

# Grandeur et misère de la raison chez Pascal

P.A. Lochak<sup>1</sup>

Faculté éminemment humaine, la raison se montre, chez Pascal, aussi ambivalente, aussi déchirée entre deux abîmes que l'homme lui-même. Dans ce qui sonne comme des réflexions préliminaires ou programmatiques, Pascal écrit ainsi explicitement : « Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison » (S. 214 )<sup>2</sup> ; et encore : « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux & de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule » (S. 204).

C'est dire qu'en matière d'apologétique la raison est bien une alliée, mais une alliée encombrante qu'il importe de pouvoir abandonner sans façon sur le bord du chemin après peut-être — encore est-ce incertain — qu'elle aura contribué à amener le lecteur jusqu'à un certain point. Cela dit l'apologétique pascalienne se développe selon une arche tendue et fine tout à la fois, reposant à l'une de ses extrémités sur le péché originel tel que travaillé par saint Augustin, péché promu par lui à un rôle central, inconnu jusqu'alors y compris de saint Paul, à l'autre sur la « folie de la Croix ». Entre les deux, un parcours en principe d'authentique conversion. Voici, de manière certes excessivement sommaire et insuffisante, ce que semble proposer Pascal à ses lecteurs. Certes nombre d'entre eux estimeront que le temps a fait s'effriter l'un ou l'autre des ces piliers, quand ce ne sont pas les deux, et que même ils auront fini par se dérober à leur vue. Cependant l'arche ne s'en est pas pour autant écroulée, miracle de la charité ou de l'esprit, chacun jugera. Quant à ce parcours au long duquel rien, jamais, n'est assuré, la voie en est étroite et semée de périls en tous genres, qui se nomment entre autres déisme — lequel Pascal considère à combattre au même titre que l'athéisme — et pélagianisme, soit d'un côté excès de raison, de l'autre manquement à la nécessité absolue de la grâce, concession à cette raison ou bien à l'orgueil humain, tous deux in fine à humilier.

---

<sup>1</sup> P.L. : CNRS & Sorbonne Université.

<sup>2</sup> Une édition électronique des *Pensées*, avec concordance, est disponible sur le site [penseesdepascal.fr](http://penseesdepascal.fr). Dans la suite les fragments sont cités dans la numérotation de l'édition de Philippe Sellier.

En quoi tout ceci nous concerne-t-il nous, habitants sinon otages d'un premier vingt-et-unième siècle, et même de brûlante manière ? C'est qu'en un mot le face à face de la « raison » et de la « foi », de la « science » et de la « religion », s'est aujourd'hui exacerbé jusqu'à l'absurde, dans une régression quasi analytique, forcenée et presque effarante. Quittons cependant notre époque, après avoir toutefois insisté que ces tentatives infiniment plus fines et complexes de nouage de la « foi » avec la « raison » nous touchent bel et bien au premier chef, toutes confessions confondues ou sans confession d'aucune sorte. Faisons plutôt un grand pas en arrière et souvenons-nous de 1277 et des fameuses 219 propositions<sup>3</sup> condamnées par Étienne Tempier. L'évêque entend entre autres bannir la doctrine censément averroïste des « deux voies d'accès à la vérité », résumée en fides et ratio ou fides aut ratio, la foi ou la raison, une dichotomie, une alternative tranchée, un « ou » qui se fera toujours plus exclusif même si ces deux voies sont censées communier in fine dans la jouissance de la vérité. Sauf que chacun sait qu'ici comme ailleurs, c'est le chemin qui importe, the pilgrim's progress, et non un but ou telos qu'on ne sait trop en l'occurrence où situer. En fait d'averroïsme, il est davantage question d'un pseudo-averroïsme ou averroïsme latin<sup>4</sup> qui fera florès au XIVe siècle dans les universités européennes, à Padoue, à Bologne, à Paris et ailleurs, assez éloigné de la doctrine professée par Averroès lui-même. Nous sommes plutôt dans une querelle qui, à Paris, peut se dire littéralement sorbonnarde, effort d'émancipation de la balbutiante Faculté des Arts vis à vis d'une Faculté de Théologie presque déjà en perte de vitesse et de toute puissance. Certains<sup>5</sup> ont voulu voir dans cette date de 1277 celle du démarrage de la science moderne. Ce qui est sûr, c'est que « foi » et « raison » sont dénouées, au mieux elles tombent alors en dehors l'une de l'autre, pour parler comme Hegel, au pire elles se regardent en chiens de faïence, pour parler simplement, lorsqu'elles ne fomentent pas on ne sait quels horribles massacres. Tout au contraire chez saint Augustin, chez saint Thomas, chez Pascal mais aussi chez Descartes comme chez Leibniz, avant le rejet brutal qu'argumente le Traité

---

<sup>3</sup> Étienne Tempier, *La condamnation parisienne de 1277*, édition du texte latin et trad. David Piché, Vrin, 2002. Pour une analyse récente, voir *Le plan de l'évêque. Pour une critique interne de la condamnation du 7 mars 1277*, S. Piron, *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 78 (2011), pp. 383-415.

<sup>4</sup> Cf. F. Van Steenberghen, « L'averroïsme latin », in *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain, 1974.

<sup>5</sup> Cf. P. Duhem, *Le système du monde* (tome 7), Hermann, 1997. Voir aussi le compte-rendu de ce tome par G. Beaujouan, in *Romania* 316 (1958), pp. 515-525.

théologico-politique de Spinoza, on suit à tâtons les méandres de la fonction de la raison « avant » ou « après » l'irruption possible de la foi, multiples et subtiles nuances magnifiquement analysées par Philippe Sellier (quant à deux de ces auteurs) tout au long de son livre sur Pascal et saint Augustin<sup>6</sup>. Les deux voies s'entrelacent différemment suivant les auteurs, se rejoignent, se confondent parfois. Elles ne se font jamais brutalement face dans une stérilité simpliste, comme trop souvent aujourd'hui.

Un mot encore avant de nous lancer in medias res. Pascal est assurément un brillant philosophe. Mais précisément du fait de la place qu'il assigne à la raison, il est aussi un antiphilosophe au sens qu'Alain Badiou prête à ce terme, en compagnie de Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Lacan et quelques autres<sup>7</sup>. Pascal est assurément un merveilleux écrivain ; il est aussi le parangon de l'antimoderne au sens développé par Antoine Compagnon<sup>8</sup>, influence majeure de Joseph de Maistre puis de Baudelaire, en partie par l'intermédiaire du précédent. À ce double titre Pascal est bien, paradoxalement si l'on veut, extraordinairement moderne. Laissons-lui donc toute la place en commençant par ce qui constitue effectivement, en plusieurs sens, un commencement : le génie scientifique dont, tout jeune, il donne des preuves éclatantes.

Il est important tout d'abord, au risque de la lourdeur polémique, d'insister sur ce qui peut passer pour un truisme : Pascal est effectivement un génie scientifique, le qualificatif n'est nullement usurpé, qu'importe son biais romantique. Si ce cliché n'est pas sans signification, c'est que la liste des philosophes ayant apporté, depuis le seizième siècle et le début de ce qu'il est convenu d'appeler la modernité, une contribution notable aux mathématiques ou à la physique de leur temps, cette liste est de fait excessivement courte, au point qu'il est difficile de l'étendre au-delà de ceux qui viennent immédiatement à l'esprit : Pascal, Descartes, Leibniz. On pourrait y adjoindre une poignée de personnalités d'exception, Bolzano par exemple, et c'est à peu près tout. A contrario la philosophie des sciences du vingtième siècle, dont la

---

<sup>6</sup> P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, deuxième édition, Albin Michel, 1995 (cité ci-dessous [P&A]).

<sup>7</sup> Voir en particulier la *Méditation 21* sur Pascal dans *L'être et l'événement*, dans laquelle Badiou se révèle paradoxalement un esprit furieusement... religieux. Je renvoie le lecteur aux §§ 6.4 et 7.2 de *Mathématiques et finitude* (Kimé, 2015 ; cité ci-dessous [M&F]) pour une réfutation de la philosophie propre d'Alain Badiou.

<sup>8</sup> Voir *Les antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, deuxième édition, Gallimard, 2016. Voir aussi, de R. Triomphe, *Pascal et Joseph de Maistre*, *Revue des sciences religieuses* 35 (1961), pp. 257-268.

signification tient au fond à ce que certains de ses courants, en particulier le positivisme logique, ont revêtu, qu'on le veuille ou non, une importance historique déterminante, cette philosophie a été élaborée par des individus qui n'avaient eux-mêmes apporté aucune contribution d'aucune sorte à ce qu'il est convenu d'appeler la recherche scientifique de leur temps, et qui dans leur immense majorité n'avaient qu'une idée très vague, très partielle, voire presque inexistante des mathématiques et de la physique de ce même temps<sup>9</sup>, au point que logique et mathématiques ont fini par se confondre dans l'esprit de beaucoup de ces auteurs comme de leurs lecteurs. Ce n'est pas le lieu de s'étendre ici sur ce qui constitue l'un des « malentendus » majeurs de notre époque<sup>10</sup> à propos duquel, on l'entreverra ci-dessous, Pascal offre aussi matière à penser.

Le génie scientifique de Pascal, quelque loué qu'il ait été, l'est rarement dans le détail et la précision qui conviennent et qui préfigurent — le mot résonne ici tout particulièrement — la métamorphose d'une raison ayant traversé l'arc de feu de la Révélation. C'est pourquoi je ne craindrai pas de m'y étendre quelque peu, avec pour objet principal de tâcher de faire venir au jour ce qui ne l'est pas évidemment, à savoir le lien entre les « exploits » proprement scientifiques de la jeunesse de Pascal et les considérations anthropologiques, théologiques et apologétiques de son âge plus mûr. L'entreprise peut paraître hasardeuse. Il est vrai que dès la nuit du Mémorial (novembre 1654), pour prendre un point de repère commode, ce que nous appelons science, les mathématiques en particulier, ne sont plus pour Pascal qu'un métier, certes « le plus beau métier du monde, mais enfin ce n'est qu'un métier »<sup>11</sup>. Cela dit il est bien connu que Pascal a eu l'occasion d'étudier en famille, dès sa prime jeunesse, certains écrits de saint Augustin ; il est d'autant plus justifié de rechercher des correspondances entre son œuvre de jeunesse proprement scientifique et les écrits ultérieurs<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> C'est le cas par exemple, pour ne pas les citer, de B. Russell, L. Wittgenstein ou encore W. V. O. Quine. Je suis conscient qu'une telle assertion peut choquer, mais elle est avancée en toute connaissance de cause.

<sup>10</sup> Je me permets à ce propos de renvoyer le lecteur curieux à [M&F] (voir la note 7 ci-dessus), ainsi qu'à un essai inédit sur *La science dans la confusion des temps*.

<sup>11</sup> Lettre à Pierre de Fermat (10 août 1660).

<sup>12</sup> On sait Pascal souvent discret sur ses lectures, sans qu'il faille y chercher coquetterie ni malice, moins encore graine de plagiat dans le champ scientifique, comme certains ont pu l'en accuser. Dans ce domaine il se montre au contraire plutôt tâtilon en matière d'attributions, n'hésitant pas à débusquer en détail les prétentions indues de certains.

Revenant à la géométrie, Pascal écrit à Fermat, toujours en 1660 (voir note 11 ci-dessus) , soit deux ans avant sa mort, qu'elle n'est rien de moins que « le plus haut exercice de l'esprit » mais qu'en même temps il y a peu de différence à faire « entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan ». Si la formule peut faire songer à Goethe, lequel sur son vieil âge s'imaginait volontiers avoir passé sa vie à tourner des vers comme le potier des pots, le contexte est tout différent. Comprendons ici que les mathématiques sont reine dans leur ordre, à savoir celui de l'esprit, dont il n'est pas indifférent, on le verra mieux ci-dessous, que ce ne soit ni un philosophe ni un écrivain, ni un moraliste antique qui en constitue la figure emblématique mais bien, selon Pascal lui-même, Archimède (S. 339), intrépide pionnier de ce qui deviendra deux millénaires plus tard le calcul ou « calcul infinitésimal » sur l'importance duquel il y aura lieu de revenir, très au-delà des mathématiques.

Cependant tous les mots ont ici leur importance et il est facile de les mécomprendre, à commencer par le plus simple, celui de « géométrie » qui est déjà revenu plusieurs fois, d'où quelques explications nécessaires si quelque peu ennuyeuses. Ainsi il se trouve qu'à l'époque de Pascal et jusque beaucoup plus tard<sup>13</sup>, ce mot de géométrie désigne tout bonnement l'ensemble des mathématiques. De plus, depuis environ la fin du dix-neuvième siècle et a fortiori aujourd'hui, dans le sillage de la révolution enclanchée par Alexandre Grothendieck il y a plus d'un demi-siècle, il serait naïf de définir les mathématiques comme « la science des figures et des nombres », selon l'expression classique. C'est ainsi par exemple que le signifiant « espace » est très loin de posséder de nos jours une dénotation univoque. Ci-dessous j'emploierai en général le mot de « géométrie » en suivant l'usage courant, qui désigne ainsi la partie des mathématiques qu'on opposait classiquement à l'arithmétique ou science des nombres, autant qu'à la logique. On fera cependant attention que cette partition héritée des Grecs, transmise à travers en particulier le Timée et l'organon aristotélicien, n'a plus tout à fait cours aujourd'hui. Le vocabulaire de Pascal est, lui, encore différent, ni tout à fait grec, ni bien entendu tout à fait « moderne ».

Ces précautions de langage, peut-être excessives, ont le mérite d'amener une assertion très générale à propos des mathématiques pascaliennes, dont les

---

<sup>13</sup> Au début du vingtième siècle encore, Henri Poincaré fait référence à un collègue mathématicien, avec une emphase très Troisième République, comme à un « éminent géomètre ».

conséquences ne sont pas minces, à savoir que Pascal n'est ni logicien, ni arithméticien, mais avant tout géomètre (au sens donc, de la « science des figures » et non pas par exemple de sa lettre à Fermat). Qu'est-ce à dire ? D'abord les mathématiques de Pascal, depuis son âge le plus tendre et en particulier l'Essai pour les coniques (1640), composé à l'âge de dix-sept ans, sont absolument remarquables, on ne le répètera jamais assez. Le jeune Blaise se frotte naturellement à des objets qui étaient familiers aux Grecs et toujours de pleine actualité en son temps, qui resurgissent d'ailleurs parfois jusque dans le nôtre, au détour de l'histoire, quoique pour des motifs très différents et rarement pour leur intérêt propre. Je noterai particulièrement ici la mise en exergue et l'usage intensif que Pascal fait d'un certain « hexagramme mystique » dans son *Traité des coniques* composé quelques années plus tard et malheureusement perdu, mais dont Leibniz nous a transmis la substance<sup>14</sup>. Hexagramme mystique : le qualificatif peut étonner voire choquer sous la plume encore juvénile de Pascal, mais l'essentiel est ailleurs. Ce qui importe en quelques mots et qui passe de loin l'anecdote, ce sont, on s'en étonnera peut-être de prime abord, les rapports géométriques entre le cercle et l'ellipse. Rappelons que l'une des transgressions majeures qui a sonné l'éclosion ou l'explosion de la science moderne, c'est l'introduction de l'ellipse pour décrire le mouvement des planètes<sup>15</sup> (ellipse non circulaire — le cercle est un cas très particulier d'ellipse, d'excentricité nulle). Il va sans dire que les mathématiciens grecs connaissaient tout ceci depuis toujours (plus précisément, au moins depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant J.C.<sup>16</sup>). Mais introduire l'ellipse dans la description de la nature, autrement dit dans ce que nous appelons physique, aller ainsi conceptuellement au-delà des épicycles ptolémaïques dont le pouvoir descriptif et prédictif est cependant remarquable, ce n'est rien moins déjà que défier la perfection du supralunaire, c'est écorner tout un passé que l'on dira pythagoricien ou platonicien, par commodité d'expression. L'hexagramme pascalien a lui pour fonction de ramener des problèmes difficiles sur les coniques générales au cas beaucoup plus simple, parfois même « trivial », du cercle. Comment ? Par une sorte de projection généralisée. Chacun voit que la projection d'un cercle

---

<sup>14</sup> Voir la lettre de Leibniz à Étienne Périer du 30 août 1676.

<sup>15</sup> Voir par exemple *Le système du monde* de Duhem, au tomes VI à VIII (cf. note 5 ci-dessus).

<sup>16</sup> Rappelons que la science grecque sur les coniques, l'objet par excellence de la géométrie antique, a été rassemblée ultérieurement dans le *Traité des coniques* d'Appolonius (fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.C.).

perpendiculairement au plan qui le porte sur un plan qui n'est pas parallèle au premier dessine une ellipse ; les projections cinématographiques nous en auront convaincus si nécessaire. Au demeurant toute ellipse est obtenue par ce procédé très simple, naturellement bien connu des Grecs. Toute ellipse est donc projection d'un cercle, ou si l'on préfère elle en est l'une des figures possibles ; c'est ce fait géométrique élémentaire que Pascal va exploiter très astucieusement. Dès ce temps-là Pascal géomètre raisonne ainsi par figures et projections, pour ainsi dire par analogie et par transport, c'est-à-dire littéralement par métaphore. Au regard en particulier de ses lectures de jeunesse on ne trouvera pas d'exagération, sorte d'indû ou extravagant «figurisme scientifique», à ce rapprochement d'un remarquable usage d'outils mathématiques au départ très simples avec de futures considérations d'un tout autre ordre, esquissant un premier élément de continuité pour ainsi dire structurelle du mode de pensée pascalien. Quant au concept-clef de perfection, en particulier une vertu de perfection attribuée au cercle par les Anciens, il reviendra plus amplement ci-dessous, à nouveau dans un autre contexte.

Pascal géomètre nous emmène également plus loin, ou peut-être ailleurs, en une géométrie qui finit par toucher à l'infini, une notion alors encore très marquée par l'angoissant apeiron grec et les paradoxes de Zénon. Là encore le véritable enjeu ne se trouve pas d'abord ou pas seulement là où on l'attendrait. Dans les marges de son œuvre, plus particulièrement du mémoire sur la roulette<sup>17</sup> et des traités connexes, tout particulièrement le Traité des sinus du quart de cercle, un titre que de prime abord il est presque difficile de prendre au sérieux — mais le génie se niche presque toujours dans les « détails » — Pascal écrit en fait, selon l'expression d'Émile Picard, mathématicien renommé de la fin du dix-neuvième siècle, rien de moins que le premier traité de calcul intégral<sup>18</sup>. Plus exactement ce n'est pas Pascal qui écrit dans les marges, par définition vierges, mais l'un de ses grands lecteurs, Leibniz, lequel dira lui-même avoir trouvé chez Pascal le ferment des définitions formelles et

---

<sup>17</sup> Il s'agit ici du nom d'une courbe géométrique, appellation d'ailleurs tombée hors d'usage (on parlera plutôt d'hypo- ou hypercycloïde ; tous ces objets ne se rencontrent plus guère que dans des « classes préparatoires » scientifiques, elles-mêmes en voie de lente disparition). Rien à voir avec le jeu de hasard du même nom et la fameuse « règle des partis », elle aussi brillamment étudiée par Pascal.

<sup>18</sup> Les divers traités de Pascal qui tournent autour du problème de la roulette datent de 1659. On consulera particulièrement la lettre de Pascal à Carcavi du 10 décembre 1658 (éditée en février 1659) en rapport avec ce qui deviendra le « calcul intégral ».

précises des différentielles et de l'opération de sommation qui ont fait une grande partie de sa gloire mathématique<sup>19</sup>.

Nous sommes-nous égarés, sans le savoir, au-delà des marges, dans d'obscures et somme toute dérisoires querelles d'attribution ? Point du tout, même si je recule devant la longueur des développements qui s'imposeraient. En quelques phrases cependant : l'histoire de la « découverte » du calcul infinitésimal, le « calculus », loin de se limiter au dernier épisode que constitue la trop fameuse controverse entre Leibniz et Newton ou plutôt entre leurs épigones respectifs, cette histoire couvre près de deux millénaires, avec comme point de départ les folles audaces d'Archimède, emblème ou parangon de l'ordre pascalien de l'esprit. Elle passe notamment par la Bagdad arabo-perse du IXe siècle et les frères Banu Musa<sup>20</sup>, pour revenir ensuite en Europe, avec en particulier Cavalieri, grand ami de Galilée qui le soutiendra jusqu'au bout, et sa théorie des indivisibles. En quoi sommes-nous concernés, très au-delà, une fois encore, des vicissitudes de l'histoire des sciences ? C'est que l'on peut estimer que ce calculus est au cœur des acquis les plus durables et les plus significatifs de la science moderne, jusqu'à constituer entre autres l'un des ferments théoriques de la révolution industrielle. Sans élaborer comme il conviendrait, on dira que le calcul différentiel et intégral signe une forme bien particulière et même unique de maîtrise de l'espace et du temps. Si l'on excuse cette digression signifiante, on peut en trouver une tragique contre épreuve toute proche. Car les mathématiciens nazis ne s'y sont pas trompés : dans l'affaire de ce que l'on a appelé le Landauboycott<sup>21</sup>, du nom d'Edmund Landau, théoricien des nombres allemand d'origine juive officiant à Göttingen, la querelle sur la nature du calcul infinitésimal a rebondi de la plus nette et violente des façons. Il fut en effet signifié à Landau, avant sa mise à la retraite forcée, qu'il lui était loisible de conserver son séminaire de troisième cycle de théorie des nombres, mais pas de corrompre de jeunes esprits avec un cours magistral de première année consacré à ce fameux calcul, lequel aurait représenté, référence nationaliste implicite dont Leibniz se serait bien passé, rien de moins que « la chair et

---

<sup>19</sup> On admirera au passage l'honnêteté de Leibniz, sachant les tempêtes que déclenchera plus tard l'attribution de la « découverte » du calcul infinitésimal.

<sup>20</sup> Cf. à ce propos l'indispensable somme de Roshdi Rashed : *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, Londres, 1993-1996.

<sup>21</sup> Voir [M&F] §7.1, ainsi que (en allemand) le dossier établi par la DMV (Deutsche Mathematische Vereinigung), *Oswald Teichmüller — Leben und Werk*, DMV Jahresbericht **94** (1992), pp. 1-40.

le sang du peuple allemand ». Il n’y avait alors au fond pas tant d’écart entre la maîtrise conceptuelle de l’espace (Raum) et la question plus publique de l’espace vital (Lebensraum).

Revenons au XVII<sup>e</sup> siècle et à un enjeu tout différent mais certainement pas moins brûlant puisqu’il s’agit de l’enseignement de l’Église sur le mystère de l’Eucharistie, qui a cristallisé les passions que l’on sait. Comme mentionné plus haut, Pascal, génialement, continue sur les traces de Cavalieri à explorer et bâtir, l’air de rien, les fondements du calcul infinitésimal, jusques et y compris ce que nous appellerions des intégrales courbes, en particulier dans son traité sur la Dimension des lignes courbes<sup>22</sup>, qui fait l’objet d’une importante lettre à Huyghens. Oui, mais... Galilée a été condamné par l’Église et ce n’était pas seulement pour avoir porté atteinte à l’intégrité du supralunaire, avec sa lunette et la découverte des taches (le mot dit ce qu’il dit) de Jupiter. C’était aussi son adhésion à la théorie des indivisibles et son indéfectible soutien à son auteur, Cavalieri, qui lui étaient reprochés. De plus en 1632 l’affaire se durcit considérablement. Car sur l’avis d’une commission réunie à cet effet, le Supérieur Général de la Compagnie de Jésus émet tout bonnement une condamnation formelle de ces mêmes « indivisibles » dont il bannit l’enseignement dans les collèges jésuites, causant par là même, selon certains, un dommage profond et durable aux mathématiques italiennes<sup>23</sup>. Pourquoi cette condamnation ? Essentiellement parce que la théorie de Cavalieri peut aisément passer pour un « atomisme » (qu’elle n’est pas tout à fait<sup>24</sup>), lequel serait incompatible avec le mystère de la transsubstantiation. On notera que cette relation de compatibilité nécessaire entre conception de l’espace et transsubstantiation va perdurer très longtemps, puisqu’elle est encore très présente à l’esprit de Benjamin Peirce, en plein dix-neuvième siècle et dans un pays, les États-Unis d’Amérique, notoirement « réformé » et donc peu porté sur l’acceptation « littérale » dudit mystère. Mais Pascal et Port-Royal ? La réponse est complexe et mériterait de bien plus amples

---

<sup>22</sup> La lettre de M. Dettonville (pseudonyme de Pascal) à Huyghens de 1659 qui contient ce petit traité fait référence à la lettre à Carcavi citée dans la note 18 ci-dessus.

<sup>23</sup> Cette affaire est analysée en détail par A. Alexander dans *Infinitesimal : How a dangerous mathematical theory shaped the modern world* (Farrar, Straus & Giroux Inc., 2014).

<sup>24</sup> Curieusement ce point est discuté en détail par Pascal lui-même à la section I du célèbre *De l’esprit géométrique et de l’art de persuader*. Il est vrai qu’il remarque, parodiant l’*Ecclésiaste* de manière assez inattendue : « Il est fâcheux de s’arrêter à ces bagatelles ; mais il y a des temps pour niaiser ». Nous sommes — vraisemblablement, la date n’est pas établie avec certitude — en 1658 et la « géométrie » ne constitue plus la préoccupation majeure de Pascal.

développements. Il faut du moins noter que ce dont Arnauld s'inquiète en premier lieu (« ce dont je prévois que les théologiens s'offenseront le plus [...] ») et qu'il exprime dans le langage de la scolastique la plus classique<sup>25</sup>, c'est de la compatibilité ou plutôt l'éventuelle incompatibilité de la théorie cartésienne avec, toujours, le mystère de l'Eucharistie et l'enseignement de l'Église à ce sujet. Certes il n'est pas alors directement question de calcul infinitésimal, ni même apparemment de mathématiques, mais celles-ci ne sont pas bien loin en ce que la non reconnaissance par Descartes de l'existence même des « qualités sensibles », dont s'alarme Arnauld<sup>26</sup>, tient de fait à la conception cartésienne de l'espace et à la stricte dichotomie du corps et de l'esprit, qui fait d'ailleurs l'objet le plus explicite des objections d'Arnauld. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de cette disputatio maintes fois reprise<sup>27</sup> ; je remarquerai seulement que Descartes ne compte pas au nombre des précurseurs du calcul infinitésimal et que cela importe. Par ailleurs il est de notoriété publique que M. Pascal n'appréciait guère les grandioses et abstraites théories de M. Descartes (« inutile & incertain & pénible » suivant une formule définitive ; S. 118). Ce n'est évidemment pas par hasard et ce dissentiment, tout comme l'unique et mystérieuse rencontre des deux auteurs, a fait l'objet d'une abondante littérature. Plus spécifiquement et en liaison avec ce qui précède il est intéressant de repérer certains symptômes à même les œuvres mathématiques des deux auteurs<sup>28</sup>. Quant à Pascal lui-même, s'il était probablement au courant de la condamnation jésuite — et romaine — des indivisibles, il ne semble pas qu'il l'ait noté par écrit, et s'il explique en grand détail ses considérations sur l'« infini »<sup>29</sup>, s'efforçant de rassurer et convaincre des lecteurs et correspondants plus accoutumés à des mathématiques grecques « finitistes », il ne se soucie pas explicitement de la compatibilité entre sa conception de l'espace, en un sens révolutionnaire car immédiatement ouverte sur la possibilité de l'infini, et quelque dogme religieux que ce soit. C'est peut-être simplement qu'à la fin des années cinquante, alors que les

---

<sup>25</sup> *Quatrième objections aux Méditations* de Descartes, « Des choses qui peuvent arrêter les théologiens ».

<sup>26</sup> *Ibidem*, « De la nature de l'esprit humain ».

<sup>27</sup> Pour une discussion et des références récentes, consulter, de Christophe Bardyn, *Sur les objections d'Arnauld et de Malebranche, in Descartes, l'ombre d'un doute*, Armand Colin, 2021, pp. 193-198.

<sup>28</sup> Sur la continuité entre conceptions proprement scientifiques et théologie, on consultera les déjà anciennes mais pertinentes remarque d'E. Baudin sur *Pascal et Descartes* dans la *Revue des sciences religieuses*, 1924, pp. 110-115.

<sup>29</sup> Voir entre autres le texte cité dans la note 24 ci-dessus.

douleurs causées par une rage de dents le ramènent curieusement vers les mathématiques dont il a quitté la pratique depuis plusieurs années, il ne voit plus en celles-ci qu'un artisanat comme un autre, peut-être même « le plus haut exercice de l'esprit », mais rien qui puisse passer cette ordre-là pour se mêler à un autre, tout autre.

Quittons enfin quant à nous la « géométrie », quitte à y revenir plus tard par d'autres voies. J'ai écrit plus haut que Pascal n'est ni arithméticien, c'est-à-dire théoricien des nombres, ni logicien. Je laisserai de côté la première assertion, sauf pour quelques remarques ici secondaires parce qu'internes aux mathématiques. Elle peut paraître assurément contestable au vu d'autres brillants travaux mathématiques de Pascal, en particulier sur le problème des partis et le triangle arithmétique. Il n'en reste pas moins que, très généralement, Pascal incline à suivre en mathématiques la voie littéralement opposée à celle de Descartes, ramenant la combinatoire aux « figures » plutôt que l'inverse. Autant Pascal annonce le calcul infinitésimal, autant c'est à Descartes qu'il reviendra d'introduire ce que nous appelons d'une expression qui dit bien son nom, la « géométrie algébrique ». Il est d'ailleurs amusant de noter qu'autant Pascal que plus tard Newton, tous deux amoureux de géométrie et de la plus classique puisque fondamentalement grecque, diaboliquement habiles en ce domaine, vont finir par scier en un sens la branche sur laquelle ils se trouvent assis. Car c'est bien ce que Newton appellera théorie des « fluxions » (un nom sorti d'usage) et que les anglo-saxons nomment encore « calculus », d'un mot lui aussi parlant, autrement dit c'est le « calcul infinitésimal » qui, combiné à la « géométrie algébrique » cartésienne, va contribuer à faire passer au second plan la géométrie « classique » des Grecs et de presque tous les mathématiciens jusqu'au temps de Pascal précisément, jusqu'au quasi effacement ultérieur de celle-ci, du moins du champ de la recherche mathématique active. Ces remarques sont effectivement a priori internes aux mathématiques ; il serait cependant possible, il est même tentant d'en tirer des conclusions plus générales et philosophiques. Je m'en abstiendrai, avec l'excuse un peu facile que Pascal, sur son âge mûr, ne donnera pas cher de la philosophie : « nous n'estimons pas que la philosophie vaille une heure de peine » (S. 118) ; assertion toutefois à mettre soigneusement en contexte, comme tout ce fragment particulièrement... incisif.

Pascal ne se montre pas naturellement logicien ; ici opère un autre vénérable partage des eaux, entre Aristote et Platon, où l'on s'empressera de préciser que ces deux noms fameux recouvrent à l'évidence des histoires et des opérations qui entretiennent souvent un rapport pour le moins distant et complexe avec les figures historiques homonymes. Ainsi prêtera-t-on attention au fait tout simple que Pascal n'a sans doute jamais eu en main un dialogue plus ou moins complet de Platon, dont on trouvait à cette époque plutôt des recueils de citations et d'aphorismes, d'authenticité parfois douteuse. Idem pour les Ennéades de Plotin (écrites ou plutôt notées sept siècles plus tard...), philosophe présent alors davantage à travers sa vie, telle que pieusement recueillie par Porphyre. De la philosophie de Platon ne demeuraient que quelques traits saillants, pas toujours fidèles au Platon historique, des traits que nous qualifierions plus volontiers de néoplatoniciens. Toujours est-il que Pascal, à la suite de saint Augustin, nourrit une immense admiration pour Platon, la figure de la sagesse antique qui a approché du plus près qu'il est possible les vérités de la religion, naturellement, c'est-à-dire sans le secours de la grâce. Arnauld, lui, comme Descartes, comme tout le monde à vrai dire, pratique l'organon d'Aristote et use librement des concepts et du langage de la scolastique, fût-ce, comme c'est le cas chez Descartes, pour le subvertir avec autant de prudence que de génialité. Lorsque paraissent les Méditations (1642 pour la seconde édition, qui fait alors et fait toujours référence), suivies des Objections et Réponses, Pascal n'a pas vingt ans, nous sommes loin encore de la nuit du Mémorial ou même, à l'échelle de sa très courte vie, de la lettre à sa sœur et son beau-frère à l'occasion de la mort de M. Pascal père (octobre 1651). Toutefois, même à cette date, il ne semble pas manifester beaucoup d'intérêt pour ces disputes spécifiquement philosophiques, y compris pour les Quatrièmes objections citées plus haut, qu'Arnauld fait parvenir à Descartes par l'intermédiaire du père Mersenne<sup>30</sup>. On verra là encore une préfiguration, dans la jeunesse « scientifique » de Pascal, de l'importance très relative que celui-ci accorde aux méditations proprement philosophiques, ou encore à la théologie spéculative et particulièrement aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu, telles que précisément Descartes les discute dans la Troisième méditation.

---

<sup>30</sup> Sur la question proprement philosophique soulevée par Arnauld (la première de ses objections), voir le court article cité dans la note 27 ainsi que, de Martine Pécharman, *Arnauld et la fausseté des idées, de la Troisième méditation aux Quatrièmes objections*, Archives de philosophie 78 (2015), pp. 49-74.

N'anticipons pas et tenons-nous en pour quelques temps encore à ce deuxième ordre, celui de l'esprit, continuant avec la logique et le manque de goût et d'intérêt que Pascal manifeste pour celle-ci. Il est frappant dans ce sens que l'idée de système formel demeure éloignée de l'esprit de Pascal mathématicien, tandis que Leibniz commencera de promouvoir celle-ci quelques années plus tard sous forme de sa « caractéristique universelle », ce qui lui vaudra d'ailleurs l'admiration de Kurt Gödel, sans doute le plus grand logicien moderne<sup>31</sup>. Pour Pascal, presque à l'opposé de ce que l'on peut lire chez Euclide quelques vingt siècles plus tôt, les vérités mathématiques sont bien des vérités inconditionnelles et non pas seulement des énoncés démontrables à partir d'un système d'axiomes, toujours teinté pour ne pas dire entaché d'arbitraire. Dans son ordre, et particulièrement en mathématiques, Pascal fait confiance à la raison humaine<sup>32</sup>. Celle-ci y est pour ainsi dire « à son affaire ». L'importance de cette affaire n'est certainement pas à exagérer, on a vu Pascal, sur la fin de sa courte vie, l'écrire très explicitement à Fermat (voir la note 11 ci-dessus), mais en somme on peut faire confiance au potier tant qu'il se borne à cuire des pots. Autrement dit et contrairement à Descartes, Pascal se fie a priori à la lumière naturelle, telle qu'elle illumine un cœur qui l'accueille et la recueille. Il n'incline ni au doute hyperbolique en matière de philosophie, ni à la nécessité d'une axiomatique dans le champ des mathématiques. La fameuse formule sur le cœur qui a « ses raisons que la raison ne connaît pas » est à interpréter ainsi. Rappelons que bien entendu le cœur pascalien n'est pas cet organe moderne, sentimental et si l'on ose dire presque larmoyant<sup>33</sup> ; il figure bien davantage le principe de connaissance qui entre autres nous fait admettre les vérités mathématiques « intuitives ». Le fragment S. 142 des *Pensées*, déjà cité, l'exprime très clairement. C'est ainsi que « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis » tandis que c'est la raison qui « démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un

---

<sup>31</sup> Sur cet aspect de l'œuvre de Leibniz, voir entre autres l'article très clair de Jacques Bouveresse sur *Mathématiques et logique chez Leibniz*, Revue d'histoire des sciences **54** (2001), pp. 223-246.

<sup>32</sup> Le fragment des *Pensées* S. 142 est particulièrement explicite sur ce point : « [...] la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours — Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis [...]. »

<sup>33</sup> Sur le « cœur » dans la Bible puis chez saint Augustin et Pascal, considéré comme une faculté de l'âme, je renvoie au beau paragraphe afférent dans [P&A] (Chapitre II, § I.3).

est le double de l'autre ». Le cœur ne « sait » donc pas que  $\sqrt{2}$  est irrationnel ; c'est la raison qui le démontre. Comme les philosophes et les théologiens l'ont toujours su et exprimé d'une manière ou d'une autre, comme Kant l'exposera avec une grande rigueur<sup>34</sup>, Pascal constate que Dieu n'a pas voulu que l'entendement humain fût « intuitif » et « que nous connussions toutes choses par instinct ». Chez Pascal aussi la raison est d'abord l'une des marques de notre finitude, finitude d'un roseau fragile et toutefois précieux d'être pensant. Cela dit et quel que puisse être l'usage de cette raison, celui-ci tendra plutôt à humilier notre orgueil qu'à l'affermir dans ses exorbitantes prétentions.

Il serait — trop — facile de taxer sur ce point Pascal de naïveté. Ne savons-nous pas, du haut de près de quatre siècles, que les fondements des mathématiques requièrent bel et bien l'élaboration de systèmes formels ? Que l'« espace » n'a ni trois, ni onze, ni une infinité de dimensions ou du moins qu'il est des « espaces » à ce point étranges que l'on hésite à leur associer ce mot, devenu presque pur signifiant ? En un sens cela n'est pas niable. Et pourtant Pascal se montre également très moderne en faisant pénétrer ces raisons que la raison ne connaît pas jusqu'au... cœur des mathématiques. Sa pratique lui a amplement appris ce que savent justement tous les praticiens mais que la philosophie des sciences du dernier siècle et davantage, obnubilée par les divers formalismes, n'a jamais voulu ou réussi à intégrer : en un sens il est vrai que les connaissances du « cœur », les connaissances « instinctives », « naturelles », sont sûres, relevant, selon une expression plus moderne<sup>35</sup>, d'une forme d'« intuition catégoriale » qui demeure le seul moteur des authentiques découvertes mathématiques et plus généralement « scientifiques ». À l'inverse, et Pascal là encore l'énonce très clairement, la raison raisonneuse, celle qui se satisfait des applications formelles fixées dans l'organon d'Aristote, pour ne pas dire qu'elle s'y enferme, cette raison-là ne mène pas loin, que ce soit en mathématiques ou d'ailleurs en termes d'apologétique, avec l'efficacité douteuse des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Si l'entendement humain n'est certes pas intuitif — sans quoi il serait divin — c'est pourtant l'étincelle qui subsiste en son

---

<sup>34</sup> Voir en particulier la notion d'entendement intuitif, ou entendement divin, dans l'Analytique transcendantale de la *Critique de la Raison Pure*, Livre Premier, Chapitre II, § 16.

<sup>35</sup> À savoir une expression de la phénoménologie qui remonte aux *Ideen* de Husserl et a beaucoup été employée à propos des mathématiques par J.-T. Desanti dans ses *Idéalités mathématiques*.

cœur qui assure la réalité de sa relation au monde. Et ici l'on songe forcément à Kant et à sa fameuse formule sur le schématisme, « un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ». Pascal lui aussi, dans l'ordre de l'esprit, a recherché la clef d'une forme de « schématisme » qui fasse le lien entre le « cœur » et la « raison ».

Je resterai succinct à propos de l'œuvre physique de Pascal qui a donné lieu, comme tout ce qui le concerne, à une abondante littérature<sup>36</sup>. Comme on sait, cette œuvre tourne toute entière autour de la question du vide, de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur ; cependant, pour brève et circonscrite que soit cette incursion de Pascal dans le domaine de la physique, il ne s'y montre là encore rien de moins que génial. Les similitudes et les différences avec Galilée et Descartes sont frappantes de même, de manière moins nette, plus discutable et beaucoup moins discutée, que certains indices qui pointent déjà en direction de la théologie à travers, si l'on excuse l'anachronisme, une *Weltanschauung* très spécifique<sup>37</sup>. La physique est a priori la science de la phusis, autrement dit de la « nature » et il est intéressant de noter que dans les écrits de Pascal, scientifiques ou non, c'est très généralement de « nature » qu'il est question, et non de « Création ». Pascal scientifique étudie cette nature d'un œil impavide, il s'émerveille très rarement de la richesse infinie qu'elle offre à ses yeux, se gardant comme de la peste de tout ce qui pourrait ressembler au fantôme de l'idôlatrie ; le morceau sur « les deux infinis » constitue à ce point de vue une exception célèbre. Encore une fois, Pascal physicien se garde d'outrepasser les bornes de l'ordre de l'esprit. Et là, comme on sait aussi, il est un fervent adepte de l'expérience, ce qui à son époque n'a rien d'évident. La physique de Pascal est — déjà — une science expérimentale : c'est à l'expérience de venir trancher en dernier lieu les dilemmes du physicien. Le début de la lettre de Pascal à son beau-frère du 15 novembre 1647, dans laquelle il décrit l'expérience fameuse du Puy de Dôme dont il charge celui-ci, est sur ce point très remarquable par sa clarté, peut-être même surtout par l'extrême liberté d'esprit dont il témoigne<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Dans le domaine francophone les livres et articles d'A. Koyré, R. Taton, M. Clavelin ainsi que leurs bibliographies donnent une idée de l'ampleur des commentaires.

<sup>37</sup> De manière assez significative ce mot qui a ensuite fait fortune, y compris à titre d'emprunt en français ou en anglais, a été introduit par Kant dans la *Critique du jugement*.

<sup>38</sup> « Nous devons avoir plus de vénération pour les vérités évidentes, que d'obstination pour ces opinions reçues » écrit ainsi Pascal à son beau-frère. Non sans précaution, l'expérience prime nettement sur les maximes des Anciens.

Pascal s'attaque à un adage antique et presque universellement admis, à savoir que « la nature a horreur du vide » (*natura abhorret vacuum*). Il ne le fait pas légèrement ni de gaieté de cœur. Son respect pour l'institution en général est bien connu. C'est ainsi que lors de la crise du Formulaire il ne sera pas loin de se brouiller avec Port-Royal, attaché qu'il demeure à l'Église en tant qu'institution et donc aussi à une forme d'infailibilité pontificale, si même celle-ci n'a pas encore été érigée en dogme<sup>39</sup>. Pascal n'est donc pas homme à prendre les institutions humaines à la légère ; en particulier le fameux fragment des *Pensées* (S. 135) sur la justice et la force qui conclut que « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » engage une dialectique plus subtile et complexe que ce qui se trouve chez Montaigne. Par ailleurs la révérence de Pascal pour l'Antiquité se passe de commentaire. Pourtant, en matière scientifique il ne montre aucune hésitation à briser les dogmes les mieux établis ; il tient même, comme il l'écrit à son beau-frère (toujours dans sa lettre du 15 novembre 1647), que « ce serait une extrême faiblesse d'en faire le moindre scrupule ». Il est remarquable à ce propos que Pascal, conscient des résistances qu'inévitablement rencontrera son hypothèse touchant l'existence du vide, ait tenu à s'adresser directement Au lecteur pour lui communiquer certaines conclusions touchant « La grande expérience de l'équilibre des liqueurs »<sup>40</sup>. Décrivant la progression de ses convictions sur le sujet, Pascal écrit, non sans une touche d'humour : « [...] du premier de ces trois principes, que la nature a pour le vide une horreur invincible, j'ai passé à ce second, qu'elle en a l'horreur mais non pas invincible ; et de là je suis enfin arrivé à la croyance du troisième, que la nature n'a aucune horreur pour le vide. »

Je risquerai ici l'hypothèse qu'il peut être possible de rapporter cette extrême liberté d'esprit que manifeste Pascal en matière de physique et qui l'a mené à des résultats tout à fait remarquables, en partie du moins à sa conviction précoce, même si pas encore tout à fait thématifiée (comme plus tardivement dans un fameux fragment-poème (S. 339)), sur l'incommensurabilité des trois ordres. Par contraste Descartes, sinon même Galilée avec tout son incontestable génie physique, semblent souvent

---

<sup>39</sup> Voir cependant le mouvement de révolte intérieure de Pascal au lendemain de la condamnation des *Provinciales* par Alexandre VII (septembre 1657), que fait entendre le fragment *Sur l'obéissance due à l'Église et au Pape*.

<sup>40</sup> L'incipit de ce texte est déjà remarquable dans le ton comme dans le contenu : « Mon cher lecteur, le consentement universel des peuples et la foule des philosophes concourent à l'établissement de ce principe, que la nature souffrirait plutôt sa destruction propre, que le moindre espace vide » etc.

moins libres d'esprit. Descartes en particulier respecte scrupuleusement la prétendue impossibilité d'un vide dans la nature, ce qui le conduit à manquer un énoncé clair du principe d'inertie<sup>41</sup>. Ou encore, son attachement malgré tout à la chône aristotélicienne et à la notion de lieu naturel le conduit, au sujet des chocs de corps solides, à des assertions pour le moins étranges et difficiles à démêler, desquelles il serait excessivement difficile de tirer les lois de conservation de l'énergie et de la quantité de mouvement (cette dernière due à Leibniz) que nous connaissons<sup>42</sup>. C'est que Descartes s'efforce de reconstruire, pour ainsi dire ab ovo, un monde tout entier régi par figures et mouvements, se tenant ainsi à une espèce de cosmologie philosophique, « inutile et incertaine » (S. 118) selon Pascal qui lui, dans sa courte vie, n'intervient que sur un point très précis mais en tire une découverte majeure, montrant à la fois que le vide existe bel et bien dans la nature et donnant la première description qualitative de ce que nous appelons pression atmosphérique<sup>43</sup>. À ces quelques remarques à propos de la physique pascalienne, j'ajouterai seulement l'évocation de ce que j'ai déjà mentionné, que nous retrouverons plus loin et qui peut apparaître comme un trait déterminant ici encore, à savoir la forte présence chez Descartes du concept de perfection, en contraste avec cela que pour Pascal la « science » est reine dans son ordre, à l'intérieur duquel elle demeure libre de tirer les conclusions que lui dicte l'expérience, autrement dit la nature.

Ici s'achève notre tour d'horizon de la raison pascalienne pour autant qu'elle s'en tient à son ordre propre, celui de l'esprit, lequel n'est ni le premier, celui de la chair et du pouvoir (« Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût », S. 339), ni le troisième et dernier, celui de la charité (« Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé », S. 339). C'est assez dire que nous avons à peine abordé le sujet.

---

<sup>41</sup> Voir sur ce point l'article de M. Clavelin, *Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis*, Revue du dix-septième siècle 242, 2009.

<sup>42</sup> Cf. *Les principes de la philosophie*, seconde partie, §§ 45 à 53. L'ouvrage est paru en 1644, soit trois ans avant que Pascal ne propose l'expérience du Puy de Dôme à son beau-frère.

<sup>43</sup> Il faudra attendre Laplace pour que soit déterminée une loi *quantitative* qui régit le rapport entre la pression atmosphérique et l'altitude, ce qui permettra, plus tard encore, de construire des altimètres à partir de baromètres, la mesure de la pression permettant d'en déduire l'altitude avec une assez grande précision. La mesure de celle-ci est alors toutefois sujette à variations en fonction de la météo. Aujourd'hui l'existence d'un système de repérage global par satellite (GPS) a rendu ces appareils largement inutiles (sauf en l'absence de connexion !).

Pourquoi cela ? Une réponse même succincte et incomplète demande d'élargir la focale, d'aller au-delà de l'exemple, certes génial, de Pascal. Je l'ai écrit d'emblée ; si l'on ôte les deux piliers augustiniens sur lesquels se soutiennent les Pensées, l'arche que celles-ci dessinent — en des pointillés laborieusement reconstitués au fil des siècles — ne s'en écroule pas pour autant. C'est même en un sens ce qui permet à Pascal, dont tous les lecteurs ne sont pas augustiniens, loin s'en faut, et en sus de ses extraordinaires qualités d'écrivain, de demeurer si présent, si actuel. Tâchons d'être plus précis. La grande question qui se pose, énoncée naïvement en termes plus ou moins pascaliens, c'est celle du rôle de la rationalité et de sa persistance par delà les frontières de son ordre propre. À cette question que l'on reformulera tantôt, on peut gager qu'il ne sera jamais répondu de manière définitive. Nous irons toujours, depuis saint Augustin ou avant, d'échec en échec ; il est cependant des échecs plus beaux, plus productifs que d'autres. Ci-dessus je n'ai guère fait que suggérer comment le génie scientifique de Pascal n'est nullement coupé des prémisses de cette question, et que même si la montagne est trop pentue pour être gravie jusqu'en son sommet, il est très possible que la marche d'approche que constituent ses travaux scientifiques l'ait mieux équipé que d'autres pour l'aborder.

Quittons donc un instant Pascal et l'augustinisme pour y mieux revenir plus tard. La question ci-dessus se reformule et se monnaie de bien des manières, dont certaines hantent depuis des siècles la philosophie, moderne en particulier. En 1277 déjà, Étienne Tempier avait entrepris de la résoudre par un coup de force à la coloration pour partie politique : comment organiser une coexistence pacifique de la philosophie et de la théologie, entre détestation, indifférence et mariage presque toujours... de raison ? Ou bien, à l'intérieur même de la théologie, quels rôles respectifs assigner à la théologie spéculative, directement liée à la métaphysique, et à la théologie révélée, biblique en particulier ? Ou encore, qu'en est-il de l'éternel face à face des figures du philosophe grec et du prophète hébreu ? Nous n'avons toujours pas répondu à cette question, devenue seulement plus sommaire, plus politique. Il est arrivé que la théologie spéculative entreprenne de s'identifier au tout de la théologie et que la philosophie s'essaye à avaler celle-ci, menant à une forme de déisme, à la figure d'un Dieu horloger qui gouverne de loin la machine du monde et dont immanquablement on finit par découvrir l'inutilité à titre d'« hypothèse », selon la supposée confiance

de Laplace à Napoléon<sup>44</sup>. Il est à craindre que le culte de l'Être suprême imposé par Robespierre finisse toujours par faire long feu, comme ce fut effectivement le cas. À l'évidence, l'inverse est arrivé aussi, la théologie croyant pouvoir se passer de tout recours à la rationalité : au-delà de la voie proprement mystique, c'est ainsi que Kant a longtemps été motivé en partie, jusqu'à l'époque de la rédaction de la Critique de la raison pure, par le désir de discréditer sinon réfuter les Rêves d'un visionnaire, alias Swedenborg<sup>45</sup>, et qu'en protestant conscient de ses devoirs il finira a contrario par produire *La religion dans les limites de la simple raison*.

Remettons l'ouvrage sur le métier. Que faire lorsque la raison n'entend pas rendre les armes, menant tout droit — comme de juste — à une forme d'irrationalisme, éventuellement de fidéisme ? De telles formulations demeurent naturellement assez naïves avant que les termes en soient davantage spécifiés. Dans le contexte d'une religion révélée la question peut se reformuler plus spécifiquement comme suit, en suivant l'ouvrage récent de Jean-Luc Marion, dont l'œuvre en un sens gravite toute entière autour de ce dilemme sinon de cette aporie fondatrice : « Quelle intelligibilité commune, ou plutôt quelle rationalité (universelle par définition) pourra-t-on maintenir en matière de religion (et de morale), si on leur assigne deux sources aussi hétérogènes que la métaphysique et la Révélation ? »<sup>46</sup>. Sans poursuivre trop avant dans cette voie — ce n'est pas le lieu — il importe cependant de pointer un doigt en direction de quelques massifs philosophico-théologiques ainsi que vers la « solution » que J.-L. Marion propose aujourd'hui, dans la mesure où il est frappant de constater combien celle-ci résonne avec le texte pascalien dès lors qu'on en abstrait — si faire se peut — le fond augustinien. En quelques mots nécessairement schématiques, c'est l'ontologie elle-même qui va se trouver assignée au banc des accusés, la rencontre philosophique puis amicale de Jean-Luc Marion avec Emmanuel Levinas<sup>47</sup> se nouant d'ailleurs autour de l'idée que la question de l'être pourrait bien ne pas constituer la question princeps de la philosophie. Naturellement Levinas avait déjà croisé

---

<sup>44</sup> C'est le fameux : « Sire, je me suis passé de cette hypothèse », attribué à Laplace en réponse à une question de Napoléon à propos de la place de Dieu dans son « système du monde ». Que cette réplique soit probablement apocryphe ne la rend pas moins révélatrice.

<sup>45</sup> Sur ce point, voir en particulier le beau livre de Monique David-Ménard, *La Folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, Vrin, 1990.

<sup>46</sup> *D'ailleurs, la Révélation* de J.-L. Marion, Grasset, 2020, p. 47.

<sup>47</sup> ... que J.-L. Marion tient pour le plus grand philosophe français du vingtième siècle avec Bergson...

Heidegger<sup>48</sup>, mais aussi la philosophie de Franz Rosenzweig et il n'est pas question de retracer même à très grands traits ces histoires qui ont fait l'histoire de la philosophie au vingtième siècle, voire un pan de l'histoire tout court. Il suffira de noter que cette idée de Marion vient de loin, qui dit — très grosso modo — que si la théologie révélée s'avère absolument rétive à toute forme de subsomption par la rationalité de la métaphysique occidentale, il serait néanmoins possible de l'approcher « rationnellement » par le biais d'une forme de phénoménologie post-husserlienne, plus précisément une phénoménologie de la révélation, avec cette fois une minuscule, et ce sur un mode de rationalité naturellement différent. Nous en arrivons enfin là vers où tendait cet excursus sténographique, à savoir au fait que la « révélation » ne constituerait pas, du moins pour Marion, un phénomène exclusivement « religieux », adjectif dont, curieusement de prime abord, celui-ci se méfie à l'extrême<sup>49</sup>. On comprend du moins ainsi que bien des fragments des Pensées puissent se lire en l'absence des prémisses augustinienne qu'en principe elles supposent.

Il est temps de revenir à Pascal. Les remarques ci-dessous poursuivent trois buts précis, non sans un appel à l'imagination du lecteur aux fins de suppléer par lui-même ce qui demeurera implicite : primo, faire ressortir la continuité de Pascal théologien avec Pascal scientifique ; secundo, indiquer comment certaines considérations pascaliennes illustrent le propos phénoménologique de J.-L. Marion, ce qui bien entendu n'ai rien d'une coïncidence ; tertio, et ce sera là ce qui nous retiendra le plus longuement, faire le lien entre tout ceci et un vaste thème de nature historique et comparatiste, celui des diverses doctrines des facultés et des herméneutiques afférentes, montrant en particulier comment des choix de cette nature commandent pour une large part l'architecture de l'apologétique déployée par les Pensées. « Ce qui passe la géométrie nous surpasse » écrit Pascal au début de De l'esprit géométrique. Traduisons que la raison humaine livrée à elle-même est impuissante à outrepasser les bornes de l'ordre à l'intérieur duquel elle œuvre naturellement. Les différents ordres n'ont pas vocation à communiquer, hors une

---

<sup>48</sup> ... que E. Levinas tient pour le plus grand philosophe du vingtième siècle, nonobstant son nazisme avéré et indubitable, lequel selon lui est à mettre au compte du nihilisme contemporain, ou d'une sorte de mystère, ou des deux.

<sup>49</sup> Cette notion d'une « révélation » qui déborde le domaine du religieux est étroitement liée à celle de « phénomène saturé » développée par J.-L. Marion et sur laquelle il a beaucoup insisté.

intervention de la grâce, mais les diverses facultés sont chacune reine dans son ordre : le roi gouverne, le savant explore, en particulier les mathématiques et la physique, autrement dit une nature qui ne s'identifie pas tout à fait à la Création divine, la grâce seule nous fait accéder à l'ordre de la charité. C'est aussi pourquoi le *credo ut intelligam* se rapporte à une compréhension d'un autre ordre précisément que celle garantie par la lumière naturelle, dont la source demeure elle-même cachée. Comment la raison peut-elle alors se risquer à outrepasser les frontières de son ordre propre, serait-ce sous des vêtements neufs. Certes il n'est en aucun cas au pouvoir de la volonté humaine, pervertie par le péché originel, tournée vers la ou plutôt les concupiscences, de prendre ce genre de décision. Évidemment pas de conversion, de mouvement de *convertere ad Deum*, sans une intervention de la grâce, arbitraire de notre point de vue fini. Certes il pourrait alors être tentant de se tourner vers les preuves en principe rationnelles de l'existence de Dieu, essentiellement la vénérable preuve ontologique que saint Augustin n'ignore pas tout à fait, que l'on attribue en général à saint Anselme et que Descartes examine dans la troisième des Méditations, usant lui aussi du concept vénérable et largement scolastique de perfection, perfection ontologique et non pas morale, il s'entend. Pourtant Pascal ne croit pas à l'efficacité apologétique d'une telle preuve métaphysique. En authentique théologien il se montre effectivement antiphilosophe : il entérine pleinement la préséance du travail de la grâce sur celui de la raison et de l'esprit, au-delà même de Saint Augustin lequel, douze siècles plus tôt, est un peu moins tranché sur le sujet. Qu'est-ce qui frappe à ce sujet, celui des rapports difficiles entre philosophie et théologie, ou si l'on préfère entre théologies spéculative et révélée ?

Les parcours de Pascal et Augustin, avec toutes leurs différences dont certaines tiennent aussi à leurs caractères personnels respectifs<sup>50</sup> et bien entendu à l'histoire (on pourrait même invoquer la théorie des climats), ces parcours montrent ici un certain parallélisme en ce que chacun d'eux s'éloigne progressivement de la « philosophie » pour se tourner toujours davantage vers la théologie révélée, plus spécifiquement biblique. Laissons ici de côté, malgré leur importance, la morale et le scepticisme, la référence pascalienne au stoïcisme d'Épictète comme au pyrrhonisme, en somme

---

<sup>50</sup> Sur la vie d'Augustin, outre bien entendu les *Confessions*, je rappelle naturellement le magnifique *Augustine of Hippo* de Peter Brown, New Edition, University of California Press, 2000 (traduction française de J.-H. Marrou, *La vie de Saint Augustin*, Seuil, 2001).

l'influence de Montaigne sur une génération toute entière. Demeure « Platon », où les guillemets marquent la distance avec le Platon des dialogues que nous connaissons. Platon donc, ou le plus souvent Plotin à travers Porphyre. Si l'on ose ici un jeu de mots lacanien tentant<sup>51</sup>, Augustin, puis Pascal après lui encore que de manière moins nette eu égard aux différences entre les époques, Augustin donc, va passer pour ainsi dire de l'Un (néoplatonicien) à l'Autre. Qu'est-ce à dire ? Un détour contribuera peut-être à éclaircir la question. À lire Descartes et les *Objections aux Méditations*, on perçoit très haut et très fort la souveraine puissance du concept de perfection, lequel lui-même dérive de la positivité essentielle des « choses ». Nous sommes plongés dans le monde de la causalité, avec cet adage scolastique, que Descartes et ses correspondants acceptent pleinement, qu'il se trouve toujours davantage de réalité dans la cause que dans l'effet <sup>52</sup> ; on mesure d'ailleurs mieux ainsi l'extraordinaire révolution que constituera l'apparemment modeste opuscule de Kant *Pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763). Mais en ce qui nous concerne très directement, c'est la modernité de Pascal qui étonne une fois encore. Car à travers des siècles d'élaboration patristique et scolastique, la procession néoplatonicienne se laisse deviner jusque dans la causalité cartésienne et son essentielle continuité nécessaire, non pas seulement historique mais bel et bien philosophique et plus précisément ontologique. Au contraire, chez Pascal, comme chez saint Augustin avant lui, il y a rupture, et rupture violente. Dit autrement, la *conversio* chrétienne n'est pas du même ordre que l'épistrophè néoplatonicienne, encore que l'analogie vienne naturellement à l'esprit : la première suppose une intervention de la grâce, la seconde se suffit de la contemplation ; elle est d'abord théorie au double sens du mot, elle est aussi nécessaire avant que de s'ouvrir à une forme de vision mystique. En termes phénoménologiques et très contemporains, dans les mots de Jean-Luc Marion on rencontre ici la différence qui sépare un phénomène « ordinaire », justiciable de la phénoménologie husserlienne originelle, d'un phénomène « saturé », dont les révélations constituent des exemples, la Révélation le paradigme. Modernité de Pascal ? Certes, car un peu plus d'un demi-siècle après l'opuscule kantien le travail du négatif aura envahi toute la philosophie ou peu s'en

---

<sup>51</sup> Lacan étant après tout aussi un théologien catholique, comme parfois il le revendique.

<sup>52</sup> Pour plus précision voir entre autres, chez Descartes lui-même, les *Premières objections* ainsi que sa *Réponse* (*passim*). On consultera aussi, entre bien d'autres, l'article cité à la note 30 ci-dessus.

faut ; déjà il est question de sortir de la clôture hégélienne certes grandiose, mais clôture, achèvement tout de même, de la « métaphysique occidentale ». Les tentatives sont plurielles comme, exactement contemporaine de la mort de Hegel (1831), celle précisément de la Philosophie de la Révélation de Schelling, qui à un siècle de distance ne laissera indifférent ni Heidegger, ni Rosenzweig, ni Levinas<sup>53</sup>. Entre autres Schelling remet pour ainsi dire l'argument ontologique sur ses pieds, fondant, déjà, la possibilité d'un existentialisme : l'existence précède l'essence, même en ce qui concerne Dieu — et non l'inverse. Or Pascal est loin de demeurer étranger à ce corpus qui nous est contemporain, avec les mots d'intervention, de discontinuité, de rupture, si présents chez lui, de manière au moins latente. Au passage on aura mieux compris en quoi le Dieu de Descartes demeure « inutile et incertain » (S. 118), sinon même une dangereuse préfiguration du maître horloger déiste. Ni perfection, ni non plus négativité, ni même retournement existentiel chez Pascal ; la Passion est d'abord événement. En cela nous sommes véritablement ailleurs et le lieu de cette apocalypse porte un nom simple : amour, lequel chez Levinas se spécifiera en l'émerveillement de la rencontre à la fois impossible et nécessaire avec autrui, premier entre les miracles, signe assuré d'une violente irruption de la transcendance.

Une rupture, souvent violente, de la chaîne des raisons constitue ainsi une condition sine qua non, chez Pascal, aussi bien de la conversion authentique que de la vérité du Christianisme. Schelling, dans sa Philosophie de la Révélation, insistera d'ailleurs lui aussi à plusieurs reprises sur ce qui relève presque du bon sens<sup>54</sup> : si le contenu de la Révélation devenait accessible à la raison humaine par l'emploi de ses seules forces, celle-là cesserait eo ipso d'être une révélation. Toute la question est de savoir en quoi « quelque chose » survit qui est encore de l'ordre de ce que nous nommons « concept », une fois franchies les bornes de la rationalité « ordinaire », celle que Marion associe au phénomène du même nom, Pascal à l'ordre de l'esprit. Peut-on approcher cette intelligibilité d'un autre ordre, que promet le *credo ut intelligam*, laquelle rend en principe largement caducs les efforts des métaphysiciens ? A contrario, depuis trois siècles et demi maints esprits éclairés, célèbres ou anonymes,

---

<sup>53</sup> Cf. de Danielle Cohen-Levinas, *Dieu n'est pas l'être : la Révélation comme récit du temps (quelques réflexions croisées sur la philosophie de Schelling, Rosenzweig et Levinas)*, Revue germanique internationale **18**, 2013.

<sup>54</sup> Pour des citations originales et des références, voir en particulier à la page 13 de l'article cité dans la note précédente ou encore chez J.-L. Marion, *op. cit.* (p. 48).

se sont scandalisés ou chagrinés de ce que que Pascal, « brillant scientifique » s'il en fut<sup>55</sup>, ait toujours considéré l'attestation des miracles comme une composante absolument indispensable de son apologie du christianisme. La situation est effectivement délicate, quasiment aporétique et le passage d'un ordre à un autre très étroit, qui nécessite une forme d'intervention indépendante de notre volonté, un saut de l'ange, une irruption de la grâce. Cette dernière est par principe imprévisible ; pourtant la raison humaine se refuse à abdiquer purement et simplement ses pouvoirs. À ce propos Michel Adam écrit : « Le passage de l'ordre de l'esprit à l'ordre du cœur ne se fait pas par un engagement irréfléchi. Il y a une règle qui peut être utilisée. Ne peut-on pas lire dans un ordre une figuration de ce qui sera donné dans un autre ordre ? La figuration n'a de sens qu'en raison de l'inaccessibilité du figuré. [...] L'effort pour constituer la preuve [du miracle] sera la voie pour recevoir la compréhension dans le cœur, au moyen de la figure »<sup>56</sup>. Autrement dit on esquisse ici la possibilité d'une véritable « épistémologie du miracle », expression à entendre toutefois avec beaucoup de précaution. Ajoutons que la prophétie apparaît comme un analogue, dans l'histoire au sein de laquelle elle fait irruption, de ce que le miracle est à la nature qu'il outrepatte. Miracle et prophétie : deux formes d'authentiques apocalypses, respectivement dans la nature et dans l'histoire, prenant garde cependant que l'image du voile qui se soulève en un point précis de l'espace et du monde, ou bien en un instant unique du temps et de l'histoire, cette image est trop facile, trop obvie, trop univoque ; ce qui est caché le demeure, ne se signalant qu'en tant qu'il persiste dans son voilement. Dans la suite nous nous attacherons plus longuement à la prophétie, malgré tout plus importante dans l'économie des Pensées ; les deux phénomènes sont cependant très liés.

Insistons au risque de la répétition, la subtilité du sujet y oblige : « Ce n'est point ici le pays de la vérité, elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile, qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entende pas sa voix » (S. 425). La saisie du miracle est comparable, on l'a vu, à celle de la prophétie, prenant d'ailleurs en partie cette dernière pour modèle ; seul le croyant est à même de saisir effectivement

---

<sup>55</sup> On notera que l'esprit scientifique de Pascal, au sens ordinaire du terme, ne s'est jamais émoussé. Les très remarquables travaux sur le problème de la roulette évoqués plus haut datent de moins de quatre ans avant sa mort.

<sup>56</sup> Cf. *La signification du miracle dans la pensée de Pascal*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger **171**, P.U.F., 1981 (p. 406, souligné par nous). On remarquera cependant l'usage incorrect, au regard de sa signification chez saint Augustin et Pascal, du vocable de « cœur ».

la vérité du miracle, expression mais non dévoilement de Dieu dans le monde, la « vérité » dont il est question ici n'étant pas de celles que la raison humaine est apte à conquérir par ses propres moyens. On remarquera néanmoins, de manière suggestive quoique paradoxale en ce qu'il s'agit cette fois d'un phénomène qui n'engage que la raison humaine ordinaire, qu'un processus assez semblable s'observe lors d'une banale expérience de physique, toujours au sens ordinaire du terme : une telle expérience, question directement posée à la nature, n'est compréhensible, et à vrai dire il n'est possible de l'entreprendre, que dans la mesure où la théorie existe déjà, serait-ce sous une forme embryonnaire. Celle-ci, la théorie, autrement dit la « contemplation », précède les faits, c'est-à-dire la réponse de la nature, lesquels viennent en retour jeter une lumière sur la théorie, la valider ou l'infirmier, en suggèrent éventuellement des versions plus précises ou plus complètes, etc. Il n'est guère concevable d'interroger la nature sans aucune « pensée de derrière ». De même et mutatis mutandis toutefois, le miracle est moins rupture dans l'ordre naturel qu'il n'est signe d'un ordre supérieur qu'en retour il contribue à authentifier, ou en lequel il permet d'accroître la confiance, la créance, autrement dit la foi qui lui est accordé. Mais seule la foi et l'amour qui la suit comme son ombre ou plutôt sa lumière, apporte ici une forme d'authentique intellection : *credo ut intelligam*.

Reprenons, encore et toujours<sup>57</sup> ; prêtant cette fois l'oreille à un autre grand Leitmotiv au sein de l'ample partition augustinienne : *uti et frui*. C'est qu'il convient de maintenir la raison du côté de l'usage (*uti*) et non de la jouissance (*frui*), une raison qui nous met donc en état d'user de la nature, où l'on se gardera toutefois d'un contresens anachronique, à savoir qu'il n'est naturellement pas question ici de cette « technique » qui a fait couler tant d'encre depuis que des philosophes comme

---

<sup>57</sup> On connaît les conseils de Pascal aux rhéteurs et aux écrivains, consignés entre autres dans un fragment bien connu (S. 636) qu'orne d'ailleurs un modeste graphique, unique « illustration » des *Pensées* : « L'éloquence continue ennuie. Les princes et rois jouent quelquefois. Ils ne sont pas toujours sur leurs trônes ; ils s'y ennuiant : la grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie. La continuité dégoûte de tout ; le froid est agréable pour se chauffer. La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. » Ne trouve-t-on pas là, entre bien d'autres idées, un éloge de la discontinuité, de la rupture qui caractérise y compris le style de l'écrivain ? De fait il n'ennuie jamais et l'un de ses charmes, l'un aussi des ressorts de son éternelle « modernité » tient peut-être, du moins pour nous, à ce que perce toujours chez lui un je ne sais quoi de primesautier, fort opposé au long déroulement de l'argumentation serrée de l'antique comme du moderne dialecticien. Pascal se passe du recours à d'ennuyeuses médiations.

N.B. L'exemple si carré et quotidien d'un froid « agréable pour se chauffer » éveille le soupçon qu'il recouvre une allusion légèrement ironique au sérieux très scolastique avec lequel Descartes et Arnauld débattent, à la manière des philosophes analytiques d'aujourd'hui, de la question de la « positivité » ou au contraire du caractère seulement « privatif » de cette même notion de froid (voir, dans les *Quatrièmes objections*, la section intitulée « De Dieu », ainsi que la réponse détaillée de Descartes à cette section).

Heidegger mais aussi Husserl (dans la *Krisis*) s'en sont emparés. Autant la jouissance ressemble beaucoup moins chez Pascal que chez Saint Augustin à un repos dans les bras du monde, autant cette « usage » n'est pas d'exploitation. J'ai déjà écrit et il est bien connu combien Pascal se montre rarement sensible à la merveille toujours renouvelée de la Création, un mot qu'il emploie d'ailleurs fort peu. L'homme est en exil, la caverne de Platon s'est muée au fil du temps en un sombre cachot, et si la raison humaine permet certes de pénétrer quelques uns des secrets de la nature, ces découvertes-là ne procurent guère de plaisir ni de jouissance au sens commun du terme. Seuls ceux qui sont privés de la grâce se laissent prendre et convaincre par ces nourritures terrestres qui, il est vrai, seraient en principe susceptibles de constituer une prémisse à une preuve métaphysique de l'existence de Dieu, pour autant qu'elles finissent par nous persuader de l'instabilité de toutes choses sous le soleil. Mais qui veut de la métaphysique ? Qui se laisse durablement convaincre de l'existence de Dieu par ses austères arguments, qui se laisse durablement arracher par elle à la contemplation de la merveille ? Personne ou presque, nous dit Pascal<sup>58</sup>.

Il y a pire ; la jouissance de la raison amène directement à céder à l'orgueil très, trop humain, qui s'y attache. Le thème de la raison complice de l'amour-propre a été lui aussi profondément labouré. Pire encore, cet amour-propre, cet orgueil, pour peu que son objet s'en détache, est susceptible de s'exacerber en une forme d'idolâtrie<sup>59</sup> ; d'un motif d'orgueil livré à un amour-propre jamais rassasié, la raison est fort susceptible de se métamorphoser en idole. L'un des noms modernes du culte de celle-ci se nomme scientisme. Qui ne voit alors l'actualité brûlante de ce péril et qu'à l'heure actuelle nous sommes tout près d'être, si nous ne le sommes déjà, submergés par une vague dont la philosophie analytique, tout comme certains excès aussi artificiels que l'intelligence du même nom, voire une hybris devenue quasiment obligée dans certaines circonstances, donnent des idées de la puissance menaçante tout en lui prêtant leur concours et leur caution ? Idolâtrie est bien le mot juste<sup>60</sup>, et à

---

<sup>58</sup> C'est bien sûr là encore l'un des *Leitmotive* des *Pensées*, et même une vérité d'expérience sur la nature humaine : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu » etc. (S. 222) ; voir encore S. 702 sur la nature, ainsi que bien d'autres fragments.

<sup>59</sup> « On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer [...] » (S. 755).

<sup>60</sup> Voir sur ce point l'article de R. Krygier, *Qu'est, au juste, l'idolâtrie ?* in *Pardès* 53, In Press, 2013, pp. 141-167.

la tentation de celle-ci comme à d'autres, Pascal n'a jamais cédé, à supposer que dans sa prime jeunesse il l'ait jamais ressentie.

Continuons notre route sur les traces de Pascal, revenant sur la citation de Michel Adam ci-dessus. Selon Pascal lui-même, il est vrai que seule la figure ou figuration nous autorise un mode de lecture de l'événement, une fois admise l'inaccessibilité de son sens à la raison ordinaire, ce qui fait immédiatement signe vers la constitution d'une herméneutique<sup>61</sup>. Ainsi, en ce point nodal, la compréhension se mue en interprétation, le sens devenant congru à son déchiffrement. Encore ce dernier mot est-il trompeur, le sens n'étant ni à découvrir ni à déchiffrer à la façon d'une donnée a priori qui serait tout d'abord scellée, mais au contraire à construire par et selon l'interprétation même du texte<sup>62</sup>. Autre tournant dangereux : de figure à figurisme il n'y a qu'un pas, et d'abord figuration d'un « Testament » biblique par l'autre, mais non exclusivement<sup>63</sup>. Figure, figuration, figurisme — attrapons encore au vol deux ou trois mots qui tournent dans cet air raréfié, dont préfiguration et projection. Le premier, que l'évocation de la prophétie suggère, suppose naturellement la contraposition d'un passé avec un présent, quand le second rappelle que ce passé ne revêt pas nécessairement une signification chronologique même s'il est bien d'une certaine façon logiquement antérieur, antériorité logique donc, à condition de spécifier soigneusement l'acception de ce mot grec passe-partout.

Arrêtons-nous un instant : toute ellipse, disions-nous, est projection d'un cercle. De cette simple remarque, connue depuis toujours, le tout jeune Pascal tire l'« hexagramme mystique » et un point de vue nouveau sur les coniques, réduisant des propositions difficiles dans le cas général au cas très particulier et beaucoup plus simple du cercle. Ainsi sa pensée mathématique va-t-elle au premier chef par « figures », au double sens (mais ce sens est-il vraiment double ?) des images que tracent les mathématiciens pour se donner une idée d'une réalité idéale, inaccessible, irréprésentable, et à celui d'une « figuration » ou d'une préfiguration, voire d'une

---

<sup>61</sup> Herméneutique et phénoménologie sont contiguës. Je m'en tiendrai dans la suite à quelques remarques au sujet de la première nommée. Naturellement la littérature francophone dans ces domaines, notamment celle issue du « tournant religieux de la phénoménologie », est océanique.

<sup>62</sup> Dans d'autres langues, nullement superposables pour autant, on dira qu'il y a connotation sans dénotation ou encore signifiant sans signifié.

<sup>63</sup> Sur *Port-Royal figuriste*, voir sous ce titre l'article de Simon Icard dans les Chroniques de Port-Royal 71, 2021. La question du figurisme proprement dit est très liée à celle de la prophétie et en cela nous concernerait en principe de très près. Je ne ferai ci-dessous que l'effleurer, comme je laisse de côté quantité d'autres thèmes très pertinents.

projection d'un objet mathématique sur un autre, comme la perfection du cercle, ellipse dont les deux foyers se confondent en un point, vient figurer toutes les ellipses, le centre du cercle éclatant pour ce faire en les deux foyers qui les définissent. La figure du cercle est à la fois « antérieure » à celle de l'ellipse et en cristallise l'essence en un cas particulier, depuis lequel le concept se déploie dans sa généralité, ou mieux sa généricité, comme disent les mathématiciens. Figuration mathématique donc ; dans l'ordre de l'esprit certes, figuration qui ne passe pas le savoir-faire du bon artisan, mais figuration déjà tout de même, figuration de la figuration qui prévaudra dans l'ordre de la charité.

Nous voici parvenus au pied d'une autre montagne, toujours la même peut-être, d'où aucune Loi toutefois ne descend si l'on s'en tient à l'examen « raisonnable » auquel ce texte, implicitement, se borne. Nous nous satisferons, ou presque, d'avoir esquissé en quoi, y compris chez Pascal, l'herméneutique représente fatalement l'un des destins de la raison lorsque celle-ci se risque à tenter de franchir les bornes de l'ordre de l'esprit, en connaissance de cause mais sans le secours de la grâce : la compréhension devient interprétation et cette dernière construit un sens qui est congru à son déchiffrement, s'il ne coïncide avec lui. Mais à quoi sommes-nous parvenus, sinon à ce que se profile devant nous, ô surprise, ce que l'on — Dilthey, plus précisément — nommera, des siècles plus tard, le « cercle herméneutique » ? Une surprise qui n'en est pas une puisque l'un des pionniers des modernes Geisteswissenschaften, en principe laïques, le prédicateur d'un renouveau de l'herméneutique, Friedrich Schleiermacher, théologien avant toutes choses, occupé de critique biblique et même de futurisme, pose la question simplement : comment comprendre le sens d'un texte, en premier lieu la Bible, si déchiffrer la signification de chaque épisode, de chaque personnage, lui conférer un sens, présuppose en vérité la notion claire d'un sens global. Il est frappant de constater comment tout ceci se trouve déjà très explicitement chez Pascal, sauf que chez lui le cercle se brise sous l'effet de la grâce et l'effusion de cet amour qu'est la « folie de la Croix ». C'est le scandale ou la folie de l'incarnation, c'est le Christ en personne qui vient rompre le cercle dans lequel la raison humaine, livrée à ses seules ressources, soucieuse d'interprétation, viendrait, hors l'intervention de la grâce, nécessairement s'enfermer et se perdre.

Cela dit la vérité erre, inconnue parmi les hommes, assure Pascal. Les élus sauront-ils seulement la reconnaître, lorsque cette fois la grâce les illumine, l'amour ayant brisé les chaînes des concupiscences terrestres, y compris celle de la raison ordinaire ? N'en doutons pas. Ainsi la prophétie fonctionne-t-elle chez Pascal comme une lettre de créance, où il convient de prendre cette expression au pied de la lettre, c'est le cas de le dire. Le Christ a été prédit, Mahomet ne l'a pas été et c'est d'abord cela qui fait la fausseté, ou si l'on préfère l'irrecevabilité de la religion que fonde ce dernier (S. 275 & 276). Quant à la religion païenne (gréco-latine), elle est « sans fondement », affirmation brutale qu'il convient toutefois de nuancer<sup>64</sup> ; au vrai elle est sans fondement aujourd'hui. Et pourquoi cela ? Parce que les oracles qui ont parlé jadis, laissant sortir de confuses et signifiantes paroles, ces oracles ne sont pas garantis par des livres dont « on puisse s'assurer qu'ils ne sont point corrompus » (transcription critique de S. 275). Il est d'ailleurs intéressant que Pascal ait en définitive biffé ce passage ; peut-être ne trouvait-il pas cet argument si convaincant, qui dit que le paganisme est réfuté par la mort du grand Pan et le silence de la pythie. Quant à la religion juive, avec laquelle les rapports sont infiniment plus complexes, « elle doit être regardée différemment » (ibid.)<sup>65</sup>. Toujours est-il que la raison interprétative, pour la nommer ainsi, a vocation à la rétrospection. Rien ne sert de prévoir, prophétiser au sens banal du terme, ni de trop s'esbaudir devant une nature que le miracle fait éclater ; c'est largement dans le passé, un passé qui n'est pas toujours étroitement chronologique, que l'on décèlera, avec le concours de la grâce — ou de l'amour, c'est presque tout un — la trace d'une indubitable vérité. La trace et pas davantage. En première approximation on pourra donc avancer que le texte tire alors sa vérité de son interprétation, et non l'inverse. Risquant une formulation peut-être éclairante à défaut d'être tout à fait juste (n'avons-nous pas quitté le terrain de l'étroite justesse ?), on résumera en disant qu'il n'est pas de vérité sans herméneutique par delà le royaume de la raison humaine ordinaire, et que cet art de l'interprétation s'enferme s'il ne se fortifie d'une intervention gratuite de la grâce.

---

<sup>64</sup> Voir la transcription critique des deux fragments cités plus haut (S. 275 & 276).

<sup>65</sup> Il est désolant qu'un aussi grand esprit que Pascal en soit réduit à s'abreuver à des sources aussi douteuses, c'est une litote, que le *Pugio fidei*. De nombreux fragments illustrent combien son information sur le sujet est à la fois très insuffisante et largement biaisée, ce qui le conduit à céder à des clichés que l'on osera qualifier pour certains de « trivialement pauliniens » (voir par ex. S. 247 et bien d'autres ; saint Paul lui-même se montre beaucoup plus subtil, naturellement en connaissance de cause). Ce manque d'information et ce biais, qu'on dira circonstanciel, ne sont pas sans conséquence lorsqu'il est question de « futurisme ». Nous ne sommes pas là sur le versant lumineux des *Pensées*.

À la causalité dans l'ordre des corps et de la nature succède la raison humaine « ordinaire », souvent déductive en son principe et comme une étonnante transposition de cette causalité dans l'ordre de l'esprit, tandis que dans l'ordre de la charité, la « raison déductive » s'efface à son tour devant une forme ou une autre de « raison interprétative », cette dernière toutefois fondamentalement impuissante lorsque livrée à ses seules ressources.

J'en viens ainsi à un dernier thème, immense quoique moins fréquenté, inévitable car il brouille le paysage d'une nouvelle songerie. La raison se doit d'être universelle, ai-je écrit naturellement plus haut, et il se trouvera certainement peu de philosophes pour contester un tel réquisit. Quant aux mathématiciens, ils l'entendront dans leur langue et il est assuré que les énoncés qu'ils dégagent sont bien « universels », en un sens très précis mais forcément limité, précis parce que limité. Mais pour autant que signifie cette exigence ou cet appétit d'universalité, que signifient donc ces mots et sont-ils bien, quant à eux, universels, comme le voudrait par exemple Husserl ? Certainement pas, en aucune façon, à commencer précisément par celui d'« universel »<sup>66</sup>, hors ou au-delà de celui que les artisans mathématiciens lui confèrent. Le mot de « raison » ne l'est naturellement pas davantage et quant à cette obligation, ce devoir-être d'universalité, il n'est ni mieux défini ni plus transparent. En somme cette assertion, ou ce vœu pieux, comme on voudra, n'a pas grand sens ou, mieux, il se lit en plusieurs sens. Attachons-nous alors à deux et deux seulement des facteurs qui interviennent ici massivement lesquels, usant d'expressions elles-mêmes loin d'être neutres (aucune expression ne l'est), on désignera respectivement comme une doctrine des facultés et une tradition herméneutique, la seconde étant, dans une certaine mesure, conditionnée ou du moins influencée par la première, à moins que ce ne soit l'inverse. Je ne m'octroierai à ce sujet que le luxe de quelques observations focalisées sur une petite partie de ce qui participe à la constitution de l'augustinisme pascalien, sans donc aller chercher au-delà de l'orbite de l'hellénisme, du judaïsme et du christianisme, d'Athènes, de Jérusalem et de Rome (ou Hippone).

Raison : logos, dianoïa, sekhel, binah, ratio, mens, etc. Inutile d'aller plus loin. Ce qui frappe à lire Pascal, qui reprend largement la doctrine augustinienne, c'est la

---

<sup>66</sup> On peut renvoyer là-dessus et dans un contexte très proche de celui de ce texte, au livre d'Alain Badiou sur saint Paul ainsi qu'à la réponse de René Lévy (A.B. : *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, P.U.F., 2015 ; R.L. : *La mort à vif : Essai sur Paul de Tarse*, Verdier, 2020).

continuité de l'élaboration de la réflexion dans la chrétienté occidentale. À l'évidence l'analytique de la raison kantienne n'est pas si éloignée de saint Augustin, avec en particulier l'importance de la dichotomie entre entendement et volonté sur laquelle ce dernier ne manque pas d'insister<sup>67</sup>. Deux précisions d'importance : d'une part le rôle paradoxal assigné à l'imagination ; on pourrait presque écrire que celle-ci fait figure de trouble-fête, à moins que justement elle n'inaugure la fête. Elle est toujours elle-même en même temps que son envers, instable en son principe. Rien de nouveau sous le soleil, cette instabilité est encore d'actualité. Depuis la *fantasia* grecque, aristotélicienne en particulier, jusqu'à la promotion de l'imagination transcendente chez Heidegger, cette imagination, ou de quelque nom qu'on la nomme — ils n'ont pas manqué — demeure une faculté éminemment instable, indispensable autant qu'indésirable, le ferment des inventions comme des songeries oiseuses ou lascives, des tromperies et des discordes, sorte de Mercure des facultés, déesses des carrefours et des voleurs, sans laquelle rien ne se fait et qui fait tout mal tourner. Jamis elle ne trouve sa juste place ; d'ailleurs elle n'a pas de place. Ainsi de Kant qui ne parviendra jamais à « épingle » cette évasive « synthèse a priori » dont en leur fond toutes nos connaissances, selon lui, ultimement dérivent, et c'est cette relative impuissance qui en partie induira chez Heidegger un déplacement génial et gros d'immenses conséquences vers, justement, l'imagination transcendantale. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » suggère quelque chose d'analogue, dans un autre vocabulaire, très loin, on l'a vu, de l'émotivité à fleur de peau que nous, modernes post-romantiques, sommes tentés d'y entendre d'emblée<sup>68</sup>. La « raison » pascalienne n'est cependant pas si éloignée de la nôtre, le « bon sens » contemporain étant moins cartésien que kantien ; ainsi avec la coupure de l'esprit et du corps, perçoit-on plus brutalement chez Descartes le dualisme paulinien que chez saint Augustin, plus nuancé. Par ailleurs on trouve bien entendu chez Pascal une spécificité théologique très augustinienne, à savoir le fort accent mis sur le péché originel, dont la transmission mystérieuse (c'est bien là un mystère, Pascal ne craint pas de l'écrire), qu'elle soit individuelle ou collective, vient affecter la volonté beaucoup plus que l'entendement. La raison humaine, notre faculté raisonnante ou raisonnable, est

---

<sup>67</sup> Sur la doctrine augustinienne des facultés de l'esprit (*animus*) comme de l'âme (*anima*), je renvoie à nouveau le lecteur aux analyses détaillées du livre de Philippe Sellier ([P&A], en particulier le § II.1).

<sup>68</sup> Ici comme plus haut je ne distingue pas « imagination » et « intuition » dans la mesure où ces deux facultés ne seront séparées de manière systématique que plus tardivement, avec aussi l'apparition explicite de la « perception ».

demeurée quasiment intacte, au contraire de la volonté, irrémédiablement pervertie, invinciblement inclinée, hors le secours arbitraire de la grâce, vers la triade des concupiscences<sup>69</sup>, où cette fois pointe le fait que c'est la volonté davantage que les facultés de l'esprit qui va définir le socle, pour ainsi dire le substratum (upokeimenon) de la « personne », autre notion alors « en construction », ce que l'on retrouvera jusque dans la philosophie la plus moderne, et d'abord chez Schopenhauer.

Ce tour d'horizon rapide et sommaire n'entretenait d'autre ambition que de pointer combien la « raison » chez Pascal se spécifie en fonction d'une doctrine des facultés bien précise, laquelle se trouve être, ce n'est pas tout à fait un hasard, quasiment la doctrine « occidentale » contemporaine, à quelques — sérieux — détails près. Il n'est naturellement pas question de s'engager ici dans le labyrinthe infini, peut-être en partie inexploré de ce point de vue, du legs des doctrines proprement grecques, ou même dans le détail de ce qui sépare Descartes et Pascal (qui pour le coup est bien entendu analysé en grand détail par les commentateurs), ni non plus dans le dédale des doctrines des facultés judaïques. À propos de ces dernières je me contenterai de remarquer que le mode d'exposition talmudique exclut par principe un développement systématique et que donc on en est réduit à s'en remettre à une reconstitution, une restitution extérieure en son principe au mode de pensée qu'elle entend synthétiser et exposer. Par contraste la kabbale, notamment avec l'arbre séphiroतिक maintes fois repris, dans l'enseignement maçonnique comme dans bien des variantes ésotériques, présente entre autres une version très structurée d'une doctrine des facultés toute autre, laquelle cependant n'éclaire pas nécessairement l'herméneutique vers laquelle nous nous dirigeons maintenant. Car ce qui importe d'abord dans le cas présent, c'est l'interaction entre une doctrine des facultés qui tend à organiser ou régir la raison humaine « ordinaire », opérant dans l'ordre de l'esprit, et une herméneutique, en l'occurrence biblique, qui entendrait exhausser cette raison jusqu'à, si je puis dire, lui permettre de glisser un œil vers un autre royaume, un autre ordre qui ne lui est pas d'emblée accueillant ni même accessible.

Sur l'interprétation du texte biblique, ce qui suit tourne autour d'une observation historique simple mais cruciale dans la perspective de la stratégie apologétique

---

<sup>69</sup> C'est là encore un des grands *Leitmotive* augustiniens, repris par Pascal. Par exemple : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe » (S. 266). Il est clair que l'orgueil, l'amour-propre, est à traquer au siège d'une volonté irrémédiablement et « toujours-déjà » pervertie.

déployée dans les Pensées. Elle part de l'interprétation hébraïque traditionnelle dont il faut rappeler qu'elle est résumée en un mot qui fait office d'aide-mémoire : pardès<sup>70</sup>. Pardès, c'est d'abord le verger, un mot persan assimilé par l'hébreu dès l'exil, qui donnera le paradis des langues européennes. On n'en rencontre dans la Bible qu'un petit nombre d'occurrences (par ex. en 4.13 du Cantique des Cantiques), en lieu et place du plus courant gan eden (littéralement « jardin des délices »). Pardès, c'est le paradis du texte, ou peut-être de ses niveaux d'interprétation, que le mot résume. Ôtons les consonnes, il reste les quatre lettres p.r.d.s (ou leurs équivalents en hébreu), soit quatre initiales : p pour pshat (simple), r pour remez (signe), d pour drash (exigence), s pour sod (secret). Les traductions entre parenthèses, littérales pour le coup, sont naïves ; elles sont cependant utiles avant la retraduction en grec. Le pshat, c'est bien le sens littéral du texte, le niveau zéro de l'interprétation. Le remez et le drash ne sont pas toujours aisés à distinguer l'un de l'autre ; en grec, on dira que le premier est en principe au second ce que l'allégorie est à la métaphore. Enfin le sod, c'est le sens secret, anagogique, mystique. Ces quatre sens de l'écriture vont être repris et retravaillés par les Pères de l'Église puis par la scolastique, jusqu'à leur assimilation complète par la tradition chrétienne et même leur canonisation au XIIIe siècle. En particulier le drash va acquérir une coloration morale (sens dit tropologique) qu'il ne possède pas dans la tradition hébraïque et qui va le distinguer plus clairement de l'allégorique. Quant au sod il incline souvent vers l'eschatologie ou discours sur la fin des temps.

Ceci rappelé, les enjeux sont clairement plus lourds et plus politiques, au sens large, qu'il n'y paraît d'abord. Je l'écrirai très simplement, beaucoup trop à n'en pas douter, mais de ce point de vue l'opération théologico-politique dont Paul de Tarse donne le la, en toute connaissance de cause, est aussi simple que géniale même si les circonstances « historico-théologiques », les motivations, etc. sont elles très complexes. En un mot, il est question de transformer une échelle de Jacob à quatre barreaux, supportant et supposant un authentique corps à corps avec le texte comme le mot de drash tend à le suggérer, en une bipartition nette, elle aussi violente, quoique tout autrement : la lettre d'un côté, l'esprit de l'autre. Et pour ce faire il suffit à l'évidence de faire coalescer les trois derniers niveaux de lecture en un seul, celui

---

<sup>70</sup> La transcription des quelques mots hébreux que l'on trouvera plus loin dans ce texte n'a aucune prétention philologique. Elle reste à dessein naïvement phonétique, de pure commodité.

de l'esprit (pneuma), usant d'un mot que le grec rapporte immédiatement à l'Esprit Saint<sup>71</sup>, très loin naturellement de la mens, a fortiori d'aucune ratio. Pendant près d'un millénaire et demi, en gros jusqu'à la Réforme luthérienne et au Concile de Trente, les théologiens vont ainsi, implicitement ou non, se partager entre ces deux modes d'interprétation des écritures, celui qui propose quatre niveaux de lecture, dont le dernier, mystique, anagogique, eschatologique, ou comme on l'entendra, mode interprétatif qui a en principe été avalisé par la scolastique et par l'Église, et une bipartition plus abrupte qu'il est difficile de qualifier autrement que de paulinienne<sup>72</sup>. Précisons : au vrai, Paul isole d'un côté l'interprétation littérale, la non interprétation pour ainsi dire, de l'autre il amalgame en un seul niveau, celui de l'interprétation selon l'esprit, le remez et le drash (l'allégorique et le métaphorique, dans une traduction grecque approximative), après adjonction au second d'une coloration morale (tropologique). Le quatrième et dernier niveau est mis pour ainsi dire de côté, comme un préambule à des calculs de type kabbalistique<sup>73</sup> ou, dans une toute autre direction, à des extases mystiques éventuellement suspectes ou même dangereuses.

Les effets historico-théologiques de cette dichotomie sont massifs, trop connus pour les détailler ici. Dans un domaine apparemment très distinct, la séparation cartésienne absolue de la « matière » et de l' « esprit » n'est pas sans y renvoyer, en un écho pas si lointain. Là encore la chose est complexe mais par exemple la dichotomie cartésienne sans partage choque naturellement le théologien Arnauld, constituant même le nœud de ses premières objections aux Méditations. Il conteste d'ailleurs auprès de Descartes non seulement la séparation stricte du corps et de l'esprit dont selon ce dernier nous sommes pourtant mystérieusement composés, mais aussi, et de manière très remarquable, il s'insurge contre la prétendue transparence de l'esprit à

---

<sup>71</sup> Voir par ex. entre cent occurrences, *Ro. 7.6*, mais aussi, pour une discussion plus subtile de la figure de Paul, de Rivon Krygier, *Paul et Israël, du retranchement à la greffe*, Le Genre Humain **56-57**, 2016.

<sup>72</sup> N'oublions pas toutefois Philon, contemporain de Jésus et de Paul, peut-être une occasion historique manquée, qui propose une approche originale, éminemment syncrétique comme sa culture judéo-alexandrine, des rapports entre exégèse et philosophie. Je renvoie à ce propos au remarquable article d'Anca Vasiliu, centré sur *Exode 30.11-15* : *L'exégèse philosophique chez Philon d'Alexandrie : étude d'une image*, Revue des sciences philosophiques et théologiques **104**, 2020.

<sup>73</sup> Autrement dit de *gematria*, emprunt de l'hébreu au grec et sa *géométrie*, bien qu'il s'agisse davantage d'une étrange arithmétique.

lui-même, contre une réflexivité sans reste<sup>74</sup> qui persistera jusque dans l'idéalisme allemand avec la tautologie du A=A caractérisant le moi. Tout ceci, qui demeure étranger à Pascal, n'aurait sans doute guère séduit Augustin, tant sur bien des questions philosophiques il y a loin d'Augustin le « platonicien » plus ou moins repenti à Thomas l'« aristotélicien », lequel Arnauld suit parfois de plus près.

Pascal, pour y revenir une ultime fois... Pascal, qui nous ramènera à ce qui précède. L'arc des Pensées se tend entre deux folies maintes fois données explicitement pour telles, la folie du péché originel (S. 574) et la folie de la Croix (S. 427). Entre les deux il importe au moins de convaincre que si « l'homme n'est pas digne de Dieu », il n'est cependant pas « incapable d'en être rendu digne » (S. 271). On connaît l'un des principaux arguments qui doit entraîner conviction, celui du pari, avec entre autres cette étonnante mention des mathématiques : « Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; mais il n'a pas vu la règle des partis, qui démontre qu'on le doit » (S. 580)<sup>75</sup>. Mais convaincre n'est pas convertir et seuls « ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et en signe » (S. 427). De très nombreux fragments, émaillés de formules devenues fameuses, comme par exemple « Dieu sensible au cœur, non à la raison », dans le « discours de la machine » (S. 680), dessinent cette doctrine des facultés de l'âme qui a charge de convaincre de la nécessaire soumission de la raison<sup>76</sup> en vue d'un saut de l'ange dans l'ordre de la charité, lequel seule une intervention apparemment arbitraire de la grâce est à même de provoquer. Pouvons-nous nous risquer plus loin, et ce par des moyens qui ressortissent à l'esprit et non à la volonté ? Si oui, comment ? Certes, en scrutant inlassablement le contenu de la Révélation,

---

<sup>74</sup> En propres termes : « Mais je vois que de là il résulte seulement que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps ; mais que cette connaissance soit complète et entière, en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste », *Quatrièmes objections aux Méditations de Descartes, De la nature de l'esprit humain*.

<sup>75</sup> Naturellement le fragment des *Pensées* n'est pas daté ; quant au travail de Pascal sur la règle des partis il fait l'objet d'une lettre à Fermat de juillet 1654, quatre mois environ avant la nuit du Mémorial. Rappelons que le problème est au départ celui d'un partage équitable des mises entre les joueurs, lorsqu'un jeu de hasard est interrompu avant son terme.

<sup>76</sup> « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme » (S. 199), autrement dit, encore une fois, ni déisme, ni fidéisme.

c'est-à-dire d'abord et surtout en interprétant le texte biblique, exercice auquel nous sommes ainsi ramenés<sup>77</sup>.

Ce sur quoi j'aimerais insister ici, c'est combien la doctrine des « deux sens de l'Écriture », étroitement liée à la question de l'interprétation et donc à la « raison herméneutique », est ultimement ce qui nous offre la possibilité d'un coup d'œil, à sa façon « rationnel », par delà l'ordre de l'esprit, celui dans lequel est confinée la raison ordinaire<sup>78</sup>. L'enchaînement est remarquablement clair et serré, suivant à peu près le schéma suivant : réduire à deux les niveaux d'interprétation en opposant le sens selon la lettre et le sens selon l'esprit, ce qui par ailleurs se reflète dans l'opposition cartésienne du corps et de l'esprit ; généraliser cette distinction en une opposition théologique ; en tirer entre autres une forme plus ou moins prudente de futurisme, l'un des Testaments devenant la (pré)figuration de l'autre. J'insisterai toutefois qu'il s'agit ici bien entendu d'une caricature qui ne prétend pas mettre à jour, loin de là, tous les ressorts de la raison herméneutique pascalienne ; comme toute caricature, en grossissant le trait elle capture cependant et retient un grain de vérité. Par ailleurs et dans une veine plus littéraire que théologique, Pascal incline naturellement vers la rupture, l'intervention, l'événement, jusqu'aux contrapositions frappantes, hardies, elliptiques, de son style, tout à l'opposé de cette « hermétique continuité du style » qui séduira tant Flaubert. Les médiations, elles, ne conviennent guère à Pascal, risquant d'induire une lenteur et une continuité qui pour le coup l'ennuient (voir la note 57 ci-dessus). Rien d'étonnant, de ce point de vue aussi, à ce que la netteté, le tranchant de la dichotomie paulinienne le retienne. Si nous sommes très loin du manichéisme de la jeunesse d'Augustin, nous ne nous trouvons pas moins éloignés de toute espèce de dialectique, qu'elle soit socratique ou hégélienne.

Deux sens de l'Écriture et non quatre. Avec saint Thomas — davantage qu'avec saint Augustin — Pascal entérine donc le dualisme paulinien de la lettre et de l'esprit, lequel appelle de lui-même, dans une consécution pour le coup naturelle, le développement plus ou moins prudent d'une forme de futurisme (voir la référence

---

<sup>77</sup> À ce propos il convient de remarquer que Pascal n'entend pas ignorer tout à fait les premiers principes de l'exégèse rabbinique (S. 305, transcription critique, points 4 et 5). La rapide description qu'il en donne n'est cependant gère exacte, la ramenant à « deux sens » seulement (contre la doctrine officielle de l'Église, y compris contemporaine) et tendant, à des fins apologétiques, à isoler le *sod*, le « secret », qui relève davantage de la mystique, de la kabbale, etc.

<sup>78</sup> La critique biblique — réformée — étant pour une large part la mère des *Geisteswissenschaften* et l'herméneutique étant très proche de divers courants de la phénoménologie, nous nous trouvons *de facto* au cœur de questions très actuelles et jamais refermées.

citée dans la note 63). Cela suppose néanmoins le développement d'une théorie de la figure, ou figuration, qui permette de reconnaître dans un événement de l'« Ancien Testament » une figuration d'un autre qui survient dans le « Nouveau ». La loi exposée dans le premier était toute entière « figurative » (S. 278 ; titre) mais l'on doit se méfier de deux erreurs opposées « 1. prendre tout littéralement ; 2. prendre tout spirituellement » (S. 284) et il importe fort de « parler contre les trop grands figuratifs » (S. 286), notamment contre les extravagances auxquelles portent les interprétations enthousiastes de l'Apocalypse de Jean. Je n'irai pas beaucoup plus loin, autrement dit je n'aborderai pas en détail la question proprement dite des figures, principal outil, incarnation concrète de la raison herméneutique, de même que le processus déductif, le syllogisme mis en forme dans un organon aristotélicien qui porte bien le nom que la tradition lui attribue, constitue celui de la raison ordinaire<sup>79</sup> : comment lire ces figures ? À quelles règles herméneutiques, le plus souvent implicites, obéit cette lecture ? Questions difficiles, questions essentielles, maintes fois discutées, qui vont au-delà du propos de ce texte que je clôturerai en précisant seulement le contexte de ces interrogations et quelques autres.

Pascal l'écrit noir sur blanc : « La plus grande des preuves de Jésus Christ sont les prophéties. C'est aussi à quoi Dieu a le plus pourvu ; car l'événement qui les a remplies est un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusqu'à la fin » (S. 368). Cependant les prophéties bibliques mêlent comme on sait les prédictions de « choses particulières » à d'autres qui concernent la venue du Messie et ce, nous dit Pascal, « afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit » (S. 660). En un sens l'« Ancien Testament » est d'ailleurs lui-même tout entier prophétie, à lire comme une figuration du « Nouveau Testament » à venir. Une fois montré que l'Écriture se doit de parler par figures à travers les prophéties, reste à lire effectivement de nombreux passages de la Bible de cette manière, dans une veine que l'on qualifiera de futurisme décidé et prudent. Pascal s'y emploie dans de nombreux fragments, selon des principes qu'il énonce de manières diverses et lapidaires, qu'avec lui on pourrait résumer à peu près dans le fait que « la nature est une image de la grâce » (S. 738), en sorte que par

---

<sup>79</sup> En ce sens la figure dessine un lien subtil entre deux ordres, un trait qui se lit déjà à même les mathématiques pascaliennes, certainement pas confinées, comme toutes mathématiques un tant soit peu créatives, au champ étroit de l'hypothético-déductif. De même le cœur n'est pas non plus l'apanage exclusif, ni de l'esprit, ni de la charité.

exemple le miracle de l'ouverture de la mer Rouge nous présente une image de la Rédemption (selon une lecture de Is. 51.15-16). Ce relativement long texte (S. 738) résume d'ailleurs une bonne partie des réflexions pascaliennes sur ces thèmes centraux des Pensées. Enfin je reviendrai une dernière fois à la question de la raison et de la presque infranchissable barrière entre l'ordre de l'esprit et celui de la charité. Dans un long développement (S. 735) où sont analysées certaines prophéties bibliques, Pascal, s'adressant aux Juifs, met en garde que « tous les prophètes seront à votre égard comme un livre scellé », ce qui rejoint naturellement un Leitmotiv cent fois martelé par les Prophètes eux-mêmes, par exemple en Is. 43.8 (« Emmène ce peuple aveugle quoiqu'il ait des yeux, sourd quoiqu'il ait des oreilles » ; cité par Pascal dans S. 735). Si l'on suit cette fois Pascal, on entendra peut-être dans ce genre d'avertissement le sens le plus juste du *credo ut intelligam* : seul le croyant authentique est à même d'entendre les prophéties<sup>80</sup>, seule l'intervention de la grâce est susceptible d'ouvrir le Livre aux yeux des hommes pervertis par le péché originel, à elle seule est conféré le pouvoir de desceller une prophétie, de révéler le sens d'une figure, seule elle entr'ouvre les portes de la joie authentique en même temps que de l'ordre de la charité.

Comment conclure sans conclure ? Bien des livres remarquables, extraordinaires souvent comme les vies et les morts de leurs auteurs, ont émergé de la boue des tranchées de la Grande Guerre. Plus rarement des livres de philosophie. Deux d'entre eux cependant ont connu une gloire durable : d'un côté le mince volume du *Tractatus* de Wittgenstein, dont l'immense et énigmatique fortune est connue de tous. De l'autre il y a *L'étoile de la rédemption* (*Der Stern der Erlösung*) de Franz Rosenzweig<sup>81</sup>, immédiatement ou presque communiquée à Heidegger, avant même l'écriture de *Sein und Zeit*, qui répondit par le silence épais et pesant dont il devait devenir coutumier, une Étoile dont le destin intramondain commencerait, en France, avec la lecture de Levinas et s'est poursuivi depuis. Rosenzweig rêvait tout haut, avec des mots allemands sinon prussiens, d'un judéo-christianisme. C'était vingt ans avant la shoah. Aujourd'hui, près d'un siècle plus tard, plus d'un demi-

---

<sup>80</sup> ... tandis que les « mauvais chrétiens » sont, selon Pascal, aussi sourds que les Juifs au sens véritable des prophéties.

<sup>81</sup> Outre le texte ou sa traduction française, voir aussi le recueil de textes de Rosenzweig traduits en français, intitulé *Foi et savoir*, Vrin, 2001. Le titre dit déjà une proximité avec de grands thèmes pascaliens. Les commentaires sont nombreux, ceux d'Emmanuel Levinas comptant, en français, parmi les premiers en date.

siècle après Vatican II, on se prend à songer à d'étonnants échos entre les Pensées et l'Étoile, entre Pascal antiphilosophe, se démarquant de Descartes et Leibniz de leur vivant à tous deux et Rosenzweig, antiphilosophe douloureusement révélé à lui-même, tramant la mort, presque le parricide, d'un Hegel plus vivant que jamais près d'un siècle après son décès. Échos mystérieux, tout à explorer ou presque, à commencer par les destins de ces auteurs dont les existences tourmentées, brèves et maladroites, à deux siècles et demi et des mondes de distance, se répondent comme l'esquisse de vies parallèles. Cela dit les êtres humains, inconnus ou célèbres, qu'a tourmenté leur vie durant ce choc de la raison humaine avec une forme de transcendance sont assurément légion mais, pour se référer encore à Pascal tout en se risquant beaucoup plus loin, dans le temps comme dans l'espace, j'ajouterai un dernier nom, ici inattendu sans doute, exotique même, choquant à sa façon, celui d'al-Ghazali<sup>82</sup> (1058-1111). Prescripteur asharite inflexible et révérend jusqu'à nos jours, tenant d'un islam rigoriste et légaliste, il connut pourtant lui aussi les affres d'une foi brûlante se heurtant à la misère de la raison philosophante, il explora la voie soufie, il écrivit sur Les incohérences des philosophes un livre qui a traversé les siècles, etc. Trois hommes, trois religions, à des continents géographiques et chronologiques de distance, dont cependant les souffrances et les joies ne sont pas, les unes aux autres, si étrangères.

---

<sup>82</sup> Pour un premier contact je ne saurais trop recommander, du grand orientaliste américain Duncan B. Macdonald (1863-1943), *The life of al-Ghazālī, with especial reference to his religious experiences and opinions* (accessible en ligne). On y découvrira une belle source d'inspiration dans laquelle une indiscutable érudition (même si datée sur certains points) n'occulte pas les intuitions d'un éditeur amoureux des *Mille et une nuits*.