament sont finalement des fictions, qui se donnent à voir uniquement sur la scène et donc jamais traduites dans la réalité des faits.

---

<sup>4</sup> Munich, Max Hueber Verlag, 1933.

Un public qui vit désormais seulement dans la *civitas hominum*, la cité terrestre, sans pourtant y avoir un rôle actif. Et si on objecte, ajoute Auerbach, que la plupart des membres de cette intelligentsia et de ce public sont bel et bien chrétiens, il convient de rappeler que leur christianisme prend tantôt la forme d'un accommodement, de style jésuite, avec le pouvoir souverain, tantôt celle du rejet, de style port-royaliste, de toute connivence avec ce pouvoir terrestre, trop terrestre. Dans les deux cas, le résultat est, du point de vue politique, une forme de quotidienneté dégradée (le terme est celui, fort heideggerien, d'*Alltäglichkeit*) qui n'est plus animée (*durchblutet*) ni traversée par l'apport vital de la « lumière chrétienne », écrit Auerbach.

On pourrait ajouter beaucoup d'autres remarques sur ce texte qui mérite d'être relu, malgré le caractère discutable de certaines de ses hypothèses, en raison de la tentative puissante et inédite à l'époque pour articuler le théâtre classique, la réalité politique et sociale sous le règne de Louis XIV et la condition spirituelle du public qui remplit les théâtres pour écouter les vers de Racine ou de Corneille. Pour notre propos, il suffit d'avoir rappelé que, même avant l'essai sur Pascal qui nous intéresse ici, Auerbach aborde la pensée et la littérature de l'âge classique à partir de la question du rapport entre les intellectuels (les auteurs, mais aussi leur public) et le pouvoir, voire le contexte politique dans lequel les ouvrages et les mises en scène s'inscrivent. Et, ce qui plus est, cette approche se veut le corollaire d'une thèse de plus vaste portée et sans doute plus ambitieuse, qui concerne la destinée de l'Europe, en tant que théâtre d'un processus d'*Entchristung* qui implique la coalescence paradoxale de « mondanéisation » (*Verweltlichung*) et « dé-mondanéisation » (*Entweltlichung*), réduction à la vie terrestre et refus d'en être acteurs, pour (ne) vivre (que) sur scène ou dans la fiction de société ordonnée qu'imaginent les théoriciens de l'honnêteté.

### 3.

La portée d'une telle approche, et la lumière, une lumière tragique et tout actuelle, qu'elle pouvait jeter, aux yeux d'Auerbach, sur les pages des *Pensées*, se laisse aisément deviner par les réactions que son essai sur « Le public français du XVII<sup>e</sup> siècle » suscita auprès de son jeune élève, Werner

Krauss (1900-1976)<sup>5</sup>. Collègue et assistant d'Auerbach à Marbourg, Krauss prend sa relève lorsque son mentor est exilé en Turquie. Considéré politiquement peu fiable par les autorités nazies, à partir de la fin des années trente Krauss est impliqué dans une série d'actions de résistance à Berlin, dues au groupe nommé « Rote Kapelle », l'« Orchestre rouge », actions pour lesquelles lui et des dizaines d'autres complices furent arrêtés et condamnés à mort en 1942. Krauss s'échappa, mais pendant qu'il attendait en prison le moment de l'exécution et entendait ses compagnons passer devant le peloton, il écrivit un « Bericht aus der Todeszelle » (« Rapport du couloir de la mort »), consacré à la politique baroque espagnole et à Baltasar Gracian (voici une sorte d'extraordinaire réalisation, doublée d'une mise en abîme, de la célèbre figure pascalienne du condamné dont l'arrêt est donné!). Or, on devine facilement les reflets de cet engagement politique de Krauss dans sa réaction à l'écrit d'Auerbach sur le public français de l'âge classique. Si Krauss est l'auteur d'un des rares comptes-rendus en langue allemande du petit ouvrage de son mentor, son attitude mélange l'éloge et la critique<sup>6</sup>. Car, aux yeux de Krauss, l'absence de fonction politique de l'intelligentsia, et donc du public français du XVII<sup>e</sup> siècle, n'est pas un destin inévitable, et le mouvement janséniste donne l'exemple d'un christianisme mondanisé, qui se mêle de la politique et cherche à la façonner. Ce point devient explicite dans l'ouvrage que Krauss publie en 1936, intitulé *Corneille en tant qu'écrivain politique*<sup>7</sup>, où il s'adonne à une relecture des tragédies cornéliennes à partir de la question de la souveraineté du peuple et de la nécessaire rébellion que peut susciter un pouvoir despotique qui vise à instituer un « Fürherstaat », un état gouverné par un Führer. Or, ajoute Krauss, c'est souvent l'esprit chrétien qui anime ces mouvements de réaction populaires. En 1940 Krauss donnera d'ailleurs une série de conférences à Fribourg, suite à une invitation venant très probablement d'Heidegger – conférences dont le sujet était « Les tragé-

<sup>5</sup> Sur Krauss voir la bibliographie fournie par Newman dans son article, p. 178, n. 8.

<sup>6</sup> Compte-rendu repris dans Krauss, *Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus*, éd. P. Jehle et H. F. Müller, Berlin-New York, De Gruyter, 1997, p. 330-343 et notes p. 611-612.

<sup>7</sup> *Corneille als Politischer Dichter* (Marburg: Adolf Ebel, 1936), repris dans Krauss, *Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus*, cit., p. 344-395.

dies de martyr et la fin de la littérature chrétienne en France». Et d'après les notes pour ces conférences qu'on a conservées, il aurait été question précisément des «dramas de martyr en tant que littérature de résistance à l'âge de l'absolutisme» (les exemples examinés sont notamment *Polyeucte*, *Théodore*)<sup>8</sup>. Bref, si sous la plume d'Auerbach le rapport entre politique et littérature était central, mais se déclinait sous la forme d'un reflux qui était un corollaire de la déchristianisation des esprits, pour Krauss, la littérature devient un appel à la résistance, qui s'avère d'autant plus efficace qu'il met en scène des martyrs chrétiens. Dans les deux cas, le public français du XVII<sup>e</sup> siècle devient l'occasion pour penser *autre chose*<sup>9</sup>.

## 4.

Revenons alors au texte d'Auerbach sur Pascal. Il s'agit d'une longue méditation qui s'orchestre, comme sera toujours le cas pour les célèbres chapitres de *Mimesis*, autour d'une donnée textuelle minimale, dont Auerbach offre une analyse stylistique rapprochée. L'enjeu, comme d'habitude, est celui de reconnaître dans un document littéraire un «fait significatif» qui catalyse un ensemble complexe d'enjeux culturels. Ici le point de départ est une de *pensées* bien connues, consacrées par Pascal au rapport entre «justice et force» (Lafuma 103/Sellier 135). C'est en auscultant de près ces quelques lignes qui illustrent comment «ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste», qu'Auerbach tisse une vaste réflexion sur les sources de la pensée politique de Pascal et sur les affinités qui la lient aux théories de la raison d'État. Mais le plus étonnant n'est pas cette analyse du fragment sur «justice et force», mais un long commentaire d'un autre texte qui en constitue le corollaire. Après avoir retracé la thèse de Pascal concernant le caractère arbitraire de toute législation humaine, Auerbach s'interroge sur le devoir du chrétien. Vivant dans un monde foncièrement injuste, le chré-

<sup>8</sup> Krauss, «Das Ende des christlichen Märtyrers in der klassischen Tragödie der Franzosen», repris dans Krauss, *Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus*, cit., p. 397-409 et notes p. 617-642.

<sup>9</sup> Pour l'évolution de l'approche d'Auerbach, sans doute à la suite de l'influence de Krauss, voir l'article de Newman cité *supra*.

tien doit-il renoncer à lutter pour la justice et la vérité? Rien n'est moins sûr, et Auerbach revient à ce titre sur quelques pages pascaliennes qu'il n'hésite pas à définir « un des grands textes de l'éthique chrétienne ». Il s'agit d'un fragment d'une lettre adressée par Pascal aux Périer, qu'on peut dater du printemps 1657<sup>10</sup>. On ignore les circonstances qui poussèrent Blaise à écrire; il y trouva en tout cas l'occasion d'esquisser une réflexion d'ordre général sur ce qu'on pourrait définir le bon usage des obstacles. « Je m'imagine », lit-on au début de la lettre, « que vous n'imitiez pas nos frondeurs de ce pays-ci, qui usent si mal, au moins à ce qui m'en paraît, de l'avantage que Dieu leur offre de souffrir quelque chose pour l'établissement de ses vérités ». Comme en toute autre action, lorsque l'on souffre pour la vérité et l'on est persécuté en tant que son témoin, la « manière » est « aussi importante que la chose » (Lafuma 928/Sellier 756). On peut en effet faire un mauvais usage de cet engagement pour la vérité en agissant pour Dieu comme si l'on agissait pour soi-même: « Car, quand ce serait pour l'établissement de leurs vérités, ils n'agiraient pas autrement. » Ainsi, « ils ignorent que la même Providence, qui a inspiré les lumières aux uns, les refuse aux autres; et il semble qu'en travaillant à les persuader, ils servent un autre Dieu que celui qui permet que des obstacles s'opposent à leur progrès ». Même s'ils s'engagent pour les vérités de Dieu, ces « frondeurs » finissent par servir « une idole », c'est-à-dire une image fautive de Dieu et de son « ordre » (Lafuma 926/Sellier 755).

Comment faire dès lors un bon usage de la condition de témoin, voire de cet « avantage » qui consiste dans la souffrance pour la vérité jusqu'au martyre? La réponse passe par une herméneutique des obstacles qui interdit d'y voir autre chose que l'action du même Dieu qui permet le triomphe de la vérité: « Ils croient rendre service à Dieu en murmurant contre les empêchements, comme si c'était une autre puissance qui excitât leur piété, et une autre qui donnât vigueur à ceux qui s'y opposent. » Aux yeux des « frondeurs », la souffrance dont ils sont accablés est l'effet d'un affrontement entre deux forces adversaires, l'une qui soutient, l'autre qui entrave. Cependant, « quand Dieu fait agir véritablement, nous ne

---

<sup>10</sup> Voir Pascal, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. III, 1992, p. 1202-1207.

sentons jamais rien au-dehors qui ne vienne du même principe qui nous fait agir». Le vrai témoin n'a jamais à se plaindre d'une résistance qui s'opposerait à son témoignage : cela impliquerait en effet de « faire le dieu en jugeant » et, au lieu de se laisser gouverner par la vérité elle-même, vouloir juger des vicissitudes de la vérité « séparée de l'ordre de Dieu » (Lafuma 926/Sellier 755). « Quand nous voulons par notre propre mouvement que quelque chose réussisse, nous nous irritons contre les obstacles, parce que nous sentons dans ces empêchements ce que le motif qui nous fait agir n'y a pas mis, et nous y trouvons des choses que l'esprit propre qui nous fait agir n'y a pas formées. »

La difficulté que ressentent les « frondeurs » à « s'accommoder » aux obstacles, à en faire un bon usage, découle donc d'une considération excessive de la « dignité de la causalité » (Lafuma 930/Sellier 757) : ils aspirent à être la cause efficiente et totale de leurs actions, de sorte que dans l'effet on ne retrouve rien de plus que l'intention et la volonté de celui qui l'a produit. Affirmer la vérité reviendrait alors à s'affirmer dans la vérité et faire triompher soi-même en tant que cause de la vérité qu'on témoigne : mais témoigner ainsi de la vérité de Dieu signifie « tire[r] le mal du bien », car on croit « rechercher la gloire de Dieu en cherchant en effet la sienne ». Pour celui qui prétend « former » sa propre action dans un régime d'autonomie totale, « les obstacles » ne peuvent apparaître que comme des « empêchements ». Mais, rétorque Pascal, lorsque l'on suit comme unique « règle » « la volonté de Dieu », on ne sent « jamais rien au-dehors qui ne vienne du même principe qui nous fait agir ; il n'y a point d'opposition au motif qui nous presse ; le même moteur qui nous porte à agir en porte d'autres à nous résister, au moins il le permet ». Les obstacles, loin de constituer des « empêchements », redeviennent alors des « événements » qui, tout en semblant « étrangers », n'expriment pas moins l'action divine. L'« irritation » des « frondeurs » se trouve alors remplacée par la « patience » avec laquelle les vrais témoins souffrent « les empêchements extérieurs ».

## 5.

Le texte de Pascal, quoique très court, est magnifique, et on ne peut que s'étonner de l'attention modeste que lui réservent les critiques contemporaines, alors qu'il suscita l'intérêt non seulement d'Auerbach,

mais aussi, quelques années plus tard, du grand pascalisant que fut Hans Urs von Balthasar<sup>11</sup>. Comme on le voit, on retrouve ici l'interrogation qui gouvernait déjà l'analyse menée par Auerbach à propos de l'attitude du public français, mais ici la thèse est plus proche de celle avancée par son élève Werner Krauss. Et la réflexion débouche insensiblement, mais inévitablement, comme chez Krauss, sur une méditation plus vaste où un texte appartenant à la France de l'Ancien Régime entre en résonance avec la situation de l'Europe qui vivait la phase la plus terrible du second conflit mondial.

À propos du fragment de la lettre de Pascal aux Perier, Auerbach esquisse trois remarques. Tout d'abord il souligne la méfiance de Pascal à l'égard du témoignage que la conscience apporte à l'agent sur ses propres mobiles; ensuite il rappelle que l'uniformité d'âme, la patience et la paix que Pascal préconise à son interlocuteur n'ont rien de semblable à une forme quelconque de compréhension du point de vue de l'adversaire, le seul point de vue légitime étant celui, inaccessible, du jugement qui préside à la providence divine. En troisième lieu, Auerbach pointe l'interdit du désespoir que formule Pascal – on n'a jamais le droit de quitter le combat en raison du fait qu'on désespère de son issue. Enfin et surtout, rappelle Auerbach, Pascal soutient que « même lorsque la vérité est vaincue et reste inaccessible, c'est précisément à ce moment-là que la justice est sauvée ». De sorte qu'être soumis à l'injustice constitue la condition qui revient à juste titre aux hommes. Il en découle qu'aux yeux de Dieu personne n'est victime ici-bas d'injustices. Voire, qu'ici-bas les hommes peuvent seulement accomplir, réaliser l'injustice, mais jamais la souffrir. Or, remarque Auerbach, « cette idée dans son essence et dans son origine est éminemment chrétienne. Néanmoins le paradoxe selon lequel on peut accomplir l'injustice, mais non pas en être victime apparaît valable aussi en dehors d'une perspective chrétienne. Il suffit d'assigner à la formule "péché originel" la valeur d'un symbole de l'ensemble inextricable de facteurs héréditaires, de circonstances historiques, du tempérament indivi-

---

<sup>11</sup> Voir le chapitre consacré à Pascal dans H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit eine theologische Ästhetik, Fächer der Style*, II, tr. fr. R. Givord et H. Bourboulon, *La gloire et la croix*, 2. *Styles*, II, « De Jean de la Croix à Péguy », Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

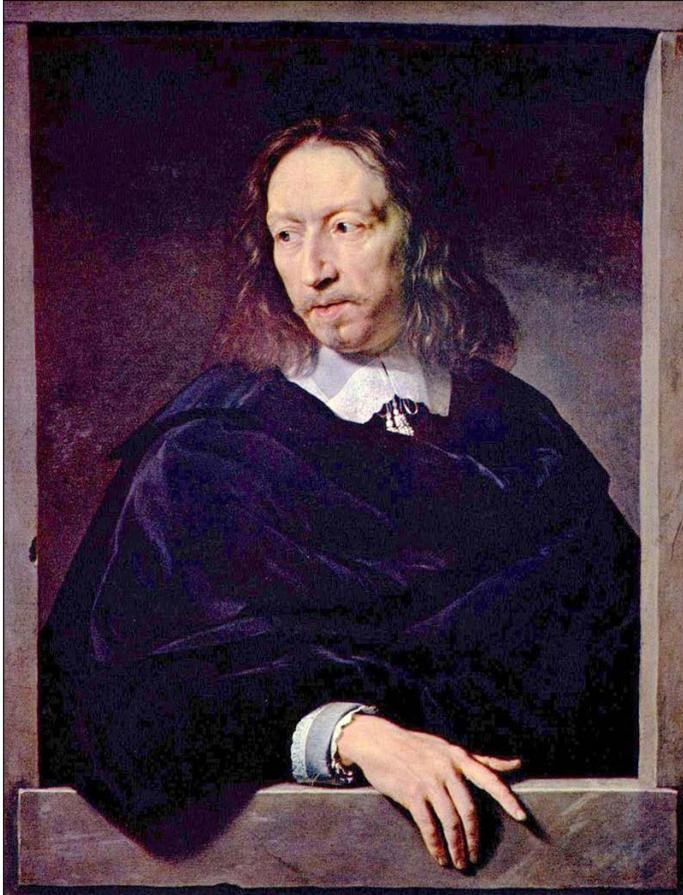
duel et des conséquences de nos actions – un imbroglio au sein duquel nous nous trouvons toujours déjà inscrits ».

Comme on le voit, lancée par Pascal, la réflexion d'Auerbach retrouve l'histoire, et en particulier l'histoire contemporaine, l'histoire de l'Europe en guerre où le combat, sous les formes multiples que celui-ci peut revêtir, est inévitable et l'exercice de l'injustice, subie ou infligée, apparaît comme une évidence. On en trouve une confirmation, dans les dernières remarques que le critique allemand consacre au fragment de lettre pascalien, avant de revenir à la question de la justice et de la force. Le critique allemand précise en effet qu'il ne revient qu'à l'individu qui est victime de juger du caractère injuste de la douleur dont un autre individu l'accable. Et même dans le cas d'un jugement négatif de la part de la victime, le bourreau n'est pas pour autant excusé, car, tout en agissant d'une manière que la victime ne juge pas injuste, il agit sans connaître la légitimité de ses actes, donc injustement. D'autre part, reconnaître la justice de la souffrance n'exclut pas la lutte, car l'instance (divine) d'où la punition tire sa justification est différente de celle (humaine) qui l'administre. Et Auerbach de conclure : « La maxime selon laquelle, dans le sens indiqué, on peut ouvrir l'injustice, mais non pas la subir, me semble revêtir une valeur en tant qu'hypothèse de travail dans le domaine de l'éthique. L'éthique, du moins dans ses fondements, ne peut être qu'éthique individuelle, où il y va essentiellement du rapport entre moi et ma conscience. Celui qui parvient à reconnaître que ce qui lui arrive est juste (n'importe si les autres peuvent agir injustement et dans quelle mesure) n'a pas seulement trouvé un fondement de l'éthique et de sa posture morale, mais je crois, tout ce qui arrive dans le monde lui apparaît alors sous une lumière nouvelle. Hélas, de fait, et sur la longue période, il est difficile de parvenir à une telle conviction et de la garder en soi-même ».

## 6.

Istanbul, l'Europe en guerre, et le « Triomphe du mal ». Pascal offre sans doute l'occasion à Auerbach pour retrouver dans la réflexion politique du XVII<sup>e</sup> siècle la source ultime des dérives totalitaires de son temps et des dégâts auxquels conduit le droit de la force. Mais il y a plus, car il ne s'agit pas seulement de déplorer le « Triomphe du mal », mais de pen-

ser la possibilité d'une vie juste dans une condition où le mal triomphe et peut même tantôt triompher à juste titre. Une vie juste, étendons une existence où l'homme ne renonce pas à l'exigence de juger de ses actions sans pour autant que cela débouche sur une distinction entre des bons et des mauvais, des amis et des ennemis, des vainqueurs et des vaincus, des justes et des injustes. Penser le triomphe du mal, avec Pascal, mais au-delà de Pascal, c'est-à-dire à Istanbul en mai 1941, signifie alors penser ce qu'on pourrait appeler *l'audace de la patience*. La patience, c'est-à-dire la capacité de souffrir pour la vérité et la justice, mais une patience audacieuse, c'est-à-dire une patience qui renonce au privilège de la victime, et même sans doute du martyr, en ne pointant jamais du doigt le bourreau pour se réfugier dans la simple passivité. L'audace de la patience. Il s'agit bien d'une vertu paradoxale, mais dont on peut facilement retracer les origines dans la double tradition de la pensée grecque de la liberté comme ouverture audacieuse *du* et *au* monde, et de celle chrétienne de la *tlipsis*, comme souffrance *du* et *pour* le monde. Et Auerbach de reconnaître alors dans les quelques mots d'un fragment datant du printemps 1657, le point où se croisent les deux âmes de l'Europe, en faisant de Pascal un penseur européen dans le sens le plus profond, le plus actuel et pour ainsi dire le plus « effectif » de ce terme.



Philippe de Champaigne, *Ritratto di Arnauld d'Andilly*, 1650,  
Louvre, Paris.

DAVID JÉRÔME\*

« *Le gouffre que Pascal ouvrait sous mes pieds* ».  
Michel Houellebecq

**N**OUS PROPOSONS D'ÉTUДИER ici les modalités de la présence de Pascal dans l'œuvre houellebecquienne. Dans quelle mesure Houellebecq est-il un lecteur de Pascal? Comment le cite-t-il ou le mentionne-t-il? Pour répondre à cette dernière question disons, en première approche: de façon éparsе mais relativement constante. De façon sérieuse ou irrévérencieuse, d'*Extension du domaine de la lutte* à *Sérotonine*. Commençons par le dernier ouvrage en date. Florent-Claude Labrouste, le narrateur, fait cette observation à propos des imposantes valises de sa compagne, la jeune Yuzu: « Ses bagages je les connaissais bien, à force, c'était une marque célèbre que j'avais oubliée, Zadig et Voltaire ou bien Pascal et Blaise<sup>1</sup>. » Il poursuit, une page plus loin:

De tels bagages, qu'ils soient siglés Zadig et Voltaire ou bien Pascal et Blaise, n'avaient de sens que dans une société où existaient encore la fonction de porteur. Ce n'était apparemment plus le cas, mais en fait si, me dis-je en sortant l'un après l'autre du tapis roulant les deux bagages de Yuzu (une valise, un sac de voyage d'une lourdeur presque identique, l'ensemble devait peser une quarantaine de kilos) le porteur, c'était moi<sup>2</sup>.

Et quelques chapitres plus loin, avec une lourdeur presque identique:

Je me dirigeais vers notre chambre, traînant ma Samsonite; Yuzu me suivit, la tête hardiment dressée, ayant laissé ses deux bagages Zadig et Voltaire (ou bien Pascal et Blaise, j'ai oublié), au milieu du hall de réception<sup>3</sup>.

---

\* Université Jean Moulin Lyon III.

<sup>1</sup> *Sérotonine*, Flammarion, Paris, 2019, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 41.

La mention est, on le voit, passablement anecdotique. Nous sommes encore loin du gouffre et du silence effrayant des espaces infinis. De quoi l'apologète sévère des *Pensées sur la religion* est-il le nom ? D'une marque de bagage de luxe. Et encore, il n'y a pas de certitude, il y a une confusion possible. On ne sait plus si c'est le personnage qui a oublié quel était le nom exact de la marque ou si c'est l'auteur qui a oublié qu'il a déjà mentionné que son personnage l'a oublié. Pour ne rien arranger, Florent-Claude confond deux marques dont la réelle est elle-même la juxtaposition du nom d'un personnage et de son auteur : Zadig *et* Voltaire. Ce genre de procédé comique signe le style houellebecquien. Nous connaissons le comique de situation, le comique de caractère ; Houellebecq invente le comique de juxtaposition<sup>4</sup>. Ce genre de trait d'esprit s'inscrit à merveille dans le contexte favori du roman houellebecquien, celui d'une société consumériste où le nom propre se trouve désacralisé. Brisé, cassé en deux, il perd de sa superbe et se trouve réduit au statut de sigle fantaisiste. C'est le processus de réification du monde contemporain où les singularités sont tout juste bonnes à devenir des choses utiles ou futiles et cependant si matérielles, si résolument pesantes qu'elles réclament un *porteur*. Nous trouvons une perspective similaire dans le roman de Bret Easton Ellis, *American Psycho* : c'est le même rapport aux marques et la même confusion avec le nom de ceux qui les portent. Les personnages d'*American Psycho*, de jeunes cadres new-yorkais nantis et superficiels, ne cessent de porter des vêtements de marque et de passer en revue ceux de leurs pairs dans des litanies interminables de noms de créateurs : tel chemise en lin est signée Ermenegildo Zegna, telle cravate en soie Bill Blass, telles chaussures à lacets et bouts ferrés des Brook Brothers, tel pantalon en laine et soie à pli creux Mario Valentino, tels mocassins en cuir d'autruche Susan Bennis Warren Edwards. Ils ne se trompent jamais. Leur capacité d'identification semble infaillible et pourtant, ils ne parviennent que difficilement à se souvenir du prénom de celui qui les porte. L'un des *running gags* du roman est « Salut John, t'as l'air en forme ! – Non, moi c'est Patrick », comme si tous ces noms propres portés par les personnages

---

<sup>4</sup> Dans *La Possibilité d'une île*, le professeur allemand d'astrophysique, M. Harry, est l'heureux propriétaire d'un chien qu'il a spirituellement baptisé « Truman »...

venaient effacer une identité personnelle rendue problématique et obsolète par la prolifération de signes agressifs de distinction. La dimension dans laquelle se meut le roman houellebecquien est une dimension de pure juxtaposition. L'existence y est décrite comme purement spatiale, existence *partes extra partes* des êtres qui deviennent des choses et s'inscrivent dans une mécanique comique, au sens où l'entendait Bergson. L'autorité du nom de Blaise Pascal s'écroule dans la scission en un fictif duo comique. Il n'y a même plus besoin de deux sujets pour constituer la petite machine comique (Laurel et Hardy) ; un seul suffit, pourvu qu'il soit scindé. « Qu'est-ce que le moi ? », demandait l'auteur des *Pensées*. Houellebecq répond « Blaise et Pascal », enregistrant ainsi l'éclatement dérisoire du sujet occidental<sup>5</sup>.

Dans un autre passage de *Sérotonine*, Pascal est évoqué avec légèreté. Mais ce n'est plus le nom du moraliste qui devient la matière d'un détournement mais l'une de ses citations les plus célèbres. Le narrateur se livre à cette réflexion sur le nom d'une petite commune normande dans laquelle il est amené à séjourner :

Il me fallut un peu plus d'une heure de recherches supplémentaires pour trouver l'endroit approprié : c'était entre Flers et Falaise, dans un village répondant au nom bizarre de Putanges, ce qui conduisait inévitablement à des périphrases pascalienues, « la femme n'est ni ange, ni pute », etc. « Qui veut faire l'ange fait la pute » ceci dit ça ne voulait pas dire grand chose, mais déjà le sens de la version originale m'avait toujours échappé, qu'est-ce que Pascal avait bien pu vouloir dire ? L'absence de sexualité me rapprochait sans doute de l'ange, au moins c'est ce que me soufflaient mes faibles lueurs en angéologie, mais en quoi est-ce que ça me conduisait à faire la bête ? Je ne voyais pas<sup>6</sup>.

Nous ne sommes toujours pas en présence du gouffre mais plutôt du nom de pays. Nom de pays, le nom. Nous observons la constante houellebecquienne de l'espace, c'est le nom de lieu qui sert de support à une méditation sur la fameuse formule : « qui veut faire l'ange fait la bête ». On se rapproche de la thématique de la religion à travers cette figure de

---

<sup>5</sup> Pour un prochain roman, nous soufflons à l'auteur la marque de la robe d'une future Yuzu : « Que pouvait signifier le sigle D&G ? Dolce et Gabbana ou bien Deleuze et Guattari ? J'ai oublié... »

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 272.

l'ange qui hante de loin en loin l'écriture houellebecquienne<sup>7</sup>. Les lueurs de Houellebecq en matière d'angéologie ne sont peut-être pas si faibles, l'un de ses poèmes parlant des Trônes et des Dominations de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite. Et de fait, certains de ses personnages, par leur absence de désir et de sexualité, évoquent les créatures angéliques. Dans *Sérotonine*, cette asexualité angélique est l'effet secondaire du médicament Captorix que prend le narrateur. Dans ses œuvres traversées par la science-fiction, Houellebecq imagine des néo-humains que le clonage a rendu immortels et dépourvus d'organes génitaux, devenant ainsi de pures intelligences sans désir. Ces néo-humains sont, dans une certaine mesure, les anges du système houellebecquien. Un système où la théologie médiévale trouve son prolongement dans une forme radicale de transhumanisme technologique.

Dans *Extension du domaine de la lutte*, Pascal est aussi présent sur le mode de l'anecdote, mais il ne s'agit plus d'un détournement de nom propre ou de pensée. Dans ce roman, le narrateur est un ingénieur rompu à la maîtrise des langages informatiques, notamment le Pascal. Les lignes qui suivent sont les premières du chapitre 5, intitulé « Premier contact » :

Plus tard, je pris rendez-vous au ministère de l'Agriculture avec une fille appelée Catherine Lechardoy. Le progiciel, lui, s'appelait "Sycomore". Le véritable sycomore est un arbre apprécié en ébénisterie, fournissant en outre une sève sucrée, qui pousse dans certaines régions de la zone tempérée froide; il est en particulier répandu au Canada. Le progiciel Sycomore est écrit en Pascal, avec certaines routines en C++. Pascal est un écrivain français du XVII<sup>e</sup> siècle, auteur des célèbres Pensées. C'est également un langage de programmation puissamment structuré, particulièrement adapté aux traitements statistiques, dont j'avais su acquérir la maîtrise par le passé<sup>8</sup>.

Cet extrait est représentatif de cette écriture grise qui définit le style de Houellebecq. Nous lisons une décomposition neutre et descriptive, sans affect. Les phrases se suivent, comme une routine informatique, avec la monotonie et la prévisibilité d'un algorithme : le rendez-vous est pris

---

<sup>7</sup> Voir notre article « La figure de l'ange chez Michel Houellebecq », in *Symbole et Philosophie*, n° 1, octobre-décembre. 2018, p. 65-71.

<sup>8</sup> *Extension du domaine de la lutte*, Paris, Maurice Nadeau, 1994, p. 25.

avec une certaine Catherine Lechardoy. Le narrateur passe immédiatement de l'être humain au *software*, comme si le lien allait de soi : « le progiciel, *lui*, s'appelait Sycomore », puis de l'objet virtuel à l'objet réel, du nom propre au nom commun, de « Sycomore » au véritable sycomore et ainsi de suite. Il n'est pas étonnant que le nom de Pascal soit rencontré ici à la faveur de la description d'un « langage de programmation puissamment structuré ». La philosophie de Pascal constitue aussi, au-delà d'une présence anecdotique, un langage puissant pour Houellebecq. Pascal pourrait en effet être considéré comme un langage, c'est-à-dire comme un système de signes (nom propre, citations) dont l'auteur pourrait se servir pour communiquer et s'exprimer. Il arrive en effet que Houellebecq écrive, pour ainsi dire, « en Pascal ». Il code, il chiffre. Il s'approprie un nom illustre, des citations classiques et les malmène pour servir le propos de son roman. Le narrateur indique qu'il a su en « acquérir la maîtrise par le passé » et nous allons voir en effet que le rapport de Houellebecq à Pascal est plus profond qu'il n'y paraît et, en effet, inscrit dans la temporalité du passé. Il serait superficiel de considérer que la présence de Pascal se réduit à une dimension anecdotique, il en va bien plutôt d'une configuration en profondeur. Cette présence relève du passé de l'auteur, d'un événement profondément ancré dans sa mémoire et dont le récit est relaté avec un luxe de détails dans *Ennemis publics*. Houellebecq rapporte, à l'occasion d'un échange sur la question de la croyance, les circonstances dans lesquelles il a découvert, à quinze ans, l'œuvre de Pascal :

Ce n'était pas seulement mon premier séjour linguistique en Allemagne; c'était mon premier voyage, en général, à l'étranger. Cet été-là, les conditions climatiques furent exceptionnelles. À une journée ensoleillée, radieuse, succédait une nouvelle journée tout aussi ensoleillée et radieuse. Après une matinée consacrée aux leçons d'allemand, nous avions quartier libre. Nous pouvions faire du vélo dans les rues, peu encombrées, de cette petite ville, ou nous retrouver sous les arbres du parc, nous allonger sur les pelouses ou nous baigner dans le Chiemsee, tout proche. Et les jeunes filles allemandes étaient, comment dire ? particulièrement peu farouches.

Résultat : ce séjour qui aurait pu être idyllique, j'en ai passé la plus grande partie, seul dans ma chambre, à dévorer les *Pensées* de Pascal<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ennemis Publics*, Paris, Flammarion-Grasset, 20p. 144-145.

Contraste entre le paysage d'idylle initiale et la conclusion lapidaire. Suit alors une réflexion générale sur l'adolescence que Houellebecq associe aux notions de violence et de brutalité. L'expérience de la lecture de Pascal est décrite comme une expérience quasiment physique de lutte, une rencontre étourdissante qui ne saurait être décrite autrement que comme une *commotion* :

Cela, j'en suis conscient, peut surprendre ; mais l'adolescence, on le sait, est une période violente, et dangereuse ; certains jeunes passent leurs après-midi, seuls dans leur chambre, à écouter du heavy metal (et, dans le pire des cas, ils descendent ensuite une vingtaine de leurs camarades de lycée à l'arme automatique). Et Pascal, si on lui restitue sa violence originelle, peut produire des commotions nerveuses bien plus violentes que le plus violent des groupes de heavy metal. La célèbre phrase : « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », trop connue, a perdu sa puissance d'impact, mais il faut se souvenir que je la lisais de mon côté pour la première fois, sans garde-fou, sans avertissement préalable, que je la prenais en pleine gueule. La terreur de l'espace infini, et vide, dans lequel on chute à tout jamais. La terreur pure. Prenons le fragment 199. « Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la 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, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent leur tour. C'est l'image de la condition des hommes »<sup>10</sup>.

Houellebecq mentionne un style musical, le *heavy metal*, pour décrire avec emphase l'effet d'une œuvre composée sur les principes de la saturation et du cri. La philosophie pascalienne est une philosophie si saturée qu'elle ne peut se manifester que dans l'électricité du fragment et trouver son amplification dans les cris du *Mémorial* : « Joie, joie, Pleurs de joie ! ». Si l'image des condamnés à mort est attendue, la reprise du fragment sur le silence des espaces infinis prend ici une nouvelle teneur. Houellebecq redonne à la formule sa force initiale. Qu'est-ce que cela fait de lire Pascal ? L'effet est comparable à la violence d'un corps-à-corps que seule peut restituer la familiarité du langage : la philosophie de Pascal est quelque chose que l'on se prend « *en pleine gueule* ». Ce qui intéresse Houellebecq, répétons-le, c'est la question de l'espace. Tout est espace chez Houelle-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

becq, question spatiale ou topologique. Arpenter la France La Roche-sur-Yon à Rocamadour, arpenter l'Europe de l'Irlande à l'Espagne, arpenter le monde. Dans les titres de ses œuvres nous trouvons des cartes et des territoires, des îles possibles, des zones délimitées comme des plateformes, des lieux qui sont animés par des lois internes de mouvement. Les domaines rétrécissent ou s'étendent, les rivages se configurent. Et quand il ne s'agit pas d'espace, il s'agit de confrontation : ainsi du recueil de poème intitulé *Le Sens du combat*. Au-delà de l'anecdote et de la dérision, Houellebecq va rencontrer grâce à Pascal un concept plus profond, celui de «la terreur pure de l'espace», l'association de l'espace à la terreur, évoquant Heidegger lorsqu'il lie phénoménologiquement le temps à l'angoisse. Les lignes qui suivent sont extraites de l'épilogue des *Particules élémentaires*. Il s'agit des notes du personnage central, Michel Djerzinski, le grand biologiste à l'origine des travaux scientifiques qui rendront possible l'immortalité de la néo-humanité. Quelques lignes auparavant, Houellebecq écrit qu'il s'agit là d'une « nouvelle philosophie de l'espace » :

Les formes de la nature, écrit Djerzinski, sont des formes humaines. C'est dans notre cerveau qu'apparaissent les triangles, les entrelacements et les branchages. Nous les reconnaissons, nous les apprécions ; nous vivons au milieu d'eux. Au milieu de nos créations, créations humaines, communicables à l'homme, nous nous développons et nous mourons. Au milieu de l'espace, espace humain, nous effectuons des mesures ; par ces mesures nous créons l'espace, l'espace entre nos instruments.

L'homme peu instruit, poursuit Djerzinski, est terrorisé par l'idée d'espace ; il l'imagine immense, nocturne et béant. Il imagine les êtres sous la forme élémentaire d'une boule, isolée dans l'espace, recroquevillée dans l'espace, écrasée par l'éternelle présence des trois dimensions. Terrorisés par l'idée de l'espace, les êtres humains se recroquevillent ; ils ont froid, ils ont peur. Dans le meilleur des cas ils traversent l'espace, ils se saluent avec tristesse au milieu de l'espace. Et pourtant cet espace est en eux-mêmes, il ne s'agit que de leur propre création mentale.

Dans cet espace dont ils ont peur, écrit encore Djerzinski, les êtres humains apprennent à vivre et à mourir ; au milieu de leur espace mental se créent la séparation, l'éloignement et la souffrance. À cela, il y a très peu de commentaires : l'amant entend l'appel de son aimée, par-delà les océans et les montagnes ; par-delà les montagnes et les océans, la mère entend l'appel de son enfant. L'amour lie et il lie à jamais. La pratique du bien est une liaison, la pratique du mal une

déliasion. La séparation est l'autre nom du mal ; c'est, également, l'autre nom du mensonge. Il n'existe en effet qu'un entrelacement magnifique, immense et réciproque<sup>11</sup>.

La formule pascalienne semble travailler profondément la méditation houellebecquienne et contribuer à l'élaboration de cette nouvelle philosophie de l'espace. L'espace pur chez Houellebecq est lié à la peur et à la terreur comme le temps pur est lié à l'angoisse. L'effet de la lecture des *Pensées* est donc un effet spatial, il met Houellebecq en contact avec ce qu'il nomme un « gouffre ». Et c'est finalement ici que nous nous trouvons au cœur du rapport intime entre Pascal et Houellebecq. *Ce que Pascal apporte à Houellebecq, au fond, c'est le gouffre*. Et le gouffre est l'espace vide qui n'a plus d'autres propriétés que d'emporter l'existant dans une chute vertigineuse. La terreur de l'espace provient du vertige du sujet contemporain confronté à l'hégémonie du vide. Ce vide que tentait de conjurer poétiquement le grand Ponge en prenant le parti des choses les plus modestes. S'accrocher à l'orange, au galet, au verre d'eau pour ne pas sombrer dans le néant. Pas de solution poétique de ce type chez Houellebecq dont les personnages sont cruellement soumis à toutes les déclinaisons du vide : vide du moi, vide des rapports intersubjectifs, vide de la société de consommation, vide de la croyance. Les romans de Houellebecq constituent autant de variations autour d'un même *Traité du vide* :

Bien sûr il y avait sans doute en moi une faille secrète pour que je tombe ainsi à pieds joints, sans offrir un seul mouvement de résistance, dans le gouffre que Pascal ouvrait sous mes pieds ; mais je ne veux pas faire de psychanalyse, ça m'emmerde, il me suffit de noter que Pascal fut, pour moi, le premier initiateur, le premier tentateur (parce que je crois que je lisais Baudelaire auparavant sans réellement comprendre, captivé par la pure splendeur plastique de ces vers qui restent, à mes yeux, ce que la langue française a produit de plus beau). Après Pascal, toute la douleur du monde était prête à s'engouffrer en moi. Je me suis mis à fermer mes volets, le dimanche après-midi, pour écouter France-Culture (alors qu'auparavant j'étais plutôt hit-parade de RTL). À acheter les disques du Velvet Underground et des Stooges. À lire Nietzsche, Kafka, Dostoïevski, bientôt Balzac et Proust, tous les autres<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Les Particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998, p. 375-376.

<sup>12</sup> *Ennemis publics*, p. 146.

Pascal est à l'origine d'un infléchissement violent, d'une déviation brutale dans la psychée houellebecquienne. Le gouffre est doublement présent : devant et à l'intérieur du moi. L'espace infini est double, intérieur et extérieur. Pascal, l'apologète de la religion chrétienne, revêt une figure paradoxale : mystique et occulte (un « initiateur »), ou diabolique (un « tentateur »). Sous l'effet du serpent Pascal, Houellebecq mange du fruit défendu de l'arbre de la connaissance. Les noms propres qui comptent pour lui (Nietzsche, Balzac etc.) proviennent de la blessure infligée par la lecture des *Pensées*, comme si elle les avait fait s'engouffrer en lui. Qu'a donc occasionné cette blessure ? Qu'est-ce qui a changé ? Difficile à dire au fond : Houellebecq décrit la disparition en lui du divertissement au profit du désir de connaissance. En quelques mots, l'apparition du sérieux. Ce n'est plus la tonalité comique qui est de mise ici. La lecture de Pascal correspond à une prise de conscience des problématiques de l'existence, un gain en sérieux, ce que Kierkegaard nomme « le sérieux de la mort ». Pascal est donc pour Houellebecq le penseur de la brutalité mais aussi celui du *sérieux* de l'existence : c'est la conclusion à laquelle aboutit Daniel, le narrateur de *La Possibilité d'une île* – humoriste de profession, clown triste et pitre qui a passé toute sa carrière, justement, à conjurer cet esprit de sérieux – à la faveur d'un développement sur Teilhard de Chardin. Daniel compare ainsi les œuvres des deux auteurs chrétiens, opposant la frivolité « déprimante » de l'un au « sérieux » de l'autre :

J'avais remarqué chez l'Allemand une édition complète, reliée, des œuvres de Teilhard de Chardin. S'il y a une chose qui m'a toujours plongé dans la tristesse ou la compassion, enfin dans un état excluant toute forme de méchanceté ou d'ironie, c'est bien l'existence de Teilhard de Chardin – pas seulement son existence d'ailleurs, mais le fait même qu'il ait pu avoir des lecteurs, fût-ce en nombre limité. En présence d'un lecteur de Teilhard de Chardin je me sens désarmé, désarçonné, prêt à fondre en larmes. À l'âge de quinze ans j'étais tombé par hasard sur *Le Milieu divin*, qu'un lecteur probablement écœuré avait laissé sur une banquette de la gare d'Étréchy-Chamarande. En l'espace de quelques pages, l'ouvrage m'avait arraché des hurlements de désespoir, j'en avais fracassé la pompe de mon vélo de course contre les murs de la cave. Teilhard de Chardin était bien entendu ce qu'il est convenu d'appeler un allumé de première ; il n'en était pas moins parfaitement déprimant. Il ressemblait un peu à ces scientifiques chrétiens allemands, décrits pas Schopenhauer en son temps, qui, « une

fois déposés la cornue ou le scalpel, entreprennent de philosopher sur les concepts reçus lors de leur première communion». Il y avait aussi cette illusion en lui, cette illusion commune à tous les chrétiens de gauche, enfin les chrétiens centristes, disons aux chrétiens contaminés par la pensée progressiste depuis la Révolution, consistant à croire que la concupiscence est chose vénielle, de moindre importance, impropre à détourner l'homme du salut – que le seul péché véritable est le péché d'orgueil. Où était en moi la concupiscence? Où, l'orgueil? Et étais-je éloigné du salut? Les réponses à ces questions, il me semble, n'étaient pas bien difficiles; jamais Pascal, par exemple, ne se serait laissé aller à de telles absurdités: on sentait à le lire que les tentations de la chair ne lui étaient pas étrangères, que le libertinage était quelque chose qu'il aurait pu ressentir; et que s'il choisissait le Christ plutôt que la fornication ou l'écarté ce n'était ni par distraction ni par incompetence, mais parce que le Christ lui paraissait définitivement plus *high dope*; en résumé, c'était un auteur sérieux<sup>13</sup>.

C'est parce qu'il suscite le gouffre que Pascal est un auteur *sérieux*. Et il est là encore associé à une expression anglaise: après le *heavy metal*, le *high dope*. Houellebecq semble suggérer que Pascal se comporte avec la froide lucidité du drogué, celui qui recherche le Christ comme une substance plus intense. La pharmacopée ne se réduit pas nécessairement chez Houellebecq aux comprimés de Captorix consommés en quantité par Florent-Claude Labrouste. La figure de Pascal s'impose donc comme celle du sérieux du désespoir face à la finitude humaine, de même que celle du sérieux du traitement pour y remédier.

Quant à Houellebecq, il ne cesse, lui aussi, d'explorer dans son œuvre de nouveaux traitements. C'est la raison pour laquelle la question de la croyance et de la foi, de la religion en général, joue un rôle si important dans son œuvre. La question positiviste ou comtienne, si bien examinée par Jean-Noël Dumont dans son essai, *Houellebecq, la vie absente*<sup>14</sup>, prend ici tout son sens: «une société sans religion est-elle possible?» La réponse négative déclenche la dynamique du roman comme laboratoire ou comme terrain d'expérimentation. La Religion de l'Humanité ou le Culte positif de Comte n'ayant pas rencontré le succès escompté, il reste deux possibilités: ou bien l'invention d'une religion compatible avec les avan-

<sup>13</sup> *La Possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005, p. 81-83.

<sup>14</sup> *Houellebecq, la vie absente*, Paris, Éditions Manucius, 2017.

cées de la science (la religion du clonage chez les Élohimites dans la *Possibilité d'une île*) ; ou bien le recours à une religion déjà existante, dans le récit du désir profond d'un retour au christianisme, notamment au catholicisme (*Soumission*) ou la tentation d'une conversion à l'Islam. Dans *Sérotonine*, le traitement n'est pas spirituel mais chimique. Il apparaît comme plus modeste : prendre des comprimés de Captorix pour sécréter la molécule du bonheur. Ce traitement revient, à travers la négation du désir, à réaliser un devenir-ange peu enviable. La question qui se pose est finalement celle du rapport de Houellebecq à la foi. La présence de Pascal dans son œuvre fait écho à celle de Comte. Ce que le positivisme permet à Houellebecq de travailler, c'est la question de la religion comme fait social, comme facteur d'unification des vivants et des morts. Qu'apporte la religion à la société ? Dans quelle mesure la religion doit-elle prendre en compte les succès de la rationalité positive ? Mais il serait partielle de considérer que la réflexion sur la religion s'arrête chez lui à une dimension objective, sociale et horizontale. L'œuvre houellebecquienne comporte indéniablement un aspect sociologique mais celui-ci ne saurait fonctionner sans son pendant mystique. Et c'est Pascal qui apporte cette dimension subjective, personnelle et verticale du rapport de l'individu à la transcendance. Dès lors, il s'agit de se demander ce qu'il en est du rapport de Houellebecq non au christianisme, ni à la chrétienté, mais au Christ lui-même. Les dernières lignes de *Sérotonine* apporte un élément de réponse :

Dieu s'occupe de nous en réalité, il pense à nous à chaque instant, et il nous donne des directives parfois très précises. Ces élans d'amour qui affluent dans nos poitrines jusqu'à nous couper le souffle, ces illuminations, ces extases, inexplicables si l'on considère notre nature biologique, notre statut de simples primates, sont des signes extrêmement clairs.

Et je comprends, aujourd'hui, le point de vue du Christ, son agacement, répété devant l'endurcissement des coeurs : ils ont tous les signes, et ils n'en tiennent pas compte. Est-ce qu'il faut vraiment, en supplément, que je donne ma vie pour ces minables ? Est-ce qu'il faut vraiment être, à ce point, explicite ?

Il semblerait que oui<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 347.

Ces mots sont prononcés par un narrateur qui n'a pas montré, au cours du roman, le moindre signe de foi. Il évoque Dieu et la figure du Christ de manière abrupte et inattendue, avec autorité, comme s'il s'agissait pour lui de donner un sens à son geste. Il y a dans ces lignes une tonalité mystique et elles semblent prolonger les paroles pascaliennes du *Mystère de Jésus* : « dans mon agonie, j'ai versé telle goutte de sang pour toi. » Le personnage, tout comme son auteur, tout comme le Christ, *se sacrifie distributivement*. L'agonie est le dernier combat de l'homme qui n'est pas seulement un être-pour-la-mort comme le dit Heidegger, mais aussi *contre* la mort. Florent-Claude ne souhaite pas que sa mort soit vaine et il donne sa vie, dans un nouveau sacrifice christique, afin d'offrir un signe supplémentaire de la nature transcendante de l'homme. Les errements du personnage tout au long du roman, ses pérégrinations sentimentales et érotiques, trouvent leur sens dans ce sacrifice final qui suggère que la vérité de l'existence humaine ne se situe pas dans le désir compris au sens du matérialisme et du déterminisme biologique mais dans l'aspiration à une transcendance. Le signe, écrit Pascal, « porte présence et absence ». Ici le suicide est le signe contradictoire de l'absence et de la présence de Dieu. La mort peut devenir don, de même que l'écriture constitue une entreprise de destruction de soi et une forme de sacrifice. Pour Pascal comme pour Houellebecq, l'homme est un monstre incompréhensible. Le pari houellebecquien sera-t-il compris par le lecteur ? Du moins l'auteur aura-t-il essayé : « J'ai nettement vu Dieu / En son inexistence / Dans son néant précieux / Et j'ai tenté ma chance<sup>16</sup>. »

\* \* \*

Parvenu au terme de notre étude, nous pouvons mettre en évidence trois aspects de la présence pascalienne dans l'œuvre de Houellebecq :

Cette présence est *ludique* : de toute évidence, Houellebecq joue avec Pascal. Il se joue de la grande autorité de son nom et de ses pensées en les adaptant, les détournant. Il est significatif que Houellebecq évoque dans son premier roman le « Pascal » comme langage informatique. Pascal est une forme de langage pour Houellebecq, il s'en approprie les éléments

---

<sup>16</sup> *La possibilité d'une île*, p. 201.

pour donner à rire ou à penser. Houellebecq code. Il transcrit les réflexions qui travaillent ses personnages dans le langage du moraliste. C'est comme si Pascal était toujours présent, mais de manière fragmentée et souvent anecdotique, un peu à la manière d'un personnage secondaire qui serait en même temps un grand témoin. Comme si Houellebecq se posait la question, en tel ou tel point du récit: «Et ici, qu'est-ce qu'en penserait Pascal? Et là, qu'est-ce qu'il en dirait?» Pascal aurait-il considéré la fréquentation des clubs libertins comme une affaire de coutume<sup>17</sup>? Pascal aurait-il «chanté la même chanson» sur le divertissement s'il avait possédé une Box SFR et son bouquet de chaînes de télévision<sup>18</sup>? Et aurait-il répondu différemment à sa fameuse question: «Mais celui qui aime quelqu'un pour sa beauté, l'aime-t-il?» s'il avait connu le Cointreau<sup>19</sup>?

Elle est aussi *biographique*: la rencontre avec Pascal constitue pour Houellebecq un tournant décisif, une forme d'hapax existentiel. Il y a un avant et après Pascal, comme il y aura, par la suite, un avant et un après Schopenhauer, un avant et un après Comte. Mais il est important de souligner que Pascal *précède* ces penseurs. Il n'est pas simplement ce personnage secondaire qui revient de loin en loin dans les romans, à la faveur d'un jeu de langage sur son nom propre ou ses pensées: il est aussi le grand initiateur de leur auteur. Pascal est le gouffre de Houellebecq, c'est-à-dire ce par quoi les lectures et les guides ultérieurs viendront s'engouffrer en lui. L'initiation pascalienne aux mystères de l'existence se place d'emblée sous le signe de la brutalité et du sérieux. La lecture de Pascal est une expérience difficile à supporter, une épreuve physique, un corps-à-corps qui ne laissera pas Houellebecq indemne. Il est intéressant de noter à quel point l'adjectif «pascalien» renvoie chez lui à la radicalité et à la violence; il est même parfois tout simplement synonyme d'*insoutenable*<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> *Les Particules élémentaires*, p. 304.

<sup>18</sup> *Sérotonine*, p. 51.

<sup>19</sup> *La Possibilité d'une île*, p. 96.

<sup>20</sup> Voir par exemple, dans *La Possibilité d'une île*, la description par Daniel de l'esthétique de l'un de ses spectacles: «La production du spectacle m'avait demandé de couper une partie de mon court métrage – une partie, en effet, pas très drôle; on l'avait tournée dans un immeuble en voie de démolition à Franconville, mais c'était censé se dérouler à Jérusalem-Est. Il s'agissait d'un dialogue entre un terroriste du Hamas et un touriste allemand, qui prenait tantôt la forme d'une interrogation pascalienne sur le fondement de l'identité humaine, tantôt celle d'une méditation éco-

C'est en tant que lecteur de Pascal que Houellebecq semble quitter le monde de l'insouciance et du divertissement pour accéder à la dimension du sérieux de l'existence.

Enfin, elle est *philosophique* : Pascal est un philosophe qui compte pour Houellebecq car il lui donne accès à une batterie de concepts essentiels centrés autour de la notion d'espace : le gouffre ; le vide et la terreur. La terreur est l'affect qu'engendre la représentation de l'espace pur. Le temps peut susciter l'inquiétude ou l'angoisse, mais au fond ce n'est pas cela qui constitue la préoccupation de l'auteur de *Plateforme*. Ce qui importe c'est l'espace, et plus particulièrement l'espace qui terrorise. L'espace de la séparation, de la juxtaposition, celui des atomes ou des particules élémentaires qui évoluent dans le vide et se trouvent aspirés par le gouffre. Le problème qui traverse l'œuvre de Houellebecq est donc : comment échapper au gouffre ? Comment conjurer le vide ? Pour y parvenir, il faut, comme le disait Pascal, trouver un point fixe. On pourrait évoquer le rapport de Houellebecq aux philosophes qui nourrissent son œuvre en termes géométriques : plan, ligne et point. Plan comtien, lignes schopenhauerienne et kantienne, point pascalien (comme pendant du gouffre).

Le positivisme est la trame, le plan sur lequel l'écrivain-expérimentateur vient poser l'existence de ses personnages comme des mobiles qui

---

nomique – un peu à la Schumpeter. Le terroriste palestinien commençait par établir que, sur le plan métaphysique, la valeur de l'otage était nulle – puisqu'il s'agissait d'un infidèle ; elle n'était cependant pas négative – comme ç'aurait été le cas, par exemple, d'un Juif ; sa destruction n'était donc pas souhaitable, elle était simplement indifférente. Sur le plan économique, par contre, la valeur de l'otage était considérable – puisqu'il appartenait à une nation riche, et connue pour se montrer solidaire à l'égard de ses ressortissants. Ces préambules posés, le terroriste palestinien se livrait à une série d'expériences. D'abord, il arrachait une des dents de l'otage – à mains nues – avant de constater que sa valeur négociable en restait inchangée. Il procédait ensuite à la même opération sur un ongle – en s'aidant, cette fois, de tenailles. Un second terroriste intervenait, une brève discussion avait lieu entre les deux Palestiniens sur des bases plus ou moins darwiniennes. En conclusion ils arrachaient les testicules de l'otage, sans omettre de suturer soigneusement la plaie afin d'éviter un décès prématuré. D'un commun accord ils concluaient que la valeur biologique de l'otage était seule à ressortir modifiée de l'opération ; sa valeur métaphysique restait nulle, et sa valeur négociable très élevée. Bref, ça devenait de plus en plus pascalien – et, visuellement, de plus en plus insoutenable ; je fus d'ailleurs surpris de constater à quel point les trucages utilisés dans les films  *gore*  étaient peu onéreux.», p. 50-51.

n'auront plus qu'à glisser selon des lois prédéfinies. Le roman est un protocole chez Houellebecq ou, si l'on veut, un dispositif. Il n'y est plus question de rechercher des causes mais d'observer des faits. La fidélité de Houellebecq à l'esprit positif de Comte consiste dans l'exigence d'implémenter dans le roman les gestes essentiels de la connaissance scientifique : observer, expérimenter, prévoir. Tels personnages, tels paramètres, dans telles situations : que va-t-il se produire ? Mais cette fidélité n'est pas servile et ne consiste pas à reproduire aveuglément le schéma de la philosophie de Comte. Le Culte de l'Humanité a failli, il faut trouver autre chose. Houellebecq est, en un sens plus fidèle à l'esprit qu'à la lettre du positivisme, qu'il modèle et transforme à la lumière des recherches scientifiques les plus récentes dans ce que nous nommons son *dispositivisme*.

Cependant, ses personnages ne glissent pas de n'importe quelle manière. Ils glissent selon des trajectoires, selon des lignes qui sont aussi des lignes de vie. Ces lignes peuvent se rapprocher ou s'éloigner, se croiser, comme celles de Bruno et Michel dans *Les Particules élémentaires*, se superposer comme celle de Daniel et Daniel 25. Ces lignes sont nombreuses mais nous pouvons en isoler deux. La première ligne est la ligne schopenhauerienne du vouloir-vivre et du désespoir, la seconde, la ligne kantienne de l'amour et de la loi. L'une conduit le personnage-mobile au gouffre, la seconde vers le point qui peut le sauver, à savoir la constitution d'un espace où règne une loi qui abolit la séparation. L'œuvre de Houellebecq est traversée par l'idée de la loi, de l'obéissance ou de la soumission à la loi. C'est la loi qui organise l'espace chez Houellebecq et l'on trouve chez lui tout une typologie des lois qui permettent de créer un espace où l'existence peut se maintenir : loi morale qui régit les rapports entre les hommes, loi amoureuse qui définit l'espace insulaire des amants, loi esthétique de l'artiste soumis aux impératifs mystérieux de la création, loi religieuse de l'individu qui accepte sa soumission pleine et entière à une transcendance. C'est à ce dernier type de loi que renvoie sans doute la puissance de l'expérience pascalienne chez Houellebecq. Pascal apporte le gouffre, mais aussi un point fixe – celui de la foi, de l'amour et de l'espérance auxquels invite la parole du Christ.



Georges de La Tour, *L'éducation de la Vierge*, 1650, Louvre, Paris.

FRANCESCA COSTANTINO\*

## La pietra, l'acqua e il sacro. Culti femminili greci nell'entroterra siracusano

**I MONTI IBLEI, COSTITUITI DA UN MASSICCIO** montuoso che si estende nel tallone sud-orientale della Sicilia, raggiungono il punto più alto col Monte Lauro (986 m s.l.m.), vetta da cui hanno origine i corsi d'acqua che solcano tutto il territorio circostante, quali l'Anapo, l'Irminio, il San Leonardo e il Dirillo. Da un punto di vista naturalistico è chiaro che i due elementi caratteristici della zona siano appunto le rocce calcaree e le acque, verso cui le antiche popolazioni che qui abitavano, cioè Siculi e Greci, ebbero forte venerazione. Proprio nel cuore dei Monti Iblei, in quel territorio oggi compreso tra le località di Palazzolo Acreide e Buscemi, i Greci stanziati a Siracusa fondarono nell'anno 663 a.C. (secondo la datazione tucididea) una sub-colonia chiamata Akrai, per gestire il controllo dell'entroterra a quell'epoca occupato capillarmente proprio da comunità sicule (Fig. 1). Però, come si avrà modo di evidenziare, il rapporto con gli indigeni fu in questo caso tutt'altro che conflittuale, dato che la sub-colonia fu ubicata intenzionalmente nell'entroterra, dunque in una posizione in cui i contatti con genti sicule sarebbero stati inevitabili fin dall'inizio. Con la fine del mondo antico si persero le tracce anche dei fasti dell'antica Akrai, tant'è che l'identificazione con i ruderi sul colle Acremonte (antica acropoli della città classica abitata anche per tutta l'età medievale) avvenne piuttosto tardi, soltanto grazie all'«intuito» topografico del domenicano Tommaso Fazello<sup>1</sup>.

Per quel che riguarda la topografia della città antica, oltre ai monumenti tuttora esistenti, come il teatro e il *bouleuterion* risalenti all'età ellenistica, siamo a conoscenza di altri edifici in virtù di un'epigrafe scoperta

---

\* Università di Catania.

<sup>1</sup> T. Fazello, *De rebus siculis decades duæ*, Palermo 1558, p. 452.

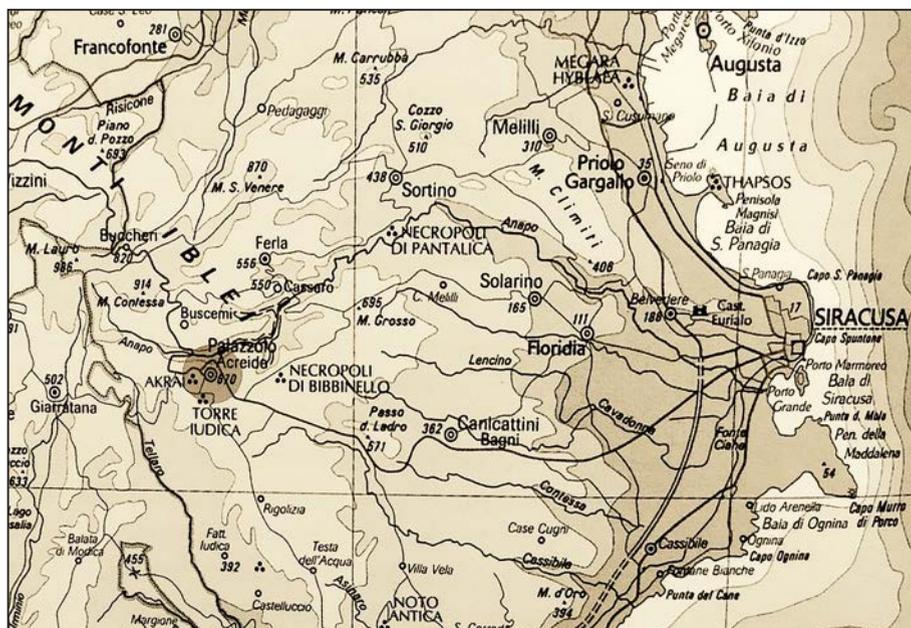


Fig. 1 - Siracusa e il suo entroterra.

nel 1817 dal nobile locale Gabriele Iudica e anch'essa risalente all'età ellenistica<sup>2</sup>. Il suo contenuto si può considerare una sorta di «catasto» urbano, in quanto, accanto a  $\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\iota\alpha$ , interpretati variamente come lotti agrari (suolo edificatorio o luoghi in affitto), sono menzionati i principali monumenti urbani, come i lavatoi, la porta selinuntina, le grotte, i pozzi, un boschetto delle pernici e i cosiddetti «mammelloni di Lamia»<sup>3</sup>. Ma questa iscrizione ci attesta soprattutto che ad Akrai erano presenti almeno tre templi, tutti dedicati a divinità femminili: un *Koreion*, un *Artemision* e un *Aphrodision*. Durante gli scavi del 1953 in uno dei punti più alti dell'Acremonte, l'archeologo Luigi Bernabò Brea pensò di aver intercettato l'*Aphrodision* e, in effetti, da altre iscrizioni acrensi sembra proprio che il culto principale in questa sub-colonia fosse rivolto ad Afrodite, motivo

<sup>2</sup> G. Iudica, *Le antichità di Acre scoperte, descritte e illustrate*, Messina 1819, tav. V; *IG XIV*, 217.

<sup>3</sup> Forse i «mammelloni» sono da identificare con Monte Alleri, dalla forma senz'altro caratteristica, ma il riferimento a questo mostro divoratore di fanciulli rimane oscuro.

per cui è lecito pensare che il suo tempio sorgesse in una posizione sommitale e privilegiata<sup>4</sup>. Per quanto riguarda l'elevato dell'edificio, purtroppo non più esistente, è utile ricordare che ad esso appartenevano vari frammenti di decorazione con ovuli, astragali, palmette e volute di stile tendenzialmente ionico. Questo orientamento decorativo fu forse scelto anche per smorzare la severità dello stile dorico (Siracusa era stata fondata dalla dorica Corinto) o forse per adattare la decorazione architettonica alla natura femminile della dea, aderente a canoni ionici o microasiatici in genere. Bernabò Brea avanzò una datazione della struttura all'interno del VI secolo a.C., ponendola in relazione cronologica con i più antichi templi di Siracusa, cioè con la colonia madre di Akrai.

Com'è noto, sia nelle colonie, sia nelle sub-colonie greche era fondamentale il rapporto con la *chora*, ovvero con i campi coltivati, che permettevano alle comunità cittadine il sostentamento. Al proposito è utile ricordare che il *Koreion* di Akrai, inteso come tempio di Demetra e Kore (divinità tutelari delle messi, dei campi e del mondo infero) fu ubicato sempre dal Bernabò Brea in un pendio che conduceva appunto ai campi e alle necropoli, cioè in un luogo «di mezzo», a metà strada tra *polis* e territorio circostante. Come anticipato, nell'antica sub-colonia siracusana il rapporto con la natura – con rocce, anfratti e con i corsi d'acqua – era in effetti molto evidente e tutto sommato è ancora percepibile in più aree. La presenza stessa di numerosi culti femminili non è affatto casuale, dato che queste divinità altro non sono che ipostasi di uno stesso archetipo, la Dea Madre, venerata per secoli nei centri del Mediterraneo come simbolo di nascita, del ciclo della vita e della natura, ma anche come simbolo di morte e di ritorno al «grembo» della terra. Una divinità che Philippe Borgeaud ha definito *déesse anonyme* e che fu spesso ricordata con le epiclesi di Μητήρ θεῶν o di Μητήρ μεγάλη<sup>5</sup>.

Se già le divinità che abbiamo citato possono essere considerate delle “dee madri” (Demetra e Kore per il rapporto col ciclo delle stagioni e del-

---

<sup>4</sup> L. Bernabò Brea, *Il tempio di Afrodite dell'antica Akrai*, in «Studi Acrensi», I, 1980-1983, pp. 9-22; G. Pugliese Carratelli, *Silloge delle epigrafi acrensi*, in L. Bernabò Brea, *Akrai*, Catania 1956, p. 155 ss., nr. 5 ss.

<sup>5</sup> P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Genève 1995, p. 27.

la vita; Afrodite in quanto dea della fertilità; Artemide perché legata alla natura selvaggia e incontaminata), soltanto una dea può rappresentare la figura materna in tutta la sua pienezza: Cibele. Non a caso proprio a lei è dedicato ad Akrai un santuario rupestre ubicato ai piedi dell'acropoli e noto per i celebri bassorilievi scolpiti direttamente sulla viva roccia (Fig. 2). La tradizione popolare battezzò precocemente queste figure col nome di «Santoni» o «Santicelli» e in tal modo furono citati anche nella letteratura scientifica del Novecento. Nello specifico si tratta di dodici nicchie, scavate sulla viva roccia, nelle quali è raffigurata la dea secondo quella che è l'iconografia tradizionale, dunque assisa in trono o in piedi, con il modio sul capo (tipico delle divinità inferie), abbigliata con chitone e *himation* e circondata da leoni o da altre figure rituali, fra cui i Coribanti, sacerdoti del suo culto<sup>6</sup>. I «Santoni» non sono purtroppo menzionati nelle

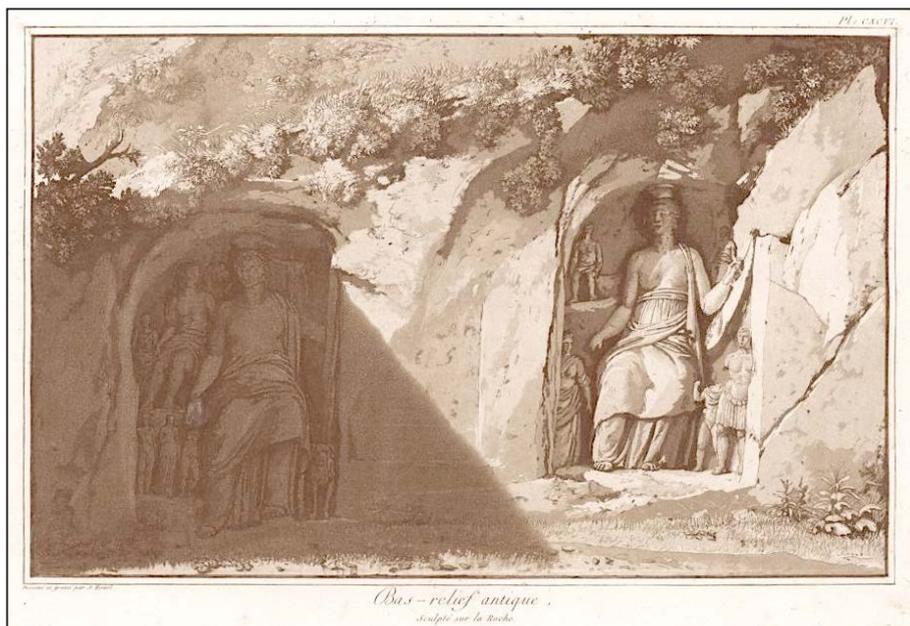


Fig. 2 - Due nicchie dei cosiddetti “Santoni” in base al rilievo di Jean Hoüel edito nel *Voyage Pittoresque Des Isles de Sicile, de Lipari et de Malte*, Paris 1785 (pl. CXCVI).

<sup>6</sup> L. Bernabò Brea, *Akrai*, cit., p. 90 ss.

fonti antiche e per la prima volta furono individuati nel XVIII secolo dal principe di Biscari<sup>7</sup>. Essi furono invece collegati a Cibele da Alexander Conze grazie appunto alla loro inequivocabile iconografia, mentre in tempi più recenti sono stati inquadrati dal Bernabò Brea nel IV-III a.C. sulla base di alcune considerazioni tecniche e stilistiche<sup>8</sup>.

Naturalmente molti studiosi si sono chiesti in quale modo sia giunto in Sicilia, nel cuore dei Monti Iblei, un culto per la dea Cibele<sup>9</sup>. Di fatto le origini della divinità sono antichissime, giacché nel paese di Sumer già dal III-II millennio a.C. si venerava una dea Baba il cui nome, *babû*, aveva il significato di «porta», ma anche di «vulva». La porta, luogo magico per i popoli antichi, in quanto simbolo di passaggio da una dimensione all'altra, si carica in questo caso anche di valori sessuali, giacché la porta/vulva rappresenta l'apertura che dà la vita all'uomo, ma che di contro conduce nel mondo dei morti quindi, nel concreto, essa rappresenta un ritorno al «grembo materno». E, d'altra parte, la porta è anche l'elemento cardine dell'iconografia della Grande Madre, in quanto il *naiskos*, l'edicola votiva che solitamente si ritrova in molti monumenti della dea, può considerarsi una porta a tutti gli effetti.

Il nome orientale Baba si trasformò poi in Kubaba (nella Siria del II millennio a.C.), fino a comparire nelle iscrizioni frigie con l'espressione *matar kubileya*, ovvero «Madre del Kubela» o «Madre del Kubelon». Il termine, quindi, sembra essere un aggettivo anziché un sostantivo e sarebbe riconducibile a Kubela/Kubeleion, con probabilità un monte dell'antica Anatolia. Questo ulteriore indizio ci permette di capire che la Grande Madre si configurava nell'antichità come dea «montana», legata cioè alle rocce, alle caverne, agli anfratti e a tutti i luoghi in cui la viva pietra permetteva un contatto diretto con la terra. Infatti, per i seguaci di Cibele la pietra non rappresentava una materia inerte, ma un mezzo di comunicazione con la divinità che in quella roccia «dimorava». Questo spiegherebbe perché nei monumenti di Cibele (sia in Frigia, sia anche ad

<sup>7</sup> I. Paternò Castello, *Viaggio per tutte le antichità della Sicilia*, Napoli 1781, p. 83.

<sup>8</sup> A. Conze, *Hermes Cadmilos*, in *Arch. Zelt.*, XXXVIII, 1880, pp. 1-10; L. Bernabò Brea, *Akrai*, cit., p. 3.

<sup>9</sup> G. Pedrucci, *Cibele frigia e la Sicilia. I santuari rupestri nel culto della dea*, Roma 2009, p. 131 ss.

Akraï) oltre alle nicchie, si trovino molte altre lavorazioni sulla viva roccia, come i cosiddetti *step monuments*, scalini scavati nella pietra, oppure le fosse votive in cui erano deposte le offerte per la Grande Madre. Allo stato attuale resta quindi da comprendere tramite quali percorsi il culto della dea sia giunto dall'Anatolia in Sicilia. Il centro del culto, come dimostra anche l'*advectio* del 204 a.C. ricordata dallo storico Tito Livio, fu senz'altro la Frigia da cui, molto probabilmente attraverso la mediazione della Lidia, esso si radicò nei territori della Grecia microasiatica già nell'VIII secolo a.C.<sup>10</sup> Da qui, però, il culto seguì un itinerario intrigante, perché «scavalcò» in blocco i territori della Grecia continentale, in cui esso figurerà soltanto a partire dai secoli VI-V a.C., giungendo invece già nel VII secolo a.C. in Magna Grecia, a Locri nello specifico. Se pensiamo che Locri e Siracusa strinsero trattati di alleanza già nel V secolo a.C., non è strano pensare che il culto per la divinità sia giunto a Siracusa in questo stesso periodo, dato che anche Pindaro citò la Grande Madre in un componimento dedicato al tiranno dinomenide Ierone e che da lì, cioè da Siracusa, esso giunse nell'entroterra perlomeno fra il IV e il III secolo a.C.<sup>11</sup> Peraltro si trattava di un retroterra che, per le sue caratteristiche montane e rocciose, forse ricordava proprio le lontane vette anatoliche, luogo d'origine del culto.

Appurato quindi che la natura stessa dei Monti Iblei favorì il radicarsi di culti legati alla «madre montana», bisogna adesso ricordare che l'altro elemento caratteristico del territorio ibleo sono i numerosi fiumi. Di conseguenza, tutto l'entroterra siracusano si caratterizzava per un culto rivolto alle benefiche abitanti di questi corsi d'acqua: le Ninfe. Lo storico Timeo di Taormina ci ricorda come fosse costume in tutta l'isola, e soprattutto a Siracusa, offrire sacrifici a queste divinità, in feste che duravano nottate intere scandite da danze e bevute rituali<sup>12</sup>. Il lessicografo Esichio, in un suo lemma, riporta la seguente informazione: «Kypara: la fonte Aretusa che si trova in Sicilia»<sup>13</sup>. Aretusa, dunque, è il nome con cui i

<sup>10</sup> Livio, XXVIII, 45 ss.

<sup>11</sup> Pindaro, *Pitica* III, v. 77 ss.

<sup>12</sup> Timeo in Ateneo, VI, 250a (= *FGrHist* 566, F32).

<sup>13</sup> Esichio, s.v. Κύπαρα. Vedi anche Stefano di Bisanzio, s.v. Ἀρέθουσα.

Greci, al momento del loro arrivo sull'isola, chiamarono la fonte (e la rispettiva ninfa) Kypara, già venerata dai Siculi. Il nome Kypara permette di tendere un collegamento immediato con un'altra figura divina, la dea latina *Cupra*, ipostasi della Terra colta nell'atto di "aprirsi", dando luogo a cavità e anfratti, il che ci riporta alla somiglianza fonetica col latino *cupa* (recipiente, tinello)<sup>14</sup>. D'altra parte, la fonte Kypara-Aretusa è proprio un'apertura della terra che permetteva di far sgorgare le acque dolci in prossimità del mare, acque che sicuramente furono determinanti nella scelta dei primi colonizzatori di stanziarsi in questo territorio. La greca Aretusa, quindi, non sarebbe altro che una metafora della conquista greca del territorio siracusano: la ninfa, insidiata da Alfeo, fiume dell'Elide, e condotta da Artemide ad Ortigia, prende il posto della sua antecedente Kypara. Ma questo atto non ha soltanto una valenza «politica» e strategica, perché l'acqua per gli antichi, oltre a rappresentare la concreta possibilità di sopravvivenza, era anche simbolo del rapporto con una dimensione «altra»: sgorgando dalle profondità della terra, essa è stata sempre venerata in quanto canale di passaggio per una dimensione ctonia e infera<sup>15</sup>. Anche la palude *Lysimeleia*, ubicata ai margini di Siracusa, fu sede della vicenda di una ninfa, Ciane, che secondo Ovidio, struggendosi per il rapimento di Persefone da parte di Ade, si sarebbe trasformata in corso d'acqua per le numerose lacrime versate<sup>16</sup>. Rapimento che si concluse proprio nei pressi della fonte: qui si sarebbe inabissato il carro di Ade dopo avere rapito la fanciulla per raggiungere appunto gli Inferi.

Del resto tutto l'entroterra siracusano era caratterizzato dalla presenza di queste figure: Kamarina, com'è noto toponimo di un'altra sub-colonia siracusana, era una fanciulla di cui si innamorò il pastore Ippari, ma la loro storia fu ostacolata da Zeus cosicché i due amanti, non riuscendo a vivere separati, morirono per il dolore. Gli dei, mossi da pietà, trasformarono l'una in palude, l'altro in fiume, in modo che i loro corsi potessero in-

---

<sup>14</sup> Interessante notare che anche nel dialetto siciliano il termine *cupu* sia un aggettivo che indichi la profondità o la concavità dell'elemento cui è riferito.

<sup>15</sup> M. Durante, *Il nome siculo della fonte Aretusa*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», IX, 1965, pp. 7-15.

<sup>16</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, 5, v. 409 ss.

crociarsi prima di sfociare in mare e perdersi del tutto. Anche Kasmenai, l'altra sub-colonia siracusana, prenderebbe il proprio nome dalle Ninfe o, più nello specifico, dalle *Lymphae*, divinità di origine italica che abitavano i corsi d'acqua ai margini di Roma e che furono oggetto di culto fin dai tempi di Numa Pompilio col nome di Camene<sup>17</sup>. Con l'avvento dei Greci in Occidente, le prerogative di queste figure sarebbero state accomunate a quelle delle Muse. Ad esempio, così sono già evocate da Livio Andronico nell'*Odusia* e da Ennio negli *Annales*<sup>18</sup>. Il termine, d'altra parte, potrebbe risalire a una radice indoeuropea \**kHs-* connessa al significato di «mettere in ordine» o di «abbellire». Da questa deriverebbe il termine latino \**casmēn*>*carmen*, un componimento stilisticamente curato in prosa come in poesia, e quindi il termine *Casmēnæ*, poi trasformatosi foneticamente in *Camēnæ*<sup>19</sup>. Anche in questo caso, al momento delle fondazioni coloniali, i Greci si appropriarono di un culto indigeno preesistente per assicurare anche sul piano religioso la loro presenza sul territorio isolano. Perciò, tra le sub-colonie siracusane, due avrebbero preso nome dalle Ninfe, appunto Kamarina e Kasmenai, invece la terza, Akrai, dalla natura montana del suo territorio. D'altronde il nome Ἄκραι in greco ha l'indubbio significato di «luogo alto», di «altura» nello specifico.

Rimanendo ancora in territorio acrense, in particolare all'interno di quella che doveva essere la sua *chora*, è utile menzionare un altro santuario extraurbano che sembra unire i caratteri naturalistici finora analizzati, ovvero la dimensione montana e quella fluviale. Mi riferisco ai tre grottoni scavati nella viva roccia del monte San Nicolò, nell'attuale comune di Buscemi, ai cui piedi scorre tuttora il fiume Anapo e che furono scoperti durante una campagna di scavo condotta da Paolo Orsi nel 1899. Oltre a questi «specchi sacri», come li chiamò l'Orsi, il monte presenta altre testimonianze antiche, soprattutto delle necropoli sicule risalenti ai secoli X-VIII a.C. All'interno dei tre cameroni Paolo Orsi trovò materiale votivo e domestico risalente a un periodo compreso tra il II secolo a.C. e

<sup>17</sup> F. Copani, *Ninfe e divinità italiche nella Sicilia antica*, in F. Giacobello-P. Schirripa (a cura di), *Ninfe nel mito e nella città dalla Grecia a Roma*, Milano 2009, pp. 177-189.

<sup>18</sup> Livio Andronico, fr. 1 (Mariotti); Ennio, *Annali*, XV, v. 487 (Skutsch).

<sup>19</sup> M. T. Camilloni, *Le Camene*, in «Bollettino di Studi Latini», XXVIII, 1998, pp. 3-11.

il IV d.C., quindi il luogo fu poi riutilizzato da alcune comunità proto-cristiane anche in maniera, diciamo, "polemica": i testi delle epigrafi rinvenute furono infatti rovinati dai successivi occupanti tramite la sovrapposizione di monogrammi e croci. Tuttavia, per risalire al culto greco che qui si svolgeva, bisogna servirsi di un'epigrafe in cui, oltre alle magistrature eponime e annuali, si fa menzione dei consoli in carica nel 35 d.C.: ci troveremmo perciò nella prima età imperiale, ma è molto probabile che il santuario fosse già in funzione nei secoli precedenti<sup>20</sup>. Confinata parzialmente la questione cronologica e territoriale (per l'Orsi si trattava infatti di un santuario extraurbano di Akrai), rimane da chiedersi quali fossero le divinità alle quali era rivolto questo culto. L'Orsi aveva letto nelle epigrafi alcuni nomi, quali Παῖδες, Ἀνάσσα, Ἀπόλλων, identificando nella «Signora» la dea Artemide, ricordata con un appellativo alla maniera orientale e le cui *Paides*/Ninfe rappresentavano il naturale coro. Allo stesso tempo però l'archeologo non riuscì a spiegarsi la presenza di Apollo, presenza che Margherita Guarducci ha invece ricollegato alla natura profetica, oracolare e mantica del culto acrense<sup>21</sup>. Dopo una nuova lettura delle epigrafi, sia la Guarducci sia Giovanni Pugliese Carratelli compresero che non si trattava in realtà di una Ἀνάσσα, quanto di una Ἄννα<sup>22</sup>. Ma chi sarebbe *Anna*, non ricordata all'interno del *pantheon* acrense e di cui sfugge il collegamento con altre divinità del mondo greco e orientale? La risposta potrebbe trovarsi se volgiamo lo sguardo, ancora una volta, all'ambiente laziale e protolatino, quindi ai luoghi da cui secondo la tradizione provenivano i Siculi<sup>23</sup>. Ovvero possiamo sostenere un confronto tra la nostra *Anna*, quella menzionata appunto nelle iscrizioni di Buscemi, e la *Anna Perenna* cui veniva rivolto un culto già nella Roma arcaica. Dunque ci troveremmo di fronte a una Dea Madre, il cui nome nacque per lallazione e che si diversificò nelle diverse zone del Mediterraneo in base

---

<sup>20</sup> P. Orsi, *Sacri specchi con iscrizioni greche scoperti a Buscemi presso Akrai*, in *NSc*, 1899, pp. 452-471, in particolare p. 458, tav. 3.

<sup>21</sup> M. Guarducci, *Il culto di Anna e delle Paides nelle iscrizioni sicule di Buscemi e il culto latino di Anna Perenna*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XII, 1936, pp. 25-50.

<sup>22</sup> G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, p. 327 ss.

<sup>23</sup> Basti qui ricordare Tucidide, VI, 2, 4-5.

alla consonante utilizzata (alla Ἄννα italica corrisponderebbe il termine μάμμη greco)<sup>24</sup>.

Ovidio riferisce che all'inizio della primavera, durante le Idi di Marzo, i Romani celebravano una festa in onore di *Anna Perenna* presso le rive del Tevere, durante la quale la gente, distribuita in coppie, occupava i campi in fiore, costruendo delle tende e svuotando tanti bicchieri di vino quanti gli anni che i partecipanti avrebbero desiderato ancora vivere<sup>25</sup>. Sempre Ovidio ricorda che la dea in questione altro non fu che la Anna sorella della cartaginese Didone, sfuggita dalla città in fiamme e rifugiata nel Lazio. Qui, accolta da Enea ma vittima della gelosia di Lavinia, si sarebbe recata nei pressi del fiume Numico e sarebbe poi diventata il nume tutelare del luogo (ancora una volta una Ninfa!), custodendo il suo *amnis perennis*, da cui il nome. Questa storia nacque probabilmente in seno alla grande propaganda di età augustea a favore delle origini troiane di Roma, nel tentativo di sancire il legame tra i due popoli. Per analogia, però, il nome *Anna* era pure collegato al termine *annus* e d'altra parte a marzo, mese in cui si celebravano le sue feste, iniziava per gli antichi il nuovo anno. Al proposito esisteva una locuzione latina, *annare perennareque*, che sembra essere una sorta di augurio collegato sempre a queste festività. A questo punto sorge però un problema: Varrone non ci parla di un'unica figura, *Anna Perenna*, ma di due ben distinte, *Anna ac Peranna*<sup>26</sup>. Molto probabilmente in origine a una prima e singola figura, *Anna* per l'appunto, dea madre collegata anche al ciclo dell'anno e delle stagioni, fu accostata una *Peranna*, il cui nome fu costruito artificialmente sul primo per incarnare l'intero ciclo dell'anno seguente. Poi, per influsso forse del cognome etrusco *Perennius* e per la caduta della congiunzione, si formò un'unica figura, ovvero *Anna Perenna*. Ma la dea originaria doveva essere *Anna*, connessa in ambito latino anche a un altro dio, Marte, divinità primaverile più che guerriera (diventò tale perché le guerre nel mondo antico ricominciavano proprio con la bella stagione), identificato an-

<sup>24</sup> B. Delbrück, *Die Indogermanische Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde. Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, XI, Leipzig 1889, p. 450 ss.

<sup>25</sup> Ovidio, *Fasti*, 3, v. 523 ss.

<sup>26</sup> Varrone, *Satire menippeae*, fr. 506 (Bücheler).

che con *Mamurius Veturius*, il fabbro dei sacri *ancilia*, ma anche personaggio oggetto di culto il giorno prima delle Idi di Marzo, quindi prima di *Anna*: ad esso si attribuivano metaforicamente tutti i mali della città, motivo per cui veniva allontanato da essa con scopo apotropaicò, affinché lasciasse liberi gli abitanti in vista dell'anno nuovo.

La *Anna* che ritroviamo nel santuario tra Buscemi e Palazzolo, quindi, altro non fu che la dea madre, originaria dell'ambiente protolatino, cui i Siculi erano strettamente legati fin dalle origini. Ma è interessante notare come nel territorio acrense, senz'altro montuoso, impervio e situato nell'entroterra coloniale, dunque forse più soggetto alla resistenza sicula di fronte ai «dominatori» greci, possiamo ricostruire altri culti siculi, sempre rivolti a divinità femminili. Nel 1968 un contadino ritrovò in zona Colle Orbo, sempre vicino all'antica Akrai, due iscrizioni che gli studiosi considerarono «gemelle», risalenti all'incirca ai secoli II-I a.C. Si tratta di iscrizioni dal carattere oracolare e mantico, che fanno riferimento a un momento di carestia dovuto, secondo Giacomo Manganaro, al contesto della seconda guerra servile (102-98 a.C.), durante la quale i corpi di molti combattenti restarono insepolti, attirando nella parte meridionale dell'isola uno sciame di cavallette che devastò le coltivazioni<sup>27</sup>. Nella prima epigrafe compare il nome di *Tetralea*, una divinità a capo delle Ninfe e paragonata ad Apollo. *Tetralea* invoca il padre Zeus affinché interceda per lei presso la madre *Maie* perché possa concedere oracoli. La seconda iscrizione specifica quali fossero gli oracoli richiesti e, a dimostrazione dell'avvenuta profezia, stabilisce di inviare i *theoroi* (i messi sacri di Delfi) in diverse parti del Mediterraneo, come in Panfilia, Creta e in Etruria, per istituire feste in onore delle dee e, probabilmente, per annunciare che Siracusa, principale fornitrice di grano perlomeno dall'epoca ellenistica, stava finalmente riaprendo i propri mercati ai *partners* commerciali. In realtà anche altre epigrafi, risalenti ai secoli II-I a.C. e ritrovate sempre ad Akrai, attestano la presenza di componimenti dedicati ad Artemide e alle Ninfe, definite con un aggettivo quasi omerico, ὕδατώλevoι, cioè «dalle braccia di acqua». Partendo da questa idea, Pugliese Carratelli

---

<sup>27</sup> G. Manganaro, *Le due edizioni di due iscrizioni connesse di Akrai*, in «Studi Acrensi», II, 1984-1995, pp. 33-68.

si è chiesto se fosse possibile identificare il tempio sull'Acremonte non tanto con l'*Aphrodision* (come pensò Bernabò Brea), quanto invece con il *Koreion*, non inteso però come tempio «[di Demetra e] Kore» ma «delle *Korai*», ovvero delle *Paides*<sup>28</sup>. Tuttavia, questa ipotesi risulta ancora molto dubbia in quanto il culto per Afrodite doveva essere quello principale in città, pertanto non solo doveva essere presente nella sub-colonia, ma doveva anche occupare una posizione dominante sul piano topografico. Allo stesso tempo, sarebbe anche riduttiva l'identificazione del *Koreion* menzionato nell'iscrizione scoperta a suo tempo dal barone Iudica con un tempio delle *Korai*, perché il culto per Demetra e Kore, tanto caro ai tiranni dinomenidi, fu per eccellenza un culto geloo-siracusano e dunque non poteva certo mancare in una sub-colonia fondata da Siracusa.

Tornando alle nostre iscrizioni, possiamo notare che anche qui figurano nomi molto particolari e ancora una volta non appartenenti al *pantheon* ellenico. Innanzitutto *Maie*, il cui nome è ricordato da Giamblico in riferimento agli stadi della vita femminile, secondo una rispondenza tra le età muliebri e i nomi di divinità: infatti una fanciulla non sposata prendeva il nome di κόρη, quella sposata di νύμφη, quella che avrebbe generato figli μήτηρ, quella i cui figli avrebbero generato altra prole, quindi la «nonna», era chiamata μαῖα<sup>29</sup>. In letteratura il termine μαῖα è spesso utilizzato come allocutivo per rivolgersi a persone di età maggiore rispetto alla propria. Quindi sul piano etimologico se il nome μαῖα fosse da considerare una sorta di *Lallname*, formato cioè dalla stessa base di μήτηρ e μᾶμη, il termine potrebbe ricollegarsi in ambito italico e latino all'aggettivo *maius-maior*, che in effetti contiene lo stesso significato di base<sup>30</sup>. Ma al di là del nome, chi era *Maia* nel mondo antico? In realtà si ricordano due distinte figure, una è la *Maia* greca, madre di Hermes e mai venerata come divinità, l'altra è la *Maia* romana, associata spesso al dio Vulcano e venerata nel mese di maggio, che infatti da lei prende nome di *Maius*. Ma anche nelle epigrafi di Akrai sembra chiara una gerarchia tra *Maie*, la

<sup>28</sup> G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, cit., p. 334 ss.

<sup>29</sup> Giamblico, *Vita di Pitagora*, XI, 56.

<sup>30</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999, s.v. Μαῖα.

«maggiorata», e *Tetralea*, equiparata invece alle Ninfe e in possesso di prerogative minori, anche da un punto di vista oracolare. Il nome *Tetralea* è stato collegato ora a *tetras*, ovvero al quarto giorno del mese lunare, ora al nesso  $\tau\epsilon\tau\rho\acute{\alpha}\varsigma + \lambda\epsilon\alpha = \lambda\alpha\acute{\iota}\alpha\iota$ , ovvero «quattro pietre», interpretazione che ci riporta ancora a una divinità associabile al contesto rupestre.

In conclusione, potremmo fare una veloce riflessione di natura culturale: muovendoci all'interno delle tre principali religioni di carattere misterico e iniziatico del mondo greco, quella demetriaca, quella dionisiaca e quella orfico-pitagorica, notiamo che esse presentano tutte caratteristiche comuni<sup>31</sup>. Innanzitutto esse partono da un assunto di carattere universale, il principio di «separazione» e di «esclusione/inclusione», secondo cui sarebbe distinguibile ciò che è «dentro» da ciò che è «fuori». In quest'ottica, le forme di culto misterico si basavano sulla creazione di una ristretta cerchia di adepti, ai quali si manifestava una verità rivelata e che, per i loro caratteri comunitari, tendevano a escludersi da altre manifestazioni pubbliche della *polis*, a eccezione di ciò che è altro, diverso e marginale. Non è un caso se le principali dottrine misteriche si possano considerare quasi «popolari», nel senso che esse si rivolgevano a categorie del mondo antico maggiormente escluse, come appunto le donne. Se questo è valido per la grecità di Madrepatria, lo stesso assunto avrebbe valore per la grecità coloniale poiché «l'altro», all'interno delle *poleis* d'Occidente, era rappresentato proprio dalle comunità indigene insediate da tempo nei territori in cui giunsero i Greci. All'interno dell'ambito misterico e iniziatico, le Ninfe godevano di una particolare predilezione: esse erano le nutrici di Bacco e quelle di Kore, esattamente come la madre Demetra ma, come già visto, facevano anche parte del *pantheon* religioso delle genti autoctone. Nel mondo ellenico le Ninfe si configuravano come ipostasi femminili di vari aspetti della natura, come le acque, i monti, i prati, i boschi e gli alberi; al contrario, nell'Italia antica il culto delle Ninfe appare esclusivamente legato a quello delle acque. L'identificazione di queste figure divine con i corsi d'acqua fu forse favorita anche da caratteri lin-

---

<sup>31</sup> P. Poccetti, *Culti delle acque e stati della vita muliebre. Dottrine misteriche e fondo religioso italico nella tavola osca di Agnone*, in L. Del Tutto Palma (a cura di), *La tavola di Agnone nel contesto italico*, Firenze 1994, pp. 219-241.

guistici, giacché se in greco il termine ὕδωρ è neutro, quindi derivante dal genere inanimato, in latino i termini relativi all'acqua (*aqua, lympa, unda*) sono tutti femminili. In sostanza, ci troveremmo di fronte a una sorta di «sessualizzazione» dell'acqua come elemento femminile per eccellenza, laddove invece il fuoco-*ignis* rappresentava il genere maschile, il che configura entrambi come principi primordiali della generazione<sup>32</sup>. Interessante notare che sempre in latino il termine *limphatus* coinciderebbe con il furore bacchico: in virtù del rapporto linguistico *aqua*-femmina, la forza trascinate e mutevole delle acque è dunque collegata anche al possesso carnale della donna<sup>33</sup>. Come abbiamo visto, è proprio il carattere ciclico, connesso alla dottrina orfico-pitagorica, a determinare la successione degli stadi della vita muliebre, una ciclicità che dunque ci permette di ricollegare la donna alle fasi della natura e dell'agricoltura.

Ebbene, nel territorio degli Iblei, presso l'antica sub-colonia siracusana di Akrai, abbiamo avuto modo di esaminare varie testimonianze che attestano una forte presenza di culti femminili connessi al contesto naturalistico della zona, culti spesso già siculi o comunque autoctoni. Proprio in questo fertile sostrato culturale si radicò la religione greca, di carattere senza dubbio patriarcale nel senso etimologico del termine, ovvero il cui capo era un padre, fosse Urano, Crono o Zeus: non esisteva infatti una corrispettiva «madre degli dei», tanto che la legittima consorte di Zeus, Era, nella tradizione mitografica a noi nota è puntualmente delegittimata dai tradimenti del marito e la sua maternità appare «frammentata» in una molteplicità di figure. Nonostante tutto, questa antica figura femminile, declinata nelle diverse fasi della sua vita, continuò a essere venerata in Sicilia, in special modo nel territorio di Siracusa per tutta l'età greca e ancora oltre, se è vero che la prima patrona della medievale Palazzolo Acreide, sorta fra le antiche rovine di Akrai, sarebbe stata ancora una volta una donna, la Madonna dell'Odigitria.

<sup>32</sup> P. Poccetti, *Culti delle acque e stati della vita muliebre*, cit., pp. 219-241.

<sup>33</sup> J. M. Pailler, «*Raptos a diis homines dici...*» (*Tite Live XXXIX, 13*): *Les Bacchantes et la possession par les nymphes*, in *Melange offerts à Jacques Heurgon*, Rome-Paris 1976, pp. 731-742.

Francesco Pio Leonardi

## Meraviglia e unità

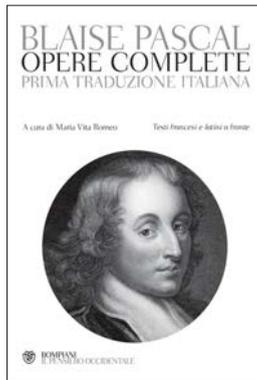
Quando si parla di Pascal, non si può fare a meno di riconoscere le qualità e i meriti di un genio così grande. Eppure, se desideriamo che la sua opera torni utile al nostro indagare, non possiamo fare a meno di misurarci con essa, nutrendoci della sua grandezza con tanta umiltà. Pascal fu uno dei pensatori che riuscì a con-naturare nella sua persona la genialità e l'umiltà, con lo spirito di chi fa della *ricerca del vero* il legame che riconduce l'esistenza all'unità. Il tema della totalità è un tratto fondamentale del genio di Clermont, e non si può passare sopra esso con facilità: infatti, dalle opere s'intravede un uomo che sapeva guardare ai diversi aspetti del reale da punti di vista e metodi differenti. Era filosofo, teologo, scienziato e, più in generale, un uomo capace di guardare al vero con puntualità e profondità di sguardo.

L'evidenziare la poliedricità di quest'autore e, nel contempo, l'unitarietà del *corpus* dei suoi scritti costituisce l'intento e la stessa realizzazione della monumentale opera curata da Maria Vita Romeo. Le *Opere complete* di Blaise Pascal, per la prima volta in traduzione ita-

liana, edite da Bompiani nella collana «Il pensiero occidentale», offrono al lettore la possibilità di accostarsi a un pensiero prezioso, indagato da generazioni di studiosi.

Dal Pascal scienziato al Pascal filosofo corre un *fil rouge* che attraversa la ste-sura di tutte le sue opere: la ricerca appassionata sui misteri del reale che, in quanto tale, è unitario. Scrive, a tal proposito, la curatrice nell'introduzione generale: «Ciò che nel pensiero pascaliano funge da comune denominatore fra le istanze filosofiche e quelle scientifiche è il sentimento di *ammirazione* e insieme di *sogno*, che nasce al cospetto delle *meraviglie infinite* nascoste dalla natura»<sup>1</sup>.

In un mondo in cui l'evidenza scientifica assurge al rango di assoluto, specializzata nei diversi ambiti e, per certi versi, cieca dinanzi all'autoreferenzialità delle proprie scoperte, risuona un monito antico quasi quanto le radici del pen-



<sup>1</sup> M.V. Romeo, *Introduzione*, in B. Pascal, *Opere complete. Testi francesi e latini a fronte*, a cura di M. V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, p. XVII.

siero occidentale. Ammirazione e sgo-  
mento, infatti, richiamano il comincia-  
mento del filosofare, il meravigliarsi (*θαυμάζειν*), evidenziato in Platone<sup>2</sup>, quin-  
di specificato in Aristotele<sup>3</sup>. La filosofia  
non può essere dissociata dalle scienze  
empiriche, perché entrambe procedono  
con strumenti diversi, ma possiedono  
un'unica radice: l'uomo che pensa. Se di  
Pascal possiamo leggere le opere più no-  
te, come le *Lettres provinciales* e le *Pensées*,  
non possiamo dimenticarci dei bril-  
lanti contributi scientifici come gli *Scritti  
di geometria e di aritmetica*, oppure gli  
*Scritti sul vuoto*. Quest'ultimi – apparsi,  
come i primi, intorno alla metà del Sei-  
cento – rappresentarono una svolta nel  
campo della fisica, fino ad allora viziata  
dal pregiudizio dell'*horror vacui*.

L'oggetto di indagine dell'autore è di  
ampio respiro e, lungi dagli stereotipi  
che la storia gli ha addossato, trova nel  
problema dell'uomo un elemento di spe-  
ciale attenzione. La ricerca sulla com-  
plessità dell'agire umano e sul suo stes-  
so esserci inseriscono Pascal nel solco di  
una tradizione che trova ispirazione dal-  
le fonti del pensiero essenziali per la filo-  
sofia, la teologia cristiana e non solo. Ci  
riferiamo al già citato Platone e ad Ago-  
stino di Ippona. Di quest'ultimo il pre-  
ciso obiettivo era quello di dirimere la  
questione dell'incrocio tra la libertà di-

vina e quella umana; la presenza del-  
l'una nell'altra non in senso astratto, ma  
nel movimento concreto di una ricerca  
di vita ricondotta al soffio vivificatore  
dello Spirito. Da qui la celebre espres-  
sione agostiniana: «*Noli foras ire, in te  
ipsum redi. In interiore homine habitat  
veritas*»<sup>4</sup>.

La cura dell'interiorità come luogo  
entro il quale cogliere il mistero del rea-  
le, al quale l'uomo è legato in modo  
compaginale, sembra essere in cima alle  
priorità di vita di Pascal. Così, infatti, si  
esprime il Clermontese in un celebre  
passo delle *Pensées*: «Conosciamo la veri-  
tà non solo con la ragione, ma anche  
con il cuore. È in quest'ultimo modo  
che conosciamo i primi principi, e inva-  
no il ragionamento, che non vi parteci-  
pa affatto, cerca di metterli in dubbio»<sup>5</sup>.  
Il cuore di cui si parla riferisce chiara-  
mente non una semplice affezione su-  
perficiale, ma un "sentire profondo" che  
introduce alla coscienza il gusto del vero  
e della sua rivelazione. Con ciò Pascal  
non mette in dubbio l'efficacia del ra-  
gionamento, ma pone in risalto la pri-  
mazia di una conoscenza che attinge di-  
rettamente dal concreto.

Essa, poi, non può fare a meno di  
ammettere anche il dispiegarsi della co-  
noscenza razionale: «Piacesse a Dio che,  
al contrario, non ne avessimo mai biso-  
gno e conoscessimo tutto per istinto e  
per sentimento! Ma la natura ci ha rifiu-

<sup>2</sup> Vedi Platone, *Teeteto. Testo a fronte*, a cura di F. Trabattoni, Torino, Einaudi, 2018, pp. 32-33.

<sup>3</sup> Vedi Aristotele, *Metafisica. Testo greco a fronte*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2017, pp. 10-11.

<sup>4</sup> Agostino di Ippona, *De vera Religione liber unus*, PL 34, 39 (72).

<sup>5</sup> B. Pascal, *Pensieri*, fr. 142, in *Opere complete. Testi francesi e latini a fronte*, cit., p. 2335.

tato questo bene; essa all'opposto, ci ha concesso pochissime conoscenze di questa specie. Tutte le altre non si possono acquisire se non con il ragionamento»<sup>6</sup>. Tale itinerario sembra risuonare anche nell'opera aristotelica, della quale non bisognerebbe dimenticare una certa continuità col pensiero del maestro Platone. Già dagli *Analitici Secondi* lo Stagirita ammette il primato dell'intuizione come via unica per la conoscenza dei principi primi, sui quali si fonda anche lo stesso ragionamento sillogistico<sup>7</sup>.

Questa conoscenza, concreta per il concreto, fonda l'intero *corpus* degli scritti pascaliani e costituisce per il lettore un richiamo alla responsabilità, entro la quale ciascuno deve situarsi, abbandonando la distrazione (*divertissement*) e guardando con lungimiranza alla pienezza delle cose. Rispondere del proprio

agire significa accettare la complessità delle motivazioni e delle conseguenze.

Una certa idea distorta di libertà introduce oggi, nel tessuto sociale che abitiamo, dissipazione e ipocrisia. La mancanza di fondamento provoca l'adulazione di idoli diversi, fossero anche copie di conoscenza. Pascal, in tal senso, richiama il pensiero dell'uomo alla fedeltà, che si realizza con l'accettazione della propria miseria e della propria grandezza, e con l'apertura alla Grazia. Sulla scia dei profeti veterotestamentari e della novità del Cristo, invita credenti e non ad accedere al calore di questa rivelazione.

La grande opera, venuta alla luce dal lavoro accurato di Maria Vita Romeo, ne indica il verso.

B. Pascal, *Opere complete. Testi francesi e latini a fronte*, a cura di M. V. Romeo, Milano, Bompiani, 2020, 3133 p.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Vedi Aristotele, *Organon. Testo greco a fronte*, op. coordinata da M. Migliori, Milano, Bompiani, 2016, p. 1077.



Gian Lorenzo Bernini, *Apollo e Dafne*, particolare, 1622-1625,  
Galleria Borghese, Roma.



Gian Lorenzo Bernini, *Estasi della beata Ludovica Alberoni*, particolare, 1671-1674,  
Chiesa di San Francesco a Ripa, Roma.

Salvatore Orazio Tomaselli

## Conversazione e ritratti

«La missione dell'autentico intellettuale non consiste nell'adulare, né nel lusingare, bensì di opporsi e nel rettificare; *rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* (Isaia 40, 3)»<sup>1</sup>. In queste parole di Ortega y Gasset che riprende Isaia, possiamo condensare l'anima del nuovo libro di Giuseppe Pezzino, *Conversando con mio figlio*. Questo volume è un'opera eclettica dalla multiforme natura, mai banale e dallo spigliato senso critico. Nonostante il titolo possa trarre in inganno, l'opera non è un manuale di educazione parentale né, tantomeno, un romanzo centrato sull'atavico conflitto edipico tra padre e figlio, ma una conversazione unilaterale all'interno della quale un padre, l'autore, dialoga con maestria non solo con il figlio ma anche con il lettore. Tra il genere epistolare e il dialogo, l'autore (ri)legge con perizia la nostra società presente, passata e futura. Un viaggio *paradosale* nel significato orteghiano del termine, attraverso il quale riconsiderare alcune delle figure più bi-

strattate e ormai trascurate della letteratura, della filosofia e della storia.

Non un'effimera apologia, questa, ma una rilettura attenta che va al di là dei manuali e delle *opinioni*, come nel caso di Croce e di Gentile: «Nei pomeriggi domenicali, casa Croce si apriva agli amici sotto la regia di donna Angelina. Allora la monumentale scrivania di Croce si trasformava miracolosamente da tavolo di lavoro in tavolo da pranzo, con al centro un trionfale vassoio pieno di paste. Accanto facevano da scorta tante coppe piene di altre prelibatezze, mentre un altro grande vassoio accoglieva un esercito di tazze da



caffè» (p. 119). *Ecce homo*. Filosofo intransigente e severo, Benedetto Croce è anche uomo passionale e cordiale. Dietro le opere crociane, si annida la commovente storia d'amore che legò Benedetto ad Angelina, scomparsa dopo vent'anni di «amore straordinario, che s'inverava e s'incarnava nell'ordinaria quotidianità della vita trascorsa insieme sotto lo stesso tetto» (p. 115). Un legame che, pur malvisto dalla società dell'epoca, sopravvive nel ricordo e nel dolore che riaffiorano in quel piccolo capolavoro del

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *La ragione storica*, in Id., *Metafisica e ragione storica*, Milano, Sugarco Edizioni, 1989, p. 304.

*Frammento di etica* dal titolo *I trapassati* «dove, nel riflettere sulla perdita delle persone care, la commozione e il dolore e i ricordi troppo pungenti prendono prepotentemente il sopravvento sulla serenità della filosofia» (p. 120).

Con maestria la penna dell'autore ci restituisce delle immagini e delle *storie* intese come *ritratti di esistenze*, presentandoci con abilità e competenza prima l'uomo e poi l'opera. Insomma, i manuali non bastano, le date non sono che cifre, senza gli eventi e gli uomini che le hanno rese tali. Un tempo la filosofia in Italia parlava la lingua del Sud. Due colossi del pensiero filosofico e della storiografia ormai caduti nell'oblio, sempre più trascurati e demonizzati in favore delle divinità che dimorano nella foresta nera, vengono, in questo libro, scossi dal torpore del divenire. Ridestati da quei loculi in cui la storia li ha deposti, adesso, dischiudono la loro esistenza. Al di là delle facili condanne, l'autore ci pone dinanzi non solo al succitato Croce ma anche al suo amico-oppositore Giovanni Gentile che – malgrado le tragiche vicende umane – fu un mirabile protagonista della storia politica e culturale italiana della prima metà del Novecento.

Distante da ogni faziosa interpretazione, Giuseppe Pezzino ci restituisce il ricordo non solo del filosofo, ma anche, della sua drammatica esistenza, quella del Gentile «siciliano (quello autentico) che può arrivare in cima al successo, ma non dimentica né rinnega le sue radici; il patriarca che si spende per i figli e per gli allievi; l'isolano che non è isolato, perché con tutti parla la lingua del cuo-

re; l'uomo d'intelligenza superiore, che è superiore anche negli impeti passionali; l'amico fedele, ma non passivo, che sa dire a se stesso e agli altri: a torto o a ragione è il mio amico. Questi fu Giovanni Gentile, con i suoi meriti e le sue colpe» (p. 86).

Molte sono le colpe imputate al filosofo siciliano, a partire proprio da quella riforma scolastica dal sapore risorgimentale che porta il suo nome – colpa capitale secondo alcuni –, concepita come strumento pedagogico al fine di «selezionare il meglio della futura classe dirigente», antesignana scrematura meritocratica di cui oggi vi è una penuria desolante. Fu un grande sostenitore del sogno risorgimentale, ma anche pedina di un regime che in fin dei conti non lo stimò mai. Il suo ingegno e la sua grandiosa opera da tempo sono caduti nell'oblio, riposti nel dimenticatoio, occultati per non turbare la vista degli studenti.

Così l'uomo Croce e l'uomo Gentile vengono presentati in una nuova veste. Migliore? Sicuramente diversa. L'autore non si limita a mettere in mostra dei semplici ritratti di esistenze: in altri termini, al concetto di *esistenza* si aggiunge quello di *identità*, due entità tra loro correlate. Spesso, infatti, dove scarseggia l'una, raramente è sufficiente anche l'altra; merce rara oggi in una società spesso sempre più senza *identità* e che, soprattutto, stenta ad *esistere*. Una realtà in cui si è «anonimi abitanti di un villaggio globale, mostruosi umanoidi senza identità, senza radici, senza genere, senza passato e senza avvenire» (p. 91),

cittadini di un mondo che vive all'interno di un presentismo in cui è difficile progettare un futuro e nel quale ci limitiamo a tirare avanti, vivendo le nostre giornate spinti dall'inerzia. Una deprivazione che affligge soprattutto i giovani i quali, spaesati e senza bussola, si appigliano ad un perenne presente in cui non è in atto una semplice crisi di valori, ma in cui vi è una difficoltà a trovarne di validi.

Circondati da istruttori, addestratori, *life coach* e *influencer*, faticiamo a trovare e ad incontrare maestri degni di questo nome. Chi è il *Maestro*, se non «un pacifico e onesto compagno di viaggio che discute con te, che ti parla di verità, di bellezza e di bene, che modera le tue delusioni e fuga i neri fantasmi che opprimono il tuo cuore [?] E allora, nel difficile sentiero della vita, egli cammina accanto a te, cresce insieme a te» (p. 37). Egli non si limita a versare il suo sapere nel «vaso vuoto dell'allievo», il *Maestro* è colui che «appicca incendi di passioni».

Ciononostante siamo lontani da una qualsivoglia guerra al *nozionismo*, al contrario, la nozione non deve dissiparsi nei meandri di una scuola in cui, sempre più, vige una potatura selvaggia dei *saperi*, ridotti ormai a essere gli spettri di ciò che un tempo essi furono. Eppure le semplici nozioni non bastano, pur essendo fondamentali «diventano materia inerte se non hanno l'anima. Perciò, chi è bravo a trasmettere nozioni è certamente un valente insegnante, ma non è ancora un maestro» (p. 38). Alla carestia di maestri, segue necessariamente, quella degli allievi, ovvero il nostro futuro.

Studenti che in questi giorni ardui e faticosi siedono nelle loro case davanti a un pc, orfani, abbandonati ad un presentismo «da ingoiare senza assaporarlo, da godere senza grandi passioni, da veri e propri atomi colpiti da analfabetismo emotivo» (p. 39).

Anestetizzati dal *divertissement* della mercificazione e del consumismo, prodotto di quella *storica* fiducia assiomatica nel progresso, *sopravviviamo* come dei novelli Don Abbondio, nel nostro «sarcofago di egoismo e di paura» (p. 21), al disorientamento che procede dalla crisi dei valori in cui ci troviamo a vivere.

Giuseppe Pezzino non fornisce soluzioni facili o formule magiche, ma genera paradossi, contro-opinioni, il cui intento finale è quello di scuotere il lettore dal torpore moderno, invitandolo a non soffermarsi sulle apparenze, ma a sviluppare quell'apparato critico necessario per potersi orientare con buon senso tra i flutti tempestosi della storia passata e contemporanea: una disposizione che porta a riconsiderare gli eventi e i protagonisti dello svolgimento storico.

Nel testo troviamo un ampio saggio dedicato a tale scopo; con dovizia e lucidità la penna dell'autore ci narra la storia di Vittorio Emanuele III di Savoia. Non si tratta di una ordinaria esposizione cronologica delle gesta e degli errori di quel *piccolo re*, che consegnò il suo regno ad un inadeguato giornalista, e non si tratta neanche di una riabilitazione di un uomo le cui scelte provocarono spargimenti di sangue e dolore. Bensì, ci troviamo di fronte ad una interpretazione profonda e critica delle vicende umane

di un sovrano con tutte le debolezze e imperfezioni proprie della specie umana. Un *piccolo re* che, schiacciato dal divenire e dal peso di quei titanici mostri che quell'era generò, alla fine del conflitto non perderà soltanto la corona e il regno, ma qualcosa di prezioso e di insostituibile: la figlia Mafalda. Malgrado ciò, in isolati momenti quel fuoco fatuo era capace di divampare ravvivando alcune virtù di quella casata che porterà all'unità d'Italia, come quando, nel momento più drammatico della guerra, riceveva Mussolini, prima di autorizzarne l'arresto, con le lapidarie parole «Caro

Duce, l'Italia va in tocchi...». Anche se con un gesto isolato, l'Italia ebbe in quel momento un re degno di tale nome.

In conclusione, l'invito dell'autore è quello di andare oltre la banale lettura evenemenziale della storia. Giuseppe Pezzino, proprio come i suoi maestri, non ci indica una mèta ma la strada attraverso la quale questa possa essere raggiunta: la via del dubbio, del paradosso e della critica, attraverso la quale tendere a quella *Aletheia* intesa come svelamento, tanto agognata dagli antichi.

Giuseppe Pezzino, *Conversando con mio figlio*, Catania, A&G Cuecm, 2020, 239 p.



*summum crede nefas animam præferre pudori  
et propter vitam vivendi perdere causas*

## διάλογος

Collana di filosofia e scienze umane  
diretta da Maria Vita Romeo

1. Maria Vita Romeo, *Verità e bene. Saggio su Pascal.*
2. Anna Pia Desi, *Il soggetto servile. Un itinerario ermeneutico.*
3. Giuseppe Pezzino, *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi.*
4. Caterina Liberti, *L'enigma insoluto. Antropologia e storia in Guglielmo Ferrero.*
5. Joseph F. Fletcher, *Etica della situazione. La nuova morale*, introduzione, traduzione e note di Massimo Vittorio.
6. Maria Vita Romeo, *Il numero e l'infinito. L'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia*, prefazione di Giuseppe Lissa.
7. Sara Condorelli, *Hanna Arendt. Il pensiero ritrovato.*
8. AA. VV., *L'incerto potere della ragione*, a cura di Giuseppe Pezzino.
9. Placido Bucolo, *Introduzione a Sidgwick*, prefazione di Giuseppe Accella.
10. AA. VV., *Abraham: individualità e assoluto*, a cura di Maria Vita Romeo.
11. Massimo Vittorio, *Etica e vita in Fletcher*, prefazione di Giuseppe Pezzino.
12. AA. VV., *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, a cura di Maria Vita Romeo.
13. Giuseppe Pezzino, *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce.*
14. AA. VV., *Le "Provinciali" oggi*, a cura di Maria Vita Romeo.
15. Maria Vita Romeo, *Il soggetto all'alba della modernità.*
16. Maria Vita Romeo, *Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita. Sull'Etna tra etica e ambiente.*
17. AA. VV., *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani*, a cura di Maria Vita Romeo e Massimo Vittorio.
18. Jean Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di Maria Vita Romeo.
19. Salvatore Campo - Giuseppe Pezzino, *Dialoghi provinciali*, Presentazione di Maria Vita Romeo.
20. Audrey Taschini, *Nature, Knowledge and Spirit: the Irregular Science of Blaise Pascal.*
21. Marin Mersenne, *L'uso della ragione*, a cura di Cinzia Grazia Messina.