Le paradoxe de Pascal : L'expression linguistique d'une forme de pensée

Hugo Friedrich

Traducteur : Peter Weinmann

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccibp/947>

DOI : 10.4000/ccibp.947

ISSN : 2493-7460

Éditeur

Centre international Blaise Pascal

Édition imprimée

Date de publication : 10 décembre 1995

Pagination : 6-31

ISSN : 0249-6674

Référence électronique

Hugo Friedrich, « Le paradoxe de Pascal : L'expression linguistique d'une forme de pensée », *Courrier du Centre international Blaise Pascal* [En ligne], 17 | 1995, mis en ligne le 07 janvier 2016, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ccibp/947> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ccibp.947>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Centre international Blaise Pascal

Le paradoxe de Pascal : L'expression linguistique d'une forme de pensée

Hugo Friedrich

Traduction : Peter Weinmann

« Le principe suprême contiendrait-il le paradoxe suprême dans sa fonction ? Une phrase qui tout simplement ne laisserait pas en paix, qui attirerait et repousserait toujours, et qui deviendrait toujours de nouveau incompréhensible, aussi souvent qu'on l'eût déjà comprise. Qui animerait sans cesse notre activité sans la fatiguer jamais, sans jamais devenir familière ? D'après de vieilles légendes mystiques, Dieu est pour les esprits quelque chose de ce genre. »
Novalis, *Fragments*.

- I
- 1 Les œuvres avec lesquelles Pascal est entré dans l'« histoire littéraire » générale sont des œuvres religieuses et théologiques. Elles prennent leur origine dans la foi et la proclamation, mais elles parlent le langage de la raison qui discute. Cependant, cette langue, bien qu'elle se situe dans la proximité de la théologie savante d'un Arnauld, évite, autant qu'elle puisse le faire, la terminologie savante. C'est le grand mérite des *Lettres Provinciales* d'avoir affiné et adouci la charge passionnelle de la polémique en évitant toute sorte de grossièreté. C'est son autre mérite d'avoir sorti la querelle entre jansénistes et jésuites des traités latins avec leur répertoire de concepts spécialisés et de l'avoir réglée dans le domaine du sentiment vivant de la vérité. Dans les *Lettres Provinciales*, Pascal s'est révélé comme l'un de ces grands génies pédagogiques qui devaient être plus tard en France si nombreux. Il a accompli le miracle de rendre compréhensible la sagacité des doctrines jésuite et augustinienne concernant la grâce à un public qui n'apportait pas

plus qu'un sens commun cultivé et peut-être un cœur croyant. Par cette simplification, il a remporté la cause du jansénisme sous les yeux et dans l'opinion des contemporains et de la postérité, à condition qu'ils n'aient été ou ne soient corrompus par la pensée jésuite. Il a montré ce qui était contenu, dans les préoccupations des spécialistes de la théologie, comme préoccupation réelle concernant tout le monde. Avec un génie pédagogique semblable, Descartes avait présenté, quelque vingt ans plus tôt, la théorie méthodologique de sa philosophie « comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, comme une fable » (*Discours de la méthode*, 1^{re} partie) ; Fontenelle, quant à lui, réduira, trente ans plus tard, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, les problèmes de la physique et de l'astronomie à une causerie savante et les transférera dans le fonds commun des gens cultivés, assouplissant ainsi la langue française de sorte qu'elle pût exprimer un savoir de spécialiste sans érotisme de spécialiste. Ensuite, au XVIII^e siècle, les commentaires sur Newton de Voltaire, les écrits sur la politique de l'État de Montesquieu et de Rousseau et les contributions à l'*Encyclopédie* de Diderot accomplissent le même exploit. Tous servent l'idéal linguistique de leur nation, celui de pouvoir exprimer les idées essentielles de chaque branche de la science à un niveau linguistique qui est accessible à toute personne cultivée. C'est cet idéal de la lisibilité qui a donné à la littérature de la France une amplitude tellement étonnante, par l'apport de matières qui, à l'origine, n'appartenaient pas au domaine de l'expression artistique, mais qui sont désormais entrées dans la forme de la prose artistique en élargissant la « littérature » au sens habituel du mot à une exacte formulation en langue de tout ce qui concerne fondamentalement l'homme.

- 2 L'autre grande œuvre de Pascal, le recueil de fragments des *Pensées*, sert également cet idéal pédagogique. Mais le poids du sujet est devenu plus lourd et le public visé plus large. Ici, il ne s'agit plus de l'explication de la foi dans sa particularité janséniste, mais il s'agit de la foi tout court. Le fanatisme de la vérité, qui ressortait déjà des dernières pièces des *Lettres provinciales*, est devenu encore plus inconditionnel et a dépassé de loin la polémique de la querelle sur la grâce. Il est significatif que les concepts de « grâce suffisante » et « grâce efficace », tant discutés dans les *Provinciales*, n'apparaissent pas une seule fois dans les *Pensées* ; il est seulement question de la grâce en général, et les nombreux exégètes de ces passages ne sont pas d'accord entre eux pour savoir si Pascal est resté très fidèle au concept janséniste de la grâce. Malgré les allusions répétées à Méré et Miton, cette apologie du christianisme ne s'adresse pas seulement aux *libertins* et aux *honnêtes hommes* de son temps, mais à l'homme qui ne croit pas ou qui, tout en cherchant, n'a pas encore la foi. Mais même cette adresse à un public toujours spécifique n'exprime pas la volonté dernière des *Pensées*. Celles-ci sont finalement un grand monologue, dans lequel non seulement le penseur lutte comme un croyant avec l'ennemi incroyant, mais encore se comporte périodiquement, dans une dialectique nécessaire à la foi, face à sa propre foi comme s'il l'avait perdue et devait la gagner de nouveau.
- 3 Si nous avons dit que les *Pensées* servaient également l'idéal pédagogique, cela signifie qu'elles ne sont pas uniquement un pamphlet théologique. Pour celui qui est capable d'aborder la lecture de ce livre avec une formation théologique solide, notamment avec une connaissance d'Augustin et du renouveau augustinien opéré par Arnauld, certaines difficultés de compréhension se résoudront plus vite. Mais pour comprendre la structure globale des *Pensées*, on n'a guère besoin d'une formation théologique. C'est Pascal lui-même qui nous forme à la compréhension qu'il veut à toute force obtenir. Les fragments des *Pensées* attestent, sous des centaines de variations, la collision sérieuse de croyance et

de l'incroyance, des ordres sensible et spirituel, et spirituel et céleste. Dans ces collisions élémentaires, il y a peu de place pour une théologie scolastique. Il s'agit de la totalité de la question de savoir si nous pouvons croire ou non, si la foi est saisissable d'une façon univoque ou non, et si nous, déjà croyants, pouvons reposer dans la foi ou non. Dans ce sens-là, les fragments sont simples. Ils viennent du cœur et de l'esprit d'un homme qui répète à maintes reprises le processus du passage de l'incroyance à la croyance, soit pour vivre de nouveau sa croyance, soit pour encourager l'incroyant et pour lui montrer comment cette entreprise risquée doit être exécutée.

- 4 Mais dans un sens plus profond, les *Pensées* sont très difficiles, une des lectures les plus difficiles que la littérature française nous offre. Elles demandent un effort et un empressément de lecture extraordinaires. La question de savoir si nous pouvons courir le risque de la foi, telle que Pascal la conçoit, est une question à part ; mais, le processus qui fait qu'un homme passe de l'incroyance à la croyance est au moins un processus pensable, possible et connu. Mais comprendre ce qui précède ce processus, comment il se déroule, c'est-à-dire comme une prise de conscience de notre état et de l'objet de notre foi, poussée jusqu'à son plus haut degré de conceptualisation : comprendre ceci et en suivre le cheminement fait toute la difficulté de la lecture des *Pensées*. Étonnés, nous observons l'enchevêtrement de deux mondes que nous préférierions voir séparés : c'est d'une part la force de l'ardeur religieuse, de l'extase, du saisissement par des vérités surnaturelles, – et, d'autre part, l'esprit de l'analyse, de l'exactitude conceptuelle et la condensation des résultats analytiques en un langage axiomatique comme les mathématiques. Les *Pensées* ne sont rien d'autre qu'un essai de définition de l'indéfinissable, de fixation de processus et de relations supra-logiques par les moyens conceptuels de la logique, de présentation des expériences de la foi par la langue de la pensée. Les *Pensées* sont pleinement conscientes de cette difficulté, et notre analyse devra se tourner finalement vers cette conscience méthodique.
- 5 Pascal ne s'est jamais défait du mathématicien et du logicien qu'il était. Il l'a surpassé, bien entendu, par la compréhension de l'*ordre du cœur*, à qui seul la vérité suprême se révèle, par les réflexions méthodiques sur l'*esprit de finesse*, qui épouse étroitement les évidences de l'existence et les angoisses du cœur, jusqu'à leurs dernières subtilités. Mais il a gardé l'esprit mathématique de l'analyse, parce que ce n'est qu'avec son secours que peuvent être atteintes la précision et la clarté qui sont également nécessaires à cette entreprise risquée de la foi. Pascal, formé par le jansénisme, a dépassé de loin le logicisme antimystique d'un Nicole ; il est tout à fait capable de comprendre la « *Haute Confusion* » de l'expérience mystique, que Nicole avait rejetée. Mais il est apparenté à l'esprit de Port-Royal et à l'*Art de penser* de Nicole dans la mesure où il ne se dissout pas uniquement dans la « *Haute Confusion* » en abandonnant toute définition, mais où il veut en même temps s'approcher d'elle en définissant. Dans la définition du mathématicien, l'objet est exprimé lui-même, alors que la définition des relations morales et des contenus de la foi mystique n'est que le renvoi le plus haut possible, mais pour cette raison même absolument contraignant, que la pensée se fait à elle-même vers un monde supérieur, irréalisable dans la pensée. Pascal a essayé de rendre compréhensible l'*ordre du cœur* et de le démontrer sa nécessité avec les moyens conceptuels de justification de l'esprit mathématique. Pour Pascal, l'objet de la foi est obscur et définissable : obscur dans son contenu, définissable dans le caractère coercitif avec lequel nous sommes menés vers lui. L'obscurité appartient à l'ordre suprême de l'être spirituel et transcende toute compréhension logique habituelle ; mais on peut, après Pascal, regarder ce processus de

transcendance et le définir de cette façon. Apparaît alors dans la définition la figure du paradoxe, une formule si caractéristique des *Pensées*, dont tout le texte est entremêlé avec un esprit de système presque mécanique et qui détermine la langue pascalienne jusque dans ses dernières ramifications. C'est peut-être pour cela que personne au XVII^e siècle n'a écrit une prose aussi incisive et reconnaissable que Pascal dans ses *Pensées*.

- 6 Ce mathématicien saisi par la transcendance de la foi, ce croyant qui définit mathématiquement, profère des phrases qui demandent une réadaptation toute particulière du lecteur. On pourra constater par la lecture de tous les fragments qui se réfèrent à la figure du Christ (éd. Brunschvicg, n° 765, 784-90)⁶ à quoi ressemble un homme qui parle d'intuitions religieuses avec les moyens de la clarté logique et syntaxique. Ou bien on prendra le grand fragment sur le pari (233)⁷ où la démonstration mathématique est menée en toute rigueur, mais toujours de façon que la chose prouvée soit une transcendance laissant derrière elle toute mathématique. Ou il suffira ici de regarder le fragment 459⁸ :

Il faut s'asseoir sur les fleuves (sc. de Babylone), non sous ou dedans, mais dessus ;
et non debout, mais assis ; pour être humble, étant assis, et en sûreté, étant dessus.
Mais nous serons debout dans les porches de Hiérusalem.

- 7 Cette phrase est d'abord une variation du psaume 137 : « *Super flumina Babylonis, illic sedimus et flevimus...* ». Elle est élargie en une métaphore sur toute l'existence humaine. Mais dans cet élargissement, elle est expliquée. Le « *super flumina sedimus* » simple et poétique devient une explication, montant par plusieurs degrés, concernant l'attitude de l'humilité ; d'abord « *non sous ou dedans, mais dessus* », – par-là, une seule ligne de l'attitude est saisie, c'est pourquoi, en deuxième lieu, suit ceci : « *non debout, mais assis* ». Ce deuxième degré a, comme le premier, un degré subordonné par lequel il est défini négativement (*non...*). En troisième lieu, suit un renforcement des deux degrés précédents par la justification : « *pour être humble, étant assis* », et : « *en sûreté, étant dessus* ». Finalement, s'y ajoute le degré supérieur : « *nous serons debout* ». L'image de l'humanité assise au bord de l'eau est une vision, mais l'analyse de la vision est un processus conceptuel qui atteint avec les moyens de la délimitation négative la précision et la justification objectives que la vision pure ne portait pas en elle. Et c'est justement le secret de la langue pascalienne, ici comme dans tous les autres fragments, que la ferveur religieuse ne s'est pas perdue dans cette subdivision analytique, mais qu'elle continue sensiblement à vibrer. Voire, la description ascendante des degrés depuis assis jusqu'à « dessus » et finalement « debout » est proprement mise en mouvement par l'urgence du cœur de clarifier l'image à laquelle il tient. Le rythme, avec sa clarté syntaxique, d'une langue guidée par les concepts est entré en une véritable alliance avec la vision intérieure, qui, selon un préjugé répandu, devrait résister à toute analyse.
- 8 D'autres exemples seront encore plus éloquentes. On pourrait être enclin à ne pas estimer beaucoup la détermination et la pureté de la force religieuse de Pascal, car elle doit se servir d'abord de la langue des définitions et des mathématiques pour être sûre de ses objets et de ses images. L'affûtage acéré des fragments paraît préjudiciable à la croyance ronde, tranquille et bienheureuse. Nous admettons que la conception naturelle que nous avons de l'inspiration d'un homme par la foi se défend contre cette religiosité exacte, qui fait appel à l'intelligence autant qu'au cœur. Extase, souci et certitude du salut semblent mener à la destruction de la langue plutôt qu'à son affermissement rigoureux, plutôt au balbutiement qu'à l'explication de longue haleine. Mais les fragments de Pascal ne sont pas – à l'exception du mémorial qui ne fait pas partie de l'apologie – des bribes

extériorisées par un mystique balbutiant. Ils sont, comme on l'a vu très justement, aphoristiques et dialectiques grâce à la contrainte de son principe méthodique⁹, ils sont une nouvelle forme artistique de présentation, qui est si mûre et accomplie qu'il est superflu de vouloir penser à ce texte modelé par l'équilibre rhétorique auquel ils auraient dû servir. Pascal a fréquenté le salon de Madame de Sablé, il a donc fait connaissance de la manière dont on pratiquait l'écriture de maximes et la conversation en épigrammes. On ne peut déterminer clairement si c'est ce contact avec un style artistique et de conversation de son temps qui l'a marqué, et non pas plutôt l'obligation d'un homme malade et constamment empêché de faire un travail suivi, de prendre des notes pour son œuvre future. Les deux facteurs se sont sans doute combinés. L'habitude prise dans son éducation de formuler des jugements moraux ou philosophiques avec la concision d'un aide-mémoire peut avoir été, pour ce malade, une assistance naturelle pour soutenir sa mémoire défaillante par de telles notes¹⁰.

- 9 Nous ne nous arrêtons pas ici sur la psychologie et la racine biographique de l'aphorisme pascalien. Il suffit que l'aphorisme, dans la plupart des cas, représente la contraction poussée jusqu'à l'extrême d'une pensée ample en la forme la plus resserrée. Dans un tel raccourcissement, le moyen de la définition mathématique ressort encore plus fortement qu'il n'aurait pu le faire dans le courant plus large de l'exposé ; le soutien mutuel que s'apportent esprit analytique et vision religieuse devient plus clair.
- 10 Ce soutien étonne d'abord. C'est le même étonnement que l'on ressent face à la tragédie du XVII^e siècle : on s'attend à de la poésie et à de l'ardeur dramatique, et on trouve analyse psychologique et architecture oratoire. Le souci de la forme et de l'ordre rationnel et transparent est grand, et nous paraît excessif. Concernant Pascal, on a cité plusieurs fois la formule de la « religiosité romane », qui signifierait que la discipline intellectuelle à l'œuvre ici ne gâterait pas seulement l'innocence de la foi, mais qu'elle ne serait possible que parce que cette innocence aurait été dès le début trop faible et prête à se vendre pour le prix de la maniabilité logique. Ce qu'il en est de la maniabilité logique chez Pascal, nous le verrons plus tard. Qui a lu le *Mystère de Jésus-Christ* sait qu'ici vit vraiment toute l'innocence et la profondeur de la foi caractéristique du génie religieux. Supposer que les *Pensées* ne sont animées d'aucun élan pour la raison qu'elles réussissent à appliquer la clarté et la structure à la région la plus obscure de l'âme reviendrait presque à dénier à un sonnet son authenticité poétique uniquement à cause de la rigueur des croisements de rimes et du groupement en deux quatrains et deux tercets. C'est uniquement là où la discipline des idées et de la forme existent sans vision digne d'être exprimée qu'une telle attitude deviendra un danger. Alors apparaît, dans la littérature, la même dégénérescence que, par exemple, dans la discipline militaire, quand l'appareil des règles fonctionne également là où il n'y a plus rien à faire fonctionner et où la grande idée des vertus du soldat s'est endormie. Le militarisme esthétique auquel la littérature française s'est abaissée au XVIII^e siècle dans ses représentants de troisième ordre a été effectivement néfaste, pendant certaines périodes, pour la littérature européenne.
- 11 Dans les *Pensées*, la volonté de clarté et d'ordre, la volonté de définir l'indéfinissable n'ont pas un effet destructeur. Tout ce qui appartient à la grande littérature cherche une forme limitée afin que de la limitation jaillisse d'autant plus fortement l'illimité, la ferveur du sentiment ou la liberté de l'idée. Aucune œuvre de la littérature mondiale ayant accédé à l'immortalité n'est dépourvue de forme. Une phrase de Baudelaire formule ce constat en ces termes : « Avez-vous remarqué qu'un morceau de ciel aperçu par un soupirail, ou entre deux cheminées, deux rochers, ou par une arcade, donnait une idée plus profonde

de l'infini que le grand panorama vu du haut d'une montagne¹¹ ? » Ceci vaut également pour la prose de Pascal : plus l'indéfinissable est resserré par la définition, plus la vision religieuse s'approfondit. C'est d'elle seule que vient toute l'obsession de Pascal de comprimer la langue de la raison jusqu'à ce qu'elle dégage un contenu « supra-rationnel ». Et ainsi, ces fragments ont un accent de vraie émotion religieuse que l'on n'entendra plus en France pendant très longtemps : ni dans la poésie majestueuse des sermons de Bossuet, ni dans les douceurs de Fénelon, ni dans le catholicisme esthétique de Chateaubriand, ni dans le christianisme de Renan qui lui donne une santé épicurienne, il faudra attendre pour cela les convertis de la fin du XIX^e siècle : Péguy, Verlaine, Rimbaud et Claudel, mais parmi eux aucun n'atteindra plus la force logique de Pascal.

- 12 Le mélange de vision religieuse et de conceptualisation analytique dans les *Pensées* n'est possible que parce que la vision religieuse elle-même n'est pas dans le sens où les vérités surnaturelles, la figure du Christ et la personne de Dieu, seraient représentées visuellement. Il est vrai que l'on doit toujours faire appel à de telles représentations comme aides métaphoriques, mais elles sont aussi d'emblée marquées comme « figures », comme images. L'*esprit de finesse*, qui saisit tous les états imaginables de l'homme, ne les saisit pourtant jamais comme phénomènes visuels. La poussée vers l'idée et vers son expression dans le concept laisse derrière elle les représentations visuelles. Le monde de Pascal n'est pas en couleurs, n'est pas sensible comme l'était par exemple le monde de François de Sales. À celui qui n'a pas, comme Pascal, la force de gagner et de consolider la foi précisément par l'effort de l'abstraction, les *Pensées* doivent apparaître comme un simple mouvement de notions immatérielles. Certes, le langage de Pascal n'est pas pauvre en images. Les fragments sur l'homme en suspens entre le néant et l'infini se gravent si extraordinairement dans la mémoire précisément grâce à la représentation du néant, de l'infini et de l'abîme au-dessus duquel l'homme est suspendu. Mais ce ne sont pas des images saturées par une concentration visuelle. Ce sont des abstractions devenues intenses qui expriment le mouvement de principes, et non pas de phénomènes. Elles ne sont pas prises de la matérialité colorée de l'image naturelle, mais elles traduisent les abstractions dans le contour, utilisé métaphoriquement, du monde sensible. Elles agissent par leur dynamique, et non pas en tant que phénomènes. Ce qui importe, c'est le système de mouvements de ces abstractions métaphoriquement condensées, la tension dans leur rapport mutuel. Un exemple :

Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature
(72).¹²

- 13 L'idée du sujet de la phrase est une idée de totalité, dans laquelle les détails visuels sont aussi bien résumés qu'effacés ; la même chose vaut pour les déterminations de l'attribut ; le véritable événement de cette phrase consiste dans l'opération de mesure perpétuelle que le regard intérieur est contraint de faire entre le point imperceptiblement petit et l'ample sein de la nature ; ce qu'il aperçoit est une distance infinie qui ne s'attache à aucun objet, donc une représentation géométrique. Pascal dit lui-même, quelques phrases plus loin dans le même fragment : « je veux lui peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature. » L'intention de peindre tend au-delà de la visibilité vers le non-mesurable, sur ce qui n'est plus à voir, mais uniquement à penser ; cette peinture doit donc être une peinture d'abstractions.
- 14 Ce qui se rapproche le plus de la condensation poétique de l'image, c'est le passage si souvent cité, du même fragment, qui commence par : « voilà notre état véritable ». Avec le verbe « voguer », est ébauchée l'idée à partir de laquelle les autres phrases se

développent : l'idée de l'infini secoué par des vagues comme l'eau. Le matériau linguistique est fidèle à l'image : *flottant - poussés - branler - s'échapper - fuir - glisser - une assiette ferme - abîme* etc. Il est caractéristique que l'on cite si souvent ces phrases. Aussi belles qu'elles soient, elles contiennent pourtant le danger d'être mal comprises, comme une sorte de poésie religieuse, comme, par exemple, l'on est habitué à comprendre la prose de François de Sales ou de Bossuet. La délimitation se dégage dès qu'on se souvient du « Lac » de Lamartine. D'une manière certes apparentée, le regard posé sur les flots s'entrelace, chez Lamartine, avec le savoir qu'on ne peut saisir le temps dans l'instant. Mais la rêverie philosophique de Lamartine ne dépasse pas vraiment l'image ; elle en résulte sans grand effort et retombe dans l'image (« *que le vent qui gémit, le roseau qui soupire, / Que les parfums légers de ton air embaumé...* »). Le caractère poétique des images, aussi inconsistant soit-il, possède un *hic et nunc*, une existence pour elle-même, que la métaphore de Pascal n'a pas. La stimulation du poète se trouve dans l'attraction que la chose vue exerce sur lui et sa méditation à demi philosophique. La stimulation des phrases pascaliennes cependant est la violence de ce savoir que l'homme est sans fondement et perdu ; c'est un savoir véritablement métaphysique qui, à partir de l'abstraction, se concentre ici, et c'est un cas rare, dans une image visuelle, pour revenir ensuite tout de même à l'abstraction¹³. Des études approfondies sur le rapport de la langue pascalienne avec la Bible ont montré que presque tout son matériau linguistique provient de la Bible¹⁴. Sa productivité réside plutôt dans la formulation exacte des abstractions morales et religieuses. Dans cette conceptualisation, est créé un terrain favorable pour la configuration la plus difficile que la pensée conceptuelle puisse produire, et dans laquelle Pascal est un maître : pour le paradoxe.

- 15 La volonté pascalienne de la foi est si inconditionnelle qu'elle devient un fanatisme logique. Toute ironie est abandonnée. La vérité n'est plus joyeuse, comme il l'avait dit dans la XI^e des « *Lettres provinciales* » en traduisant une citation de Tertullien comme référence de son ironie polémique¹⁵. Des *Pensées*, personne n'a pu dire ce qu'un contemporain de Pascal avait dit après les trois premières *Provinciales* : « On y est agréablement instruit de la vérité¹⁶ ». La vérité n'est pas ici une constante victorieuse, mais une simultanéité d'obscurité et de clarté qui est désespérément difficile à faire comprendre aux hommes. Car celui qui veut la faire comprendre ne la vit, lui aussi, que dans sa dualité paradoxale d'existence et de non-existence. Ainsi le défenseur du christianisme est-il sollicité avec toutes ses forces de deux côtés : du côté des incroyants ou de ceux qui cherchent, et de son propre côté. La dialectique de la preuve de la vérité doit se répéter à chaque instant ; il n'y a pas de repos. Le génie pédagogique de Pascal réside dans le fait que là où il parle comme apologiste à des personnes qui ne croient pas, ou pas encore, il se transforme, pour ainsi dire, en ces personnes-là et parvient à la plus grande violence pour contraindre à la foi à partir de l'expérience de l'incroyance. Avec les rationalistes, il parle rationnellement. Mais il force leur raison à se mettre elle-même dans une impasse, et par des arguments de son ordre, de façon qu'elle ne peut faire autrement que se contrecarrer elle-même en approuvant constamment des contradictions extrêmes.
- 16 Présenter ce processus pédagogique dans sa forme logique et linguistique sera l'objectif de notre étude. Pour ce faire, on devra toucher à la plus grande partie – mais pas à l'ensemble – de la pensée pascalienne, et ceci à partir de la formule du paradoxe, dans lequel sa pensée se condense avec le plus de violence. Par où que l'on aborde Pascal, on est obligé de dérouler toute sa pensée. Car elle est partout présente, et ne concerne pas

seulement le catholique ou le théologien. Elle a une étendue qui contraint chacun à s'occuper d'elle. Elle brasse les contenus de notre existence de bout en bout. Même si l'on était soi-même insensible aux motivations d'une attitude religieuse, on serait pourtant obligé de s'arrêter devant la puissance spirituelle de cet homme. Ainsi, quoique dans une interprétation laïque, on lui aurait au moins manifesté le respect auquel il a droit. En aucune façon il ne sera acceptable de reléguer Pascal dans la théologie. La philologie romane a commis ce péché à plusieurs reprises ; nous ne parlons pas des temps plus anciens de son développement, quand on considérait que la tâche du philologue était forcément achevée par l'interprétation grammatico-historique de la substance des mots, pour la raison que cette interprétation était la première tâche, et la plus urgente. Mais dans aucune histoire plus récente de la littérature, l'analyse de Pascal n'a sérieusement réussi à aller plus loin que le définir comme un rénovateur de la langue française, de décrire le contexte et le résultat de sa polémique avec les jésuites et d'expédier les *Pensées* en racontant l'histoire de leur édition et en réduisant leur contenu, d'une façon fondamentalement contraire à l'esprit pascalien, à quelques idées conductrices. La recherche pascalienne, immense et d'un haut niveau, est essentiellement une œuvre de théologiens et de philosophes, particulièrement en France¹⁷. La *Romanistik* allemande, en tant que science des capacités langagières et intellectuelles des pays latins, doit voir la grande signification de Pascal dans le fait qu'il semble correspondre au penchant du caractère français à saisir le monde et l'homme rationnellement, aussi bien qu'il le contredit en fait de telle manière que l'on est obligé de formuler avec plus de prudence le jugement sur le soi-disant rationalisme généralisé. De nos jours encore, on n'enfoncé pas des portes ouvertes en disant cela. Car les poncifs concernant l'irrationalisme de Pascal le dénaturent tellement en le tirant vers le romantisme qu'ils ne sont pas aptes à faire comprendre les véritables forces antagonistes du rationalisme français, au point même que, face à eux, on est justement tenté d'insister de nouveau sur le « Pascal rationaliste ». Ici, on a encore besoin d'une recherche approfondie qui, à partir de la substance verbale et dans un mouvement de retour vers elle, ne craint pas de suivre Pascal jusqu'au point où il « n'est plus que » chrétien ou théologien. La philologie n'est pas seulement la science des mots, mais aussi la science du contenu des mots. Et la littérature n'est pas seulement épopée, drame et vision poétique, mais la quintessence de toutes les idées exprimées linguistiquement que l'homme, et non pas le spécialiste, s'est faites des intérêts de son existence, et ce de manière durable. Le génie pédagogique de Pascal avait l'ambition de couler de telles idées dans la langue humaine. Il a dit lui-même : « *Ceux-là honorent bien la nature qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout, et même de théologie*¹⁸. » (fr. 29)

II

- 17 La simple observation de la langue de Pascal suffit dans un premier temps pour y constater une formule stylistique permanente et frappante. Elle règne ici comme dans les écrits en vers et dans le reste de la prose du XVII^e siècle, mais elle subit une application spécifique grâce à laquelle le style de Pascal, particulièrement dans les *Pensées*, s'individualise extraordinairement. Prenons trois exemples :

I. Vous avez deux choses à perdre : le vrai et le bien, et deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude ; et votre nature a deux choses à fuir : l'erreur et la misère (fr. 233).¹⁹

II. Ôtez la probabilité, on ne peut plus plaire au monde ; mettez la probabilité, on ne peut plus lui déplaire (fr. 918).²⁰

III. Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? . . . Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers (fr. 434).²¹

- 18 Les trois phrases sont construites selon le schéma stylistique du rythme binaire ; mais elles se distinguent par la relation que le contenu établit entre les deux membres. Dans la première phrase, c'est un simple parallélisme, dans la deuxième, une antithèse, dans la troisième, un paradoxe.
- 19 La première phrase – un exemple particulièrement efficace tiré du fragment sur le pari – nomme elle-même le parallélisme avec l'adjectif numéral « deux ». Se trouvent face à face, dans une dualité fondamentale, les biens de la chance du gain et les biens de la mise. Ces biens sont ordonnés chaque fois en paires : d'un côté le vrai et le bien, de l'autre côté raison et volonté, connaissance et béatitude ; et, que l'on accepte le pari ou non, on abandonne misère et erreur. La dualité de la chance et du pari est justifiée objectivement, car elle réside dans la nature du pari. Par contre, l'énumération des biens concernés par la perte ou le gain est déjà un acte de choix binaire : le vrai et le bien, raison et volonté, connaissance et béatitude. Il n'y a pas de nécessité objective à choisir justement dans la multitude imaginable des biens à perdre ou à gagner ces paires-là pour les désigner. La motivation de ce choix vient de la loi logique et stylistique du rythme binaire qui, par l'appariement ordonné de notions apparentées, augmente le poids objectif des contenus visés. Combien la conscience du rythme binaire était présente dans cette phrase, le détail suivant le prouve : Pascal écrit qu'il y a deux choses à perdre, deux choses à miser ; mais en réalité, les biens misés sont au nombre de quatre, groupés toutefois en paires, ce qui les fait sonner comme deux à l'oreille distraite. Les membres rangés par paires sont coordonnés aussi bien grammaticalement que logiquement ; le rythme binaire apparaît donc sous sa forme la plus simple, le parallélisme.
- 20 La relation dans la deuxième phrase est différente. Le rythme binaire fournit également le schéma, mais les deux temps coïncident uniquement par le rythme, et non plus par le contenu. Le parallélisme est devenu antithèse. Aux deux verbes « ôter » et « plaire » dans la première partie de la phrase correspondent syntaxiquement « mettre » et « déplaire » dans la deuxième, mais ces deux verbes les contredisent sémantiquement. Deux possibilités différentes d'attitudes envers le monde sont indiquées ; mais ce sont des possibilités qui s'excluent mutuellement parce qu'on ne peut réaliser que l'une ou l'autre, et pour décrire leur opposition, c'est l'antithèse qui est le mode d'expression le plus succinct.
- 21 La troisième phrase, enfin. De nouveau, le rythme binaire domine, cette fois-ci même renforcé par un traitement elliptique de la phrase qui se répète dans trois membres parallèles. Ici aussi, les temps correspondants ne coïncident plus par leur contenu, mais seulement par leur rythme. Comme dans le deuxième exemple, ce sont des contraires dont le contenu est incompatible. Or ces rythmes binaires antithétiques sont dominés par la notion de l'« homme » à laquelle leurs contenus se réfèrent simultanément. Ces contraires s'excluant mutuellement se réalisent dans un même objet et dans un même moment. L'homme n'est pas, dans un temps circonscrit, juge de toutes choses et, dans un autre temps, un imbécile ver de terre, mais il est les deux choses en même temps. Il est l'union de l'incompatible. Exprimé du point de vue formel : le rythme binaire, ayant reçu une première spécification en tant qu'antithèse, en reçoit une nouvelle par la conjonction sémantique des membres antithétiques. Ceci s'exprime souvent par une syntaxe où les membres antithétiques sont coordonnés par la copule « et » : « gloire et rebut de l'univers »,

ou encore plus clairement dans le fr. 274 : « *la fantaisie est semblable et contraire au sentiment*²². »

- 22 Ce qui se produit de cette façon, c'est le paradoxe. Chez Pascal, il a toujours la forme stylistique de l'antithèse à rythme binaire ; nous verrons ce que l'on obtient avec cette forme. Elle devient le véritable schéma logique pour les jugements les plus difficiles, transcendant toute logique, que l'homme émet sur les objets de la foi, et pour les jugements tout aussi difficiles du croyant sur les antagonismes de la vie humaine. Le paradoxe est donc la formule par laquelle l'union de deux incompatibilités en un même sujet ou objet peut être pensée et exprimée comme réalisée dans la simultanéité. Selon son apparence stylistique, comme antithèse à deux temps, il se développe à partir des habitudes stylistiques du XVII^e siècle ; mais selon l'application de ses contenus, il est un fait unique du style pascalien, unique aussi à maints autres égards. Il va plus profond que ne peut le faire un simple paradoxe rhétorique parce qu'il exprime la situation de l'homme et les situations des hommes comme on peut les voir, comme une simultanéité maladroite de contradictions que l'on ne s'attendait pas à voir unies, et parce qu'il restitue les idées de la foi comme l'entendement humain dans son insuffisance doit le percevoir : de nouveau comme simultanéité de contradictions que l'on n'aurait pas cru exister ensemble ; mais dans cette nécessaire application à la foi, le paradoxe est le garant pour l'existence réelle de la vérité supérieure.
- 23 Les formules paradoxales ne sont pas rares du tout dans la poésie et la prose du XVII^e siècle. Mais leur application reste limitée aux cas où elles font un bon effet de préparation rhétorique, et où elles ne veulent être prises au sérieux que comme telles, – ou bien aux situations particulières de l'existence humaine dont elles doivent exprimer l'imbraglio momentanément tragique. Nous verrons plus tard le rôle que le paradoxe joue dans la tragédie de ce temps, non seulement comme formule rhétorique, mais aussi comme manière appropriée de présenter un état de choses paradoxal. Mais nulle part il n'atteint la profondeur métaphysique comme chez Pascal. L'ordre stylistique du rythme à deux temps est certes au XVII^e siècle l'analogie artistique d'une pensée philosophique, mais il glisse facilement vers un usage rhétorique, sous la forme générale du parallélisme comme sous la forme particulière de l'antithèse. On connaît l'âge de la pensée et du style à rythme binaire. Les religions et les philosophies les plus anciennes reposent sur le dualisme, l'archétype de la pensée. Ciel et enfer, lumière et ténèbres, Bien et Mal, fini et infini, esprit et matière en sont les exemples les plus courants. La scolastique et le néoplatonisme italien avec les formes dualistes qu'il contient, dominant, avec une force variable, la pensée après la Renaissance. Avec son exposition de la problématique corps / âme, Descartes a condensé d'une façon décisive pour le XVII^e siècle le dualisme qui était dans l'air. Le parallélisme comme moyen stylistique est aussi vieux que la littérature elle-même. Comme régularité logique et sonore, il apparaît dans la poésie populaire la plus ancienne. Les poésies grecque et hébraïque le développent ; il est à l'origine de la rime²³. Dans la littérature du baroque italien et espagnol, l'antithèse, comme cas particulier du parallélisme, dégénère en devenant un artifice du maniérisme ; la préférence des humanistes pour Isocrate et Cicéron, les représentants majeurs du style antithétique, avait préparé cette dégénérescence²⁴.
- 24 Le sens de la mesure a préservé la France du XVII^e siècle de l'extension abusive de ce style antithétique dégénéré. G. de Balzac, Rabin, Cassagne et plus tard Fénelon se sont défendus contre lui avec succès dans leurs traités sur l'éloquence. Mais le rythme binaire des parallélismes et des antithèses est devenu malgré tout le style dominant, comme véritable

procédé artistique de mise en relief ou bien comme manière scolaire pour l'écrivain sans talent de produire un effet. C'est à cette manière rhétorique que s'oppose aussi Pascal, quand il dit : « *Ceux qui font les antithèses en forçant les mots, sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie* » (fr. 27)²⁵, – le même Pascal dont le style vivait au rythme de l'antithèse véritable, celle qui est pensée.

- 25 Le style des parallélismes et des antithèses au XVII^e siècle est connu et a été souvent analysé²⁶. On devra citer ici encore quelques exemples pour faire ressortir la différence avec le paradoxe de l'existence et de la foi chez Pascal. Prenons les *Sentences et Maximes* de La Rochefoucauld parce qu'on y trouve le mieux rassemblées les variations du rythme binaire. L'autoportrait placé au début procède dans ses descriptions d'une façon montrant chaque fois, qu'il s'agisse des membres du corps ou des penchants de l'esprit, deux qualités ou caractéristiques, sous forme de synonymes parallèles, de contraires ou de synthèses : « *J'ai le teint brun, mais assez uni, le front élevé et d'une raisonnable grandeur ; les yeux noirs, petits et enfoncés, et les sourcils noirs et épais, mais bien tournés.* » Ou : « *J'aurais une mélancolie assez supportable et assez douce. Elle me remplit de telle sorte l'imagination, et m'occupe si fort l'esprit.* » Ou : « *Je suis content qu'on ne me croie ni plus beau que je me fais, ni de meilleure humeur que je me dépeins, ni plus spirituel et plus raisonnable que je le suis...* » Ou : « *J'écris bien en prose, je fais bien en vers.* » Le danger de monotonie de ce schéma stylistique est évité par la substitution opportune par un rythme ternaire ou une période se déployant plus largement et finissant en une vaste cadence. Cette forme binaire du rythme, qui fait ses choix dans la foule des objets et des qualités en regroupant deux par deux les noms et les adjectifs, a un caractère forcé qui se trahit lui-même dans quelques aphorismes. Ainsi par exemple l'aphorisme 173 : « *Il y a diverses sortes de curiosités : l'une d'intérêt, qui nous porte à désirer d'apprendre ce qui nous peut être utile, et l'autre d'orgueil, qui vient du désir de savoir ce que les autres ignorent.* » L'aphorisme commence avec « *diverses sortes* », – mais il se contente d'en choisir deux. Il y a des variétés et des nuances de curiosité qui fournissent assez de matière pour une formulation sentencieuse ; mais elles ne seront pas utilisées ici, mais ailleurs. Le rythme binaire de cette langue est le principe classique du choix dans la multitude.
- 26 Presque tous les aphorismes de La Rochefoucauld sont construits selon ce rythme binaire. Dans tous, on peut observer une césure semblable à celle de l'alexandrin classique. Puisque La Rochefoucauld se limite aux particules et conjonctions les plus simples (*mais, qui, et, si, comme...*, plus rarement : *de sorte que* etc.), la césure n'est pas noyée par une prolongation exagérée de l'énergie contenue dans la phrase antérieure vers la phrase suivante ; la dépendance causale, concessive ou finale reste subordonnée à la séparation du rythme binaire. Avec ce schéma stylistique simple, La Rochefoucauld exprime toutes sortes de réflexions : la comparaison de deux notions ou attitudes (« *Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités, il en faut avoir l'économie* » 159), ou l'éclaircissement d'un état de choses par une métaphore (« *Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer* » 171), le parallélisme dans les effets de deux puissances (« *Notre mérite nous attire l'estime des honnêtes gens, et notre étoile celle du public* » 165), ou, et ceci le plus souvent, la dialectique de l'être et de l'apparence. Dans ce cas-là, le rythme binaire est une antithèse, dans laquelle un des membres contient l'apparence, l'autre l'être révélé. Par exemple : « *L'amour de la justice n'est en la plupart des hommes que la crainte de souffrir l'injustice* » (78), ou : « *La haine pour les favoris n'est autre chose que l'amour de la faveur* » (55). C'est cette utilisation antithétique du rythme binaire qui est importante pour La Rochefoucauld, parce qu'elle est la forme la plus adaptée à sa conviction que le monde

moral est d'une nature purement phénoménale. D'ailleurs, ses antithèses comme les rythmes binaires en parallèles sont également un choix parmi la multitude des possibilités, souvent uniquement du fait que ces possibilités-là se laissent mettre en symétrie par un jeu verbal (permutations de verbes etc.). Ainsi : « *On perd quelquefois des personnages qu'on regrette plus qu'on n'en est affligé, et d'autres dont on est affligé et qu'on ne regrette pas* » (355). Ou : « *Il y a du mérite sans élévation, mais il n'y a point d'élévation sans mérite* » (400).

- 27 Ce genre d'antithèse ludique devient à l'occasion une simple affectation pour produire les « *fausses fenêtres* » dont parle Pascal. Comparé au rythme binaire de Pascal, l'aphorisme de La Rochefoucauld semble plutôt naître d'un principe d'ordre venu de la rhétorique que d'une contrainte objective. Ceci est encore plus évident là où il prononce un paradoxe : « *La constance en amour... n'est qu'une inconstance arrêtée et renfermée dans un même sujet* » (175). Il ne s'agit que d'un paradoxe formel. En apparence, l'attitude amoureuse ne consisterait qu'en une union des incompatibles : constance et inconstance. Pascal aurait fait de cette pensée un vrai paradoxe : l'amour est constant et inconstant, – et il aurait attribué à la constance autant de réalité et de signification ontologique qu'à l'inconstance. Mais La Rochefoucauld abaisse la constance dans ce paradoxe formel pour élever l'inconstance ; le verbe « est » feint une jonction des incompatibles, mais une identité qui n'est en vérité que la relation de l'être et de l'apparence : en effet, la constance n'est qu'apparence, n'est donc pas, n'a pas de véritable réalité. (L'aphorisme 148 présente un cas semblable : les « reproches qui louent » sont précisément des louanges sous la forme d'un reproche, les « louanges qui médisent » sont précisément des médisances avec l'apparence de la louange.)
- 28 Par contre, les paradoxes dans la tragédie classique sont plus vrais, parfois aussi ceux du roman du XVII^e siècle, apparentés à la tragédie par sa problématique psychologique. Ils ne sont pas simplement le paroxysme formel d'un état de choses non paradoxal comme chez La Rochefoucauld, mais ils naissent comme le résultat linguistique le plus poussé des situations paradoxales. Ce sont des paradoxes vécus comme ceux de Pascal, toutefois sans son enrichissement ni son interprétation métaphysiques. C'est pour cela que la tragédie classique devra nous occuper encore une fois ci-dessous. Il suffira d'énumérer ici quelques-uns de ses paradoxes :
- Corneille, *Le Cid* : « Dedans mon ennemi je trouve mon amant » (III, 3)
 Racine, *Andromaque* : « Ah ! Ne puis-je savoir si j'aime ou si je hais ? » (V, 1)
 Bajazet : « Mon unique espérance est dans mon désespoir » (I, 4).
 Bérénice : « Je l'aime, je le fuis ; Titus m'aime, il me quitte » (V, 7) etc.
- 29 Ajoutons une phrase tirée de la *Princesse de Clèves* de Madame de Lafayette : « Je vous adore, je vous hais ; je vous offense, je vous demande pardon ; je vous admire, j'ai honte de vous admirer » (éd. Garnier, 1928, p. 390).
- 30 Il s'agit ici de vrais paradoxes, parce qu'ils caractérisent chaque fois la situation décrite de façon qu'elle devienne visible comme l'union tragique de l'incompatible, comme simultanéité mouvementée des contradictions ; les citations parlent d'elles-mêmes. Le rapport que ces formules ont avec le paradoxe résolu de l'existence et de la foi chez Pascal ressortira tout seul de l'analyse suivante.

III

- 31 Le dépassement des mathématiques par Pascal n'a pas été, comme nous l'avons vu, un dépassement de ses méthodes. Elle a été une dévaluation de son objet en faveur d'un objet plus important et qui concerne la pensée humaine, c'est-à-dire l'homme lui-même. La méthode mathématique est, comme l'explique l'essai *De l'Esprit géométrique* datant de 1658, une méthode de définition à l'aide de ce qui est indéfinissable. Car indéfinissables sont les notions de base des mathématiques : espace, temps, mouvement, égalité, pluralité etc. Puisque ces notions de base sont claires par elles-mêmes, nous pouvons construire sur elles comme sur des axiomes sûrs. De même dans les *Pensées*, la description de l'existence humaine, de la *condition humaine*, est une méthode appliquée de la définition mathématique. L'homme ne peut être défini qu'en incluant dans la définition un axiome. Cependant, ce n'est plus un axiome de la clarté s'illuminant elle-même, mais un axiome de l'obscurité : le mystère incompréhensible du péché originel (fr. 433)²⁷. Ainsi la définition de la *condition humaine* est-elle également une définition à l'aide de ce qui est indéfinissable ; toutefois, ce qui est indéfinissable est tiré d'un autre monde. Formellement, les méthodes des sciences mathématiques et des sciences humaines sont les mêmes. Considérer une définition comme possible et donc oser l'entreprendre, et même penser qu'elle est une nécessité urgente pour saisir son objet et pour consolider la foi, ceci coïncide également avec les exigences des mathématiques. Mais la différence frappante réside dans le fait que la clarté a été remplacée par l'obscurité, le jugement catégorique par le paradoxe, le discernement serein des limites de la connaissance par l'inquiétude et la contrition causées par l'impuissance. L'*esprit de géométrie* a reculé devant l'*esprit de finesse*, mais il faut ajouter que l'expression *esprit de finesse* est beaucoup trop faible pour exprimer pleinement la vision métaphysique qui opère en lui.
- 32 Ce changement dans les facteurs de la définition provient d'un changement de l'objet. Pascal nous est si proche, infiniment plus que ne peut l'être un mathématicien, parce qu'il a réfléchi sur l'homme. Pendant les années de sa grande transformation (1658 ss.), il a ressenti que s'arrêter plus longtemps auprès des objets abstraits des mathématiques et de la physique était une faute par laquelle son humanité lui semblait plus perdue et sacrifiée que chez d'autres qui ne s'étaient jamais préoccupés de mathématiques ni de physique (fr. 144)²⁸. Il a fait demi-tour. Il a étudié l'homme ainsi qu'il l'avait rencontré dans le *libertin*, dans l'*honnête homme* de son temps, et pour s'instruire, il s'est servi de l'aide d'un des plus profonds connaisseurs de l'homme : Montaigne. Pour Montaigne, la connaissance de l'homme était une science empirique qui devait se composer d'une infinité d'observations isolées. Chacun – c'est cela le charme de Montaigne – commençait, avec la naïveté philosophique de l'étonnement, en chacun de ses objets pour ainsi dire tout à fait au début, dans chaque expérience, chaque situation, chaque caractère, elle laissait se développer tout seuls, à partir des données, les points forts et les points faibles, les désavantages et les avantages, avec un empirisme magnanime qui cherchait d'abord l'homme vivant et ensuite seulement (si c'était le cas) les règles, les grandes notions générales du Bien et du Mal avec lesquelles on mesure l'homme. L'observation de l'homme par Montaigne est une espèce de processus d'atomisation qui ramène le caractère et les actions jusqu'aux dernières et plus petites unités insécables, en évitant toute notion sommaire pour atteindre une flexibilité du jugement nécessaire pour saisir la nature éternellement changeante. « *Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions*

les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres²⁹. » Montaigne n'interroge pas comme chrétien le non chrétien, ni comme Européen le Hottentot, ni comme noble le paysan, ni comme Français l'Allemand. Il interroge chacun comme s'il était son compatriote, son coreligionnaire. Il en résulte un bilan naturel des valeurs et des non-valeurs des hommes observés, qu'il n'ose pas transposer de l'individu à une notion abstraite d'« homme » inexistante à ses yeux. Il laisse l'homme comme il le trouve. L'ambition de sa philosophie n'est pas l'évaluation, c'est la constatation que chaque vie possède des lois intransmissibles qui lui sont propres. « À chaque pied son soulier³⁰. »

- 33 Pascal ne pouvait pas procéder ainsi. Il a étudié l'homme aussi avec le dessein de lui appliquer une attention empirique, mais il l'a forcé à se placer devant une problématique qui ne lui est généralement pas familière. Il est descendu vers lui, s'est mis de son côté, comme un des siens, s'est offert à lui comme son compagnon à travers la misère de l'existence, l'a même conduit intentionnellement aux moments les plus désolants de cette existence, mais pour lui demander ensuite s'il connaissait une issue à cette désolation. Pascal est chrétien, non pas comme un dogmatique qui, à l'abri de sa propre chaire, adresse aux gens des sermons qui passent ainsi au-dessus de leurs têtes, mais comme un frère d'infortune parmi eux, et qui accepte volontairement leurs souffrances corporelles et spirituelles pour les mener avec une force imperceptible au point qu'ils ne voient plus d'autre issue pour en sortir que la soumission religieuse. Ces répétitions dans la reconstitution de la souffrance humaine, particulièrement de la souffrance sans espoir de l'incroyant, font le génie pédagogique de Pascal. Leurs résultats sont les fragments qu'on a rassemblés essentiellement sous le titre, envisagé par Pascal lui-même, « *La misère de l'homme sans Dieu* ». L'étude de l'homme n'est donc qu'apparemment une science empirique, c'est une étude à partir de la problématique religieuse, un empirisme avec des principes métaphysiques. L'homme est examiné par rapport à son degré de bonheur et aux moyens d'atteindre ce bonheur. Mais puisque pour la conscience chrétienne le vrai bonheur est uniquement la vraie béatitude, la *beatitudo*, l'examineur des hommes constate qu'il ne se trouve pas parmi eux. La *beatitudo* ne peut advenir que si les questions de la mort et de l'immortalité sont résolues d'une façon définitive. Puisque Montaigne refuse tout à fait la question de la mort en tant qu'ambition théorique et veut résoudre seulement le problème pratique de savoir comment la mort, fin de partie naturelle de la vie, peut être assumée de la façon la plus digne et la plus naturelle, sa science empirique de l'homme ne peut plus suffire. La philosophie de Pascal naît de l'opposition à celle de Montaigne, ici comme dans le domaine de la théorie cognitive.

- 34 Pascal saisit résolument l'existence à partir des formes ontologiques extrêmes telles qu'elles sont métaphysiquement pensables, si l'on suit le *progressus ad infinitum* mathématique : à partir de l'infiniment petit et l'infiniment grand (fr. 72)³¹. Ces formes ontologiques extrêmes, encore pensables, quoique non plus perceptibles par les sens, ne sont à nouveau rien en comparaison de la réalité encore plus infinie de Dieu dans laquelle elles coïncident. De même que nous échouons dans notre notion des formes ontologiques extrêmes, quand nous voulons penser le vrai infini, de même nous échouons déjà avec notre entendement devant les formes ontologiques extrêmes qui sont au moins hypothétiquement pensables. Le fragment 72 est déjà placé sous le signe de la mimésis pédagogique qui domine l'apologie de Pascal : il raisonne seulement à partir des représentations de l'infini d'un homme naturel, à partir de la raison, et il montre comment ces représentations développées avec conséquence doivent mener

automatiquement à la contrition de l'homme. Pascal revient encore une fois fictivement sur les résultats de son essai « *De l'Esprit géométrique*³² ». Dans cet écrit, il ne pousse pas plus avant la réflexion sur les notions de l'infini. Ici en revanche, elles acquièrent la violence de la prise de conscience : « *Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ?* » Vu à partir des extrêmes que la raison peut imaginer, l'homme est une contradiction : par rapport à l'infiniment petit, il est un colosse, par rapport à l'infiniment grand un néant. Le paradoxe s'annonce. L'effet moral de cette prise de conscience est la terreur, le tremblement et la consternation. Ce milieu en quoi l'homme se saisit n'est pas une réconciliation des contraires, mais leur haute tension, une menace continue venant de deux côtés inaccessibles. Un siècle plus tard, les Lumières ne considéreront plus le milieu comme une telle tension, mais comme un champ de travail, certes limité, mais de manière à ce que l'homme puisse résoudre les problèmes qui s'y posent sans devoir se préoccuper de l'irruption provocante de ce qu'on ne peut savoir. Les « *Remarques sur Pascal*³³ » de Voltaire développent ce point de vue, et c'est là qu'on peut étudier le mieux la distance extraordinaire entre le caractère inconditionnel de Pascal et l'attitude conciliante des Lumières prêtes au compromis.

- 35 La phrase « l'homme est un néant et un tout » introduit le paradoxe de l'existence. La structure binaire et antithétique du langage pascalien pousse vers une âpreté toujours plus sensible : « *Nous sommes quelque chose et nous ne sommes pas tout.* » Il résulte de ce rapport double dans l'être un rapport double des chances de connaissance : « *C'est ce qui nous rend incapables de savoir et d'ignorer absolument.* » On atteint ici la pleine force du paradoxe. Cette phrase ne signifie pas simplement que notre savoir est fragmentaire. Pascal aurait peut-être pu tourner la phrase ainsi en transformant l'antithèse en jugement catégorique. Il est significatif qu'il l'a évité, ici comme dans tous les cas semblables. Car la phrase ci-dessus signifie : nous pouvons connaître **et** ne pas connaître ; ou bien : nous ne pouvons **ni** connaître **ni** « ne pas connaître ». L'un des membres de l'antithèse dit : nous ne pouvons pas ignorer absolument, mais nous pouvons savoir quelque chose. Mais l'incitation au savoir ainsi suscitée et mise en mouvement échoue au même instant à cause de l'impossibilité d'un savoir absolu, exprimée par le deuxième membre. L'incitation au savoir est donc constamment présente, et nous ne remplissons notre devoir humain correctement que si nous lui cédon et si nous ne nous permettons aucune indolence commode face aux limites de la connaissance. L'issue du non-savoir nous est donc également interdite. Mais ceci est un état de désespoir, une simultanéité de contraires incompatibles avec leur prise de conscience. Puisque nous avons la possibilité du savoir, nous avons le droit d'être fiers ; mais puisque nous avons aussi la possibilité du non-savoir, notre fierté est détruite. *Grandeur et misère* sont les possibilités toujours simultanément actives de notre existence. Entre elles, nous errons dans tous les sens en cherchant une sortie. Mais puisque aucun des membres de cette contradiction ne disparaît ni fait place à l'autre, notre recherche est sans issue. Cette absence d'issue entre les contraires interdit une formule stable, un jugement catégorique, et elle ne peut être exprimée que dans le paradoxe. Du point de vue linguistique, dans la phrase « *c'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument* », tout tient à la copule « *et* » qui exprime la jonction, pour le paradoxe décisive, de l'incompatible dans la simultanéité. Le rapport simultané à un seul être trouve sans problème une correspondance syntaxique dans un complément direct commun aux deux principales : « *nous* ». Cependant, les valeurs de cette opposition et l'idée qu'il faut penser toutes ces conditions comme réalisées (donc l'essentiel de la phrase) ne peuvent plus être déduites de la structure syntaxique de la phrase.³⁴

- 36 La notion de « milieu » que Pascal introduit pour désigner le caractère de l'existence humaine n'est donc pas une notion de position stable, mais de mouvement de contraires qui n'aboutiront jamais et qui se tiennent dans un équilibre de tensions torturant. Les définitions de cette anthropologie chrétienne ne connaissent pas du tout un objet en repos statique. Elles ne le connaissent même pas parmi les notions de la foi pure. La phrase « Il ne faut pas dormir » qu'on trouve dans le « *Mystère de Jésus-Christ* » exprime intentionnellement la volonté de se faire violence à soi-même, à l'œuvre dans toutes les phrases des *Pensées*. Pour le penseur qui ne peut plus se sauver seul pour sortir de l'existence naturelle, chaque situation particulière de cette existence possède une dynamique non-résolue. Pour faire comprendre comment il faut chercher derrière l'apparence de la position stable le va-et-vient des contraires – ou pour le dire d'une façon encore plus pointue – comment l'apparence de la position stable n'est rien d'autre que la rapidité de ce va-et-vient augmentée jusqu'à l'infini, Pascal utilise, dans le fr. 353³⁵, une image excellente. Il s'agit de l'observation qu'une vertu a seulement la valeur d'une attitude moralement élevée si elle est l'achèvement d'une vertu opposée ; par exemple la clémence doit s'ajouter à la vaillance, et ce n'est qu'à ce moment-là que se produit la vraie grandeur de l'âme. Celle-ci est donc la simultanéité de deux contraires, un paradoxe qui, bien qu'il n'ait pas la signification dangereuse du paradoxe fondamental de l'existence (savoir **et** non-savoir, néant **et** tout etc.), montre jusqu'à quelle profondeur de détail la formulation et la vision paradoxales ont pénétré. La simultanéité des *vertus opposées* doit être presque absolue, « *remplissant tout l'entre-deux* ». Et Pascal ajoute : « *Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes, et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu.* » Cette phrase fait allusion à l'expérience qu'une lumière agitée à toute vitesse dans un mouvement de va-et-vient produit l'illusion d'une ligne immobile. C'est la meilleure illustration métaphorique du paradoxe et de la formule paradoxale, et par conséquent de la définition logique et linguistique de l'inquiétude existentielle. En même temps, cette métaphore atteste la vision mathématico-physique par laquelle Pascal s'ouvre les mondes moral et métaphysique et les rend accessibles à la définition.
- 37 Le « milieu » dont notre existence offre l'apparence est donc lui aussi un trompe-l'œil. Si Pascal introduit au fr. 72³⁶ la notion de « milieu », il le fait de façon inductive : elle ne suit qu'après la désignation des contraires, comme notion statique après l'antithèse : « *Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout.* » À côté du mot « milieu » apparaît aussi une fois (fr. 378)³⁷ le mot « *médiocrité* », qui comprend certes la signification péjorative de « médiocre », mais qui laisse aussi transparaître la signification neutre de « milieu³⁸ ». Par là, elle incarne la valeur double que Pascal attribue à la médiocrité intellectuelle. Puisque l'intellectualisme extrême bascule vers la folie comme le fait le manque extrême d'esprit, la médiocrité est un milieu digne de notre visée ; avec « milieu » et « *médiocrité* », il s'agit donc de deux synonymes des valeurs. Ceci devient encore plus clair par le contenu suivant du même fragment 378. L'homme ne peut ni doit réaliser l'un ni l'autre des extrêmes pensables. « *C'est la pluralité qui a établi cela... Je ne m'y obstinerai pas, je consens bien qu'on m'y mette, et me refuse d'être au bas bout, non parce qu'il est bas, mais parce qu'il est bout ; car je refuserais de même qu'on me mît au haut. C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu.* » Nous avons mis en relief la partie la plus importante de la phrase. La multiplicité de l'existence fait qu'elle est perdue si elle veut se fixer à une seule forme de l'être ; elle est tout à la fois, et cette jonction des contraires dans le milieu de tension est la vraie humanité qui est en même

temps l'un **et** l'autre. La proximité linguistique de cette phrase avec la doctrine de Montaigne sur le juste milieu³⁹ ne doit pas tromper. Pascal ne pense pas à une position médiane, juste, sage, contente de soi et épicurienne, mais au destin, provoqué par le péché originel, qui condamne au milieu par la simultanée des exigences et des impossibilités extrêmes. « Milieu » n'est pas une notion statique qui désigne les contraires réconciliés, mais le raccourcissement de la formule paradoxale de l'incompatibilité.

- 38 Pascal formule ce savoir sur l'inquiétude de l'existence dans la simultanée des contraires à plusieurs reprises, avec des comparaisons toujours renouvelées, tellement il y tient. On peut y observer que le paradoxe n'est pas seulement contenu dans l'état des choses comparées, mais aussi dans l'image de la comparaison. L'image et l'état des choses éclairé par l'image sont identiques comme formes d'expression du schéma existentiel et se distinguent uniquement par la grandeur et l'importance. Ils sont comme le général par rapport au particulier, de telle façon qu'ils se recouvrent par leur essence et donc plus strictement que ne le font normalement les métaphores poétiques. Le *tertium comparationis* réside dans la structure métaphysique, et non dans l'affinité esthétique. Un exemple :

« La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours, elle a ses allées et venues. La fièvre a ses frissons et ses ardeurs ; et le froid montre aussi bien la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même » (fr. 354)⁴⁰.

- 39 La première phrase présente l'état des choses. La deuxième contient l'« image ». Cette phrase n'est cependant pas marquée comme image par un « comme » copulatif et elle exprime son contenu avec la même objectivité que la première phrase. On n'a donc peut-être pas le droit de parler d'« image », mais seulement d'illustration d'un cas général par un cas particulier. Il n'y a que le contenu, plus évident, qui fait supposer qu'il s'agit d'une image. Les deux contenus mis en parallèle expriment un groupe de phases parallèles : *allées et venues* – *frissons et ardeurs*. Le *tertium comparationis* est la simultanée des contraires dans le sujet (*homme - fièvre*). La suite de la phrase, en apparence métaphorique (« *et le froid montre.* ») ajoute même une constatation supplémentaire : qu'un stimulant psychique ou sensoriel ne devient conscient que par l'expérience de son contraire.
- 40 Le fragment suivant, 355⁴¹, offre le même rapport entre cas général et cas particulier : « *La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie. Le froid est agréable pour se chauffer.* » Ici aussi le parallèle évident n'est pas image, mais variation d'une compréhension structurelle. Le schéma existentiel du paradoxe traverse toutes ces variations, et pour montrer son universalité, Pascal utilise la méthode efficace qui consiste à placer à côté du principe immatériel l'exemple évident. Il y a une bonne part d'intention rhétorique dans cette technique de démonstration, et Pascal utilise de tels moyens rhétoriques comme il conseille à l'homme de se servir de ses passions : comme de ses esclaves.
- 41 Le fragment 355 nous intéresse encore par sa suite : « *La nature agit par progrès, itus et redivit. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais etc. Le flux de la mer se fait ainsi, le soleil semble marcher ainsi.* » Ici aussi, pas de métaphore, mais l'état des choses lui-même. L'intégralité de l'homme est comme celle de la nature : des allées et venues. Les cas particuliers de la « mer » et du « soleil » sont régis par la même loi. Détachées des autres fragments des *Pensées*, ces phrases ne diraient pas autre chose que ce que la philosophie dit depuis son début : πάντα ῥεῖ. Dans le contexte des *Pensées*, nous pouvons les interpréter plus profondément sans leur faire violence. Elles sont un élan vers le paradoxe. L'intégralité de la mer est une simultanée de marée basse et de marée haute, celle du soleil une simultanée de présence et de non-présence. Ce qui

importe à Pascal est de saisir l'intégralité de l'être ; aussi fragile que puisse être la définition du soleil comme présence et non-présence du point de vue logique et scientifique, elle devient profondément compréhensible si l'on regarde comment le penseur rassemble tous les arguments, parfaits ou imparfaits, pour étayer et illustrer sa définition de l'existence en tant simultanément des contraires, et par là comme inquiétude et désespoir. Le paradoxe est devenu une sorte d'obsession. Mais on ne doit pas oublier que son objectif ultime est de définir l'homme dans l'état sans remède de son existence de créature. Il dit à un autre endroit (fr. 260)⁴² que pour l'homme, le changement désespéré entre les contraires est aussi naturel que courir pour un cheval.

- 42 Dans un autre fragment, on lit : « *Il n'est qu'un homme, au bout du compte, c'est-à-dire capable de peu et de beaucoup, de tout et de rien, il n'est ni ange ni bête, mais homme* » (140)⁴³. Comme la notion de « milieu » dans le fr. 72, la notion d'« homme » n'est que le raccourcissement d'une définition qui se déploie en antithèses, et où l'inquiétude doit être présente. La description, proche du paradoxe binaire par une délimitation entre deux côtés (« *ni ange ni bête*. »), répète l'idée de l'impossibilité d'un extrême réalisé d'une seule part. C'est ici qu'il faut ranger aussi le fragment 358⁴⁴, presque identique. La nécessité d'expliquer l'homme à partir du paradoxe devient la nécessité de supprimer toute unité donnée par une telle explication. Pour cela, l'expression la plus simple se trouve dans le fragment 116⁴⁵ : « Tout est un, tout est divers ». Le langage pascalien impressionne le plus quand il sert à cette destruction du calme et de l'unité de l'homme à travers le paradoxe, – et là, il impressionne plus que dans ses images bibliques occasionnelles qui s'exposent au malentendu, à cause des poètes volontiers émus, mais peu sincères dans la foi. C'est que de la part de Pascal, il ne faut pas s'attendre à des tableaux monumentaux à la Bossuet, où le changement entre lumière céleste et ténèbres terrestres, semblable en cela à la peinture du XVII^e siècle, présente un jeu plein de contrastes entre les couleurs. Pascal, ce maître de la langue, ne succombe plus dans les *Pensées* à la séduction esthétique comme parfois encore dans quelques passages pleins de virtuosité des *Lettres Provinciales*. La liberté de l'ironie a disparu comme la liberté de la routine rhétorique. La régularité mécanique avec laquelle se déroule le rythme binaire de ses paradoxes est d'un sérieux extraordinaire et vise, pour le lecteur ou l'auditeur, une véritable négation de l'existence, et non la contrition hystérique :

Il veut être grand, il se voit petit ; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris (fr. 100)⁴⁶.

- 43 La lame de ces paradoxes est aiguisée par le renoncement à toute particule hormis la copule, et même celle-ci n'est pas toujours employée.
- 44 À l'intérieur du paradoxe existentiel, Pascal voit d'une façon nouvelle le problème de la relation entre raison et passions, problème familial depuis l'Antiquité et traité différemment par Montaigne et Descartes. Il faut noter que Pascal juge la raison avec deux poids et deux mesures. D'abord, il est l'apologiste qui descend vers l'homme dénué de grâce et de foi pour lui formuler, en partant de son propre point de vue, les incompatibilités de son existence. Parmi celles-ci, il y a les perturbations de l'existence intellectuelle par le corps, et vice versa. À l'intérieur de l'existence naturelle, la raison est tout à fait le principe supérieur, exactement comme chez Descartes, et elle doit l'être. Mais ensuite, Pascal se sert de l'autre mesure. Il s'est hissé lui-même et a hissé l'homme jusqu'à la foi résolue. À cette hauteur, la raison n'est plus utile. Son rôle dominant n'a été

que relatif, il a résulté de la distance d'avec les bassesses de l'existence corporelle. Mais comme celle-ci, la raison appartient à l'être de l'homme comme simple créature. À proximité de Dieu, en direction de l'au-delà, tout cet être de l'homme comme créature, donc la raison aussi, perd sa validité. Ici, devant cette deuxième mesure suprême, s'applique la phrase suivante : « *Il n'y a rien de si conforme à la raison que le désaveu de la raison* » (fr. 272)⁴⁷. Elle laisse place à la force intuitive, à la grande simplicité, ce que Pascal désigne avec les notions d'« *ordre du cœur* », d'« *instinct* », de « *sentiment* ». – À ce point, nous ne pouvons qu'esquisser d'une façon simplifiée l'évaluation de la raison dans la situation de la foi. Que la raison garde encore son rôle comme seul champ d'expérience possible pour montrer qu'elle « ne peut plus être là », parce que, même dans la foi, nous demeurons des hommes de capacité limitée, on l'analysera plus bas, lors de la présentation du paradoxe de la foi.

- 45 Là où nous décrivons le paradoxe existentiel, les expériences de l'homme incroyant ou qui ne croit pas encore, nous en restons à la première mesure, qui tient la raison pour la capacité suprême de l'âme. Elle apporte à l'homme les sciences mathématiques et physiques et lui éclaire naturellement sa situation dans l'existence. Toute sa dignité réside en elle. L'homme répond à la puissance de la matière qui l'entoure avec la puissance de l'esprit. Pascal exprime cela avec une antithèse, sous la forme d'une pointe : « *Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends* » (fr. 348)⁴⁸. La pointe linguistique de cette phrase réside dans l'utilisation antithétique de l'homonyme « *comprendre* », qui signifie dans la première partie de la phrase « entourer dans l'espace », dans la deuxième « comprendre intellectuellement⁴⁹ ».
- 46 Or, tandis que Descartes tient une affirmation définitive de la raison face aux forces matérielles, Pascal voit que notre principe supérieur est condamné à une lutte éternellement indécise avec les perturbations matérielles. Pour lui, l'extrême de Descartes (la raison posée comme absolu) ne peut se réaliser parce que pour l'homme, aucun extrême n'est possible. À cet endroit aussi, l'« *entre-deux* » est la forme nécessaire de l'être de l'homme. Plus je ressens profondément cet entre-deux, plus je suis profondément homme, – et plus je suis proche de la décision de la foi. Les deux pouvoirs, la raison « victorieuse » et les passions « destructrices » sont en nous en même temps. Notre faiblesse naturelle est aussi menacée d'extinction par la supériorité de la matière qu'elle est capable, grâce à la force de penser, de la surmonter théoriquement. Pascal exprime cette simultanéité d'une situation d'infériorité et de supériorité avec l'expression du « *roseau pensant* » (347 et 348)⁵⁰, entendue tout à fait comme oxymore. Si l'on transpose dans le monde quotidien, on constate par exemple combien la pensée est perturbée par le grincement d'une girouette, d'une poulie, par le bourdonnement d'une mouche, par la faiblesse de la pensée (fr. 366, 372)⁵¹. Ainsi la force de la raison est-elle en même temps la perpétuelle expérience de sa faiblesse ; elle est grande **et** petite. L'homme naturel est l'antinomie réalisée et toujours simultanée de passion **et** de raison. « *Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions...S'il n'avait que les passions sans la raison.* (Interruptions des phrases par Pascal lui-même.) *Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant la guerre avec l'autre : ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même* » (412)⁵². Dans cette image pascalienne de l'homme, l'antique orgueil de la raison n'est pas simplement écarté. Il continue à exister parce qu'avec lui, l'homme doit toujours apprendre de nouveau la chute qui suit inéluctablement. Il continue donc à exister comme un membre du paradoxe

qui, par rapport au cas particulier du problème *raison - passion*, est ici de nouveau le dernier mot de Pascal.

- 47 Puisque l'être de l'homme est la simultanéité de tous les contraires dans une unité d'expérience réelle, toute philosophie a tort, si elle développe une image de l'homme à partir d'une seule de ses possibilités – mais elle a raison, si elle admet sa philosophie contraire. Mais, aux yeux de Pascal, c'est la faiblesse de la philosophie de ne pas du tout pouvoir saisir l'antinomie de la *grandeur* et de la *misère*. Elle n'arrive qu'à un « ou bien... ou bien », et non à un « non seulement... mais encore ». Elle décompose l'homme multiforme en deux parties sans les recomposer. Elle enseigne exclusivement la fierté ou exclusivement le mépris de soi-même : « *“Haussez la tête, homme libre”, dit Épictète. Et les autres lui disent : “Baissez vos yeux vers la terre”...* » (431)⁵³. D'un côté, il y a les surestimations, morale par Épictète et intellectuelle par Descartes, de l'autre la sous-estimation morale et intellectuelle par le pyrrhonisme et Montaigne. Puisque l'orientation des pensées de Pascal aboutit finalement à la négation de soi-même par l'homme, il est plus proche de Pyrrhon et de Montaigne, leur découragement lui semble être le moindre mal, comparé à l'arrogance des autres. Et pourtant, ils entreprennent une dépréciation de soi-même trop « naturelle » ; dans leur philosophie, la véritable connaissance est cachée comme dans une chrysalide et pas encore développée. Car – et ceci est de nouveau le paradoxe unique de Pascal – ce n'est pas l'homme découragé dès le début qui atteint les hauteurs de la foi, mais celui qui est fouetté entre la force et la faiblesse, l'espoir et le désespoir, et qui est éclairé par les chances positives de l'existence comme il est obscurci par les négatives. Ce n'est qu'au paroxysme de cette tension que se produit l'expérience qui extrait de ce paradoxe de l'existence naturelle le renvoi à un bonheur surnaturel, et qui n'a qu'à ce moment-là le droit d'entendre ce paradoxe (pas seulement l'expérience unilatérale du malheur des créatures) comme un appel à la négation absolue de l'existence. La philosophie n'est plus capable de cette intelligence. Elle ne peut fournir qu'un seul argument à la fois (*grandeur ou misère*), mais jamais les deux. Elle n'est pas capable du paradoxe. Le paradoxe ne peut être obtenu qu'à partir du savoir religieux dans toute sa rigueur.
- 48 Pascal fait le pas vers la religion d'abord aussi dans la forme de la mimésis pédagogique. Du point de vue de l'homme naturel, avec peu ou pas de foi, il pose des questions sur les possibilités de la foi, sur le pour et le contre. Il semble pouvoir l'atteindre et le définir à partir d'une absence de conditions. On y découvre une similitude significative avec le paradoxe de la connaissance. Pour celui-ci, la constatation principale a été : « *C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument.* » Ici, Pascal écrit : « *Si je n'y (sc. dans la nature) voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative ; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais, voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre* » (229)⁵⁴. Ici comme là, les mêmes questions de départ : deux possibilités extrêmes (néant / infini, ou invisibilité de Dieu, visibilité de Dieu) qu'il ne nous est pas donné d'atteindre. Dans les deux cas, nous restons au « milieu », dans la tension entre un désir de savoir et un effondrement vécu des connaissances. De nouveau, Pascal aurait pu aboutir à un jugement restrictif, mais toutefois catégorique : nous ne pouvons connaître Dieu qu'à moitié. Mais de nouveau, l'irritante dualité ne serait pas devenue langage. L'inquiétude contenue dans la restriction « qu'à moitié » doit être mise en relief dialectiquement et linguistiquement : c'est le cas avec les deux termes antithétiques *nier / assurer* dont l'impossibilité simultanée exprime la situation de misère. Que le paradoxe apparaisse ici sous une autre

forme linguistique est sans importance. La négation simultanée des deux opposés « *nier* » et « *assurer* » est aussi paradoxale que le serait leur affirmation simultanée : « *nier et assurer* ». D'une façon semblable, et cette fois-ci de nouveau sous forme de paradoxe avec copule, le fragment 230⁵⁵ exprime la même expérience à l'égard du paradoxe de la connaissance : « *Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas.* »

- 49 Ce paradoxe du Dieu connaissable et non-connaissable est une condition préalable pour comprendre le grand passage sur le pari (fr. 233)⁵⁶. Nous ne pouvons entreprendre ici une interprétation détaillée ; elle a été faite souvent et parfois de façon excellente⁵⁷. Exploitions du résultat du pari uniquement ce qui y importe pour l'éclaircissement du paradoxe pascalien. Du point de vue de l'homme naturel, l'existence de Dieu et la vérité de la religion ne sont pas démontrables. Mais on ne peut les nier non plus. Ce « ne pouvoir les nier » est une chance pour qu'elles soient vraies. Nous les hommes avons cette chance, mais celle-ci nous oblige à nous demander si la probabilité de l'existence de Dieu n'est pas plus grande que son impossibilité. « *Vous êtes embarqué* », comme dit Pascal avec une simplicité magnifique. La religion est un risque, semblable à un voyage ou une bataille, et qu'elle ait raison n'est pas moins sûr que la supposition que nous vivrons encore demain – même, c'est un peu plus sûr. Le paradoxe existe aussi pour la religion, mais toutefois de façon que l'une des possibilités ait plus de chances de ce réaliser que l'autre. Certes, nous restons dans la tension de l'incertitude, mais avec la chance légèrement supérieure de la certitude. C'est sur cette légère différence des probabilités que le « pari » spéculé. Ce que nous misons n'est pas grand, ce que nous pouvons gagner est infini. Comportons-nous donc comme si nous gagnions : faisons comme font les dévots : prions, faisons célébrer des messes – le mécanisme de l'acte de la foi pourrait atteindre la vraie foi. Si nous errons avec cette chance, alors nous avons malgré tout ce gain terrestre comme récompense pour notre mise : nous avons obtenu une existence morale supérieure, nous sommes devenus fidèles, reconnaissants, honnêtes, charitables et capables de véritable amitié. Le pari aura donc au moins servi, en cas d'échec, à atteindre l'idéal de l'*honnête homme*.
- 50 Du point de vue théologique, on atteint ici le véritable point culminant du catholicisme de Pascal : la génération possible de la foi à partir de l'imitation mécanique des actes de foi par une personne disposée à croire, mais encore incroyante, à partir du comportement automatique d'un « comme si ». Nous ne voulons pas avancer les objections qu'une éducation protestante soulèverait ici. Retenons ceci : le fragment du pari, renvoyant à la subtilité de la discussion théologique, est le complément de la formule du paradoxe existentiel ; car parier est la seule chose qui nous reste à faire, si nous sommes pris dans l'incroyance. Nulle part ailleurs que dans ce fragment, le génie pascalien de la mimésis pédagogique ne s'exprime plus fortement. « *Parlons maintenant selon les lumières naturelles* », écrit-il au début du passage. Pascal parle avec le langage et les possibilités intellectuelles du rationaliste incroyant. Avec les moyens dont celui-ci dispose, il compose un argument qui doit le forcer à accepter tout seul la possibilité d'une vérité au-dessus de la raison. « *Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est* », lit-on à la fin de la démonstration. Ce fragment du pari est une répétition de l'art des *Lettres Provinciales*, à un niveau supérieur. Dans les *Lettres*, Pascal utilise la technique de la preuve ironique de la façon suivante : l'auteur amène l'adversaire avec une objectivité apparemment parfaite à radicaliser ses positions, à tel point que leur impossibilité ridicule s'en dégage spontanément⁵⁸. Dans les *Pensées*, à la place de l'ironie qui jaillit toute

seule du partenaire, on trouve le pressentiment de la vérité qui en jaillit également tout seul.

- 51 Comme Pascal est loin de la preuve cartésienne de Dieu ! Descartes déduit l'existence de Dieu à partir de l'idée de la perfection, admise *a priori*, et qui, quant à elle, découle de notre propre imperfection comme complément contrastant. Pascal aussi argumente avec l'imperfection. Cependant, elle n'est pas un savoir intellectuel, mais un paradoxe existentiel vécu, renforcé dans l'effort extrême auquel la pensée logique se sent poussée pour le formuler. Et en plus, la « preuve » pascalienne de Dieu n'est pas un saisissement ferme, mais une chance, et justement à cause de cela, si excitante. Malgré la forme mathématico-logique du pari, il s'agit d'un vrai *De Profundis*, d'une ardeur religieuse pleine de passion qui ne supporte plus le déchirement de notre existence. Descartes pense Dieu, Pascal le vit, et en même temps, il le pense, parce qu'il veut attirer vers lui les hommes qui ne peuvent que penser, et pas encore vivre⁵⁹.
- 52 Avec la chance de Dieu dans le « pari », le paradoxe existentiel est clos. Il est vrai que nous ne savons pas dans quel ordre chronologique les *Pensées* ont été écrites. Mais il est sûr que le projet de mettre la « *Misère de l'homme sans Dieu* » au début n'a rien à voir avec la succession chronologique dans la rédaction des *Pensées*. Une pensée qui est tellement poussée par une nécessité à s'extérioriser dans une apologie devait forcément aboutir au paradoxe existentiel – d'autant plus que celui-ci, nous le verrons bientôt, n'est que le premier degré du grand paradoxe de la foi. Il est indifférent de savoir à quel moment les formules les plus incisives du paradoxe existentiel ont été élaborées. C'est pour cela qu'on ne les touchera que maintenant, après avoir circonscrit la périphérie extérieure du paradoxe existentiel. Le fragment 434, analysé ci-dessus au début du deuxième chapitre comme une espèce d'archétype du paradoxe pascalien, a sa place ici. Il contient aussi le seul cas, où le mot « paradoxe » est prononcé, peut-être sans que Pascal ait voulu lui donner la signification schématique d'une définition que nous y voyons : « *Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même !* » Dans le fragment 417⁶⁰, il dit que la dualité de l'homme a amené les philosophes à détruire son unité par une division en deux âmes, parce qu'il leur était unimaginable qu'un « sujet simple » réalise cette contradiction. Ceci signifie en toute rigueur, que le paradoxe est non seulement un conflit entre deux forces antinomiques, mais l'unité dans la dualité – exactement cette unité qui doit être divisée en un paradoxe par la réflexion. Et c'est ainsi que les formules paradoxales et leur puissance rythmique doivent ouvrir les yeux de l'homme sur son désespoir : « *S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un être incompréhensible* » (420)⁶¹, et : « *Qu'il se hâisse, qu'il s'aime* » (423)⁶². Les manuscrits des *Pensées* montrent combien la volonté formelle de ces paradoxes était forte : le fragment 420 est écrit en paragraphes linéaires de façon que les parallélismes soient soulignés aussi pour l'œil.⁶³
- 53 Après un jugement prémonitoire si sombre sur l'existence, il n'est pas d'instant de cette vie qui semble devoir être soustrait à l'inquiétude. C'est pourquoi on peut observer que Pascal, à chaque tentative de saisir une situation humaine, le fait sous forme de paradoxe. De même, dans tous les autres cas et pour les expériences qui ne doivent pas être interprétés à partir des formes ontologiques extrêmes du néant et de l'infini, ou à partir des états extrêmes de l'infériorité ou de la supériorité absolue de la raison, le malheur de l'homme se manifeste par la tension dans la simultanéité des contraires. Le célèbre fragment sur le divertissement (139)⁶⁴ contient une des réflexions les plus profondes et les plus valables sur la nature humaine : « *J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient*

d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. » Ne se cherchant pas, mais se fuyant, l'homme se gâte toute occasion d'une vraie compréhension de son existence. Être chancelier ou roi est une grande forme de fuite de soi, parce que la contrainte de la représentation entoure celui qui se fuit lui-même d'hommes qui lui facilitent cette fuite. L'homme aime la chasse, non pas pour le lièvre, mais pour la chasse, car elle remplit son vide ou le *divertit* de la conscience de la mort. Deux instincts contradictoires le dominent : l'un qui lui dit que le bonheur ne peut être atteint que dans le repos, et l'autre qui lui apprend que la réalisation terrestre du bonheur signifie l'entrée immédiate dans l'ennui. De cette façon, la recherche du bonheur est un double jeu consistant à chercher le repos et à fuir le repos. En prélude à la formule la plus incisive, Pascal écrit : « *Ils (les hommes) croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation* », – une simple antithèse dans le style de La Rochefoucauld. Mais la formule la plus incisive, il ne l'atteint que dans le paradoxe absolu qu'il fait ressortir après quelques phrases : l'expérience double des deux instincts provoque dans l'homme un *projet confus*, soustrait à sa volonté, mais l'incitant « *à tendre au repos par l'agitation* ».

- 54 Dans l'antithèse préparatoire, les contraires étaient encore séparés en paraître (« *ils croient chercher.* ») et être (« *ne cherchent en effet que* »), deux catégories qu'on peut parfaitement imaginer comme simultanées, parce que l'une n'est que la forme illusoire de l'autre. Ce « *ils croient chercher* » n'a, pour ainsi dire, qu'une demi-vérité, comme contenu imaginaire. Il en est de cette antithèse comme des phrases correspondantes de La Rochefoucauld que nous avons analysées ci-dessus, à la fin du deuxième chapitre. Mais dans la version courte et paradoxale, le « *tendre au repos* » de la deuxième formule est une pleine réalité : ce n'est pas seulement l'imagination qui croit chercher le repos, mais c'est l'instinct qui le cherche effectivement. Mais puisqu'il est contrarié par l'autre réalité (*agitation*), cette recherche se maintient dans l'inquiétude, dans la perturbation. Il est significatif que le paradoxe atteigne la brièveté linguistique dont Pascal a besoin pour produire l'effet voulu.
- 55 Une variation sur le paradoxe du divertissement se trouve dans une phrase du fragment 171⁶⁵ : « *La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères.* » Et de même le fragment 172⁶⁶ : « *Nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais.* » Plus tard, Voltaire a réfléchi sur ce fragment et objecté que nous devons remercier le créateur d'avoir déposé en nous une volonté dirigée vers l'avenir et le bonheur, car ce n'est que grâce à elle que nous sommes capables de semer des fruits et de fonder des villes.⁶⁷ Face à cette pensée utilitaire d'une époque ultérieure de l'esprit français plus portée à la joie de vivre, Pascal aurait répondu que la récolte du fruit mûr et l'occupation des villes construites ne fait que repousser l'arrivée du bonheur, parce que toute recherche du bonheur le retarde en même temps, toute réalisation du bonheur est en même temps destruction.
- 56 Dans ce contexte, je voudrais mentionner un autre paradoxe logique apparenté qui, toutefois, ne possède pas l'ultime acuité. Le fragment 425⁶⁸ reprend la pensée que la recherche du bonheur est le moteur de toutes nos actions. « *C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre.* » Ce n'est que dans le rapprochement de suicide et recherche du bonheur, semblable à un paradoxe, que la pensée a trouvé son achèvement.
- 57 Le fragment 162⁶⁹ est également un paradoxe logique : cause et effet de l'amour sont rapprochés, le tendre « *je ne sais quoi* » et les « *effets effroyables* ». La pensée est prête ; la formule paradoxale, à laquelle on s'attend, disant que l'amour est doux **et** destructeur,

n'est pas élaborée. Un autre paradoxe est d'autant plus saillant : « *La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire ; mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence* » (404)⁷⁰. Ou bien, dans le fragment 430⁷¹, Pascal montre la désorientation de l'homme devant la supériorité de l'univers à travers l'exemple particulier de sa soumission aux créatures : « *Toutes les créatures dominent sur lui, en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus impérieuse.* » Le paradoxe réside dans la coordination de *douceur* et *domination*.

- 58 Citer ici d'autres exemples n'aurait qu'un intérêt quantitatif.⁷² Les paradoxes les plus difficiles se trouvent seulement au niveau de la foi. Les paradoxes existentiels que nous avons présentés ne sont que leur prélude. Pascal a exprimé lui-même méthodiquement la nécessité d'une pensée par contraires : « *Les deux raisons contraires. Il faut commencer par là : sans cela on n'entend rien, et tout est hérétique ; et même, à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée* » (fr. 567)⁷³. L'application théologique de ce postulat ne peut être comprise qu'à partir du paradoxe de la foi. Son enseignement fondamental vaut pour toute la pensée pascalienne. La représentation de la vérité opposée crée cette « définition » qui éclaire en obscurcissant (fr. 392)⁷⁴, parce qu'elle présente l'union de l'incompatible comme réalisée dans la simultanéité. Un regard sur le manuscrit de Pascal nous enseigne combien sa volonté a été forte de faire ressortir l'expression antithétique et paradoxale. Trois petits exemples suffiront⁷⁵. La première ébauche d'une phrase sonne ainsi : « *Connaissions donc notre portée ; nous occupons une place et ne sommes pas tout* » ; ceci devient : « *nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout.* » Autre exemple : « *Trop de lumière éblouit* » devient : « *Trop de lumière obscurcit.* » Ou bien : « *Est-ce courage à un homme mourant d'aller, dans la faiblesse et dans l'agonie, affronter un Dieu tout-puissant et éternel ?* » Ceci est complètement transformé pour devenir l'antithèse frappante : « *Rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu.* »
- 59 Ainsi la définition de l'existence est-elle déjà dans sa forme linguistique le schéma de la notion en mouvement, la seule capable, pour Pascal, de saisir cette existence. Cette notion est redoutable et doit l'être. Les redécouvreurs de Pascal au XIX^e siècle l'ont sentie avec tout son poids⁷⁶. Chateaubriand, qui s'est cru proche de Pascal, sans l'être vraiment avec son christianisme ritualiste et esthétisant et sa téléologie sentimentale, a exprimé ceci en ces termes : « *Quel ne fût point devenu ce grand homme, s'il n'avait été chrétien ! Quel frein adorable que cette religion, qui, sans nous empêcher de jeter de vastes regards autour de nous, nous empêche de nous précipiter dans le gouffre*⁷⁷. »
- 60 La question de savoir, si, pour Pascal, la religion était vraiment le frein qui empêche la chute dans le précipice, la lumière claire par laquelle l'inquiétude paradoxale de l'existence s'efface, ou bien si elle ne pouvait être vécue que dans la tension du paradoxe, dans la certitude **et** dans l'incertitude, dans la simultanéité de l'ascension et de la chute, sera posée dans le chapitre suivant.

IV

- 61 La certitude de la foi que vise Pascal est simple. C'est du moins ce qu'il nous dit ; elle est si simple qu'un enfant peut la comprendre, tandis qu'il a fallu le plus grand effort aux adultes pour atteindre la même certitude par la réflexion. Mais les *Pensées* ne sont pas simples, et la certitude de la foi dont elles vivent ne l'est pas non plus. Dans ce maquis de paradoxes, cela paraît déjà un autre paradoxe que ces phrases contradictoires et exigeantes prétendent être le langage de la simplicité surnaturelle. Mais, répondrait

Pascal, si nos notions habituelles n'étaient pas dérangées et fourvoyées, le contenu de la foi serait une construction peu solide qui ne vaudrait pas la peine qu'on se batte pour elle. Ce n'est pas le contenu de la foi qui est en cause, mais nos moyens intellectuels et linguistiques qui font que nous ne pouvons exprimer la nécessaire transformation de l'homme autrement que par le renoncement à des déclarations catégoriques (« l'homme est », « Dieu est ») et par l'introduction du paradoxe (« l'homme est *et n'est pas* », « Dieu est *et n'est pas* »). Si le pressentiment de la transcendance fait irruption en nous, il le fait comme triomphe des contradictions. La pensée de Pascal est complexe, si complexe que là où apparaissent des phrases simples, cela ne semble dû qu'au caractère inachevé de l'ébauche qui se contente d'une telle simplicité. La pensée souvent citée des fragments 277 et 278⁷⁸ disant que le cœur peut penser ce que la raison ne peut plus penser, est un tel miracle de la simplicité. Pascal n'est ni un François de Sales ni un Fénelon. Ce mathématicien devenu croyant ne possède pas la naïveté d'un enfant pieux, même si l'on a souvent essayé de l'interpréter dans ce sens. L'exclamation extatique « *Joie, joie, joie, pleurs de joie* » se trouve dans le *Mémorial*, le monument d'un seul instant. Elle ne se trouve nulle part dans les efforts de l'apologiste pour refléter la certitude de la joie religieuse dans la pureté et la clarté de la pensée telle qu'elle est accessible à l'homme. Et nulle part dans les *Pensées* on ne retrouve cette autre ligne du *Mémorial* ni quoi que ce soit de semblable : « *Certitude, Certitude. Sentiment. Joie. Paix.* » Cette certitude extatique unique est un cas limite par lequel on peut mesurer jusqu'à quel point le chercheur de la foi a avancé sur son chemin. Les *Pensées* sont ce chemin. Elles ne sont pas possession, mais acquisition de la foi. Pascal s'est fait coudre le *Mémorial* dans la doublure de sa veste. S'il s'était agi du document d'une certitude pieuse qui pourrait se répéter en n'importe quel instant, il n'aurait pas gardé ce document aussi précieusement. Les *Pensées* sont le langage d'un homme auquel, puisqu'il ne peut dépasser l'homme définitivement, le contenu de la foi ne peut être donné que d'une façon propre à sa nature, comme possession et non-possession simultanées. Au-dessus des difficultés du paradoxe existentiel s'en déploie une nouvelle : le paradoxe de la foi. C'est pour cela que Pascal parle, dans les fragments qu'on a classés sous les rubriques « *La Morale et la Doctrine* », « *Les Fondements de la religion chrétienne* », « *Les Figuratifs* », « *Les Prophéties* » etc., le même langage que dans les autres. Une théorie du langage spéciale, contenue implicitement dans ses principes directeurs d'exégèse biblique, en fournit une justification particulière.

- 62 Mais d'abord, ce pas de l'incroyance vers le pressentiment de la foi, de la probabilité d'un Dieu définie par les rationalistes à la proximité de Dieu des irrationalistes, est marqué avec toute la netteté possible. Cette netteté consiste à se rendre compte qu'on ne peut comprendre véritablement le paradoxe existentiel qu'à partir du point de vue élevé de la foi. Notre expérience d'être enfermé dans la simultanéité de capacité et incapacité, de fierté et de contrition, aboutit à un point inexplicable. « *Il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme, et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut donc qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés* » (430)⁷⁹. Si cette demande d'explication surgit, le but pédagogique de la description paradoxale de l'existence est atteint : l'homme est réveillé. La religion répond, car elle est là, introduite par des prophéties et des révélations. Sa réponse est dans le sens du dogme du péché originel : l'homme n'est plus ce qu'il a été autrefois. Il est infiniment loin de son origine, de façon qu'il n'a plus qu'une faible lumière du Créateur. Cette faible lumière est le stimulant de son désir de bonheur, de ses performances intellectuelles, de ses forces ascensionnelles. Mais puisqu'il vit dans la chute, cette

lumière n'est que faible, le désir de bonheur n'est que sa destruction et la performance intellectuelle reste freinée par le lien à l'existence corporelle. Origine divine et chute humaine expliquent le paradoxe. Puisqu'origine et chute sont des événements dans le temps, le paradoxe existentiel se résout dans cette explication historique.

- 63 Cette solution historique n'est certes pas effective, mais seulement théorique. Elle est l'approfondissement du savoir sur le paradoxe existentiel. Mais cet approfondissement est religieux, car il peut se faire seulement à partir du dogme du péché originel, et au moins en cela, il est un pas au-delà de l'expérience passive et impuissante du paradoxe. Cependant, lui seul non plus ne peut sauver le croyant. « *Car elle (sc. la religion) apprend aux justes qu'en ce sublime état (dans le savoir de l'explication historique et dogmatique) ils portent encore la source de toute corruption* » (435)⁸⁰. Au niveau de la foi se répète donc le paradoxe de la chute et de l'ascension, mais il est libéré du désespoir le plus grave : « *Elle (sc. la religion) abaisse infiniment plus que la seule raison ne peut faire, mais sans désespérer ; et elle élève infiniment plus que l'orgueil de la nature, mais sans enfler* » (435 ; d'une façon tout à fait semblable 537)⁸¹. Et dans le « *Mystère de Jésus-Christ* », on lit en termes proches de la Bible : « *À mesure que tu les (sc. les péchés) expieras, tu les connaîtras.* » Ainsi, tout près de la rédemption, se produit la plus profonde prise de conscience de la peccabilité, du paradoxe existentiel. Son caractère inexplicable est expliqué, mais de façon qu'un nouveau fait inexplicable doit être introduit. « *Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes.* »
- 64 Le tourment logique du paradoxe est poussé à son paroxysme. Il est devenu le paradoxe de la foi qui explique l'homme par l'inexplicable. Si nous schématisons le processus de la pensée pascalienne, ce point difficile sera plus clair : Premier pas de la pensée : je constate les contradictions humaines, mais seulement en tant qu'homme sans la foi ; il en résulte : l'homme est grand **et** petit – une phrase qui doit déjà dépasser les définitions habituelles. Deuxième pas : je demande l'explication de ce résultat. Se présente le mystère inexplicable de la chute dans le péché. J'y crois. Troisième pas : j'insère, comme croyant, le mystère dans le calcul et arrive à une explication historique, mais en faisant cela, je quitte de nouveau le terrain de la logique. J'explique à l'aide de l'inexplicable ; je crois pour savoir ; je dépasse l'homme pour saisir l'homme. Je dois donc me résigner à renoncer définitivement à la clarté logique (cartésienne). C'est ce renoncement qui, parmi toutes les pensées pascaliennes, a le plus irrité Voltaire⁸².
- 65 Si nous avons parlé ci-dessus de la « mimesis pédagogique » de Pascal, on constate ici que cet art n'était qu'un stratagème. Pascal a vécu parmi les hommes, il a tiré de leur esprit limité la possibilité la plus élevée qu'on pouvait en tirer. Mais il n'en a été capable que parce qu'il savait déjà. Il a été parmi eux et pourtant, il a été différent d'eux. Il a vu ce qu'ils n'ont pas vu et a voulu les amener à voir la même chose. C'est ici la grande différence avec Montaigne dont les interrogations empiriques n'avaient pas de direction déterminée.
- 66 Au niveau de la foi, le paradoxe ne s'arrête pas. Dans le fragment 252⁸³, on lit la remarque suivante : « *cette créance qui nous échappe à toute heure ; car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire.* » Si le profit de la foi est de vivre toujours de nouveau le paradoxe existentiel en le sachant et en l'expliquant, la foi implique en plus de nous être seulement donnée comme changement perpétuel entre l'obscurité et la clarté. Car en tant qu'hommes, nous sommes engloutis, en toute connaissance de cause néanmoins, dans la condition humaine, dans le *non peccare non posse augustinien*. Par cette connaissance, nous sommes poussés vers la foi ; mais pour ressentir la foi toujours de nouveau comme une

nécessité, nous avons besoin de l'existence humaine et de sa vanité pour désirer l'issue dans la foi. « *La grandeur a besoin d'être quittée, pour être sentie. Le froid est agréable pour se chauffer* » (355)⁸⁴, cela vaut également ici, et ici plus qu'ailleurs. Se détacher de la foi en théorie (et peut-être aussi dans la pratique) est cette prise de distance qui mène à la nouvelle assurance de la foi. Dans la seule simultanéité de la croyance et de la non-croyance, on obtient la rotation, le plus haut degré d'exaltation qui annonce la proximité des vérités surnaturelles. Pascal est un apologiste, et non pas un saint. Il vit ce que vivent tous les hommes, mais au niveau élevé où l'a projeté cet instant fixé dans le *Mémorial*. C'était un instant qui n'a pas dépassé, mais seulement éclairci son existence naturelle. « *La loi n'a pas détruit la nature, mais elle l'a instruite* » (520)⁸⁵. Et un autre fragment nous dit que la véritable existence humaine, dominée par le couple grâce-pénitence, signifie aussi dans la relation religieuse en même temps chute et ascension : « *Il faut des mouvements de bassesse, non de nature, mais de pénitence ; non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite, mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse* » (525)⁸⁶. Le paradoxe est la garantie que la proximité divine a commencé à agir.

- 67 La masse de fragments sur le paradoxe existentiel qu'a écrits Pascal, en apparence uniquement pour des raisons pédagogiques – la violence avec laquelle il s'exprime, justement dans les parties de son apologie qui traitent du désespoir et des contradictions de l'homme : cela ne prouve-t-il pas que lui-même, le croyant, doit toujours redescendre à l'incroyance ? Que la proximité de la foi, puisque nous sommes des hommes, ne peut pas nous être donnée autrement que dans le trompe-l'œil d'une transcendance vibrant entre certitude et incertitude ? On ne peut pas approuver l'interprétation de l'abbé Bremond qui comprend Pascal uniquement à partir du *Mémorial* et le scinde en un Pascal de l'argumentation théologique et un Pascal de la religiosité fervente. « *De ce que la première puisse apparaître assez accablante, il ne s'en suit pas que la seconde ait été si douloureuse*⁸⁷. » Ce n'est pas nécessairement une susceptibilité tardive d'un jésuite contre un janséniste ; c'est que le livre de Bremond préfère (comme le *Port-Royal* de Sainte-Beuve) les mystiques et les poètes de la religion, calmes, paisibles et doux, aux dialecticiens dangereux. Mais remodeler Pascal ainsi n'est possible que si l'on enterre les *Pensées* et ne garde que le *Mémorial* et le « *Mystère de Jésus-Christ* ».
- 68 Les *Pensées*, qui existent bel et bien, sont, précisément dans les passages décrivant (ou bien mieux : définissant) l'effet des contenus de la foi sur l'homme, d'une dialectique très difficile. C'est là que s'avère le plus directement ce que nous avons dit ci-dessus en guise d'introduction : que la relation entre le langage et son contenu, entre méthode et objet de démonstration représente une alliance insolite des capacités intuitive et analytique. Rendre accessibles, avec les moyens définitoires et linguistiques de la logique, des représentations transcendantales qui, par leur nature, contredisent la clarté logique, ceci demande un effort par lequel la simplicité de la foi est facilement broyée. Pascal a accepté cet effort – peut-être ne l'aurait-il pas fait avec la même intensité s'il n'était pas né dans un monde imprégné de cartésianisme et ne s'était déployé au contact d'hommes parmi lesquels devait être publié, l'année de sa mort, le traité de l'*Art de penser*, hostile au mysticisme. Il doit convertir la formule avec laquelle il exprime la rupture de la logique en un signe positif indiquant la logique supérieure. Et il doit faire naître cette formule, le paradoxe, de la logique du *clare et distincte* même, comme son propre produit, si elle poursuit sa pensée avec cohérence. Il attire les rationalistes et les partisans de la clarté en leur promettant : « *La religion n'est point contraire à la raison* » (187)⁸⁸, et quand ils l'ont

suivi, alors il se tourne contre eux avec la phrase : « *Notre religion est sage et folle* » (588)⁸⁹. Si l'on a compris cette formule paradoxale, l'effort a valu la peine.

- 69 Cela fait partie de la transmutation linguistique opérée par Pascal d'interpréter désormais positivement des mots à connotation négative. Parmi ces mots, citons « *la folie* », ou « *l'obscurité* ». Ils deviennent des signes de la vérité la plus haute dans leur projection sur la pensée humaine. La distance par rapport à Descartes est évidente⁹⁰. Le fragment 445⁹¹ entreprend la transmutation sémantique de « *folie* » : « *Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes.* » Ce qui convainc profondément de la justesse des contenus de la foi, ce ne sont pas la sagesse, les simples renvois à la religion, aux signes et aux prophéties, mais la plus forte concentration de la *folie* : « *La folie de la croix* » (587)⁹². La religion clarifie les contenus de l'existence humaine en les transformant en savoir, c'est pourquoi elle est sage ; cependant, ce savoir n'est pas encore la religion elle-même, mais seulement un prélude, une partie d'elle-même ; elle est la transcendance absolue de tout ce qui est simplement intelligible, elle est « *folle* ». C'est pour cela que : « *Notre religion est sage et folle* ». Qui est dans la religion, donc déjà éclairé, ne peut fonder sa croyance que sur le caractère incompréhensible et paradoxal de la croix, sur la folie de ce spectacle négatif au plus haut degré.
- 70 D'autres fragments entreprennent la transmutation sémantique d'« *obscurité* ». Qui reproche l'obscurité à la religion, loue précisément l'obscurité, car elle veut être obscure (194)⁹³. La grandeur de la religion s'exprime dans la négativité, dans l'imprécision, et donc dans l'indifférence des hommes envers elle : « *Reconnaissez-donc la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons, dans l'indifférence que nous avons de la connaître* » (565)⁹⁴. Clarté et obscurité simultanées sont le signe de la vérité suprême ; clarté dans la mesure où elle est toujours plus claire que son contraire, le renoncement à la religion ; obscurité dans la mesure où sa clarté concevable n'est que le degré affaibli de sa véritable clarté. Là aussi s'applique cette vérité : nous savons quelque chose, mais nous ne savons pas tout, nous ne pouvons savoir absolument, mais ne pouvons non plus ignorer absolument – le même paradoxe que dans le fragment 72⁹⁵, mais à la hauteur de la foi. Ici comme là, c'est la formule qui capte l'inquiétude sans issue, la simultanéité de l'incitation au savoir et de l'impossibilité de l'atteindre. Ici comme là, le langage évite le jugement catégorique, certes restrictif selon le sens, mais catégorique selon la forme : nous ne pouvons voir Dieu qu'à moitié.
- 71 Les fragments 229 et 230⁹⁶ avaient, comme nous l'avons vu, déjà préparé cette répétition du paradoxe au niveau de la foi. Pascal justifie dogmatiquement le paradoxe de la foi par la doctrine biblique du *Deus absconditus* (Isaïe 45, 15). Ce qui nous est donné, c'est « *la présence d'un Dieu qui se cache* » (556)⁹⁷. Dieu se tient caché, parce qu'il veut être cherché. Le monde, pour qui « *posséder Dieu* » et « *ne pas posséder Dieu* » se concrétisent dans la figure du Christ, ne peut prétendre à autre chose qu'à percevoir la grandeur de Dieu uniquement dans l'effort de la quête. Dans la mesure où le monde le possède de cette façon-là, il possède l'espoir de la rédemption ; dans la mesure où il ne l'a que de **cette** façon-là, il n'oublie pas sa déchéance. Il en découle donc ce calcul, étonnant pour un croyant et presque blasphématoire dans sa dureté mathématique : « *Il ne faut pas qu'il (sc. l'homme) ne voie rien du tout ; il ne faut pas aussi qu'il en voie assez pour croire qu'il le (sc. Dieu) possède, mais qu'il en voie assez pour connaître qu'il l'a perdu ; car, pour connaître qu'on a perdu, il faut voir et ne pas voir ; et c'est précisément l'état où est la nature* » (556)⁹⁸.

- 72 Ainsi le paradoxe de la foi se présente-t-il deux fois : comme théorie de la connaissance et comme théorie de l'expérience. Comme théorie de la connaissance, il embrasse la simultanéité de la visibilité et de l'invisibilité de Dieu. La nature est l'image de Dieu et seulement l'image de Dieu, nous apprend la réflexion du fragment 580⁹⁹. Comme théorie de l'expérience, le paradoxe de la foi embrasse le tourbillon moral entre les contraires, persistant à la hauteur de la foi, que sont orgueil et contrition, ascension et chute. « *Le bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous ; il est en Dieu, et hors et dans nous* » (465)¹⁰⁰. Cette compréhension précise des situations de la foi doit mener également à une compréhension aussi précise de l'idée la plus haute de la foi, c'est-à-dire la figure du Christ. L'interprétation paradoxale de l'homme effectuée par Pascal se concentre ici d'une façon telle qu'un simple esprit religieux ne peut plus s'y identifier. Le Christ devient pour ainsi dire l'abrégé personnel de la dialectique qui tourmente l'homme et qui, puisqu'il n'est qu'homme, doit le tourmenter. Le Christ aussi est dans la situation du paradoxe, et même il l'est d'une façon qui force l'homme à y rester définitivement tant qu'il sera homme. Le Christ n'est pas la pure divinité, mais il est en même temps l'humanité, il est le monde saisi d'une éternelle volonté de rédemption et d'une éternelle chute. « *Deux natures en Jésus-Christ, deux avènements, deux états de la nature de l'homme* » (765)¹⁰¹. Parce que le Christ est l'expression extrême du paradoxe, sa proximité extrême de Dieu correspond à son éloignement extrême simultané qui est encore plus éloigné que l'éloignement de Dieu des hommes. Dans la sonorité merveilleuse du « *Mystère de Jésus-Christ* », cette interprétation est formulée de la façon suivante : « *Il est plus abominable que moi, et, loin de m'abhorrer, il se tient honoré que j'aie à lui et le secoure.* » Toutes ses actions sont soumises à la loi de ce paradoxe, en gros comme en détail. Il a aveuglé les clairvoyants et éclairé les aveugles ; il a guéri les malades et fait mourir les saints ; il a puni les pécheurs et a laissé les justes dans leurs péchés ; il est un dieu humilié sur la croix et un messie triomphant dans la mort ; il est en même temps toute possibilité de l'être humain. « *Pour cela il a pris cette malheureuse condition, pour pouvoir être en toutes les personnes, et modèle de toutes conditions* » (785)¹⁰².
- 73 Le reproche fait à Pascal de trop détacher la figure du Christ de Dieu, de l'interposer comme un voile entre Dieu et l'homme et de trop l'humaniser, est justifié (Joubert, Sainte-Beuve, Bremond). Mais nous n'avons pas à suivre ici les raisons religieuses et théologiques de cette critique. Nous nous contentons de voir que Pascal a utilisé (et peut-être consommé) la figure du Christ pour symboliser en elle de la façon la plus élevée le paradoxe de l'existence et de la foi. Le tragique du paradoxe arrive jusqu'à ce personnage qui n'est que par là le véritable garant de la double loi divine suspendue au-dessus de nous : châtement et grâce. Le paradoxe devient « naturaliste » parce qu'il atteint la tension extrême dans l'histoire d'une vie. Si la proximité de Dieu existe pour le Christ, l'étendue de sa souffrance dans la réalité existe également, non pas « fictivement », ni imitée à des fins pédagogiques, mais réellement. Ainsi Pascal ne considère-t-il pas au fond son propre paradoxe comme fictif ni comme pédagogique, mais il le vit véritablement. C'est que lui-même n'est pas un croyant au sens où il serait un saint surhumain. Il est l'homme brisé par la foi, mais sa transmutation de la langue et de la pensée fait de cette rupture un signe positif d'une proximité à la vérité. En voulant embrasser l'existence et la hauteur de la foi, il embrasse le plus grand nombre de contradictions. Ce n'est que dans leur totalité qu'il tient la totalité de l'existence, de la religion et de Dieu. Ou, comme il l'exprime une fois d'une façon exemplaire : « *On ne peut faire une bonne physionomie qu'en*

accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans les contraires » (684)¹⁰³.

V

- 74 Il sera devenu suffisamment clair que le paradoxe de Pascal n'est autre que la projection d'une vérité métaphysique sur les domaines logiques et linguistiques de la raison. Cette projection n'est possible qu'en tant que « rupture » des moyens de la raison. Cette rupture n'est pas visible dans la construction linguistique. Car la langue reste grammaticalement ordonnée, syntaxiquement claire, même trop claire. Elle produit uniquement avec une récurrence frappante le seul moyen stylistique qui puisse porter le paradoxe convenablement : le groupement en rythme binaire qui donne au texte cette clarté mouvementée et cette acuité tranchante. Si l'ordre grammatical avait été abandonné pour laisser place à la destruction de la structure linguistique, la transcendance à exprimer n'aurait pas pu devenir visible. Seul l'esthétisme du XX^e siècle prétendra promouvoir les visions de l'au-delà par une grammaire mise sens dessus dessous en empêchant toute identification avec le texte. La volonté de Pascal de maintenir la langue ordonnée par des conjonctions, des prépositions et des pronoms va jusqu'au *Mémorial* où l'on s'attend le moins à des ménagements grammaticaux. La proximité de la vision pure trouve son correspondant stylistique uniquement dans un traitement elliptique des phrases, dans une relative rareté des verbes et une accumulation du contenu des phrases dans les noms – une correspondance mesurée par rapport à la violence de la vision ! Les fragments, écrits comme les « notes » d'un homme gravement malade et de ce fait pour la plupart ébauchés à la hâte, trahissent la rapidité de leur élaboration plus dans l'aspect extérieur de l'écriture presque illisible que dans la construction de la langue¹⁰⁴. Car les ellipses sont relativement rares. On ne saurait parler d'une perturbation de la structure linguistique par la transcendance. Si Pascal dit dans le fragment 373¹⁰⁵ que le véritable ordre doit être exprimé par le désordre, alors cela vaut pour la technique réglant la succession des objets, non pas pour la construction grammaticale et stylistique de la langue.
- 75 La « rupture » est uniquement visible dans les notions elles-mêmes qui, tout en étant de valeur antithétique, sont mises en relation d'égalité. La logique doit transmuter le signe de la contre-vérité, la contradiction, en signe de la vérité, doit l'élever pour le faire devenir paradoxe. Le paradoxe est-il donc le dernier mot de la vérité ? Oui et non. Non, parce que c'est là que commence l'*ordre du cœur*, la force intuitive, le véritable accomplissement de la foi qui croit la vérité surgissant dans la rupture logique du paradoxe précisément parce qu'elle contredit toute logique. Et oui, parce que malgré l'*ordre du cœur*, malgré la force intuitive et l'accomplissement de la foi, aucune autre manière de se rendre compte de la vérité n'est à notre disposition. La partie consacrée à la « *théorie cognitive* » du paradoxe de la foi nous en a instruits suffisamment. Le paradoxe doit demeurer, comme expédient, comme image ou symbole, comme « *figure* ». Toute la langue n'est autre qu'image ou symbole, que « *figure* ».
- 76 Avec la théorie des « *figures* », Pascal couronne sa théorie des paradoxes (« *figure* » remonte au mot *figura* en latin médiéval : image, allusion. Cf. aussi Littré, art. *figure*, § 16). « *Figure* », c'est d'abord l'Ancien Testament avec ses renvois à l'apparition du Christ ; renvois qui, pris dans leur sens littéral, constituent un non-sens, mais pris métaphoriquement et spirituellement, contiennent le vrai sens. Pascal suit ici simplement

la vieille herméneutique biblique. Il l'élargit en allant jusqu'à une réinterprétation des actes les plus élevés de la foi chrétienne comme simples « figures ». Les « figures » trouvent leur origine dans la volonté de Dieu de se faire comprendre par l'homme. « Dieu diversifie ainsi cet unique précepte de charité, pour satisfaire notre curiosité qui recherche la diversité, par cette diversité qui nous mène toujours à notre unique nécessaire. Car une seule chose est nécessaire, et nous aimons la diversité ; et Dieu satisfait à l'un et à l'autre par ces diversités, qui mènent au seul nécessaire » (fr. 670)¹⁰⁶. On y distingue clairement entre un être-en-soi et un être-pour-les hommes de Dieu. De nouveau, le paradoxe s'illumine en un éclair : une seule chose est nécessaire et (qu'on remarque ce « et » qui porte tout le paradoxe) nous aimons la diversité. Dieu s'adapte aux hommes et parle par les symboles de la diversité. Il se fait anthropomorphe. Plus les représentations anthropomorphes de Dieu sont « fausses », plus elles sont vraies. Si on lit dans le psaume 119 : « *Sede a dextris meis* », alors cela signifie que Dieu a bien l'intention de faire asseoir le Christ à sa droite, mais uniquement aux yeux des hommes, non pas dans son accomplissement réel. Le « *sede a dextris meis* » est faux si on l'imagine littéralement de Dieu – mais il est juste si on l'imagine au figuré. C'est dans l'écart entre son sens littéral et son intention de signification que réside la garantie de son contenu véridique caché. Mais puisque Dieu ne peut parler autrement qu'en figures anthropomorphes, nous ne sommes près de la vérité que si nous pensons le faux, mais en pensant que ce n'est rien d'autre qu'une figure. « Car les choses de Dieu étant inexprimables, elles ne peuvent être dites autrement » (687)¹⁰⁷.

- 77 Il en résulte en plus pour l'exégèse biblique que le texte de la Bible ne doit être pris ni simplement littéralement ni simplement au figuré. Ou bien, pour le dire sous forme de paradoxe, le texte biblique est vrai aussi bien littéralement qu'au figuré (648)¹⁰⁸. Car si je néglige le sens littéral, je n'atteins pas le sens spirituel, parce que celui-ci ne peut être saisi dans son absolu et sa nudité, ayant besoin de la figure pour pouvoir exister pour moi. Je sais que je comprends mal la Bible si je la prends uniquement au sens littéral, mais avec ce savoir je compense la nécessité qui fait que je ne peux l'avoir devant moi autrement que dans sa littéralité. Or, Pascal dispose par échelons la relation entre la figure et le sens en partant de deux cas extrêmes, avec une fidélité propre à sa méthode pour déterminer la situation de l'homme à partir des deux extrêmes pensables que sont le néant et l'infini ¹⁰⁹. Les extrêmes sont ici : la vérité non voilée à rechercher qui n'existe qu'au ciel et la vérité tout à fait voilée par des figures qui est dans l'Ancien Testament, et que l'on ne devine pas être la vérité. Au milieu, on trouve l'Église qui, elle aussi, ne voit la vérité que voilée, mais qui la devine, à travers les figures, comme présente. De nouveau le milieu, et de nouveau le milieu comme un « aussi-bien-l'un-que-l'autre » paradoxal : comme un avoir et un non-avoir de la vérité, comme la simultanéité de figure et de non-figure ! Ce milieu qui s'appelle ici « Église » n'est autre que le milieu de la nature humaine, touchée par le divin, mais pas encore éclairée par le divin, incitée à la vérité, mais pas encore en possession de la vérité. La systématique de la construction logique chez Pascal, la cohérence et l'universalité du paradoxe sont extraordinaires. C'est cet ordre intérieur de la pensée pascalienne qui n'admet pas non plus que la structure linguistique soit détruite.

- 78 Avançons : Pascal transpose rapidement la théorie de la figure, qui consiste en vérité et dissimulation de la vérité (*chose figurée et chose figurante*), sur tous les détails de l'existence chrétienne. Mettant à jour une dissimulation de la vérité après l'autre, la recherche du « non-voilé » n'avance que vers de nouvelles dissimulations. Tout peut être figure de tout. « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire » (663)¹¹⁰. Et même, la vie banale des hommes rejoint, si on la comprend au figuré, celle du

saint, car toutes les actions humaines, leur recherche de la satisfaction, du combat contre l'ennemi etc. sont les mêmes que celles du saint : lui aussi cherche la satisfaction, combat les ennemis, – à la différence qu'il s'agit de la satisfaction suprême, de l'antagonisme suprême. Du point de vue formel, les vies de l'homme et du saint sont identiques, mais par leur contenu, elles sont infiniment différentes ; les facteurs de l'identité **et** de la différence simultanée permettent d'interpréter la vie humaine comme figure de la vie du saint (643)¹¹¹. Cette avancée progressive vers des figures toujours plus élevées apparaît le plus clairement ci-après : le fragment 654¹¹² nous dit : « *Eucharistie après la Cène : vérité après la figure.* » Dans le fragment 670¹¹³ cependant, on lit : « *Et les Chrétiens prennent même l'Eucharistie pour figure de la gloire où ils tendent.* » Ainsi, avec une perfection chrétienne croissante, un dogme après l'autre retombe dans un caractère figuré ; l'être véritable de Dieu (« la gloire ») se retire de toutes les apparences que la langue peut saisir et que l'action peut toucher vers une transcendance au-dessus de la figure et de la langue. Mais en même temps (et c'est de nouveau le paradoxe particulier de Pascal), les apparences que la langue peut saisir et que l'action peut toucher ne doivent pas être écartées, car puisque nous sommes des hommes et que nous sommes au milieu, elles seules contiennent l'incitation à avancer en les traversant vers cette transcendance de la *Gloire* qui se donne en s'échappant. Elles sont image et uniquement image, elles sont tout et rien. Ou bien, comme le dit Pascal : « *Figure porte absence et présence* » (677)¹¹⁴.

- 79 Nous arrêtons ici. Notre analyse a atteint son but. Elle a montré la systématique du paradoxe pascalien, jusqu'à sa monotonie presque mécanique. Le fait qu'une telle systématique ait pu se dégager de ces « notes » des *Pensées*, à notre avis sans violation du texte, prouve le travail intellectuel qui a été effectué avant que cet homme commence à écrire. L'accomplissement et l'affinage de la pensée pascalienne consistent non seulement dans le fait qu'il a appliqué un principe de pensée et d'expression avec une cohérence extrême à tous les contenus de notre existence. Ils consistent dans le fait qu'il a expliqué lui-même le caractère de son principe en l'appliquant aux objets les plus élevés. Car les *figures* contiennent une théorie de l'essence de la langue, bien qu'elle ne soit pas marquée expressément comme telle. Si toutes les représentations de Dieu ne sont que des figures, alors la langue aussi comme contenant de ces représentations n'est que figure. Si le paradoxe est la formule la plus courante utilisée par la langue pour atteindre la plus grande proximité à la vérité, lui-même, puisqu'il est langue, n'est que figure. Puisque toute figure, c'est-à-dire toute langue, doit exister nécessairement, parce que nous voulons transcender la figure sans pouvoir le faire, le paradoxe aussi est fondé essentiellement sur la nécessité d'être là et de renvoyer à quelque chose de plus haut qui n'est plus dicible. Le paradoxe, nous l'avons dit, est la projection de la vérité métaphysique sur les domaines logiques et linguistiques de la raison. C'est la plus haute performance de l'homme que d'atteindre par ses propres moyens la frontière de la transcendance ; sauter par-dessus la frontière, il n'y a que la foi qui puisse le faire. Le paradoxe est la réponse de la clarté à l'existence de l'obscurité. Le langage pascalien est le langage cartésien par sa structure grammaticale et ses contenus logiques. Il est vrai qu'il remplace l'ampleur de la déduction et de la division cartésiennes par le raccourci de l'aphorisme. Aussi important que cela puisse être, c'est négligeable à côté de la différence plus grande qui est que le langage pascalien englobe le domaine de l'irrationnel, exclu par Descartes, et le représente par la figure du paradoxe. Ce faisant, le langage pascalien reste fidèle à la méthode du *clare et distincte*, parce que le paradoxe ne cesse pas d'être un acte de la logique, mais il change sa signification par des transmutations en substituant au *clare et distincte* définissable par assertion une paire de notions définissables d'une façon

seulement négative, *folie* et *obscurité*. À l'intérieur des grandes formes du langage cartésien se sont donc développées une pensée et une conscience nouvelles du langage. Pascal a reconnu le caractère figuratif de la langue. Si nous appliquons cela à la formule du paradoxe, nous pouvons dire en exagérant intentionnellement les tournures pascaliennes : le paradoxe est simultanément paradoxe et non-paradoxe.

- 80 Personne d'autre au XVII^e siècle n'a atteint de cette façon les frontières des possibilités logiques et linguistiques. La richesse de ce siècle en forces et personnages religieux n'a produit aucun homme qui aurait pu exprimer le bouleversement chrétien comme Pascal l'a fait. Même les jansénistes, hostiles à la mystique, ont presque tous succombé au danger d'un intellectualisme théologique formaliste. Mais ce n'est pas avec un intellectualisme théologique formaliste qu'on obtient un tel miroir ardent que les *Pensées*, bien qu'elles-mêmes soient largement construites sur des démonstrations mathématiques. Le schématisme avec lequel le paradoxe est mené d'un bout à l'autre est certainement un tribut de Pascal au *mos geometricus* de son temps. Mais il ne faut pas retenir uniquement l'essence morale du paradoxe – désespoir, contrition, angoisse, humilité, espoir – et laisser tomber le *mos geometricus* comme un trait secondaire lié à son époque. La transformation des moyens d'expression rationnels jusqu'à ce qu'ils deviennent utilisables pour les zones frontalières les plus irrationnelles est au moins aussi importante que ces zones frontalières irrationnelles elles-mêmes. Ce qui est étonnant, c'est justement la profondeur de l'existence et de la foi que le paradoxe découvre et place au niveau de l'intuition ou du savoir.
- 81 Or, on peut observer qu'également pour un autre genre de la littérature française au XVII^e siècle, le tragique n'a été accessible, d'une façon similaire, que par le paradoxe : j'entends le théâtre de Corneille et de Racine. Certes, il ne s'agit pas là d'une radioscopie semblable de la situation sans issue de l'homme (même pas dans *Polyeucte*), mais d'une concentration de difficultés prises dans un sens tout à fait humain, et suffisamment explicables par des moyens psychologiques. Pascal n'a pu agir sur Corneille et ne l'a pas fait fondamentalement sur Racine. Ici, nous ne cherchons pas non plus à découvrir une « influence », mais à indiquer une parenté des formes de pensée et de langage pour laquelle existent des raisons plus profondes que celles de l'influence. Nous avons déjà démontré au deuxième chapitre qu'on trouve le paradoxe ailleurs que chez Pascal et indépendamment de lui dans la littérature contemporaine. Les passages cités à cet endroit ne sont pas des tournures rhétoriques dues au hasard, mais les formules pour des situations paradoxales d'un genre correspondant telles que les traite la tragédie.
- 82 Si Pascal dit : « *qu'il se haïsse, qu'il s'aime* », il obtient ainsi par force l'irruption suprême de la relation double où l'homme se trouve face à lui-même. Tous les héros et les héroïnes de Corneille et de Racine souffrent de cette relation double. Il importe peu que la dualité de leurs affects soit tournée moins contre eux-mêmes que contre leurs partenaires ; la structure paradoxale y est. Ce que la tragédie française représente, c'est l'homme qui, voulant agir pour lui-même, est contraint d'agir contre lui-même et n'arrive pas à une relation clairement affirmative ou négative avec son antagoniste, parce qu'à cause de la contradiction entre les niveaux de valeurs sur lesquels il le rencontre, il doit en même temps l'aimer **et** le haïr.
- 83 Dans *Le Cid*, Don Rodrigue porte dans son cœur le devoir de venger son père et l'amour envers l'ennemie de son père, Chimène. Les deux affects (car dans ces tragédies, la puissance du devoir aussi est un affect) sont équivalents. L'incitation de l'un est en même temps l'incitation de l'autre :

Contre mon propre honneur mon amour s'intéresse ;
 Il faut venger un père, et perdre une maîtresse :
 L'un m'anime le cœur, l'autre retient mon bras.
 Réduit au triste choix, ou de trahir ma flamme,
 Ou de vivre en infâme,
 Des deux côtés mon mal est infini.

- 84 Tel est le bilan dans les stances du premier acte (sc. 9) dont la description est si exacte et si abstraite qu'il est absurde de les publier dans une anthologie de la poésie lyrique française, comme l'a fait Duhamel.¹¹⁵

- 85 Conforme à la relation double du Cid envers sa maîtresse, celle-ci entre également dans la même relation double envers lui :

Dedans mon ennemi je trouve mon amant (III, 3),
 dit-elle, un vers qui pourrait être posé comme un paradigme au-dessus de toute la production tragique de Corneille. Chimène entre dans un état indécis où la présence des contraires inconciliables paralyse l'action :

Mon unique souhait est de ne rien pouvoir (III, 4).

- 86 Combien Corneille y voit le cas classique de l'expérience amoureuse tout court, cette exclamation le prouve, par laquelle il fait répondre Don Rodrigue : « O miracle d'amour ! ». L'amour croissant est empêché et abattu par le pouvoir contraignant du devoir dynastique. Une telle expérience de la simultanéité paradoxale se situe plus haut que le simple cas, dédaigné explicitement par Corneille, où un partenaire combat l'adversaire avec une inimitié claire. Le conflit est transposé de l'extérieur à l'intérieur, de deux personnes à une seule. Une solution hiérarchique n'est pas possible parce que ne se confrontent pas deux forces dont une serait « bonne », l'autre « inférieure », mais parce que les forces antagonistes se valent moralement ; c'est un combat du bien contre le bien.

- 87 Dans les autres pièces, il n'en va pas autrement. Les rapports de Pauline avec Sévère ainsi qu'avec Polyeucte sont caractérisés chaque fois par le même paradoxe :

...puisqu'il faut combattre un ennemi que j'aime,

Souffrez que je me puisse armer contre moi-même (I, 4)

dit-elle à l'égard de Sévère – et vis-à-vis de Polyeucte, la fidélité conjugale et la haine du christianisme se combattent en elle, deux sentiments qui sont équivalents dans sa situation. Dans Cinna, le héros fidèle à l'empereur aime Émilie tout en connaissant l'hostilité de celle-ci à l'empereur de façon que son amour se divise en obéissance et désobéissance envers sa maîtresse. Sa relation double se ramasse dans ces paroles : « *cette aimable inhumaine* » (III, 3).

- 88 La formation juridique de Corneille apparaît dans l'acuité avec laquelle il formule de telles situations – car on doit appeler « formulations » ces vers dans lesquels l'ardeur dramatique est entrée dans une fusion adéquate à l'objet particulier de ces tragédies. On a l'habitude d'interpréter Corneille comme cartésien et on entend par là que le conflit déployé dans ses tragédies entre les liens du sentiment et du devoir, entre passion et raison est résolu en faveur de cette dernière. En effet, cette victoire est le cas le plus fréquent, s'il n'y a pas, comme dans *Le Cid*, un quelconque hasard qui porte secours et libère les hommes de leur hésitation paradoxale. Mais dans le déroulement de la tragédie, dont l'intérêt se concentre sur la lutte, et moins sur sa solution (comme dans toute vraie tragédie), agit un esprit plutôt apparenté à Pascal qu'à Descartes. Le juriste Corneille et le mathématicien Pascal se rencontrent dans la formule avec laquelle ils sont capables de

saisir le moment tragique et suprême de la vie, l'un en l'interprétant d'une manière terrestre, l'autre d'une manière religieuse.

89 La même chose vaut, avec les modifications analogues, pour Racine. Non pas juriste comme Corneille, mais poète formé par le jansénisme, il ne connaît pas dans son œuvre les duretés de la formulation qu'on trouve dans les tragédies de Corneille, mais il intègre le monde tragique dans une réflexion beaucoup plus sensuelle et lyrique. Pour lui aussi, le moment tragique est une simultanéité de forces inconciliables dans une seule âme. Il ne résout pas le conflit par la victoire positive du « devoir », mais il l'éternise dans un renoncement compréhensif. L'optimisme stoïcien de la raison a disparu, ceci le distingue de Corneille ; la constellation tragique est cependant la même. Les coutumes et la manière du théâtre classique en France en sont sans aucun doute plus responsables que l'origine janséniste de Racine.

90 Dans *Phèdre*, l'action dramatique commence avec la prise de conscience, dans l'âme de Phèdre, de la dualité de l'amour et de la haine. Amour et haine sont les correspondances affectives des relations sentimentale et politique avec Hippolyte. Les deux sont des affects du mal : son amour est incestueux et sa haine haute trahison. De nouveau, l'homme tragique est suspendu au milieu entre deux contraires équivalents dont ni l'un ni l'autre n'est réalisable entièrement sans détruire la vie. Ainsi l'amour ne peut-il devenir conscient que dans la fuite devant l'être aimé, dans l'abolition de soi-même, dans la présence des résistances les plus fortes :

Présente je vous fuis, absente je vous trouve (III, 2).

91 Ensuite, quand Phèdre, suivant sa haine, a incité Thésée contre Hippolyte, elle doit cependant protéger celui-ci de la colère de Thésée, donc combattre de nouveau la haine avec l'amour. Le facteur tragique repose dans l'évaluation double que cette femme effectue face à un autre homme – et par conséquent face à elle-même.

92 Cette structure tragique est encore plus évidente dans *Bérénice*, l'œuvre la plus achevée de Racine. Le jeu double Bérénice / Titus et Bérénice / Antiochus répète trois fois le paradoxe de l'attirance et du rejet simultanés de l'être aimé. Antiochus aime et oppose contre cela dès le début le renoncement (et non pas la haine, comme l'aurait fait Corneille) ; Bérénice aime et vit, au lieu de l'accomplissement de son amour, l'éloignement de Titus ; Titus aime et y oppose, comme Antiochus, le renoncement. Dans les trois cas, l'homme balance entre un oui et un non. Chaque pas vers l'accomplissement est un pas qui l'en éloigne, chaque action en faveur d'un lien est une action contre l'autre lien. En suivant le lien avec Rome, Titus anéantit Bérénice :

Je viens percer un cœur que j'adore...

J'avance des malheurs que je puis reculer (IV, 4)

Ah Rome ! Ah Bérénice !...Pourquoi suis-je empereur ? Pourquoi suis-je amoureux ?

(IV, 6)

93 Cette simultanéité de l'incompatible est poussé jusqu'à la mise en relief spatiale de la scène : dans la scène 8 du quatrième acte, Titus subit le choc entre l'appel à la salle du conseil sénatorial (d'un côté de la scène) et l'appel à la chambre de Bérénice (de l'autre côté). Titus résout le conflit par sa soumission douloureuse à la loi romaine. Bérénice reste seule, sans issue, dans une soumission semblable. Il ne lui reste que le renoncement. Son monologue final atteint son point culminant avec ce paradoxe :

Je l'aime, je le fuis ; Titus m'aime, il me quitte (V, 7).

94 Ce vers paradoxal, qui augmente son acuité antithétique par l'omission des conjonctions, n'est pas seulement une formule rhétorique, il est la seule expression adéquate pour une

situation dans laquelle un homme vit la simultanéité de deux états incompatibles. Cette expérience n'est pas guérie, mais éternisée. « *Je l'aime* » signifie bien la continuité de l'amour, « *je le fuis* » la continuité comme non-accomplissement nécessaire. Les deux membres de l'antithèse produisent ensemble, additionnés pour devenir paradoxe, la dualité de la situation malheureuse. Il n'y a plus besoin de rappeler le paradoxe pascalien. Restant ici-bas, Racine (et avant lui, Corneille) témoigne avec le même rythme binaire dans la pensée et la langue de la même situation tragique de l'homme qu'un Pascal indiquant le monde de l'au-delà. Chez le poète comme chez le métaphysicien, la forme de pensée et l'expression linguistique constituent une harmonie parfaite.

NOTES

6. [J'indiquerai chaque fois les numéros correspondants de l'édition Lafuma, Paris, Seuil, 1963 (=L), ici : 241, 547, 946, 300, 746, 719, 225 et 940, ainsi que ceux de l'édition Sellier, Paris, Bordas, 1991 (=L), ici : 273, 460, 768, 331, 619, 597, 258 et 765). Les notes en bas de page mises entre crochets seront du traducteur.]

7. [L 418, S 680.]

8. [L 918, S 748.]

9. Cf. Fr. Schalk, « Das Wesen des franz. Aphorismus », dans *N. Spr.*, 1933, en particulier p. 425. [Article de Fritz Schalk sur « L'essence de l'aphorisme français » dans la revue *Die Neueren Sprachen*.]

10. Cf. Étienne Périer dans sa préface aux *Pensées* (Brunschvicg, *Pensées et Opuscules de Pascal*, Hachette, p. 304) [= L. p. 497].

11. Baudelaire, Lettre à Fraisse. *Mercur* de France, 1916, p. 239.

12. [L 199, S 230.]

13. Combien le passage commenté ci-dessus tend, malgré ses mots imagés, vers une généralité aux images pâles, on le voit également dans le vocabulaire : *incertains* (devant *flottants* !) - terme (au lieu d'un mot concret, fidèle à l'image, par exemple *rive* ; en plus, il y a aussi une signification temporelle) - *bout* - *état*, etc.

14. J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, 1931, p. 310 ss.

15. *Lettres provinciales* (Les Grands Écrivains de la France, XI, 314) : « *c'est proprement la vérité à qui il appartient de rire, parce qu'elle est gaie.* »

16. IV, introduction de Brunschvicg, p. 227.

17. Récemment, l'Allemagne aussi a produit une nouvelle présentation globale de Pascal, la meilleure qui ait été écrite sur le sol allemand à côté du passage consacré à Pascal dans *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906, I, 438 ss.) de Cassirer : Romano Guardini, *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935. Mon exposé a été élaboré indépendamment de Guardini, il a son origine dans un séminaire que j'ai dirigé il y a deux ans à l'Institut de romanistique de l'Université de Cologne ; je me permets de souligner cela parce que j'ai trouvé (aussi grande que soit la différence par rapport au catholique qu'est Guardini) une pleine confirmation pour quelques-unes de mes interprétations dans cet excellent livre.

18. [L 675, S 554.]

19. [L 418, S 680.]

20. [L 981, S 770.]

21. [L 131, S 164.]
22. [L 530, S 455.]
23. Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, t. II (2^e éd. 1923), p. 810 ss., « Über die Geschichte des Reims » ; là, l'origine de la rime est tirée de la figure grecque du ὁμοιοτέλευτον.
24. Cf. Norden, loc. cit.
25. [L 559, S 466.]
26. Le mieux chez Fr. Neubert, *Zur Wort- und Begriffskunst der franz. Klassik*, Wechssler-Festschrift, 1929.
27. [L 215, S 248.]
28. [L 687, S 566.]
29. III, 13, éd. Villey p. 396. [= édition Villey-Saulnier, Quadrige/P.U.F, 1992, p. 1076 s.]
30. III, 13, p. 381. [= *ibid.* p. 1066]
31. [L 199, S 230.]
32. Éd. Brunschvicg (Hachette), p. 174.
33. *Lettres philosophiques*, éd. Lanson, 1909, II, 184 ss.
34. Voici la limite d'une interprétation de texte faite exclusivement à partir de la forme syntaxique, interprétation de toute façon hypothétique. L'explication nécessaire de ce « et », qui peut être exploité de façons multiples (cf. le « et de mouvement » de Flaubert !), comme une copule paradoxale, comme un élément de jonction entre ce qui ne peut être relié, ne peut être obtenue que par le contenu ; c'est le contenu qui transforme un phénomène syntaxique en un phénomène stylistique.
35. [L 681, S 560.]
36. [L 199, S 230.]
37. [L 518, S 452.]
38. En latin, *mediocritas* ne signifie pas seulement péjorativement « médiocrité », mais au sens de la philosophie stoïcienne : « modération, juste milieu » : *aurea mediocritas* (Horace, Cicéron), *mediocritates* = les passions modérées. *Mediocritas*, accueilli en français à la Renaissance par emprunt comme « médiocrité », semble avoir été compris pendant longtemps dans la signification de « garder la mesure », venant des stoïciens romains. De la Boétie, Montaigne, Charron, Pascal, Bossuet, Fénelon l'emploient en ce sens. Aujourd'hui, comme on sait, cette signification est largement recouverte par le sens péjoratif de « moyen et insuffisant ».
39. Cf. « Elle (l'âme) tient pour grand tout ce qui est assez, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les éminentes » (III, 13, p. 443). L'énumération sans commentaire de passages semblables dans II, 12 et chez La Bruyère telle que la fait Brunschvicg dans son édition de Pascal induit en erreur. Les parallèles s'accordent plutôt avec la notion méthodique de « milieu » et avec son évaluation positive dans *l'Esprit géométrique* (Hachette, p. 168).
40. [L 27, S 61.]
41. [L 771, S 636.]
42. [L 505, S 672.]
43. [L 522, S 453.]
44. [L 678, S 557.]
45. [L 129, S 162.]
46. [L 978, S 743.]
47. [L 182, S 213.]
48. [L 113, S 145.]
49. Comprendre pourrait être rendu par « erfassen », qui a en allemand une double signification semblable. Cf. aussi une pointe linguistique semblable dans fr. 768 [L 570, S 474.] : « Joseph ne fait que prédire, Jésus fait. » Linguistiquement, « ne fait que » et « fait » se trouvent face à face -

logiquement : prédire, accomplir. Ainsi, chez Pascal, la pensée sérieuse peut se servir d'un jeu formel.

50. [L 200 et 113, S 231 et 145.]

51. [L 48 et 656, S 81 et 540.]

52. [L 621, S 514.]

53. [L 430, S 683.]

54. [L 429, S 682.]

55. [L 809, S 656.]

56. [L 418, S 680.]

57. En dehors des monographies pascaliennes connues de Vinet, E. Boutroux et Brunschvicg, par exemple dans l'essai *La méthode de connaître d'après Pascal* de J. Chevalier, et dans l'essai *La philosophie de Pascal* de Fr. Rauh, - les deux dans le numéro spécial de la *Revue de Métaphysique et Morale* : *Études sur Pascal*, 1923. Cf. aussi J. Lachelier, *Notes sur le pari de Pascal*, Paris s.a. et R. Aron, « Note sur le Pari de Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926, p. 85 ss.

58. Cf. la théorie de l'ironie dans la huitième *Provinciale*.

59. Cf. le refus de la preuve de Dieu cartésienne dans les fragments 543 et 556 [L 190 et 449, S 222 et 690.]

60. [L 629, S 522.]

61. [L 130, S 163.]

62. [L 119, S 151.]

63. Lhermet, *op.cit.*, p. 343. S'il s'agit ici d'une simple imitation du parallélisme biblique comme le pense Lhermet, obsédé un peu trop par son sujet « Pascal et la Bible », on peut en douter. Le fac-similé photographique des *Pensées* édité par Brunschvicg (1905) ne m'a pas été malheureusement pas accessible ; probablement, on peut observer la disposition linéaire du manuscrit à plusieurs endroits.

64. [L 136, S 168.]

65. [L 414, S 33.]

66. [L 47, S 80.]

67. *Lettres philosoph.* éd. Lanson, II, 204.

68. [L 148, S 181.]

69. [L 413, S 32.]

70. [L 470, S 707.]

71. [L 149, S 182.]

72. Je voudrais en indiquer au moins quelques-uns : 4, 100, 382, 384, 385, 392 etc. [L 513, 978, 699, 177, 905, 109 ; S 671, 743, 577, 208, 450, 141].

73. [L 576, S 479.]

74. [L 109, S 141.]

75. D'après Antoine Albalat, *Le Travail du style*, 1931. L'édition des *Pensées* dans les « Grands Écrivains » contient également, dans les notes, les premières rédactions.

76. Maine de Biran, Sainte-Beuve etc. Cf. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, tome IV, 322 ss.

77. *Génie du christianisme*, troisième partie, livre second, Chap. VI.

78. [L 423 et 424, S 680.]

79. [L 149, S 182.]

80. [L 208, S 240.]

81. [L 208 et 351, S 240 et 383.]

82. *Lettres philosoph.* II, 188.

83. [L 821, S 661.]

84. [L 771, S 636.]

85. [L 925, S 754.]

86. [L 398, S 17.]

87. *Op. cit.* 322-23.

88. [L 12, S 46.]

89. [L 842, S 427.]

90. Peut-être n'est-il pas tout à fait juste de comparer toujours Pascal à Descartes. On devrait examiner l'origine de ces paradoxes dans la scolastique et le vieil exercice chrétien de penser Dieu comme la trinité (1 = 3). Les paradoxes bibliques ont été indiqués par Lhermet, *op. cit.*, p. 341 ss. Vu la formation théologique relativement faible de Pascal, il suffit peut-être d'une comparaison avec Augustin et Arnauld à côté d'une étude des influences bibliques.

91. [L 695, S 574.]

92. [L 291, S 323.]

93. [L 427, S 681.]

94. [L 439, S 690.]

95. [L 199, S 230.]

96. [L 429 et 809, S 682 et 656.]

97. [L 449, S 690.]

98. [*Ibidem*]

99. [L 934, S 762.]

100. [L 407, S 26.]

101. [L 241, S 273.]

102. [L 946, S 768.]

103. [L 257, S 289.]

104. Cf. les planches en fac-similé reproduites chez Brunschvicg, *Pascal* (Paris, Rieder s.a. [1932]), p. 64 ss. - Le déchiffrement de l'écriture de Pascal et la confection d'un texte lisible à partir des ratures, surcharges etc. restent une des plus grandes performances de la critique philologique, partant des éditions encore défectueuses de Périer (1670) et Condorcet (1776), en passant par Cousin (1843) jusqu'à l'édition définitive de Brunschvicg dans les *Grands Écrivains de la France*, qui, par la disposition des fragments, est en même temps un sommet de l'interprétation.

105. [L 532, S 457.]

106. [L 270, S 301.]

107. [L 272, S 303.]

108. [L 252, S 284.]

109. Il se pose ici la question profonde, à savoir ce qui, chez Pascal, a préexisté : l'herméneutique dogmatique ou l'interprétation de l'existence humaine. Les deux coïncident dans la méthode. Le paradoxe a-t-il été suggéré par l'herméneutique dogmatique ou vice versa ? Puisque l'herméneutique est la formation théologique de Pascal, on pourrait l'affirmer. Je n'ose pas trancher cette question ici.

110. [L 615, S 508.]

111. [L 275, S 306.]

112. [L 968, S 802.]

113. [L 270, S 301.]

114. [L 265, S 296.]

115. *Anthologie de la poésie lyrique française*, Leipzig, Insel, 1923.

INDEX

Mots-clés : Pascal, paradoxe, langage

Keywords : Pascal, paradoxe, language

AUTEURS

HUGO FRIEDRICH

Université de Cologne