Blaise Pascal ou la séparation béante

Blaise Pascal or the gaping separation

Blaise Pascal o la separación aturdida

Alain Cantillon

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25894>

DOI : 10.4000/assr.25894

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014

Pagination : 35-45

ISBN : 978-2-7132-2432-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alain Cantillon, « Blaise Pascal ou la séparation béante », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 10 juillet 2017, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25894> ; DOI : 10.4000/assr.25894

Alain Cantillon

Blaise Pascal ou la séparation béante

Entre la page de titre et la préface de *Dieu ne nous doit rien* se trouve un avertissement au lecteur daté de janvier 1997 et paraphé par Kolakowski qui tend à faire porter l'attention sur la traduction, entendue comme souci de la différence des lecteurs.

L'importance des déplacements

Dès la page de titre d'ailleurs, les possibles lecteurs ont pu apprendre que cette traduction a été, selon une formule répandue, « revue par l'auteur » ; mais l'avertissement, cette adresse au lecteur, plus particulièrement au lecteur français, donne à l'ouvrage et au problème de la traduction une dimension particulière puisqu'il prend en compte les différences, différences supposées, différences données en représentation, entre lecteurs, ici et là :

Avertissement au lecteur

Ce petit livre fut écrit pour les lecteurs anglophones, or, parmi eux, seul un nombre limité peut dire avec assurance si Pascal est le nom d'un écrivain français du XVII^e siècle plutôt que celui d'un *leader* de paysans péruviens, d'un minéral ou d'une plante exotique. C'est pourquoi on trouvera dans le texte et dans les notes quelques informations (comme, par exemple, ce qu'est le mémorial où le miracle de la Sainte Épine) dont le lecteur français n'a, en principe, pas besoin, étant donné la présence de Pascal dans les programmes scolaires. Quoi qu'il en soit, ces notations sont rares et ce livre ne constitue pas, à proprement parler, une étude historique. (L. K., janvier 1997)

C'est l'auteur du livre – ce n'est pas l'éditeur français, ce n'est pas non plus la traductrice qui prend la peine d'avertir – qui apparaît donc là comme soucieux de ses lecteurs et, également, comme connaisseur des lecteurs anglophones (pourquoi pas américains, ou anglais, etc. ?) que des lecteurs « français » (pourquoi pas « francophones » ?). Mettons aussi tout de suite de côté deux remarques, que nous retrouverons : « ce livre dit-on au lecteur (français) ne constitue pas, à proprement parler, une étude historique » (alors qu'est-il, « à proprement parler » ?) ; et puis également le régime de l'excuse, qui indique qu'aucun travail particulier n'a été effectué sur l'ouvrage dans le mouvement de la traduction (après tout il n'aurait pas été difficile de supprimer les fameuses « informations »).

La destination anglophone de l'édition originale, écrite donc, est-il dit « pour un public anglophone » fait l'objet dans cette édition-là d'un travail très précis, grâce à un paragraphe nommé *acknowledgment* :

I am greatly indebted to my daughter Agnieszka : not only did she polish my incurably imperfect English but she made very many useful corrections in the text of this book. Her work was most helpful.

Il est difficile de ne pas être sensible à l'emploi plein d'humour et d'auto-dérision du verbe « *polish* » dans cette phrase, pour exprimer l'action qui consiste à parfaire un « *English* » imparfait, et qui est accomplie par la fille de l'auteur¹, au prénom ostensiblement bien plus « *polish* » qu'« *english* ». J'interprète cela comme l'indication d'un déplacement, dans le temps et dans l'espace, qui n'en est pas un, qui se fait, sans se faire, au moyen de la génération. Un mouvement de perfectionnement de l'« *English* » qui le fait d'une certaine façon devenir « *polish* ». Autrement dit le déplacement de Kołakowski dans l'espace et dans le temps, à partir du moment où, devant quitter la Pologne, il en vient à vivre dans deux pays anglophones, ne s'accomplit vraiment que par la génération suivante qui maîtrise les deux langues. L'ajout de cet « *acknowledgment* » produit, entre les deux livres, celui en anglais et celui en français, une relation de symétrie puisque, assez paradoxalement, l'auteur semble davantage capable de parfaire l'ouvrage traduit (en français) que celui qu'il a personnellement rédigé (en anglais). Cette étrange relation des langues marque l'importance des déplacements dans l'œuvre de Kołakowski.

Ces livres, celui pour les lecteurs anglophones et celui pour les lecteurs français, pourtant parfaitement identiques, dans le passage de la traduction, diffèrent en fait fortement l'un de l'autre, et cela apparaît dès la première de couverture. La présence (version française) ou l'absence (version anglophone) du portrait de Pascal et du sous-titre, et la mise en page du titre changent tout ; bien évidemment il n'y a pas lieu de supposer que ce soit l'auteur qui ait tout seul décidé de ces modifications, voire qu'il ait pris part à cela ; seulement il y a là une sorte de conversion de la couverture du livre qui est parfaitement en accord avec le mouvement dont fait état l'avertissement au lecteur français et que cet avertissement et ces modifications de couverture contribuent à effectuer.

Dans l'édition en langue anglaise, il n'est pas indifférent que le titre soit mis en page comme un monogramme d'une ancienne typographie. Intitulé de la sorte, le livre ne court pas en effet le risque d'être pris pour une étude historique, et renvoie davantage vers la théologie voire, éventuellement, vers la philosophie. L'assertion « *God owes us nothing* » et plus largement la question des rapports que les hommes peuvent entretenir avec la loi et la miséricorde divines, visent directement la société contemporaine, et pas uniquement dans sa composante

1. Qui est aussi la traductrice des œuvres de son père du polonais vers l'anglais. Voir L. Kołakowski 2007.

chrétienne, comme le précise assez longuement une comparaison entre « la façon dont les jésuites opéraient dans la société française du XVII^e siècle » et la « fonction sociale et religieuse du judaïsme libéral réformé de nos jours en Amérique et ailleurs » : les conditions d'existence n'étant plus celles des *shtetls* d'Europe orientale, « si la loi n'est pas assouplie de façon significative (alors même que Dieu, pour autant que nous le sachions, n'a pas divisé sa loi entre une partie commode et une partie incommode, pas plus qu'il n'a dit que cette dernière était sans importance), les juifs qui ne sont pas capables de suivre toutes les règles sans changer radicalement leur mode de vie sont effectivement proscrits du judaïsme » (L. Kołakowski, 1997 : 83). Je ne sais pas si les frères Cohen ont lu ce livre, mais dans l'un de leurs derniers films, *A Serious Man*, le second Rabbin (c'est-à-dire le seul des trois Rabbins qui parle vraiment) donne comme ultime réponse au héros « *God doesn't owe us anything* ». La traversée d'une mise en forme particulière, historiquement déterminée, des controverses sur la liberté humaine, celle qui fut produite par les Églises chrétiennes, en premier lieu les querelles de la grâce en France au XVII^e siècle, et puis, au-delà et en amont, toute une tradition que l'on peut retracer jusqu'aux « Pères de l'Église » et, centralement, à Augustin d'Hippone prend valeur de simple moyen de cette visée contemporaine.

Une sévère autocritique

Les pages qui viennent tendent à proposer une représentation fidèle et précise du mouvement perceptible dans ce que ce livre fait de la « religion de Pascal », et de « l'esprit du jansénisme ». Pour cela, par méthode, partons du travail de mise en représentation de ce mouvement par le livre même.

Il y a somme toute dans cet ouvrage assez peu de notes (seulement trois) dans lesquelles l'auteur du livre se présente comme auteur depuis un certain temps déjà, et ayant déjà écrit sur les mêmes sujets. L'une d'elles nous intéresse parce qu'elle se consacre entièrement à bien marquer un déplacement intellectuel, voire idéologique, sous la forme d'un parcours à la fois personnel et collectif de longue durée à l'échelle de la vie humaine. C'est à propos de la valeur et du sens social de ce que cet ouvrage, à la suite de tant d'autres, nomme le « jansénisme ». Dans le texte, la « tentative » de Lucien Goldmann, de démontrer que le jansénisme n'était « que l'intérêt particulier » de classe de la noblesse de robe est jugée « ingénieuse, mais peu convaincante et très artificielle » (L. Kołakowski, 1997 : 127). Un appel de note conduit alors à une longue mise au point qui permet de prendre en perspective quarante ans d'histoire de la pensée, et, en l'occurrence, de la pensée marxiste ; c'est bien à propos d'une pensée marxiste, présentée comme telle – et de Lukács à travers Goldmann –, et uniquement à son propos que s'effectue dans ce livre-ci une telle mise au point, et aussi sur le fait que, dans ce moment de rétrospection, autre chose que cette pensée marxiste est touché. Dans un premier temps, dans les premières lignes, trois dates jalonnent un

parcours : celle de la publication du *Dieu caché*, 1955, celle d'une recension par Kołakowski dans « une revue philosophique polonaise », 1957, et celle d'un chapitre de *Main Currents of Marxism*, 1978. À en croire la façon dont cette mise au point représente le passé de son auteur, la recension « était critique, mais dans l'ensemble positive sinon louangeuse » ; « j'adopterai ici [dit l'auteur] une approche plus critique » ; et cette approche est présentée comme, partiellement, déjà celle de 1978. À la lecture de cette note, l'expression « plus critique » apparaît comme un euphémisme. Il faut bien admettre que c'est une démolition en règle et que plus rien de subsiste de l'édifice ; si, une seule concession : il n'y a rien « d'erroné dans le fait de prendre le “dieu caché” comme principe d'organisation d'une lecture de Pascal (il y en a beaucoup d'autres tout aussi légitimes) ». Mais pour le reste plus rien ne demeure : ni la notion de tragique, ni l'implication de Pascal dans le pari sur l'existence de Dieu, ni l'explication sociologique, renvoyée au domaine des « modes intellectuelles ». Dans cette note, et aussi dans le reste de l'ouvrage, la mode, les modes et leur succession, jouent un rôle primordial dans la façon qu'à ce livre de creuser le temps. Une très brève digression, justement à l'intérieur de cette note, déclare que, « aujourd'hui, le post-structuralisme est plus à la mode que le marxisme ».

Il est facile, et il serait juste, de faire remarquer que cette phobie des modes « explicatives » est une façon de suivre une autre mode, celle justement de la phobie de ces modes, et de la promotion d'une érudition positive, qui dissimule l'explication et la prise de parti sous des dehors objectivistes. C'est ainsi que cette note s'achève sur une parenthèse dans laquelle l'auteur qui, comme nous le savons, ne fait pas dans ce livre « à proprement parler » œuvre d'historien, promeut comme autorités les producteurs d'un savoir qu'il utilise, sans le critiquer le moins du monde, pour se montrer « plus critique » qu'il ne l'avait, dit-il, été précédemment : Gérard Ferreyrolles, 1984, *Pascal et la raison du politique*, Paris, Presses universitaires de France, c. 1 et Tavenaux, *op. cit.* [*Jansénisme et politique*, de 1965], p. 20-21 ; l'arrière-plan social du jansénisme est discuté dans le livre d'Antoine Adam *Du Mysticisme à la révolte*.

Nous ne devons cependant pas en rester là parce que ce mépris affiché pour les modes accompagne une mise en question d'ensemble, fondamentale, de ce qui est nommé, à plusieurs reprises, « modernité ». Il nous renvoie ainsi à une réflexion sur la durée, sur le temps qui passe, et sur la vie d'un auteur, qui est déjà présente dans la seconde édition de la version française de *Chrétiens sans Église*, ouvrage auquel celui-ci est lié de multiples manières. Ce livre dans sa seconde édition est en effet augmenté d'une postface explicitement justificatrice (p. 809-810), qui rassemble les principaux traits du rapport au temps et au déplacement que nous venons de souligner dans l'avertissement au lecteur français et dans la note sur le livre de Goldmann. Nous devons la recopier ici intégralement à cause, les lecteurs en conviendront peut-être, de sa densité.

Ce livre a été écrit entre 1958 et 1964 et publié en polonais en 1965. La traduction française est parue en 1968. Sa réimpression exige certaines justifications.

Lorsque, vingt ans après, j'ai relu mon texte, un de ses défauts m'a semblé particulièrement criant. En effet, j'ai pu mesurer à quel point j'étais alors influencé par la mode méthodologique française qui régnait à l'époque. Cette mode mêlait de façons diverses et dans des proportions variées le structuralisme, la phénoménologie ainsi que le matérialisme historique compris de façon très libre ; ce mélange se fondait sur l'espoir de parvenir à un instrument « synthétique » qui aurait conservé quelque chose d'utile de toutes ces doctrines ou idéologies, sans toutefois demeurer entièrement fidèle à aucune. Aujourd'hui, ce souci des questions de méthodologie me semble sinon tout à fait sans objet, du moins extraordinairement exagéré et aussi – dans une certaine mesure – prétentieux. Il n'a pas été sans conséquence d'alourdir le livre de considérations purement théoriques qui auraient pu, sans que la présentation historique en eût à souffrir, être en partie supprimées, et en partie notablement raccourcies. Bien plus, je n'aimerais pas répéter aujourd'hui certaines de ces considérations, du moins sous la même forme. Enfin, elles sont à ce point entremêlées à l'exposé historique que leur suppression ou une transformation importante aurait exigé une nouvelle élaboration de la totalité de l'ouvrage, ce que je ne me sens pas en état d'accomplir puisque, au cours des années écoulées, j'ai abandonné – dans une grande mesure sinon totalement – ce domaine d'étude au bénéfice d'autres sujets d'intérêt. Quant à supprimer certaines phrases ou de courts passages, il me paraît que cela ressemblerait assez à de l'auto-falsification. En définitive, le texte demeure donc inchangé par rapport à sa première édition.

Le deuxième défaut dont je me suis aperçu, c'est une certaine insensibilité – quelque peu artificielle – que je m'étais imposée face aux expériences religieuses, et une tentative de respecter de façon plutôt rigide un angle d'observation purement historique, toute forme de compréhension « empathique » étant évitée. Cette attitude, en soi, peut-être recommandable, mais son application exagérément soulignée peut aboutir à une certaine sécheresse.

On pouvait – évidemment – ne pas songer à une réédition et laisser dormir le livre. En tant que description d'un épisode de l'histoire des idées qui continue – selon moi – à présenter de l'intérêt, ce livre, malgré ses défauts, n'est peut-être pas tout à fait inutile. Autant pour les excuses².

Leszek Kołakowski

Chicago, le 18 juin 1987

La date et le lieu géographique d'ancrage de cette postface marquent le déplacement spatio-temporel de Kołakowski, en quoi consiste exactement ce qui, dans la réimpression, exige des justifications. Cette remarquable, rigoureuse et sévère autocritique met sous les yeux des lecteurs un cas particulièrement complexe, et visiblement douloureux, du problème de l'« auctorialité ». C'est un schéma bien connu, et une dimension primordiale de la fameuse « fonction auteur » : il y a le premier Marx et l'autre Marx, il y a le Blaise Pascal d'avant sa ou ses conversions, et puis celui d'après, il y a le jeune et le vieux untel, etc. Cette postface, parce qu'elle propose une reconstruction de l'auteur et de sa métamorphose par

2. (L. Kołakowski, 1987 : 809), il est précisé que ce texte est « traduit du polonais par Anna Posner », qui est la traductrice de l'ensemble du livre.

l'auteur lui-même, donne à ce problème une force particulière, surtout pour des lecteurs d'aujourd'hui, qui sont, plus ou moins largement selon leur âge, ses contemporains. Ces lignes de feu, ces excuses, rédigées au moment où en Pologne et dans tout l'est de l'Europe une nouvelle révolution est en marche, font apparaître le destin tragique de l'écrivain, de celui qui jalonne sa propre vie de traits d'écriture qui forment autant de traces indélébiles d'un « je » que celui qui, « aujourd'hui », « vingt ans après », peut encore dire « je », ne reconnaît plus, mais qu'il n'a pas la force – il ne peut pas l'avoir – de reprendre et d'annuler (« ce que je ne me sens pas en état d'accomplir »). Et pourtant, ici aussi, nous pouvons entendre le merveilleux et terrible – tant il unit à jamais désespoir et espérance – refrain du *Pont Mirabeau* : « Vienne la nuit sonne l'heure / Les jours s'en vont je demeure ». Kolakowski demeure, face à son livre qui lui apparaît, vingt ans après, comme un bloc d'écriture qui lui est devenu impénétrable sans « auto-falsification ». Le travail ainsi dénommé consisterait en une sorte de censure, d'expurgation, faite par l'auteur lui-même, de tout ce qui, pourrait-il sembler – à ceux qui ne sont pas écrasés comme il l'est sous le poids d'une faute personnelle et des « défauts » du livre – fait pourtant le prix particulier de ce livre, c'est-à-dire ces soucis de méthode, ces prises de parti idéologiques, et cette « certaine insensibilité » qui ont justement permis de poser publiquement le problème de l'existence de chrétiens sans Église, de croyants séparés de l'institution.

Mais pourquoi donc cette éventuelle profonde modification d'un livre écrit par Kolakowski entre 1958 et 1964 devrait-elle être considérée par le Kolakowski de 1987 comme une « auto-falsification », alors même que, selon cette postface, ces deux auteurs ne sont pas tout à fait le même ? Quelqu'un comme Victor Cousin, par exemple, a bien au contraire représenté sa vie d'auteur comme un travail perpétuel de retour sur les traits d'écriture déjà publiés, à la poursuite perpétuelle de ce qu'il avait toujours – disait-il – essayé de vraiment dire sans jamais arriver vraiment à le faire, dans un travail d'auto-altération qui tendit à être tout le contraire de l'auto-falsification (une tentative d'auto-véridiction perpétuelle) ; ce qui lui fut si souvent et véhémentement reproché³. C'est un peu comme si, dans le cas de Kolakowski, il n'était pas possible de produire une seconde édition expurgée sans que cela n'atteigne quelque chose de la vérité d'un soi qui ne pourrait pas se déployer dans le temps sans courir le risque de s'y perdre. Comme nous l'avons remarqué à propos de l'avertissement au lecteur français de *Dieu ne nous doit rien*, le déplacement s'opère en signalant ce qui ne va pas, ce qui ne va plus (ou bien parce que vingt ans ont passé, ou bien parce que le changement de langue déplace la valeur des connaissances...), mais sans qu'il ne soit, semble-t-il, possible de rien changer.

Cette homologie risque de nous dissimuler une différence capitale, puisque, dans le cas de *Chrétiens sans Église*, le déplacement d'une édition à l'autre touche

3. Voir, par exemple, G. Ferrari, 1983 (1849), P. Leroux, 1843 et P. Vermeren, 1995.

à la personne de l'auteur, à son identité, voire à son authenticité, alors que dans celui de *Dieu ne nous doit rien*, il est lié à une différence supposée entre deux milieux culturels. Il est d'ailleurs assez paradoxal, et me semble-t-il symptomatique, de rencontrer comme un résidu de résistance au déplacement dans un ouvrage qui, au contraire, se présente par ailleurs, dans la note sur Goldmann, comme le fruit d'un travail qui prendrait pleinement acte des changements.

Entre démarche analytique et démarche historique

Or il se trouve que cette « brève remarque » (*Dieu ne nous doit rien*), comme nous l'avons déjà signalé, porte à la fois sur le temps présent, sur quelques livres du passé (et plus précisément du XVII^e siècle, aux Pays-Bas espagnols et en France), et sur la « modernité », et que les problèmes liés au temps qui passe, à la bonne ou à la mauvaise adaptation à ce temps, aux relations entre ce qui change et ce qui demeure y sont centraux.

Tout d'abord rappelons-nous que ce livre n'est pas « proprement historique » ; il ne l'est pas de deux façons conjointes : d'une part parce que l'auteur n'a pas fait de travail d'historien, et cela en aucune manière ; ce n'est pas là de ma part un jugement qui disqualifierait une démarche qui se présenterait comme une démarche d'historien et à laquelle au nom d'une autre conception de l'histoire je tenterais de retirer cette qualité. L'ouvrage se sert simplement des travaux des spécialistes (ce terme revient à une très grande fréquence), il déclare même parfois qu'un consensus s'est établi (par exemple p. 217 sur le sens de la formule « cela vous fera croire et vous abêtira », dans le *Pari-de-Pascal*). Il progresse en quelque sorte à l'abri de ce qui apparaît comme un ensemble de connaissances bien établies à partir desquelles il n'y aurait plus qu'à penser. Cela, remarquons-le, ne lui interdit pas d'ailleurs de prendre appui sur les analyses proposées par ces spécialistes et en même temps de les contester au nom de sa propre lecture des textes, et aussi d'un corps de connaissances générales ou bien de théologies ou bien d'histoire de la philosophie (voir par exemple dans l'une des parties les plus importantes du livre, « Note sur la politique » le traitement réservé à l'ouvrage de Gérard Ferreyrolles intitulé *Pascal et la raison politique*⁴). D'ailleurs l'ampleur d'une part des connaissances générales et d'autre part des lectures précises tant en français qu'en latin est impressionnante.

4. C'est justement le livre qui a servi, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, en tant que première autorité, pour contester les remarques historiennes de Goldmann. Or, cette « Note sur la politique », bien qu'elle prenne le soin d'affirmer que Gérard Ferreyrolles est l'« auteur de la plus complète et très instructive analyse de la politique de Pascal » (notons que Kołakowski semble n'avoir malheureusement pas pu prendre connaissance des travaux de Louis Marin ni de ceux de Christian Lazzeri, qu'il ne cite jamais dans ce livre) conduit la critique méthodique des conclusions de cette analyse en s'interrogeant sur l'« autonomie » du politique selon les écrits de Pascal (L. Kołakowski, 1997 : 233-239).

Aussi cette brève remarque procède-t-elle à pas de géants pour établir qu'il y avait bien des jansénistes et que Arnauld, lorsqu'il tentait de prouver qu'il n'adhérait pas aux cinq propositions condamnées par le pape et que ces cinq propositions ne se trouvaient pas dans l'*Augustinus* de Jansenius, était simplement de mauvaise foi. Selon cette « Remarque », il y avait bien des jansénistes, une secte janséniste. Ce livre prend par ailleurs soin, nous l'avons déjà souligné, de bien délimiter et de bien expliciter le conflit théologique autour de la grâce, et tout particulièrement autour de la question de la coopération de l'homme à son salut, qui continue à diviser les chrétiens aujourd'hui même (voir *Sauvés par la grâce*, Bernard Sesboué, 2009, Éditions des facultés jésuites de Paris, qui tente de faire le point sur la déclaration luthéro-catholique d'Augsbourg de 1999). Tout aussi rapidement, en un peu plus de cent pages, est définie la « religion triste de Pascal ».

L'ouvrage essaie de se tenir sur une arête assez inconfortable entre une démarche analytique et une démarche quelque peu historienne, hésitation qui est sensible dans la façon dont, à certains moments, apparaît l'expression « mentalité janséniste » lorsqu'il est question par exemple de certaines attitudes des Messieurs ou du règlement pédagogique rédigé par Jacqueline Pascal. À la rigueur on aurait tout aussi bien pu imaginer un ouvrage traitant de l'« esprit du jansénisme » comme simple représentation produite par l'Église catholique, indépendamment du fait de l'existence ou non de personnes qui auraient fait de cet esprit leur mentalité.

La co-présence des contraires

Cette position de philosophe-pas-à-proprement-parler-historien permet de faire fortement travailler le passé, un certain passé, ce passé de l'Église catholique depuis le XVII^e siècle, et aussi un autre passé, plus large (de la Réforme aux controverses antiques sur le pélagianisme), qui lui est en quelque sorte annexé. Tout se noue vers la fin du livre, dans les trois chapitres qui s'intitulent « Modernité de Pascal », « Note sur la politique », et « Pascal après la victoire du pélagianisme ». Pour les comprendre, il faut tout d'abord ne pas se tromper sur le sens de « modernité » : il ne s'agit pas tant de la modernité de Pascal à l'époque moderne (dans ce cas il serait plutôt, puisque, dit-on, janséniste, du côté des anti-modernes), mais d'une autre modernité, qui correspond à une grande durée de la période « moderne », depuis, disons, Descartes, jusqu'à « nos jours » (*id.* : 226). Dans cette représentation de la modernité, Pascal, en tant que janséniste tel que ce livre le constitue, janséniste singulier comme nous le verrons, devient une figure exemplaire, voire tutélaire. À la fois défenseur de la foi et défenseur de la raison, il aurait institué une séparation ontologique entre divers ordres, et en particulier entre celui de la nature et celui de la « surnature » ; il n'aurait pas cru en une possible amélioration de la cité humaine, et n'aurait pas davantage pu développer de philosophie de l'histoire (*id.* : 238).

Ainsi, principalement, Pascal, pourtant rangé par ce livre parmi les jansénistes, semblerait permettre un dépassement de l'opposition entre pélagiens et augustiniens dans la mesure où il a produit une pensée de la co-présence des contraires sans dépassement dialectique⁵. Et il conviendrait donc d'accepter, « comme Pascal, “deux vérités contraires” » (*id.* : 242).

La « mentalité pélagienne » est en effet, selon ce livre, « avec raison discréditée de nos jours, surtout une fois sécularisée sous la forme d'une politique utopique » (*ibid.*). Et pourtant, d'un autre côté, celui de la vérité contraire donc, il semble nécessaire de reconnaître qu'« elle a suscité l'habitude d'avoir confiance en nos prouesses spirituelles et en notre faculté illimitée d'améliorer notre lot », et que, par là, « si elle a apporté des désastres à notre époque, elle a aussi permis les grandes réalisations de la civilisation européenne moderne » (*ibid.*).

La page suivante, tirant les conséquences de cette exaltation de la pensée du renversement perpétuel du pour au contre, conclut qu'« il n'est pas d'idée, fût-elle séduisante et prometteuse qui par son seul contenu soit invulnérable à l'infiltration du mal et ne puisse devenir la proie des côtés sombres de la nature humaine. Cela s'applique à l'humanisme pélagien tout autant qu'à la sagesse augustiniennne conservatrice et pessimiste. Les pouvoirs infernaux sont capables de s'emparer de tout ce qui est grand, saint et noble » (*id.* : 243).

Comment se fait-il alors qu'il puisse sembler nécessaire de faire le portrait de Pascal en janséniste dans un livre qui affirme que Pascal se tient dans ce perpétuel renversement, et qui déclare que « ce qui est uniquement et distinctement pascalien, inventif et inoubliable, n'a rien de typiquement janséniste » (254-255) ? Mon hypothèse serait que dans ce livre écrit en anglais et publié en 1995 se construit, avec la *persona* pascalienne, une figure du déplacement et de la division continus, ou du principe de dissidence comme seul rapport possible de l'homme à la vie et à la vérité. Non pas un chrétien sans Église, mais un homme dans une institution, et, dans cette institution, dans un « parti » comme on disait alors, dans les années 1650 et suivantes, à propos de ceux que l'on qualifiait de jansénistes ; mais aussi, dans ce parti même, en déplacement et séparation. Et puis, à l'intérieur de soi encore en division ultime, ultime et sans fin – si l'on peut dire –, dans le maintien d'une ouverture et d'une tension entre des opinions contraires toujours vives. C'est pourquoi dans ce livre – peu ou prou dans cet ultime livre – de Kołakowski, il importe qu'il ait existé des jansénistes et que Pascal fût l'un d'entre eux : parce que le jansénisme, selon la tradition et selon ce livre qui l'épouse sans aucune distance critique, serait une hérésie couverte,

5. En quoi, d'ailleurs, mais silencieusement, *Dieu ne nous doit rien* se rapproche du *Dieu caché*.

soit la forme de dissidence la plus intense puisque la séparation, jamais accomplie, serait toujours en acte, toujours à rejouer, toujours à vif et béante. C'est pourquoi il importe que Pascal, de surcroît, se « distingue » en n'étant pas « typiquement janséniste ». Pascal aurait échappé au type même de l'hérétique « couvert », mais il ne l'aurait pas fait en se rattachant, en refermant la plaie⁶. Tout au contraire il aurait trouvé une façon de demeurer un dissident perpétuel, un chrétien sans Église dans une Église, c'est-à-dire, selon les catégories de l'article intitulé « L'Esprit révolutionnaire⁷ », un homme du « tout ou rien », certes, mais tel qu'il ne pourrait s'abîmer dans la révolution et dans ses suites. Figure de penseur qui serait comme, si l'on peut oser une telle expression, un Luther sans luthéranisme, ou un révolutionnaire qui, pour finir en employant les mots de Louis Marin, aurait mis sa force révolutionnaire en réserve dans les signes.

Alain CANTILLON
Sorbonne Nouvelle-Paris 3
Al1ca@sfr.fr

Bibliographie

- FERRARI Giuseppe, 1983 [1849], *Les Philosophes salariés*, préface de Stéphane Douailler et Patrice Vermeren, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique ».
- KOŁAKOWSKI Leszek, 1978, *L'Esprit révolutionnaire suivi de marxisme : utopie et anti-utopie*, recueil publié par Jacques Dewitte, Éditions Complexe.
- , 1987, *Chrétiens sans Église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, traduit du polonais par Anna Posner, nouvelle édition avec postface de l'auteur, Gallimard.
- , 1997, *Dieu ne nous doit rien, brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme*, traduction de l'anglais [1995, *God Owes Us Nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*] par Marie-Anne Lescourret, revue par l'auteur, Paris, A. Michel.
- , 2007, *Why Is There Something Rather Than Nothing*, New York, Basic Books.
- LEROUX Pierre, 1843, *De la mutilation d'un écrit posthume de Théodore Jouffroy, avec une lettre à l'Académie des sciences morales en appendice, pour faire suite à la réfutation de l'éclectisme*, Paris, 16 rue des Saints-Pères.
- VERMEREN Patrice, 1995, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan.

6. Rappelons qu'il y eut là-dessus dispute acerbe entre l'archevêque de Paris et les proches de Pascal ; tous admettant qu'il se serait peu de temps avant de mourir séparé de l'opinion des Messieurs de Port-Royal, mais ne s'accordant pas sur le sens de cette séparation : dans un retour vers l'opinion dominante de l'Église catholique de France en 1662 ou dans une plus grande séparation encore que celle que recommandaient ces Messieurs, c'est-à-dire aussi dans une séparation d'avec ses amis.

7. Article de 1970, traduit et publié par Jacques Dewitte (L. Kołakowski, 1978 : 9-22).

Blaise Pascal ou la séparation béante

En analysant les modalités énonciatives de Dieu ne nous doit rien (et aussi dans une moindre mesure de la réédition de Chrétiens sans église) cet article tente de montrer comment, dans ce livre écrit en anglais et publié en 1995, se construit avec la persona pascalienne une figure du déplacement et de la division continus, ou du principe de dissidence comme seul rapport possible de l'homme à la vie et à la vérité.

Mots-clés : énonciation, grâce, déplacement, séparation, traduction, rééditions.

Blaise Pascal or the gaping separation

Analysing the enunciative methods of God owes us nothing (and to a lesser extent of the republication of Chrétiens sans Église) this article attempts to show how, in this book written in English and published in 1995 the Pascalian persona is constructed along with a figure of continuous displacement and dividing, or with the dissent principle as the only possible relation between man and life or truth.

Key words: enunciation, grace, displacement, separation, translation, republication.

Blaise Pascal o la separación aturdida

Analizando las modalidades enunciativas de Dios no nos debe nada (y también en menor medida de la reedición de Cristianos sin Iglesia) este artículo trata de mostrar cómo, en este libro escrito en inglés y publicado en 1995, se construye con la persona pascaliana una figura del desplazamiento y de la división continus, o del principio de disidencia como única relación posible del hombre con la vida y con la verdad.

Palabras clave: enunciación, gracia, desplazamiento, separación, traducciones, reediciones.