Critique marxiste et spiritualité chrétienne : le Dieu caché de Pascal est-il un Dieu tragique ?

Jean Krynen

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/baroque/450>

DOI : 10.4000/baroque.450

ISSN : 2261-639X

Éditeur :

Centre de recherches historiques - EHESS, Éditions Cocagne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1974

ISSN : 0067-4222

Référence électronique

Jean Krynen, « Critique marxiste et spiritualité chrétienne : le Dieu caché de Pascal est-il un Dieu tragique ? », *Baroque* [En ligne], 7 | 1974, mis en ligne le 26 avril 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/baroque/450> ; DOI : 10.4000/baroque.450

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

Critique marxiste et spiritualité chrétienne : le Dieu caché de Pascal est-il un Dieu tragique ?

Jean Krynen

- 1 Comme on le sait, Lucien Goldmann, se réclamant d'une critique, d'inspiration marxiste, a répondu par l'affirmative à la question posée¹. Le but de ma communication est de démontrer que Goldmann s'est trompé – ce qui concerne notre exégèse de la pensée de Pascal. Elle se propose aussi d'avancer la question suivante concernant la méthodologie de nos études baroques : En matière de spiritualité de l'Europe classique, l'analyse marxiste est-elle opératoire ? Du fait même qu'elle dialectise les rapports de l'homme à Dieu, n'est-elle pas un avatar de la vision baroque ? En conséquence, n'est-elle pas nécessairement conduite à confondre (ce que nous nous efforçons de distinguer) le Dieu chrétien des spirituels et des mystiques avec le Dieu « tragique » de la vision baroque ? Autrement dit : Goldmann pouvait-il ne pas confondre Pascal avec un Barcos ?
- 2 La question posée par Goldmann concerne la nature de la conversion spirituelle chez Pascal. Pour lui, lorsque Pascal se convertit (définitivement en 1657, au cours d'une troisième crise passée inaperçue des historiens)², ce qu'il découvre ce n'est pas le *Dieu présent* des spirituels chrétiens de la tradition, c'est le Dieu caché – présent et absent simultanément – de la *conscience tragique*.
- 3 Nous nous proposons de relire les textes cités par Goldmann et présentés comme les grands textes tragiques de la littérature pascalienne³, l'*Écrit sur la conversion du pécheur* et le *Mystère de Jésus*. Goldmann interprétait ces textes à la lumière de son maître Lukàcs et de la conversion de celui-ci. Nous nous proposons de les interpréter à la lumière du porte-parole des spirituels chrétiens qu'est saint Jean de la Croix.
- 4 Pourquoi lui ? Parce qu'il est le docteur le mieux choisi pour démontrer que l'expérience du *Dieu caché* de Pascal est conforme à la tradition des spirituels chrétiens, ce *Dieu caché*, loin d'être l'apanage de la conscience tragique étant, si l'on ose dire, par définition ou destination, le Dieu propre des spirituels et des mystiques.

- 5 Là git précisément l'erreur de base de la démonstration de Goldmann. Il n'a pas vu que le Dieu des spirituels chrétiens était toujours un Dieu caché, même et surtout au plus fort de l'expérience de l'union. Il a cru, au contraire⁴, que la transcendance de Dieu dans l'union extatique était perçue « comme dépassement et abolition des limites, dans l'unification totale avec... la divinité », celle-ci devenant présente *sans absence*. Comme si, dans la tension de la présence et de l'absence, l'état le plus élevé de la vie spirituelle était atteint quand la tension cesse par l'abolition d'un des deux pôles.
- 6 Mais il n'en est rien. Jusqu'au terme de la vie spirituelle sur terre, Dieu, pour un chrétien, est un Dieu caché. Il faut même dire qu'il est d'autant plus perçu comme tel, dans sa transcendance⁵ et son incommunicabilité, qu'il est plus possédé par l'amour de charité dans l'union de pleine transformation. Il s'ensuit que le Dieu de la spiritualité chrétienne est par excellence le Dieu caché, dont l'expérience relève toujours de l'ordre de la charité *vécue dans la foi*.
- 7 Tel est du moins la substance de l'enseignement traditionnel remis en honneur par saint Jean de la Croix. Dans les perspectives de la théologie baroque de la mystique, il n'en va plus de même. Il est curieux de constater que Goldmann rejoint le problème de cette théologie en réduisant dialectiquement la tension de l'amour et de la foi, dans l'expérience chrétienne de Dieu, à la tension de la « présence » et de « l'absence ».
- 8 Goldmann s'égareait lorsqu'il concluait, du fait que Pascal se réfère au Dieu caché : *Vere tu es Deus absconditus*⁶, qu'il échappait à la tradition spirituelle du christianisme et incarnait, pour la première fois dans l'histoire moderne, la *conscience tragique*. C'est tout le contraire : la littérature pascalienne de la conversion, nous allons le voir, est pleinement conforme à la spiritualité du *Dieu caché* de la tradition.
- 9 1. — Examinons tout d'abord *l'Écrit sur la conversion du pécheur* et le *Mémorial* à la lumière de deux porte-parole de la tradition : Denys l'Aréopagite et saint Jean de la Croix.
- 10 Dans sa *Mystica Theologia*, le premier décrit la conversion à Dieu, la « consurrection dans l'ignorance », en des termes qui s'appliquent parfaitement à l'analyse de la structure d'ensemble de *l'Écrit* attribué à Pascal⁷.
- 11 La conversion est d'emblée présentée comme une grâce (circa mysticas visiones... *sicut possibile ignote consurge*) par l'Aréopagite. C'est la première chose que dit *l'Écrit*. Pascal insiste sur le fait que, dans la conversion, l'initiative vient de Dieu : c'est lui qui daigne *toucher l'âme*, lui qui *l'inspire* en lui communiquant une *connaissance tout extraordinaire* et des choses et d'elle-même. Telle est la teneur du premier paragraphe de ce texte. La suite précise encore s'il en est besoin. On lit au paragraphe 2 que Dieu communique à l'âme *une lumière toute pure* pour qu'elle « commence à la chercher au-dessus d'elle » et, au paragraphe 16, que Dieu « lui fait la grâce de lui manifester son infinie majesté ».
- 12 De plus, c'est le rythme de la conversion, bien mis en évidence dans le texte cité de Denys, que nous retrouvons à travers tous les paragraphes de *l'Écrit* pascalien. Le *rejet* du monde et des créatures, même les plus hautes (*derelinque*) dans la première moitié du texte et, à partir du paragraphe 12, l'élévation de l'âme vers Dieu, une élévation que Pascal n'hésite pas à qualifier d'*éminente* et de *transcendante* — (*ignote consurge* à l'union de celui qui est *super omnem cognitionem*).
- 13 Cette première approche du texte de Pascal incline à penser que nous sommes en présence d'une conversion classique. Quelle n'est pas notre surprise lorsque nous lisons sous la plume de Goldmann à propos de cet *Écrit* :

On a rarement exprimé de manière aussi parfaite la tension tragique, le mouvement perpétuel entre les pôles opposés de l'être et du néant, de la présence et de l'absence, mouvement qui pourtant n'avance jamais parce qu'éternel et instantané, il est étranger au temps où il y a des progrès et des reculs.

Au-delà du contenu des différents passages (dont le sens, comme tout texte tragique, est relativement autonome) la structure même de *l'Écrit sur la conversion* éclaire puissamment la nature de la conscience tragique. (83)

- 14 En suivant pas à pas les aspects du texte en question, nous devons donc démontrer que, loin d'illustrer la tension de la conscience tragique, il ne prend tout son vrai sens qu'à la lumière de ce que saint Jean de la Croix nous apprend de la conversion spirituelle.
- 15 Selon lui⁸, la conversion spirituelle implique à la fois attrait de la part de Dieu et recherche de la part de l'homme. L'analyse doit donc être conduite de deux points de vue distincts et complémentaires⁹.
- 16 a) En tant que recherche de Dieu par l'homme, la conversion spirituelle se signale, selon saint Jean de la Croix, de la manière suivante : impuissance et manque de goût au moment de « discourir » sur les choses de Dieu ; parallèlement à cette sécheresse dans la méditation, absence de tout espèce d'attrait pour un objet profane. Selon Jean de la Croix, c'est là le signe le plus certain que l'on est appelé à entrer dans une nouvelle manière de traiter avec Dieu et de vaquer aux choses d'en haut, le signe de *l'entrée* dans la contemplation, disons en termes pascaliens, le signe que Dieu daigne toucher véritablement l'âme¹⁰.
- 17 *L'Écrit* nous offre de ce point de vue - la recherche de Dieu étant toujours *réaction* de l'homme à l'attrait divin - un texte remarquable par sa consonance avec ces lignes du saint. Mettons à part les deux premiers paragraphes qui insistent sur le point de vue de l'attrait divin et non de la recherche (mais relevons justement le fait que *l'Écrit* n'omet pas d'associer les deux points de vue).
- 18 Ce texte nous met en présence du « discours » intérieur de Pascal en voie de conversion. Nous y repérons aisément les « signes » détaillés dans la *Montée*, dans un ensemble de considérations sur le rejet des vanités du monde, sur la recherche de Dieu et l'attrait divin. Les lignes suivantes offrent même l'intérêt psychologique extraordinaire de décrire la conversion en devenir, dans l'instant du fameux « passage de la méditation à la contemplation ». (« Néanmoins, tant qu'on en tirera suc et profit et que l'on pourra discourir en la méditation, on ne doit pas l'abandonner, si ce n'est quand l'âme se mettra en la paix et quiétude dont il sera parlé au troisième signe »). Pascal parle, médite, discourt et puis s'arrête au bord du silence pour adorer l'immensité de Dieu, mis en paix par l'inspiration divine.
- 19 Voyons cela de plus près.
 Au cinquième paragraphe, la *considération* se déployait jusqu'au milieu du paragraphe 11 (on notera que le terme est employé à quatre reprises). Elle porte sur le *sensus derelinque* de Denys. Le rejet des choses périssables incapables d'établir l'âme dans une félicité durable. Après quoi, elle inaugure *l'ignote consurge*, l'élévation de l'âme vers Dieu, dont la description se poursuit dans *l'Écrit* du douzième paragraphe à la fin. Cette seconde phase de la considération consiste en une « élévation si éminente et si transcendante » que, franchissant les bornes du ciel et de toutes les créatures (et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia non existentia et existentia), elle trouve en Dieu le bien durable qu'elle cherchait (paragraphe 14). C'est « aidée des lumières de la grâce », « lumière toute pure » (paragraphe 13 et 11) que la raison atteint ce but, de même que lors de la

considération du néant des créatures elle était inspirée par une « connaissance » et une « vue tout extraordinaire » (paragraphe 1) communiquée par Dieu à l'âme qu'il « daigne toucher véritablement » à l'heure de sa conversion.

- 20 Au terme de la recherche de Dieu donc, que se passe-t-il ? Quelles sont les dispositions intérieures de l'âme qui, dans le processus de la conversion spirituelle, vient de « trouver » en Dieu le bien durable qu'elle désirait ?
- 21 La réponse est donnée au paragraphe 15. Quittant toute considération supplémentaire, « (l'âme) entre dans la vue des grandeurs de son Créateur et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en sa présence... ». Le thème des lignes finales de *l'Écrit* nous renvoie presque mot pour mot à la description de saint Jean de la Croix lorsqu'il décrit le troisième signe de la recherche spirituelle de -Dieu au début de la vie contemplative : l'âme aime demeurer seule dans la présence de Dieu, en repos, en paix, dans une attention amoureuse sans intelligence particulière. De son côté, Pascal nous montre l'âme adorant Dieu en silence, impuissante qu'elle est « à former d'elle-même une idée assez relevée » de Lui, malgré des « respects réitérés » qui la « rabaissent jusqu'aux derniers abîmes du néant » et malgré qu'elle « épuise ses forces » en considérant Dieu dans des « immensités qu'elle multiplie sans cesse ». Cette adoration silencieuse correspond au regard amoureux sur Dieu, en tranquillité d'esprit, de saint Jean de la Croix (2 S, 15) (*estarse con advertencia amorosa en Dios, con sosiego de entendimiento*)¹¹, attitude qui inaugure la conversion spirituelle considérée du point de vue de l'activité propre de l'âme.
- 22 b) *A fortiori*, la consonance des textes pascaliens à l'enseignement du saint Docteur est-elle manifeste lorsqu'on les aborde dans l'optique de la *Nuit Obscure*, c'est-à-dire, comme il a été dit, du point de vue de la part de l'attrait divin dans la conversion.
- 23 Dans la *Nuit*, celle-ci est présentée comme un processus au cours duquel Dieu oblige l'âme à se tourner vers Lui, d'une manière tout intérieure, nouvelle (notons ce trait d'innovation chez Pascal au second paragraphe) grâce à un sevrage :
(L'âme) ne trouve aucun goût, aucune consolation dans les choses de Dieu, ni non plus dans aucune des choses créées parce que comme Dieu met l'âme en cette obscure nuit pour dessécher et purger son appétit sensitif, il ne lui laisse prendre goût ni saveur en quelque chose que ce soit.
- 24 Comme en écho, Pascal nous dit :
- 25 « Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les choses qui la charmaient » (paragraphe 3) « ...Mais elle trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde » (paragraphe 4). C'est là le signe que l'âme de Pascal est véritablement touchée.
- 26 Quant au « dessèchement de l'appétit sensitif », disons au sevrage, l'aspect pénible et la passivité propre qu'il implique saute aux yeux dans *l'Écrit* : fini le repos dans les délices du monde, l'âme est combattue par un « scrupule continuel », une « vue intérieure », une « amertume », une « aversion », une « sainte confusion », un « trouble bien salutaire », etc.
- 27 Simultanément, selon saint Jean de la Croix, la seconde marque « pour qu'on croie qu'il s'agit de cette purgation, est qu'ordinairement dans cet état on se souvient de Dieu avec sollicitude et souci affligeant, pensant qu'on ne le sert point... se voyant sans saveur aux choses de Dieu... La cause en est qu'alors Dieu change les biens et les forces du sens à l'esprit ».

- 28 *L'Écrit* en son entier nous montre Pascal « touché », « véritablement » plein d'un souci affligé à l'idée qu'il s'est volontairement éloigné de Dieu, mais surtout se souvenant de Dieu avec une sollicitude particulière, souci, sollicitude évidemment divinement inspirés. La « nouvelle » lumière venue de Dieu donne à l'âme et la crainte (paragraphe 2) qui la fait se retirer des vanités du monde et la « sainte humilité » (paragraphe 10) qui la fait commencer de s'élever jusqu'à Dieu. Plus encore, c'est elle qui l'incline à l'adoration silencieuse suivie de l'audacieux propos de « demeurer éternellement » dans l'action de grâce pour Dieu qui s'est manifesté à elle (paragraphe 16), qui s'est découvert à elle (paragraphe 17). Ce ferme propos est un autre signe de la conversion spirituelle relevé par saint Jean de la Croix, lorsqu'il disait au sujet du second signe, que le sevrage de la vraie conversion allait de pair avec des désirs vifs de servir Dieu : « car si dans cet état la partie sensitive se trouve fort déchuë, affaiblie et languissante pour opérer, l'esprit n'en demeure pas moins prompt et vigoureux (I N, 9, 3).
- 29 Cette disposition intérieure faite de promptitude et d'accueilance à l'initiative – Pascal dit plutôt à l'inspiration – divine, se marque nettement dans les dernières lignes de *l'Écrit* :
- Elle fait d'ardentes prières à Dieu pour obtenir de sa miséricorde que comme il lui a plu de se découvrir à elle, il lui plaise de la conduire et lui faire connaître les moyens d'y arriver. Car comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu lui-même...
- 30 En attendant l'heure de cette connaissance de Dieu, elle se résout à « conformer » aux volontés de Dieu le reste de sa vie et, pour y parvenir, vu son impuissance, elle implore de Dieu la grâce de lui en indiquer les moyens.
- 31 Disons, pour conclure, que dans une forme très pascalienne, l'enseignement de saint Jean de la Croix concernant la *conduite en foi* du spirituel converti à Dieu se voit ici parfaitement restitué, la foi étant par excellence le seul et unique moyen divin de parvenir à Dieu, afin de s'unir à lui.
- 32 Passons maintenant au *Mémorial* qui se présente comme l'aboutissement de l'expérience consignée dans *l'Écrit*. Pascal terminait celui-ci sur l'imploration de la divine miséricorde en vue d'obtenir d'elle les moyens de conformer le reste de sa vie à Dieu, de s'attacher à lui, d'y adhérer éternellement.
- 33 La réponse divine est consignée dans ce fameux *Mémorial* : C'est, selon les termes dont use Jean de la Croix, la « touche substantielle », enflammée de l'obscur et secrète contemplation qui demeure cachée et secrète pour celui-là même qui la reçoit. Saint Jean de la Croix en parle au même endroit de son traité de *la Nuit Obscure* (I N, 9, 6). Telle est l'expérience de la fameuse nuit pascalienne au cours de laquelle Dieu a véritablement répondu à celui qui aspirait si spirituellement à lui, à celui qu'il a daigné véritablement toucher, ce terme revenant avec toute sa force, lorsqu'il s'agit du texte ardent du *Mémorial*.
- 34 La touche substantielle est une connaissance propre au mode de cette science d'amour qui constitue la contemplation spirituelle. Cette connaissance totalement infuse avec l'union de charité, implique une attitude de pure réceptivité de la part de l'âme, de pure accueilance, selon le mot du saint Docteur : *contemplan es recibir*.
- 35 Traditionnellement, c'est de cette connaissance que les maîtres entendent parler lorsqu'ils citent Denys (*Noms Divins* chapitre 7) :
- Et est rursus divinissima Dei cognitio, quae est per ignorantiam cognita, secundum unionem supra mentem, quando mens, ab alijs omnibus recedens, postea et se ipsam

dimittens, unita est *supersplendentibus radiis*, inde et ibi non scrutabili profundo sapientiae *illuminata*.

- 36 Les deux termes qui ouvrent et closent le *Mémorial*, disent assez à quel point l'expérience de la fameuse nuit du 23 novembre 1654 relève de la divine illumination qui inaugure la conversion spirituelle : FEU... Renonciation totale et douce (postea se ipsam dimittens), (recibir).
- 37 Les deux aspects de la conversion – l'aspect actif et l'aspect passif – se retrouvent nettement soulignés dans l'alternance à deux reprises de : « Je m'en suis séparé/Que je n'en sois pas/jamais séparé », ainsi que dans cette autre : « Il ne se *trouve* que par les voies enseignées dans l'Évangile/Il ne se *conserve* que par les voies enseignées dans l'Évangile » la recherche de Dieu et sa possession durable supposant référence au seul médiateur, Jésus-Christ, dont les paroles de la prière sacerdotale (selon saint Jean) trouvent au fond du cœur illuminé en cette nuit un inoubliable écho :
- 38 « Deum meum et Deum vestrum » répercuté dans une saisissante version : « Ton Dieu sera mon Dieu ». Pascal, dans ce monologue, dialogue avec un *Je* auquel il est uni, et qui n'est autre que le Christ s'adressant à son Père :
- 39 « Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu ». Il convient de souligner ici, car cela est bien remarquable, cette présence *intérieure* de l'Écriture dans la vision pascalienne. L'Écriture n'est plus citée dans le contexte du « discours » de la considération à la lumière de Dieu, comme naguère dans *l'Écrit* : elle procède du *débordement de la contemplation*, Pascal entrant dans le mystère de la Parole de Dieu, en même temps qu'il entre dans la contemplation spirituelle. En outre, notons ce dernier trait, tout est ici à la fois totalement *infus*, étant l'œuvre de la Bonté du Père, et *électif*, l'âme étant rendue, par la médiation du Christ, effectivement capable de Dieu. Telle est, comme le notait ici même Pascal, *la Grandeur de l'âme humaine*, rendue capable de Dieu dans la contemplation.
- 40 2. — Cette confrontation de Pascal et de saint Jean de la croix semble parler d'elle-même. Comment expliquer que, dans ces mêmes textes, Goldmann ait lu chez Pascal une parfaite expression de la *conscience tragique* ? Selon lui, en effet, il y a une tension dans ces textes entre le détachement à l'égard du monde et la connaissance spirituelle de Dieu, tension réellement tragique.
- 41 S'il en est ainsi, dans l'optique de Goldmann, c'est parce que tous les traits qui marquent dans *l'Écrit*, la préparation de l'événement prochain de la conversion relatée dans le *Mémorial*, à savoir : la pénétration du regard intérieur dans l'abîme divin, le repos en Dieu, l'adoration, se voient recevoir une interprétation induite. Ils deviendraient synonymes d'abîme de séparation, de silence et de mutisme de Dieu à l'appel de l'âme (p. 82). *L'Écrit* se clorait sur une prise de conscience « de l'abîme infranchissable qui la sépare de son unique valeur, l'absence permanente de Dieu dans sa présence continuelle ». Pascal aurait voulu dire qu'il trouvait « dans l'inquiétude son seul repos et dans la recherche son unique satisfaction » (83), car « Dieu reste caché et ne lui parle jamais d'une manière explicite » (*ibid*). Trait après trait, Goldmann procède à une réduction de l'expérience décrite par Pascal. On n'en finirait pas de le montrer¹². Goldmann ne sait plus distinguer dans l'expérience religieuse l'ordre de l'esprit et l'ordre de la charité. Il ramène ce qui relève de celui-ci à ce qui relève de celui-là. Pouvait-il en être autrement ?
- 42 Il ne pouvait en être autrement, à partir du moment où Goldmann tentait de lire Pascal en faisant l'économie de la foi et de l'expérience de la foi illuminée dont parlaient les textes

considérés. Sa tentative se heurtait dès lors au caractère réducteur des instruments conceptuels utilisés - absence, présence de Dieu - peut-être capables de rendre compte d'une conversion spirituelle de caractère philosophique, mais inadaptés à toute conversion spirituelle au Dieu de Jésus-Christ¹³.

- 43 Ce n'est pas pour rien que Goldmann a tenté d'analyser *l'Écrit* en faisant abstraction du *Mémorial*. Nous l'avons vu, ce dernier relate le temps fort de la conversion. L'action spécifique de la foi illuminée s'y déploie en tant que moyen immédiatement proportionné à l'union à Dieu. C'est aussi le texte majeur illustrant ce que Pascal entend par sentiment de Dieu, en profond accord (là aussi) avec saint Jean de la Croix.
- 44 En effet, le Dieu pascalien *sensible au cœur*, c'est très exactement le Dieu de la conversion spirituelle ; pas le Dieu des âmes sensibles, mais le Dieu des âmes converties en esprit et en vérité, *touchées* par la notice générale, confuse et amoureuse de Dieu dans laquelle se réalise toujours l'union expérimentale à Dieu, selon saint Jean de la Croix¹⁴.
- 45 En amputant l'expérience spirituelle de Pascal de cette notice amoureuse dans laquelle se fait l'union à Dieu, il devenait impossible que Goldmann pût saisir dans son droit fil le texte de *l'Écrit* relatant les préparations de la conversion unitive. Ces préparations étaient saisies en dehors de l'action intérieure de la lumière de la foi. La conséquence devenait fatale : *l'Écrit* ne pouvait plus parler que d'un Dieu tenu à distance du regard, vu que ce Dieu se tenait lui-même à distance de l'homme. Au lieu que le Dieu de Pascal est un Dieu qui prend l'initiative de s'unir à l'homme personnellement, bien que dans la foi, laquelle, si elle est non-évidence, est aussi moyen divin pour l'âme de correspondre à l'initiative de Dieu, d'accueillir le don de son amour transformant et donc d'entrer toujours davantage dans l'abîme de sa *présence*.
- 46 3. — Ce qui précède nous introduit directement à l'examen du second des grands textes pascaliens que Goldmann interprétait comme des textes tragiques : *Le Mystère de Jésus*¹⁵.
- 47 Il était inévitable que le Christ, Médiateur entre l'homme et Dieu, fût réduit au rang, par exemple, du médiateur conçu par un Lukács. Au lieu d'unir, le Christ sépare désormais Dieu de l'homme, l'homme et Dieu s'affrontant irrémédiablement dans l'opposition de la présence et de l'absence.
- 48 Plus encore, c'est le mystère même de Jésus qui s'évanouissait. L'insondable mystère de Jésus, Verbe divin incarné, tient au fait que dans la personne du Jésus de l'histoire, c'est la Personne même du Verbe divin qui s'unit hypostatiquement à l'humanité de Jésus. Chez le médiateur tragique imaginé par Goldmann, au contraire, l'Humanité sainte du Christ est tenue à distance, face à sa propre divinité !
- 49 Par voie de conséquence, les limites entre le médiateur et le croyant s'évanouissaient à leur tour. Chez Goldmann, le Médiateur se confond avec l'âme « tragique » du « croyant » définitivement séparé du reste des hommes¹⁶, si bien qu'il en vient à constituer l'incarnation exemplaire et surhumaine¹⁷ de l'âme tragique.
- 50 Devant une telle réduction, stupéfiante lorsque l'on songe que Goldmann se persuadait de rencontrer la vraie pensée de Pascal, il n'y a pas lieu de s'étonner. Elle était inévitable : c'était la suite logique de la réduction analysée à propos des autres textes pascaliens. La réduction de la foi ne pouvait pas ne pas atteindre le Christ lui-même en tant que source et objet de la foi. Il n'est pas surprenant de constater que dans son commentaire du fameux *Mystère de Jésus*, Goldmann volatilise non seulement le mystère du texte de Pascal, mais le mystère même de Jésus. Il faut lire les lignes définitives où l'on nous dit qu'il y a absence de toute relation entre Pascal (i.e. l'homme tragique) et Dieu¹⁸ et que le

Médiateur néanmoins s'identifie à la « conscience tragique »¹⁹. Elles résument parfaitement la thèse de Goldmann. Elles illustrent aussi sa méthode.

*

- 51 Nous espérons avoir contribué à la critique de l'une et de l'autre, en montrant que les textes considérés, s'ils ne suffisent pas à établir que Pascal est un *mystique* chrétien, attestent suffisamment que son expérience religieuse était conforme à l'expérience spirituelle la plus traditionnelle en christianisme. Pour conclure, disons que l'originalité de Pascal en son temps ne doit pas être cherchée dans la direction de cette conscience tragique imaginée par Goldmann.
- 52 Non point que cette notion ne puisse être, avec toutes les nuances requises, appliquée à tel ou tel personnage des cercles jansénistes étudiés par lui. Mais parce que l'originalité de Pascal est ailleurs.
- 53 Face à un frère Saint-Ange qui associe la foi et le raisonnement au point de ramener les mystères de la religion à une sorte de théodicée naturelle ; face à un Descartes qui, lui, dissocie la foi et le raisonnement pour édifier une science et une sagesse capables non seulement de conquérir le monde, mais de venir au secours de la religion menacée par l'incrédulité, Pascal ouvre une voie originale.
- 54 Par sa fidélité au contenu mystique de la religion, il va à contre-courant des tendances rationalisantes du baroque qui escamotaient la spiritualité chrétienne traditionnelle. Néanmoins, dans son dessein de mettre cette spiritualité au service d'une apologétique déprimante pour la raison naturelle – à l'inverse des humanistes baroquises – Pascal entre de plain-pied dans le baroque.

NOTES

1. Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché, Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard (1959).
2. O. c., pp. 204-205 et 199.
3. O. c., p. 84.
4. O. c., p. 163 et p. 47.
5. Nous l'avons montré dans deux études : *Du nouveau sur Thomas de Jésus. L'avènement de la mystique des lumières en Espagne (1601-1607)*, *Bulletin hispanique*, t. LXIV bis (1962), 113-135 et ici même, en 1963, dans nos *Aperçus sur le Baroque et la théologie spirituelle*, Actes des journées internationales d'étude du Baroque, Montauban, 1965.
6. O. c., p. 45.
7. *Mystica Theologia*, 567²-569¹, édition: Dionysiaca, Desclée de Brouwer, Bruges (1936).
8. Lorsque saint Jean de la Croix parle de la conversion spirituelle – selon sa propre terminologie : de l'entrée dans la contemplation – il y met une insistance frappante. Il aborde la question rien moins que dans trois traités sur quatre, à savoir la *Montée du Mont-Carmel*, la *Nuit Obscure* et la *Vive flamme d'amour*. C'est que cette question présente selon lui une importance capitale. Pour nous en

tenir aux textes décisifs des deux premiers traités, nous recueillerons les lignes que le saint consacre à la description des signes auxquels on peut reconnaître que Dieu incline l'âme à la conversion spirituelle (2 *Subida*, 13 et 1 *Noche*, 9).

9. En rapprochant tout à l'heure (p. 88) l'*Écrit du Mémorial*, nous trouverons chez Pascal confirmation de ce fait.

10. 2 *Subida*, 13 : « L'âme aime à être seule avec Dieu dans une attention amoureuse, sans considération particulière, en paix intérieure, quiétude et repos, sans acte ni exercice des puissances... au moins où il y ait du discours - qui est d'aller d'une chose à l'autre. Elle veut seulement demeurer avec l'attention et connaissance générale amoureuse que nous disons, sans intelligence particulière et sans en comprendre l'objet ».

11. Elle correspond à l'*unitio* (ejus qui est super omnem cognitionem) de Denys.

12. Par exemple, dans sa note 1, page 82, à propos du texte du paragraphe 15 où nous avons lu l'expérience de Dieu se manifestant comme caché dans sa manifestation (« Elle s'anéantit en conséquence (sic) et ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie sans cesse »), Goldmann nous propose le rapprochement suivant : « Cela nous fait immédiatement penser au passage du fragment 72 sur les deux infinis ». Ce rapprochement est un contresens révélateur de la constante réduction à laquelle la pensée de Pascal se trouve soumise dans l'analyse de Goldmann. Dans ledit fragment 72, en effet, Pascal ne faisait pas parler une expérience surnaturelle positive de l'infini divin – ce qui est le cas du passage cité de l'*Écrit* – qui, lorsqu'elle existe, s'accomplit dans l'adoration silencieuse en esprit et en vérité comme le précisait Pascal – mais Goldmann a ici gravement tronqué la citation – ; Pascal se plaçait, au contraire, dans la situation de l'homme livré à ses seules forces naturelles de connaissance et qui, non secouru par la foi, se sentait finalement défié par les deux infinis. Confondre ces deux genres de connaissance relevant de deux ordres aussi distincts – l'esprit humain, la charité divine – est, surtout pour un pascalisant, irrecevable.

13. Goldmann a lu Pascal à travers la « conversion » de son maître Lukács. Il a constamment ramené les textes pascaliens à signifier la même « conversion ». On en trouve un exemple à la page 82. Goldmann y écrit que l'âme choisit de vivre éternellement sous le regard de Dieu. Mais il ne l'entend plus à la manière de Pascal, d'un regard de présence adorante et silencieuse ; il l'entend à la manière de Lukács renvoyant l'homme à la conscience de l'abîme infranchissable qui le sépare de Dieu, c'est-à-dire à la conscience métaphysique de « ses propres limites ».

14. De cette *touche* rappelons deux passages de la *Montée* (2, 24 et 3, 33) : « Bien que ces visions de substances spirituelles ne se puissent voir nûment et clairement en cette vie avec l'entendement, elles se peuvent néanmoins sentir en la substance de l'âme, avec de très douces touches et embrassements (toques y juntas) – ce qui appartient aux sentiments spirituels, dont avec l'aide de Dieu nous traiterons ci-après. (...) quand nous traiterons de l'intelligence mystique et confuse et obscure (...) moyennant laquelle Dieu s'unit avec l'âme en un degré sublime et divin; parce qu'en quelque matière, cette notice obscure amoureuse, qui est la foi, sert en cette vie pour l'union divine, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu ».

15. O. c., p. 83-84.

16. O. c., p. 80.

17. O. c., p. 78.

18. O. c., p. 87. C'est à propos du texte suivant : « Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste. Mais il a été fait péché pour moi... »

19. O. c., pp. 83-84 ... « pour la conscience tragique, Dieu est un postulat pratique ou un pari, mais non pas une certitude théorique ». « Tout autre est, cependant, pour cette même conscience, la réalité du *Médiateur*, de l'être qui, absolument seul et absolument véridique, relie Dieu au monde

et le monde à Dieu, l'être qui étant homme et plus qu'homme affirme et crée par sa foi consciente, par son postulat et par son pari, la réalité éternellement improuvable de la divinité. Ce Médiateur, la conscience tragique le connaît de la façon la plus certaine et la plus immédiate, plus encore, elle ne le connaît pas, elle *l'est*. Il y a entre elle et lui – qu'il ait, pour l'athée, la forme d'une idée incarnée ou d'un homme idéalisé ou bien, pour le croyant, celle de l'Homme-Dieu connu par la révélation qui par son sacrifice a sauvé le monde – une relation de participation, d'identité même, qui pourtant n'a rien d'une participation mystique, puisque loin de mener à l'extase, elle garde et crée même la clarté conceptuelle la plus rigoureuse, ni d'une communauté puisqu'elle ne permet ni de dépasser la solitude ni de diminuer la tension. Lukács – athée – l'a exprimée par l'image des frères, par la poursuite des mêmes étoiles, qui pourtant ne sont ni camarades ni compagnons, Pascal – croyant – par ce texte extraordinaire qu'est le *Mystère de Jésus*.

AUTEUR

JEAN KRYNEN

Toulouse