Alberto FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de Vincent CARRAUD

Paris, Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2017

François Trémolières

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rhr/10722>

DOI : 10.4000/rhr.10722

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2020

Pagination : 475-477

ISBN : 978-2-200-93327-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

François Trémolières, « Alberto FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de Vincent CARRAUD », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2020, mis en ligne le 01 janvier 2021, consulté le 06 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/10722> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.10722>

Ce document a été généré automatiquement le 6 janvier 2023.

Tous droits réservés

Alberto FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de Vincent CARRAUD

Paris, Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2017

François Trémoières

RÉFÉRENCE

Alberto FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, préface de Vincent CARRAUD, Paris, Vrin (« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2017, 296 p., 21,5 cm, 29 €, ISBN 978-2-7116-2722-6.

- ¹ *L'esprit du corps* rappelle la manière d'Ernst Kantorowicz (par exemple *Mourir pour la patrie*), dont visiblement Alberto Frigo est grand lecteur : se saisir d'un micro-dossier et en tirer le maximum de substance. L'expression provient de l'un des fragments de Pascal assemblés dans la liasse « Morale chrétienne » (351 à 376 selon la numérotation Lafuma des *Pensées*), dont l'étude donne ici l'occasion de puissantes synthèses : à la suite du P. de Lubac, de la tradition du « corps mystique » (chapitre I) ; puis de la christologie béruillienne et son prolongement chez Saint-Cyran (chapitre II) ; puis des principes cartésiens de l'amour (chapitre III, pivot du livre), rudiments tirés des *Passions de l'âme* et de lettres préparatoires, qu'il serait donné à Pascal d'assembler, même lapidairement, en doctrine ; puis des divers éléments dans les *Pensées* (chapitre IV) qui semblent préparer cet ensemble sur les « membres pensants » ; avant de donner de celui-ci (chapitre V) une explication presque linéaire, le considérant comme le « testament spéculatif » de Pascal et formant véritablement « discours », selon les termes d'Emmanuel Martineau (son édition des *Pensées* comme *Discours sur la religion et divers autres sujets...*, 1992) envers lequel A. Frigo énonce clairement sa dette. Il y a donc ici des enjeux d'exégèse pascalienne, avec un fort ancrage philosophique ; et, plus largement, le réexamen de l'histoire d'une question : l'amour, qu'on a l'habitude de

rattacher davantage à la spiritualité qu'au concept mais – outre qu'il n'est pas exclu que la spiritualité *pense* – Pascal apparaît ici comme le maître *moderne* de la question, ou le maître du moment moderne de la question, autrement dit son moment *cartésien*. La thèse, en un mot (p. 264), est qu'« à l'articulation traditionnelle d'un *ordo caritatis* fondé sur la hiérarchie des objets à aimer, Pascal substitue le réglage de l'amour à la lumière de son idée ». Ce faisant, il fait date et prépare, de manière il est vrai paradoxale, ce qu'il faut bien appeler une laïcisation de la question : sa reprise dans les termes rousseauistes de la volonté générale.

- 2 Soit, en effet, les fragments suivants – peu étudiés car apparemment en contradiction avec la fameuse distinction des « trois ordres » (L 308), qui fait de la charité un ordre séparé, de celui des corps comme de celui des esprits : « Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer » (L 368) ; « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi [...] il faut que tout membre veuille bien périr pour le corps qui est le seul pour qui tout est » (L 373) ; « En aimant le corps il [le membre] s'aime soi-même, car il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui » (L 372). Plus que de la référence paulinienne, certes évidente dans le dernier fragment (Colossiens 1, 16), ou de l'apologue stoïcien des membres et de l'estomac, ils s'éclairent du rapprochement avec l'article 80 des *Passions de l'âme* : l'homme qui aime « imagine un tout duquel [il] pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » ; l'homme qui hait « se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle [il] a de l'aversion ». Et encore de l'article 83, qui invite à « distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même », non en vertu d'un ordre naturel lié aux objets aimés : « lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection ; lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié ; et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. » Ces considérations cartésiennes, Pascal, à suivre A. Frigo, les ente sur une ontologie bérullienne de la relation : l'homme, être créé, n'a de « subsistance » que dans la dépendance au Créateur ; ontologie dont Saint-Cyran, en amplifiant les harmoniques trinitaires, a préparé la lecture « ecclésiologique ». « Ou vous n'êtes que pur néant devant Dieu, ou vous êtes membres de Jésus », écrit Bérulle, c'est-à-dire « rapport à Jésus-Christ ». L'union à Dieu n'a donc pas d'autre « lieu » que l'appartenance au « corps mystique » institué par le Fils et qui se confond avec lui, son Église. (D'où, pour l'exégète et son lecteur, le parcours que l'on a résumé.)
- 3 Que l'on nous permette d'introduire deux points de discussion.
- 4 D'abord il reste difficile de traiter d'une « ecclésiologie pascalienne » : A. Frigo rappelle lui-même (p. 20 note 1) que le mot « Église » est absent de son corpus... S'il convainc quand il montre que le contexte polémique a préparé Pascal à une conception de l'Église « spirituelle », par opposition à une conception « politique » (insistant davantage sur le « chef » que sur le « corps » christique de l'Église) défendue par les jésuites et notamment Robert Bellarmin, on n'est pas certain qu'il y ait là pour autant une ecclésiologie, à même de lever les « innombrables difficultés » qu'entraîne la conception adverse. Ainsi rien d'équivalent chez Pascal, nous semble-t-il, à la vision « mystique » (il faudrait dire politico-mystique) de l'Église chez Leibniz, au sens qu'a pu étudier le jeune Baruzi (*Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, 1907) – malgré la proximité de raisonnement sur le « lien de charité » (cf. note 3 p. 171, avec une

brillante analyse de l'idée, pour Port-Royal persécuté, d'« être invisiblement uni à l'Église visible » ; la question de l'union des Églises, donc aussi celle de la diversité confessionnelle, y semble un point aveugle, donc aussi chez son commentateur. Et l'on peut regretter qu'A. Frigo n'ait pas davantage développé ses rares notations sur la « communion des saints » (voir L 359 et la note 2 p. 233). Un autre point sur lequel son commentaire aurait été précieux, c'est celui du fragment « Qu'est-ce que le moi ? » car, si l'on songe encore à Leibniz – sa doctrine de la « notion complète » –, on peut y voir une interrogation sur la possibilité de penser l'unité, ici comme rapport du sujet, logique ou grammatical, à ses attributs. A. Frigo n'omet pas en revanche les fragments sur le « moi haïssable ».

- 5 Ensuite, si le propos d'A. Frigo est nettement philosophique (s'il s'intéresse à Bérulle c'est, explicitement, au métaphysicien), la question qu'il traite – le « problème de l'amour », pour reprendre le titre ici (quasi) ignoré du P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (1908) – n'en est pas moins centrale pour l'histoire de la spiritualité qui, dès lors, aurait pu retenir davantage son attention. « Constaté » comme il le fait « dans [la] méditation [pascalienne] sur les fondements de la morale chrétienne et sur la nature de l'Église le lieu d'élaboration d'une pensée de l'unité qui n'a pas d'équivalent à l'âge classique » fait bon marché nous semble-t-il d'une tradition certes bien antérieure à la première modernité mais qui continue d'y produire des fruits (voir par exemple Yves Durand, *L'ordre du monde*, SEDES, 2001) : la tradition dionysienne. Et quand il s'intéresse aux rudiments cartésiens d'une « doctrine de l'amour », conçus nous dit-il « par provocation », c'est-à-dire « à partir d'une reprise critique et d'une réaction face aux données de la tradition », il ne retient de celle-ci que la composante thomiste, scolastique – non sans noter il est vrai (p. 224 n. 1) l'importance sur ce sujet, et à Port-Royal en particulier, de « la tradition [...] bernardine » : on ne peut donc que souhaiter un prolongement d'enquête de ce côté qui, selon lui, « annonce et prépare en plus d'un sens » la « détermination philosophique » de l'*ordo caritatis* à l'âge moderne (Pascal et Descartes) – mais pas seulement, puisqu'elle se poursuit après elle (Fénelon). *A contrario*, A. Frigo fournit un très riche dossier pour aider l'historien de la spiritualité à penser un point aveugle cette fois de sa propre tradition : le lien entre mystique et Église.

AUTEURS

FRANÇOIS TRÉMOLIÈRES

Université Rennes 2 / CELLAM.