



**HAL**  
open science

## Voir autre chose que ce que je vois : La vision chez Pascal

Hirofumi Kawakami

► **To cite this version:**

Hirofumi Kawakami. Voir autre chose que ce que je vois : La vision chez Pascal. Littératures. Université Lumière - Lyon II, 2024. Français. NNT : 2024LYO20003 . tel-04773965

**HAL Id: tel-04773965**

**<https://theses.hal.science/tel-04773965v1>**

Submitted on 8 Nov 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



N° d'ordre NNT : 2024LYO20003

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

**École Doctorale : ED 484**

**Lettres, Langues, Linguistique, Arts**

Discipline : Lettres et Arts

Soutenue publiquement le 19 janvier 2024 par :

Hirofumi KAWAKAMI

---

**Voir autre chose que ce que je vois.**

*La vision chez Pascal.*

---

Devant le jury composé de :

Laurence PLAZENET, Professeure des Universités, Université Clermont Auvergne, Présidente

Tony GHEERAERT, Professeur des Universités, Université Rouen Normandie, Rapporteur

Hirotsugu YAMAJO, Professeur des Universités, Université d'Osaka, Rapporteur

Nathalie FOURNIER, Professeure émérite des Universités, Université Lumière Lyon 2, Examinatrice

Laurent THIROUIN, Professeur émérite des Universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

# Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer ni l'adapter.

Université Lumière Lyon 2  
École doctorale n° 484  
3LA (Lettres, Langues, Linguistique, Arts)

**Voir autre chose que ce que je vois**  
**La vision chez Pascal**

**Hirofumi KAWAKAMI**

Discipline : Littérature française

Sous la direction de Laurent THIROUIN, Professeur émérite à l'Université Lyon II

Présentée et soutenue publiquement le 19 janvier 2024

Composition du jury :

Mme Nathalie FOURNIER, Professeur émérite à l'Université Lyon II

Mme Laurence PLAZENET, Professeur à l'Université Clermont Auvergne

M. Tony GHEERAERT, Professeur à l'Université Rouen Normandie

M. Laurent THIROUIN, Professeur émérite à l'Université Lyon II

M. Hirotsugu YAMAJO, Professeur à l'Université d'Osaka

## REMERCIEMENTS

La présente thèse a commencé en 2017. Mais la pandémie du COVID m'a obligé à rentrer au Japon. Cependant, grâce à l'aide d'un certain nombre de personnes, j'ai pu mener à bien ce travail.

J'exprime d'abord ma plus profonde reconnaissance à mon directeur, M. Laurent Thirouin, qui m'a apporté une aide précieuse jour après jour et qui m'a initié à la façon de lire les textes français. Quand ma motivation faiblissait, il m'a redonné courage. Quand la pandémie s'est abattue sur moi, il m'a soutenu, m'a permis de revivre et d'achever cette thèse. Je le remercie aussi de ses soins affectueux qui m'ont permis de me sentir moins seul.

Je souhaite remercier très vivement M. Hirotsugu Yamajo, qui m'a fait découvrir les études pascaliennes, qui a pris le temps de relire mon étude avec sa sagacité et m'a donné des conseils pertinents depuis 2012.

Je remercie aussi M. Haruo Nagase et M. Nobuo Yamaguchi qui m'ont initié à Blaise Pascal en 2009 à Okayama et m'ont poussé à poursuivre mes travaux.

Mes remerciements vont également à Mme Nathalie Fournier, Mme Laurence Plazenet, M. Tony Gheeraert et M. Hirotsugu Yamajo qui ont accepté de participer à ce jury.

Je tiens à remercier le Rotary club dont la bourse m'a permis de mener à bien mes études.

Je veux remercier vivement le CPU (Coup de Pouce Université) de Lyon ; ses bénévoles m'ont toujours soutenu dans les moments difficiles.

Merci à mes amis et mes collègues qui ont lu mes études et m'ont donné de précieux commentaires.

Merci à ma famille, mon père Akihiko, ma mère Chiemi, ma grand-mère Noriko, ma sœur Mariko et mon frère Yoshihiro. Ils me soutiennent et m'encouragent toujours chaleureusement.

Enfin merci à mon défunt grand-père Koichi, qui m'a enseigné l'importance des études, et grâce à lui je me destine à la recherche.

## Résumé

**Mots clés :** Blaise Pascal, image optique, religion chrétienne, littérature française, art de persuader, épistémologie, différence épistémologique, XVII<sup>e</sup> siècle

Notre étude aborde l'examen de l'image optique (les mots et les expressions qui évoquent l'action visuelle comme « voir », « regarder ») que Blaise Pascal emploie fréquemment dans ses œuvres (scientifiques, anthropologiques et religieuses). Par conséquent, nous proposons une nouvelle image de Pascal : *Pascal modeste*.

Pascal se sert de l'image optique pour décrire la connaissance sur laquelle l'opération intellectuelle (comme « raisonner », « juger ») s'appuie. Pourtant nous ne devons pas considérer à la légère cette image comme remplaçable par le champ lexical de la connaissance intellectuelle (« savoir », « connaître »). Elle donne des nuances savoureuses aux fondements de l'opération intellectuelle : comme la vue physique, l'image optique décrit la connaissance subjectivement certaine (parce que l'objet nous apparaît indubitablement comme tel) et objectivement imparfaite (parce que nous ne percevons qu'un aspect de l'objet).

Par l'image optique, Pascal éclaire la diversité de la connaissance qu'a chacun pour le même objet : nous pensons que, quand les hommes voient la même chose, ils en ont la même connaissance. Mais, en réalité, leurs connaissances sont diverses. Parce que nous ne voyons qu'un aspect de l'objet, il est possible que les uns voient un côté invisible pour les autres. Il en résulte l'opposition de la connaissance de l'objet (et de son jugement) entre les hommes. Mais tous les hommes ne se trompent pas dans les limites de leur vue parce qu'ils connaissent l'objet par toute leur faculté cognitive. Cependant Pascal

n'affirme pas le relativisme par l'image optique : il existe une hiérarchie entre la connaissance (parfaite/imparfaite).

L'art de persuader de Pascal se fonde sur cette épistémologie. Ainsi il devient nécessairement modeste. Tout d'abord, tout le monde fait l'opération intellectuelle selon sa connaissance. En acceptant ce fait, Pascal indique l'imperfection de la connaissance : il montre l'existence des aspects de l'objet que les autres personnes ne voient pas. Cela est distinctement différent de leur faire voir des aspects invisibles pour elles parce que c'est « elles-mêmes » qui voient les aspects. Nous ne pouvons que leur indiquer l'existence des aspects et assigner le point d'où elles peuvent les voir.

L'épistémologie et l'art de persuader de Pascal, qui se lient étroitement avec l'image optique, apparaissent partout dans les textes pascaliens. Pascal considère la différence de la connaissance entre les hommes comme l'origine de l'opposition entre eux. Mais il est difficile de résoudre cette différence parce que nous ne pouvons pas partager directement la connaissance des autres personnes, comme la vue physique. En comprenant la difficulté de faire voir autre chose que ce que les autres personnes voient, Pascal se montre modeste dans sa persuasion.



## Abstract

**Keywords:** Blaise Pascal, optical image, Christianity, French literature, art of persuasion, epistemology, epistemological differences, 17th century

Our study examines the optical image (words and expressions that evoke visual actions, such as “to see” and “to look”) that Blaise Pascal frequently employs in his works (scientific, anthropological and religious); based on this we propose a new image of Pascal: the *modest Pascal*.

Pascal uses the optical image to describe the knowledge on which such intellectual operations as “reasoning” and “judging” are based. However, we should not simply regard this image as replaceable by the vocabulary of intellectual knowledge (“know”). Like physical sight, the optical image describes knowledge that is subjectively certain (because the object indubitably appears to us as such) and objectively imperfect (because we perceive only one aspect of the object).

Through the optical image, Pascal illuminates the diversity of knowledge that everyone has of the same object: We think that when people see the same thing, they have the same knowledge of it. However, in reality, their knowledge is diverse. As we see only one aspect of the object, some may see a side invisible to others, resulting in a conflict of opinions about the object. However, not everyone errs within the limits of their sight, because they know the object through their entire range of cognitive faculties. Nevertheless, Pascal is not asserting relativism through the optical image: There is a hierarchy of knowledge (perfect/imperfect).

Pascal's art of persuasion is based on this epistemology. Therefore, it is necessarily modest. Everyone performs an intellectual operation according to their knowledge. By accepting this fact, Pascal points to the imperfection of knowledge: He shows the existence of aspects of the object that others do not see. This is distinctly different from making others see aspects that are invisible to them because it is "they" who see the aspects. We can only point out the existence of aspects that others do not see and indicate the point from which they can see them.

Pascal's epistemology and art of persuasion, which are closely linked to the optical image, appear in various parts of his texts. He sees the difference in knowledge between people as the origin of the opposition between them. However, we cannot dissolve this difference because we cannot directly share other people's knowledge, as we can with physical sight. Pascal engages in modest persuasion by understanding the difficulty of making people see something apart from what other people see.

## NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

### 1. *Œuvres* de Blaise Pascal

(1). *Les Pensées et Les Provinciales* : Pascal, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2004. [Abréviation : *FS*]. Sur la citation des *Pensées*, nous signalons le numéro de fragment de cette édition suivant le sigle 'S', et celui de l'édition Lafuma (Paris, éd. du Luxembourg, 1951) avec le sigle 'L'. S'il s'agit d'un long fragment, nous ajoutons le numéro de page du passage cité selon *FS*. Quand nous nous référons au manuscrit des *Pensées*, nous signalons le numéro de page suivant le sigle 'RO' [*Recueil des Originaux*].

(2). La *Préface sur le Traité du vide* : Pascal, *Préface sur le Traité du vide*, dans *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, tome II, 1970, p. 777-785. [Abréviation : *PTV*].

(3). Les *Lettres à Mademoiselle de Roannez* : Pascal, *Lettres à Mademoiselle de Roannez*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, tome III, 1991, p. 1029-1047. [Abréviation : *LMR*]. Nous signalons le numéro de lettre de cette édition après l'abréviation. (ex : *LMR*, 4, p. 1035.)

(4). *Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à leur sœur Gilberte (1<sup>er</sup> avril 1648)* : Pascal, *Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à leur sœur Gilberte (1<sup>er</sup> avril 1648)*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, tome II, 1970, p. 581-583. [Abréviation : *LJG*].

(5). L'Écrit *Sur la conversion du pécheur* : Pascal, *L'Écrit Sur la conversion du pécheur*, dans *Œuvres complètes*, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, tome IV, 1992, p. 40-44. [Abréviation : *SCP*].

(6). Les autres œuvres de Pascal

*Œuvres complètes*, tomes I-IV, éd. Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992. [Abréviation : *ŒC*]

2. Pierre Nicole, « Discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme »

Pierre Nicole, « Discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme », dans les *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, Paris, Guillaume Desprez, 1693, Vol. II, p. 27-47. [Abréviation : *DPN*].

3. Saint Augustin, *Confessions*.

Saint Augustin, *Confessions*, édition présentée par Philippe Sellier, Traduction d'Arnauld d'Andilly, établie par Odette Barenne, Paris, Gallimard, 1993. [Abréviation : *CAD*]. Après l'abréviation, nous signalons numéro de livre, de chapitre et de page. (ex : *CAD*, Livre X, Ch. VI, p. 339.)

4. La Bible

*La Bible, traduction de Louis Isaac Lemaître de Sacy*, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, Chronologie, Lexique et cartes établis par Andrée Nordon-Gerard, Paris, Robert-Laffont, « Bouquins », 1990.

## 5. Dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle

*Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi*, Paris, Coignard, 1694.

[Abréviation : *Académie*]

FURETIÈRE (Antoine), *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690. [Abréviation : *Furetière*]

Richelet (Pierre), *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, Widerhold, 1680. [Abréviation : *Richelet*]

Dans les citations, toutes les explications complémentaires dans les crochets ([ ]) sont données par nous, sauf note. '[...]' signifie l'omission au milieu. Quand le texte original est écrit avec l'orthographe ancienne, nous le citons en la modernisant.

## Introduction

Blaise Pascal (1623-1662) se sert de l'expression évoquant la « vue » dans toutes ses œuvres. Par exemple, dans les *Pensées* (1670, posthume) que l'on considère maintenant comme son chef-d'œuvre, l'auteur emploie beaucoup d'images impressionnantes concernant « la vue » : la perspective dans l'art de la peinture (S55-L21), le télescope (S645-L782), l'observation microscopique du ciron (S230-L199, p. 943), le mouvement du point de vue qui nous rappelle le « zoom » (S99-L65)<sup>1</sup>, la vue comme une façon de connaître des principes dans le fragment intitulé « Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse » (S670-L512), l'aveuglement où l'homme tombe après la chute (S182-L149), etc. En plus, nous trouvons le verbe « voir » 386 fois (voir Tableau 0-1) dans les *Pensées*. Selon l'édition Philippe Sellier, les *Pensées* sont composées de 813 fragments : grossièrement parlant, l'auteur utilise au moins ce mot plus d'une fois tous les trois fragments. Certes ce verbe est quotidien, mais c'est très fréquemment que Pascal s'en sert. Et sa distribution nous semble remarquable. On trouve particulièrement la réitération de ce mot dans les quatre liasses<sup>2</sup> dans lesquelles l'auteur lui-même classe les fragments, et qu'il intitule : « Vanité », « A. P. R.<sup>3</sup> », « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu » et « Que la Loi était figurative », et dans les deux

---

<sup>1</sup> Voir Jean Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », in *Treize études sur Blaise Pascal*, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, Centre International Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 11-24.

<sup>2</sup> Les *Pensées* de Pascal sont une accumulation des notes préparatoires pour son texte inachevé à la mort de l'auteur. Ces notes sont écrites sur des papiers de diverses grandeurs. L'auteur a fait des liasses de ces papiers. Ainsi on les appelle la « liasse ». D'autre part, Pascal laisse aussi des fragments sans les mettre en liasse. Dans ce cas, nous voulons les appeler le « dossier ». Si nous parlons globalement de la liasse et du dossier, nous les appelons le « dossier ».

<sup>3</sup> On a considéré que l'abréviation « A. P. R. » signifie « À Port-Royal », et que le texte de cette liasse s'attache à la conférence de Pascal à Port-Royal en 1658 où il a parlé du plan de son texte inachevé. Mais l'érudite Philippe Sellier a des doutes sur cette hypothèse. Voir la notice des *Pensées* dans *FS*, p. 769-771.

dossiers intitulés par Ph. Sellier : « Lettre pour porter à rechercher Dieu » et « Préface de la seconde Partie ». Chacun des six dossiers a un sujet cohérent. Et cinq d'entre eux concernent la recherche de Dieu. Ce fait nous montre l'importance de l'expression optique dans les *Pensées* qui a pour but de nous persuader de la légitimité de la croyance à la religion chrétienne.

Pascal ne traite pas seulement l'image visuelle comme ornement littéraire. Mais aussi elle concerne profondément les sujets auxquels Pascal s'affronte. Voyons ses travaux géométriques. Le plus ancien ouvrage qu'il nous laisse est l'*Essai pour les coniques* (1640). Girard Desargues (1591-1661) enseigne ce sujet à Blaise. Le point, la ligne droite, l'angle rectiligne, l'antobole<sup>4</sup>, la parabole, l'hyperbole ont respectivement des définitions diverses. Mais Pascal remarque que toutes ces figures apparaissent à l'intersection du cône de révolution avec un plan. La différence des figures vient de la différence de la relation de lieu entre le sommet du cône, la génératrice mathématique et le plan. Chose curieuse, Pascal met « l'œil » au sommet du cône<sup>5</sup>. Alors nous pouvons dire que la différence des figures dérive de celle de la façon de voir sur un plan le cercle que trace la génératrice mathématique. Dans cette situation, la conique, le sujet géométrique et théorique, se lie au problème du point de vue (d'où l'on voit l'objet ?), comme la perspective dans l'art de la peinture. Dans ses travaux de physique qui rendent son nom immortel<sup>6</sup>, Pascal s'interroge sur le statut de l'espace vide en apparence que

---

<sup>4</sup> L'antobole est le mot pascalien. Il apparaît quand un plan « ne passe pas par le sommet [du cône] et n'est parallèle à aucune des verticales. » (Pascal, *Generatio conisectionum*, *ŒC*, t. II, p.1111). Ainsi l'antobole signifie l'ellipse.

<sup>5</sup> Voir Pascal, *Generatio conisectionum*, *ŒC*, t. II, p.1112-1113 : « De là découle évidemment que, si l'œil est au sommet du cône, si l'objet est la circonférence du cercle qui est la base du cône, et si le tableau est le plan qui rencontre de part et d'autre la surface conique, alors la conique qui sera engendrée par ce plan sur la surface conique, soit point, soit droite, soit angle, soit antobole, soit parabole, soit hyperbole, sera l'image de la circonférence du cercle. »

<sup>6</sup> L'unité de pression, « pascal », provient du nom de Blaise Pascal.

l'expérience de Torricelli nous présente. D'abord, un tuyau de verre, dont un bout est fermé et l'autre ouvert, est rempli de vif-argent. Ensuite, un bout ouvert vers le bas, le tuyau se plonge verticalement dans un seau plein de vif-argent. Le vif-argent dans le tuyau descend jusqu'à un certain point : on trouve alors en haut du tuyau « un espace vide en apparence<sup>7</sup> ». Pascal se pose une question : cet espace est-il le vrai vide ou non ? Autrement dit, quelle interprétation est pertinente : nous ne voyons pas les existences invisibles, ou nous voyons le néant ?

Un des chefs-d'œuvre de Pascal, *Les Provinciales* (1657), vise à défendre le groupe religieux et théorique de Port-Royal contre les Jésuites en faisant voir au monde leur corruption morale. L'auteur y traite du prétendu problème des cinq propositions. En 1653, Innocent X (1574-1655) condamne les cinq propositions à cause de leur héréticité. Au début, la relation entre ces cinq propositions et l'*Augustinus* (1640, posthume) de Cornelius Jansénius (1585-1638) était ambiguë : certes ce livre donne lieu à ces propositions hérétiques, mais leur existence dans ce livre n'est pas confirmée. Cependant François Annat (jésuite, 1590-1670) a affirmé formellement dans son ouvrage que les cinq propositions sont « exposées en mêmes termes chez Jansénius. »<sup>8</sup> Antoine Arnauld (1612-1694) a écrit au moins trois textes immédiatement pour le contredire. Dans ces textes, on trouve le premier emploi de la distinction entre la « question de fait » (question sur la légitimité du jugement « la proposition A est hérétique ») et la « question de droit » (la question sur la légitimité du jugement « la proposition A se trouve littéralement dans

---

<sup>7</sup> Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, ŒC, t. II, p. 499.

<sup>8</sup> François Annat, *Évasions ou subterfuges des jansénistes contre la sentence rendue par le saint siège du latin du R. P. François Annat de la Compagnie de Jésus*, Paris, Sebastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1656, p. 57. Voir Keisuke Misono [御園敬介], *Le Jansénisme* [ジャンセニスム 生成する異端], Tokyo, Presse Universitaire de Keiô [慶応大学出版会], 2020, p. 93.



le livre B »)<sup>9</sup>. Dans la *18<sup>ème</sup> Provinciale*, Pascal reprend ce cadre. Et il dit que le juge de la question de fait doit être le sens, et il l'appelle figurativement « des yeux »<sup>10</sup>. Ici, comme le problème de l'espace vide en apparence, il s'agit du problème de la vue : « on voit le néant » ou « l'on ne voit pas les phrases existantes et invisibles ».

Voyons à nouveau les *Pensées* ou l'*Apologie de la religion chrétienne*<sup>11</sup>. L'auteur y qualifie l'état de l'incroyant (auquel l'*Apologie* s'adresse) d'« aveuglement »<sup>12</sup>. Et d'après lui, c'est par la vue que nous connaissons la majesté divine<sup>13</sup>. Aussi, pour l'auteur, Dieu est le « Dieu caché ». La vue joue un rôle important dans le processus de connaître Lui<sup>14</sup>. Dans une lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez, Pascal explique la connaissance du Dieu caché avec l'image optique<sup>15</sup>.

Surtout, Pascal décrit son expérience spirituelle comme la connaissance de Dieu par la « vue ».

Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. [Papier]

---

<sup>9</sup> Voir Misono, *Ibid.*, p. 87-118.

<sup>10</sup> *18<sup>ème</sup> Provinciale*, dans *FS*, p. 613 : « D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon Père, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. »

<sup>11</sup> En suivant l'usage, nous appelons un livre inachevé (ou son plan) que Pascal a rédigé vers la fin de sa vie, l'*Apologie de la religion chrétienne*. Cependant, il ne faut pas oublier que ce nom issu de Victor Cousin ne présente pas nécessairement l'intention propre de Pascal. En outre, il risque plus de caricaturer le dessein de Pascal. Voir Laurent Thirouin, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie » ? », *Quaderni leif*, Semestrale del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal et il Seicento (CESPES), Università di Catania, n. 19, numero doppio, gennaio-dicembre, 2020, p. 43-57.

<sup>12</sup> S195-L163 : « Ainsi non seulement le zèle de ceux qui le cherchent prouve Dieu, mais l'*aveuglement* de ceux qui ne le cherchent pas. » Nous soulignons.

<sup>13</sup> S339-L308 : « Ô qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence *aux yeux du cœur et qui voient la sagesse !* » Nous soulignons.

<sup>14</sup> S182-L149, p. 923-924 : « Et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le [= Dieu] cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il a tempéré [...] sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. / Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. »

<sup>15</sup> Voir *LMR*, 4.

Certitude, joie, certitude, sentiment, *vue*, joie. [Parchemin]<sup>16</sup>

Ce texte vient du fragment S742-L913 ordinairement nommé le *Mémorial*. Il nous montre l'expérience spirituelle vécue par Pascal dans la nuit du 23 au 24 novembre 1654. Ce texte est constitué de deux pièces : un papier et un parchemin. Nous pouvons imaginer que Pascal a écrit sur le papier immédiatement après l'expérience pour la conserver, et ensuite, il l'a copiée sur le parchemin pour la conserver éternellement. Or, dans le parchemin, un mot nouveau apparaît : « vue ». Dans son *Blaise Pascal Commentaires*, Henri Gouhier commente convenablement : « il paraît normal que *veue* suive immédiatement *sentiment* dont ce nouveau mot précise un des multiples sens ; la *certitude* est celle d'un *sentiment* qui est *vue*, ce qui la distingue de l'assurance donnée par le raisonnement<sup>17</sup>. » Pour Pascal, « voir » est la façon normale dont il connaît Dieu directement et certainement.

Sans doute, Pascal écrit l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* (vers 1657-1658) pour partager avec les autres personnes ses expériences avant ou après l'expérience spirituelle des 23 et 24 novembre 1654. Le point de départ de la conversion de l'âme, l'héroïne de cet opuscule, consiste en le discernement d'« une vue tout extraordinaire » par Dieu<sup>18</sup>. L'âme (re)voit les diverses choses avec cette nouvelle vue.

Nous trouvons donc que Pascal se sert partout de l'image optique pour figurer la façon de connaître. En outre elle concerne étroitement les sujets principaux. Ainsi il nous semble que l'usage fréquent de l'image optique chez Pascal ne vient pas seulement du goût littéraire de l'auteur, mais plutôt du choix intentionnel sur la base rationnelle. Alors

---

<sup>16</sup> S742-L913, souligné par nous.

<sup>17</sup> Henri Gouhier, *Blaise Pascal Commentaires*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 2017, p. 19, souligné par l'auteur.

<sup>18</sup> *SCP*, p. 40.

nous devons nous poser une question simple : l'action optique (« voir »), qu'est-elle pour Pascal ?

Pour réfléchir à cette question, nous devons remarquer le changement d'épistémè de la vue au XVII<sup>e</sup> siècle. C'est dommage que nous ne puissions pas traiter intégralement ce sujet parce qu'il concerne beaucoup de domaines (sciences<sup>19</sup>, philosophie<sup>20</sup>, culture<sup>21</sup>, beaux-arts<sup>22</sup>, littérature<sup>23</sup>) et que son influence est profonde et vaste dans chaque domaine.

---

<sup>19</sup> Voir David Lindberg, *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976. Philippe Hamou, *La Mutation du visible, Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2 vols, 1999-2001. Philippe Hamou, *La vision perspective (1435-1740), l'art et la science du regard, de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 ; « Petite Bibliothèque Payot », 2007. *Machines à voir, pour une histoire du regard instrumenté (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, anthologie établie par Delphine Gleizes et Denis Reynaud, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2017. Shotaro Yoshida [吉田正太郎], *Histoire du développement du télescope* [『望遠鏡発達史 上』], t. I, Tokyo, Seibundousinkousha [誠文堂新光社], 1994.

<sup>20</sup> Voir Hans Blumenberg, « Licht als Metapher der Wahrheit—Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung », *Studium Generale*, 10, 1957, p. 432-447 ; traduction japonaise, ハンス・ブルーメンベルク『光の形而上学 真理のメタファーとしての光』生松敬三、熊田陽一郎訳、東京、朝日出版社、1977年。Philippe Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002. Hans Jonas, « The Nobility of Sight », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, no. 4, 1954, p. 507-519. Martin Jay, « Scopic regimes of modernity », in *Vision and visibility*, éd par Hal Foster, Seattle, Bay Press, 1988, p. 3-28 ; traduction japonaise, マーティン・ジェイ「近代性における複数の「視の制度」」、『視覚論』樽沼範久訳、東京、平凡社、《平凡社ライブラリー》、2007、21-52頁。Martin Jay, *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993 ; traduction japonaise, マーティン・ジェイ『うつむく眼 二〇世紀フランス思想における視覚の失墜』亀井大輔他訳、東京、法政大学出版局、《叢書・ユニベルシタス》、2017年。

<sup>21</sup> Voir Gérard Simon, *Archéologie de la vision : l'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2003. Carl Havelange, *De l'œil et du monde, une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998. Gian Piero Brunetta, *Il Viaggio dell'icononauta : dalla camera oscura di Leonardo alla luce dei Lumièrè*, Venezia, Marsilio, 1997 ; traduction japonaise, ジャン・ピエロ・ブルネッタ『ヨーロッパ視覚文化史』川本英明訳、東京、東洋書林、2010年。Stuart Clark, *Vanities of the eye, Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford university press, 2007.

<sup>22</sup> Voir Jurgis Baltresaitis, *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Paris, Flammarion, 1984. Christine Buci-Glucksmann, *La folie du voir : De l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986.

<sup>23</sup> Voir Jean-Vincent Blanchard, *L'Optique du discours au XVII<sup>e</sup> siècle, De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005. Florent Libral, *Le soleil caché, Rhétorique sacrée et optique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Classiques Garnier, 2016. *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, Actes du Colloque international de Grenoble Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, Textes recueillis et présentés par Bernard Roukhomovsky, Paris, Honoré Champion, 2005.

Nous nous limitons à confirmer brièvement et schématiquement le changement de l'appréciation de la vue pour entrevoir l'arrière-plan de notre question. Nous donnons une vue d'ensemble de ce sujet selon *Voir et connaître à l'âge classique* de Philippe Hamou.

Comme on le sait, l'Antiquité explique la vue par trois sortes de théorie : théorie de l'émission, celle de l'intromission et celle d'Aristote. La première est affirmée par Platon (vers A. C. 428-vers A. C. 348), Euclide (vers A. C. 450-vers A. C. 380), Ptolémée (vers 100-vers 170), Galien (vers 131-vers 201), etc. Selon elle, nous avons la perception optique de la figure ou la couleur de l'objet quand le rayon visuel émanant de l'œil touche à l'objet. La deuxième théorie, affirmée par les atomistes, explique que la vue se réalise quand le simulacre ou l'atome qui se détache de l'objet touchent l'œil. Dans la troisième, Aristote (A. C. 384-A. C. 322) fait attention à l'intermédiaire entre l'œil et l'objet. Selon lui, l'œil perçoit la couleur de l'objet. Comment la voit-on ? Elle met la chose diaphane entre l'œil et l'objet (l'air, l'eau...). Quand ce mouvement arrive à l'œil, l'on voit la couleur.

Ces trois théories pensent que la vue se réalise par le contact tactile entre l'œil et l'objet extérieur. Ainsi nous pouvons y trouver deux suppositions tacites : (1) l'objet extérieur existe réellement. (2) la vue perçoit l'objet extérieur comme tel qu'il existe réellement si l'œil est sain.

Cette interprétation basée sur le réalisme se continue au Moyen Âge. Certes les philosophes islamiques comme Al-Kindi (801-873) et Alhazen (965-1040) héritent de la théorie aristotélicienne. Et ils géométrisent l'optique selon Euclide. Ensuite, en héritant des fruits des philosophes islamiques, Robert Grossetête (vers 1175-1253) et Roger Bacon (1220-1292) développent encore l'optique. Grâce à leurs travaux, on commence à penser que la vue n'est pas la réception directe des éléments, et que la perception de

l'espace (la distance, la grandeur, etc.) et la connaissance de l'existence extérieure de l'objet du sens ne sont pas la perception simple, mais l'opération intellectuelle basée sur la perception. Cependant, dans le cadre de la philosophie scolastique, la vue a encore besoin de contact direct entre l'œil et l'espèce émanant de l'objet comme le point de départ de la perception. Ainsi on considère la vue comme une perception objective qui se réalise par le contact direct entre l'organe du sens et l'objet, et qui reçoit l'objet extérieur comme tel qu'il existe.

Cette notion de la vue commence à se modifier par le développement de l'art optique à la Renaissance comme la perspective de l'art de peinture et l'invention de la technique qui apporte la nouvelle expérience optique (le télescope, le microscope).

Dans l'Italie de la Renaissance, la perspective se développe techniquement grâce au peintre Masaccio (1401-1428), à l'architecte Filippo Brunelleschi (1377-1446), etc. Enfin, dans le *Traité de la peinture* (1435), Leon Battista Alberti (1404-1472) la théorise pour la première fois. Il considère le plan de peinture comme la coupe réalisée par la pyramide visuelle dont l'œil du peintre se situe au sommet. L'art de la peinture se lie avec la tradition de l'optique géométrique depuis Euclide dans ce traité. Alberti montre le changement de la notion de la peinture : pendant le Moyen Âge, elle était une figure de l'idée (la beauté, le bien...) dans l'âme du peintre. Mais, par la perspective, elle devient une représentation du réel que la vue saisit. Il faut faire attention que la peinture par la perspective n'imité pas l'objet lui-même, mais elle n'imité que la façon de voir l'objet. Quand il existe deux choses qui ont la même figure, la même grandeur et la même distance du peintre, si l'une se situe en face du peintre, et que l'autre se situe dans le coin de sa vue, le peintre dessine la dernière en la déformant par la perspective. Nous trouvons l'exemple extrême de cette déformation dans l'anamorphose. Quand nous la regardons

en face, nous voyons une grande tache sur la célèbre anamorphose *Les Ambassadeurs* (1533) d'Holbein (1497-1543). Mais, lorsque nous la voyons d'un point de vue pertinent, le crâne apparaît : le peintre amplifie la torsion de la figure en situant sa vue au point extrême. La perspective comme l'imitation de la façon de voir influence la théorisation de la vue par Kepler (1571-1630) au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Il explique le mécanisme optique comme la formation de la « peinture » perspective sur la rétine. Par cela, on considère la vue elle-même comme la perspective. La vue n'est plus la perception objective de l'objet comme tel qu'il existe. Elle ne perçoit que l'image de l'objet extérieur. En outre, cette image ne ressemble pas nécessairement à l'objet. La vue perçoit ainsi l'image « qui plutôt est déchiffrée, lue, comme peut l'être une parole ou un signe du langage<sup>24</sup>. »

Voyons ensuite le progrès de la technique qui donne la nouvelle expérience optique, concrètement parlant le télescope. En 1608, Lipperhey (1570-1619) demande un brevet pour le télescope. En fait, avant lui, on a déjà inventé cet instrument. Mais on l'a tenu pour une espèce de spectacle ou de magie. Le fait que quelques personnes demandent le brevet de cet instrument, et qu'une querelle surgisse autour de ce brevet nous montre que l'on commence à s'apercevoir la vraie valeur du télescope au XVII<sup>e</sup> siècle. Au début, on l'estime du point de vue militaire<sup>25</sup>. Cependant Galileo Galilée (1564-1642) présente son utilité scientifique. Il publie le *Sidereus Nuncius* en 1610. Il y rapporte les découvertes

---

<sup>24</sup> Philippe Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 61 : « Il devient dès lors possible sinon naturel de penser que la vision, loin d'être une *présentation* de la chose même en chair et en os, exige d'abord une substitution de causalité : ce qui cause directement la perception n'est pas l'objet lui-même, mais une image qui en dérive ou l'exprime selon des lois perspectives, une image qui ne ressemble pas nécessairement à ce qu'elle représente, une image qui n'est pas réellement perçue, mais qui plutôt est déchiffrée, lue, comme peut l'être une parole ou un signe du langage. »

<sup>25</sup> *Machines à voir, pour une histoire du regard instrumenté (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, anthologie établie par Delphine Gleizes et Denis Reynaud, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2017, p. 17-18.

qui démolissent les théories officielles : le cratère lunaire, le satellite de Jupiter, etc. En ce moment, le télescope élargit le monde visible, le domaine de la connaissance empirique plus que la puissance naturelle de l'homme. En face de ce fait, les savants comme Kepler, Descartes (1596-1650) essaient d'éclaircir scientifiquement et théoriquement la raison de l'effet télescopique (faire voir loin). Le *Dioptricae* de Kepler (1611) et *La dioptrique* de Descartes (1637) expliquent géométriquement l'effet optique que deux lentilles du télescope produisent dans le tuyau. On applique cette explication à la vue : parce que la structure de l'œil ressemble à celle du télescope (tous les deux ont la lentille (le cristallin) et le diaphragme (l'iris)), on peut employer l'explication du télescope pour expliquer la réfraction dans le globe oculaire. Pour cela, on commence à assimiler l'œil nu et l'œil avec le télescope : l'œil nu est la lentille naturelle, et le télescope est l'instrument qui reforme la lentille naturelle pour faire voir la chose invisible. Cette assimilation nous apporte un doute que Malebranche (1638-1715) pose : si l'œil ressemble au télescope, les hommes ne perçoivent pas la même chose de la même façon<sup>26</sup> ? Parce que les télescopes font voir différemment la même chose selon la différence de la qualité de la lentille, tout le monde perçoit-il différemment la même chose selon la différence de la qualité de son œil nu ? Tout le monde ne peut percevoir l'objet que par sa propre lentille. La conscience de ce fait montre que la vue « naturelle » n'est valable que sous la condition de la puissance corporelle et celle de la disposition du corps. Ainsi la technologie qui apporte une nouvelle expérience empirique comme le télescope cause deux changements à l'idée

---

<sup>26</sup> Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, livres I-III, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego, Paris, Vrin, 2006, I, VI, p. 161 : « [...] nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles, que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes, et que selon la situation qu'elles gardent entre elles, et selon la figure du cristallin, et de son éloignement de la rétine, nous voyons les objets différemment. De sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui les voient précisément de la même grandeur, ou composés de semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout à fait semblables. »

de la vue. Le premier concerne la notion de la chose visible. Avant l'invention du télescope, le monde s'est limité à la puissance humaine de connaître. Mais, grâce à la technique, l'homme arrive à acquérir la connaissance empirique du monde qui surpasse la puissance humaine. Aussi le domaine à rechercher s'élargit infiniment. Le deuxième changement concerne l'idée de la vue elle-même. Parce qu'elle n'est que la perception de l'objet proportionnée à la puissance physique, la vue ne rapporte pas l'essence objective même de l'objet. Elle ne perçoit pas l'objet lui-même si elle se réalise aux meilleures conditions (la santé de l'œil, la distance pertinente entre l'œil et l'objet, etc.). Contrairement à l'impression optimiste du premier et à celle pessimiste du dernier, les deux changements sont les deux faces d'une même médaille : parce que la connaissance par la vue naturelle est douteuse, nous pouvons rechercher la connaissance empirique et plus parfaite avec les techniques nouvelles. Mais nous ne pouvons pas arriver à la connaissance parfaite parce que la vue est fondamentalement douteuse malgré l'aide des techniques : elle ne peut pas percevoir l'essence des objets.

Ainsi, par la perspective et la technique optique comme télescope, la vue perd son privilège. Elle n'est plus la perception objective de l'objet tel qu'il est. Nous ne pouvons pas avoir confiance en elle du point de vue de la compréhension de l'essence de l'objet car elle n'est que la perception subjective de l'image de l'objet. Mais elle n'est pas déçue complètement de sa valeur. Elle doit déchiffrer l'objet perçu et rechercher l'objet surpassant le pouvoir humain. Nous pensons ainsi que la vue devient la perception active pour les gens du XVII<sup>e</sup> siècle, et aussi pour Pascal.

L'omniprésence de l'image optique dans les œuvres et les sujets pascaliens et le changement de l'épistémè de la vue au XVII<sup>e</sup> siècle (de la perception objective de l'objet tel qu'il est à celle subjective et active de l'image de l'objet) nous amènent à la prévision



que l'expression et l'image visuelles chez Pascal ne se bornent pas au stéréotype. Il serait légitime et nécessaire d'examiner la notion pascalienne de la vue. De fait, il existe quelques études qui traitent de l'image optique chez Pascal.

Si nous pouvons appeler la perspective l'art pratique de la peinture, nous appelons la géométrie projective la théorie mathématique de l'art de la peinture. Nous avons dit que Girard Desargues la fait le premier, que Blaise Pascal en hérite et qu'il comprend la caractéristique de la conique avec l'image du point de vue. C'est dans le chapitre « Le paradigme pascalien » de l'étude célèbre *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* où Michel Serres se sert des travaux géométriques de Pascal pour comprendre les *Pensées*<sup>27</sup>. Mais, pour Serres, le sujet du point de vue consiste moins en la vue qu'en le point fixe, « le lieu donateur de sens pour l'existence, l'être et la pensée de l'homme<sup>28</sup> ». Cette étude provoque un article de Jean Mesnard intitulé « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal<sup>29</sup> » où l'érudit présente la lecture des *Pensées* sous l'aspect de l'image de la vue perspective. Cet article montre l'importance du modèle de la vue pour l'interprétation de Pascal en éclairant le lien étroit entre le modèle de la vue perspective et les sujets particuliers à l'auteur ; l'instabilité, la diversité, l'infini, la persuasion, etc. Tamás Pavlovits écrit l'article « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées*<sup>30</sup> » avec la conscience que son étude se situe dans cette généalogie scientifique Serres-Mesnard. Selon Pavlovits, le perspectivisme de Pascal diffère de celui de Nietzsche qui n'est que le relativisme. Le perspectivisme pascalien hiérarchise les points

---

<sup>27</sup> Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 4<sup>e</sup> éd, 2001, p. 647-712.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 711 : « La fixité dont Pascal est en quête, le lieu de référence pour l'élévation et l'abaissement, pour l'errance et l'arrêt, est moins le point de définition d'un mouvement naturel, que le lieu donateur de sens pour l'existence, l'être et la pensée de l'homme ».

<sup>29</sup> Jean Mesnard, art. cit.

<sup>30</sup> Tamás Pavlovits, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *Chroniques de Port-Royal*, n<sup>o</sup>. 63, 2013, p. 221-233.

de vue : l'un surpasse l'autre. Dans les *Pensées*, le perspectivisme pascalien regarde la définition de la notion de la « vérité » et l'art de persuader.

En outre, *Pascal : figures de l'imagination*<sup>31</sup> de Gérard Bras et Jean-Pierre Cléro aussi parle de la perspective chez Pascal. Ils en traitent en la liant avec le sujet du point fixe grâce auquel nous pouvons connaître la vérité. Dans son article « L'Optique en sourdine : l'édition princeps de *Pensées* de Pascal<sup>32</sup> », Éric Van der Schueren traite de la question très intéressante : comment les éditeurs des éditions 1670 et 1678 des *Pensées* estimaient-ils les expressions géométriques dans les manuscrits de Pascal ?

Il ne s'agit pas seulement de l'aspect géométrique comme la géométrie projective et la perspective. Les chercheurs pascaliens s'intéressent aussi à l'espace vide en l'attachant au sujet de la vue. En commençant son analyse par le débat entre Pascal et le jésuite Étienne Noël à propos d'« un espace vide en apparence<sup>33</sup> » dans l'expérience de Torricelli, Louis Mackenzie nous fait voir, dans son article « Évidence, regard, preuve : le poids de la vision chez Pascal<sup>34</sup> », l'existence d'un dessein omniprésent dans les textes pascaliens (scientifiques, polémiques, apologétiques) : « persuader un lecteur souvent hostile d'abandonner une cécité intellectuelle pour regarder l'évidence<sup>35</sup> ». Aussi, l'article

---

<sup>31</sup> Gérard Bras et Jean Pierre Cléro, *Pascal : figures de l'imagination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994. Surtout le chapitre intitulé « Point de vue et perspective », p.96-120.

<sup>32</sup> Éric Van der Schueren, « L'Optique en sourdine : l'édition princeps des *Pensées* de Pascal », in *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, actes du colloque international de Grenoble organisé par l'Équipe RARE (Rhétorique et Ancien Régime) avec la participation de l'UMR Lire et la collaboration scientifique du Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, textes recueillis et présentés par Bernard Roukhomovisky, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 105-124.

<sup>33</sup> Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, ŒC, t. II, p. 499.

<sup>34</sup> Louis Mackenzie, « Évidence, regard, preuve : le poids de la vision chez Pascal », in David Wetsel et Frédéric Canovas (dir), *Pascal. New trends in Port-Royal studies, Actes du 33<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, t. I, Tübingen, Gunter Narr Verlag, Biblio 17, 2002, p. 143-148.

<sup>35</sup> Ibid., p. 143 : « [...] n'est-il pas possible de dire [...] qu'à travers tout son projet — scientifique, polémique et apologétique — le dessein le plus consistant de Pascal est de persuader un lecteur souvent hostile d'abandonner une cécité intellectuelle pour regarder l'évidence qui, suivant l'expression, « saute aux yeux » ? »

intitulé « Pascal et les frontières du visible<sup>36</sup> » de John D. Lyons nous montre que, dans la polémique avec Noël, Pascal distingue rigoureusement entre les choses visibles et celles invisibles, entre les choses matérielles et celles spirituelles, et qu'il demande la confiance en le sens, surtout en la vue pour comprendre les choses visibles.

Voyons les études pascaliennes plus littéraires : Michel Le Guern remarque l'importance de l'image optique chez Pascal dans le chapitre « Lumière et obscurité » de *L'image dans l'œuvre de Pascal*<sup>37</sup>. C'est dommage pour nous qu'il s'intéresse moins à l'image de la vue qu'à l'image lumineuse et ténébreuse. *L'optique du discours au XVII<sup>e</sup> siècle, De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*<sup>38</sup> de Jean-Vincent Blanchard et *Le Soleil caché, Rhétorique sacrée et optique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*<sup>39</sup> de Florent Libral sont les études générales de la rhétorique optique du XVII<sup>e</sup> siècle. La première sacrifie deux chapitres à l'analyse de la rhétorique pascalienne. La dernière indique l'existence de l'image anamorphotique dans un fragment impressionnant des *Pensées* (S55-L21) où l'auteur emploie le mot la « perspective ». Laurent Susini analyse la valeur de l'action optique (voir) dans les textes de Pascal pour la stratégie de l'auteur sur la persuasion dans son excellent travail *L'Écriture de Pascal, la lumière et le feu. La « vrai éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> John D. Lyons, « Pascal et les frontières du visible », in *Littératures classiques*, n°. 82, Armand Colin, 2013, p. 145-157.

<sup>37</sup> Michel Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969. Surtout 3<sup>e</sup> partie, chapitre VI, p. 157-167.

<sup>38</sup> Jean-Vincent Blanchard, *L'optique du discours au XVII<sup>e</sup> siècle, De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

<sup>39</sup> Florent Libral, *Le Soleil caché, Rhétorique sacrée et optique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

<sup>40</sup> Laurent Susini, *L'Écriture de Pascal, la lumière et le feu. La « vrai éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Henri Gouhier traite brièvement du sens de la vue chez Pascal dans son *Blaise Pascal conversion et apologétique*<sup>41</sup>. Les études de Hans Urs von Balthasar sont plus anciennes que celles que nous venons de donner. Son article de 1962 « Les yeux de Pascal<sup>42</sup> » et son traité de Pascal dans *La Gloire et la croix, les aspects esthétiques de la révélation*<sup>43</sup> insistent sur l'importance de l'image optique chez Pascal. Le prêtre catholique suisse montre la thèse : le « penseur » Descartes et le « voyant » Pascal. Il s'intéresse au sujet de la « vision selon des plans hiérarchisés<sup>44</sup> ». Mais elle ne signifie pas seulement les limites de la vue. Selon Balthasar, la caractéristique de Pascal consiste en la vue pénétrante des limites. Par exemple, la différence de la profondeur de la connaissance entre les gens : il existe un fait. Un homme n'y trouve qu'un fait. Un autre voit la raison de ce fait. Et une autre personne voit la raison de la raison de ce fait... Ou la sagacité pénétrante : à travers la connaissance scientifique comme l'espace infini de ce monde, les yeux de Pascal arrivent à la connaissance anthropologique et religieuse comme la valeur ontologique de l'homme. Selon Balthasar, Pascal n'a pas seulement cette vue particulière, mais aussi il la partage avec nous : « Il [=le génie, Pascal] voit et il fait voir<sup>45</sup> ».

Voilà les études précédentes sur Pascal concernant l'image optique : les études qui analysent les textes pascaliens en les attachant au sujet mathématique comme la géométrie projective et la perspective, celles qui interprètent l'idée pascalienne par le sujet physique

---

<sup>41</sup> Henri Gouhier, *Blaise Pascal conversion et apologétique*, Paris, J. Vrin, 1986. Surtout p. 33-37.

<sup>42</sup> Hans Urs von Balthasar (*sic*) , « Les yeux de Pascal », in *Pascal et Port-Royal*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1962, p. 58-66.

<sup>43</sup> Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la croix, les aspects esthétiques de la révélation II, styles, de Jean de la croix à Péguy*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 69-127. Et l'original allemand est publié en 1962.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>45</sup> Hans Urs von Balthasar, art. cit., p. 58.

comme « un espace vide en apparence<sup>46</sup> », celles littéraires qui traitent de l'image et la rhétorique optique chez Pascal... Le fait que beaucoup de chercheurs se servent de l'image optique comme la clef pour analyser divers sujets pascaliens nous montre l'omniprésence et l'importance de l'image optique chez Pascal.

Mais, malheureusement, il nous semble aussi que ces études ne répondent pas suffisamment à notre question simple : l'action optique (« voir »), qu'est-elle pour Pascal ? Sans doute, cela est causé par deux raisons. (1) Tout d'abord, les études précédentes ne s'intéressent pas au sens de l'action optique même chez Pascal. Elles n'en font mention qu'en l'interprétant de leur point de vue (la perspective, le vide, la rhétorique...). (2) Elles ne peuvent pas traiter suffisamment de l'image optique chez Pascal à cause des limites du volume des études. Certes elles remarquent l'essence de l'image optique pascalienne, mais il est difficile physiquement de traiter suffisamment du sujet vaste de Pascal, « la vue », dans un article ou dans un chapitre.

Vu la situation ci-dessus, nous cherchons à éclaircir le sens de l'image optique chez Pascal dans cette thèse. Nous nous approchons de ce but par la lecture soignée des textes pascaliens. À la différence des études précédentes, nous n'interprétons pas l'image optique à l'aide des sujets plus concrets (la perspective, le vide, etc.). La caractéristique de notre étude consiste en ce que nous interprétons l'image optique en insistant sur l'aspect physique de la vue : ordinairement nous considérons tacitement le mot « voir » comme l'action intellectuelle (savoir, connaître, etc.). Alors l'action optique signifie seulement la connaissance intuitive. Mais, en réalité, la vue physique est compliquée et savoureuse : elle ne voit qu'un aspect de l'objet qui se situe devant le regard. Elle ne voit pas les existences trop près ou trop loin. Quand deux hommes se trouvent devant la même

---

<sup>46</sup> Pascal, *Expériences nouvelles touchant le vide*, ŒC, t. II, p. 499.

chose, il est possible qu'ils ne la voient pas de la même façon. Nous avons le pressentiment que Pascal ne néglige pas cette complexité de la vue. Ainsi, notre étude essaie de présenter une lecture nouvelle des textes pascaliens en lisant l'image optique compte tenu des caractères féconds de la vue physique.

Dans notre thèse, nous examinerons un texte pascalien dans chaque chapitre, et nous donnerons un sujet à chacun. Présentons brièvement les contenus de chaque chapitre.

Dans le premier chapitre, « La vue comme le fondement de l'opération intellectuelle — selon l'analyse des fragments des *Pensées* — », pour confirmer la véracité de notre pressentiment, nous analyserons les fragments théoriques sur l'art de persuader des *Pensées* où l'auteur explique le processus de la connaissance par l'image de la vue. Nous considérons la caractéristique de la vue corporelle que Pascal introduit dans son image optique.

Dans le deuxième chapitre, « La légitimité d'une nouvelle théorie dans la science de la raison — selon la *Préface sur le Traité du vide* — », par la lecture soignée du texte, nous examinerons la relation entre l'image optique (surtout, un *topos* courant au XVII<sup>e</sup> siècle : des nains sur les épaules de géants) et la possibilité du développement de la science fondée sur l'expérience.

Dans le troisième chapitre, « Le regard sur la réalité — voir et voir véritablement — », nous lirons une lettre de Pascal à M<sup>lle</sup> de Roannez pour examiner la façon de voir des choses (la nature, l'homme Jésus-Christ et l'Eucharistie) que Pascal présente comme la connaissance idéale du catholique.

Dans le quatrième chapitre, « La vue qui amène l'âme à la conversion — selon L'Écrit *Sur la conversion du pécheur* — », nous considérons comment Pascal comprend

sa propre expérience mystérieuse. Il la représente dans l'Écrit comme une suite d'expériences extraordinaires causées par la nouvelle vue que Dieu donne. Nous essayerons de faire voir ce que Pascal veut exprimer à propos de son expérience par l'image optique.

Dans le cinquième chapitre, « Le défaut de la persuasion de l'existence de Dieu par la nature — selon les *Pensées* de Pascal — », nous traiterons de la pensée pascalienne sur la nature comme la preuve de l'existence de Dieu par l'analyse des textes de Nicole, saint Augustin et Pascal. L'auteur des *Pensées* nie son utilité pour persuader les impies, au contraire de Nicole et saint Augustin. En examinant l'inutilité des preuves naturelles, nous verrons l'état des impies que Pascal explique par l'expression optique.

Dans le dernier chapitre, « La manière excellente de persuader de la religion chrétienne — faire voir la marque divine par des preuves convaincantes — », nous considérons de quoi l'auteur veut persuader les impies par l'image optique afin de leur faire accepter la légitimité de la croyance à la religion chrétienne.

Comme Hans Urs von Balthasar l'a indiqué, Pascal est le génie qui voit et qui fait voir. Mais l'action optique « voir » est subjective et active : nous ne pouvons pas partager notre perception avec d'autres personnes. Si elles se trouvent à notre place, elles ne peuvent voir comme nous quand elles ne le veulent pas. En outre, si elles le veulent, il est possible qu'elles ne le puissent pas. Nous cherchons à montrer que Pascal établit son art de persuader compte tenu de ces caractères de la vue.

**Tableau 0-1 : l'occurrence de "voir" dans les Pensées**

<b>A-1. Le projet de juin 1658</b>			<b>A-2. Le projet de juin 1658</b>		
I. [La liasse-table de juin 1658]		3	XII. A.P.R.		10
II. Ordre		5	XIII. Commencement		2
III. Vanité		15	XIV. Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme		6
IV. Misère		8	XV. Excellence de cette manière de prouver Dieu		1
V. Ennui et qualités essentielles à l'homme		2	XVI. Transition de la connaissance de l'homme à Dieu		19
VI. Raison des effets		4	XVII. La nature est corrompue — Fausseté des autres religions		2
VII. Grandeur		3	XVIII. Rendre la religion aimable		1
VIII. Contrariétés		6	XIX. Fondements de la religion et réponse aux objections		4
IX. Divertissement		6	XX. Que la Loi était figurative		20
X. Philosophes		1	XXI. Rabbillage		0
XI. Le souverain bien		0	XXII. Perpétuité		5
			XXIII. Preuves de Moïse		6
			XXIV. Preuves de Jésus-Christ		8
			XXV. Prophéties		7
			XXVI. Figures particulières		0
			XXVII. Morale chrétienne		9
			XXVIII. Conclusion		3
<b>B. Les dossiers mis à part en juin 1658</b>			<b>D. Les développements de juillet 1658 à juillet 1662</b>		
XXIX Contre la fable d'Esdras		0	XLV. Le discours de la machine		8
XXX. Miracles [1]		0	XLVI. Lettre pour porter à rechercher Dieu		20
XXXI. Miracles [2]		6	XLVII. Préface de la seconde partie		10
XXXII. Miracles [3]		5	XLVIII. L'état des Juifs [1]		3
XXXIII. Miscellanea		24	XLIX. L'état des Juifs [2]		0
XXXIV. [Pensées mêlées 2]		8	L. L'état des Juifs [3]		0
XXXV. [Pensées mêlées 3]		23	LI. L'état des Juifs [4]		3
			LII. L'état des Juifs [5]		0
<b>C. Les derniers dossiers de "Pensées mêlées" (juillet 1658-juillet 1662)</b>			LIII. [Autour de la corruption]		4
XXXVI. [Pensées mêlées 4]		8	LIV. Prophéties [1]		3
XXXVII. [Pensées mêlées 5]		16	LV. Prophéties [2]		0
XXXVIII. [Pensées mêlées 6]		1	LVI. Prophéties [3]		7
XXXIX. [Pensées mêlées 7]		3	LVII. Prophéties [4]		0
XL. [Pensées mêlées 8]		6	LVIII. Prophéties [5]		0
XLI. [Pensées mêlées 9]		1	LIX. Prophéties [6]		7
XLII. Géométrie / Finesse [1]		0	LX. [Prophéties, Juifs, corruption]		1
XLIII. Géométrie / Finesse [2]		9	LXI. Loi figurative		2
XLIV. L'autorité		0			
<b>E. Les Fragments non enregistrés par la Seconde Copie</b>			<b>Total</b>		<b>386</b>
I. Édition de 1678		0			
II. Fragment autographe joint à la Première Copie		2			
III. Manuscrit Périer		32			
IV. Pièce reliée avec la Seconde Copie		0			
V. Manuscrit Joly de Fleury		5			
VI. Portefeuilles Vallant		0			
VII. Recueil original des Pensées		12			
VIII. Manuscrits Guerrier		1			
IX Annotation découverte en 1952		0			



## 1. La vue comme le fondement de l'opération intellectuelle — selon l'analyse des fragments des *Pensées* —

Pascal se sert des images visuelles dans ses diverses œuvres. Elles sont impressionnantes et se gravent dans la mémoire des lecteurs. Nous les trouvons aussi dans ses *Pensées* : l'image visuelle de l'infinité (l'espace infiniment grand, le monde infiniment petit dans le ciron<sup>1</sup>, une campagne qui se divise indéfiniment en des éléments<sup>2</sup>), la vue de ceux qui voient (le plus grand philosophe assuré de sa sécurité qui s'effraie de la vue d'un précipice<sup>3</sup>, le magistrat respectable qui rit en voyant le prédicateur qui a un tour de visage bizarre<sup>4</sup>), le manque de la puissance optique qui montre la misère humaine (l'aveuglement dans lequel l'homme tombe après le péché originel<sup>5</sup>, l'objection des athées ; « Mais nous n'avons nulle lumière<sup>6</sup> »). Il nous semble que ces images visuelles apparaissent comme faciles à comprendre parce que beaucoup de gens pratiquent la perception optique quotidiennement. Dans cette situation, nous interprétons l'image optique chez Pascal par notre propre expérience. Mais, si nous nous attachons à comprendre le sens pascalien de ses images optiques, il faut nous poser une question simple : qu'est l'action optique (voir) pour Pascal ? Elle nous intéresse d'autant plus que l'épistémologie de la vue s'est modifiée au XVII<sup>e</sup> siècle. Sur quoi Pascal insiste-t-il dans la vue ; sa nuance traditionnelle ou moderne, la confiance en la vue ou le doute sur la vue ?

---

<sup>1</sup> S230-L199, p. 941-943.

<sup>2</sup> S99-L65.

<sup>3</sup> S78-L44, p. 856.

<sup>4</sup> S78-L44, p. 856.

<sup>5</sup> S182-L149, p. 919-920.

<sup>6</sup> S277-L244.

Pour répondre à ces questions diverses, nous allons analyser des fragments théoriques des *Pensées* où l'auteur emploie l'image optique pour expliquer des choses abstraites. Cette analyse montrera la caractéristique de la vue pour Pascal. Elle est réalisée par la lecture soigneuse des textes pascaliens.

Voyons la procédure concrète : tout d'abord, nous allons analyser une partie du fragment S458-L539 où Pascal explique le processus de formation de la créance par l'image optique. Nous y verrons le caractère de l'image optique pascalienne ; la partialité. Ensuite nous arrêterons le regard sur S579-L701. L'auteur y explique la façon de persuader « avec utilité » les autres personnes de leur erreur en employant l'image optique. Nous réfléchirons par cette lecture sur la limitation de la vue et celle de l'art de persuader sur le modèle de la vue. Enfin nous analyserons le fragment S124-L90. Cette analyse nous fera voir que les éléments contradictoires coexistent dans l'image optique chez Pascal. Notre réflexion montrera que l'image optique chez Pascal a une nuance savoureuse.

## **1-1. La théorie de la connaissance décrite avec l'image optique**

---

Citons une partie du fragment S458-L539 qu'on trouve dans la liasse intitulée par Pascal *Miscellanea*.

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime

pas à voir. Et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit<sup>7</sup>.

Dans cette citation, Pascal explique la relation entre la volonté, l'esprit et la créance. Il nous semble que l'auteur y veut dire que l'action optique (comme voir, regarder) apporte le fondement de toute opération intellectuelle. Pour le vérifier, lisons soigneusement ce fragment.

Tout d'abord, d'après l'auteur, « la volonté est un des principaux organes de la créance<sup>8</sup> ». Le nom « organe » dérive du latin *organum* (instrument, machine). Ainsi ce mot français évoque ce qui fait mécaniquement l'action constante pour un but. En fait, au XVII<sup>e</sup> siècle, Furetière définit ce mot dans son grand dictionnaire : « Partie de l'animal disposée par plusieurs nerfs ou conduits, en telle sorte, qu'elle peut faire une action parfaite qui lui est propre et particulière<sup>9</sup> ». Mais quelles actions l'organe fait-il ? Voyons les exemples que Furetière donne :

L'organe sert à recevoir les connaissances, et les impressions des objets. L'œil est l'organe de la vue, l'oreille de l'ouïe. Les esprits sont plus ou moins subtils, suivant la disposition des organes<sup>10</sup>.

Ils nous montrent que l'organe est ce qui reçoit des objets propres dans la relation qui produit la sensation. Par exemple, la vue est une sensation produite entre l'œil et les objets vus (la lumière, la couleur), et l'ouïe est une sensation née de la relation entre l'oreille et des choses écoutées (le son). Si l'on applique simplement ce schéma à la volonté que

---

<sup>7</sup> S458-L539.

<sup>8</sup> S458-L539.

<sup>9</sup> *Furetière*, t. II, s. v. « organe », p. 808.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Pascal appelle « un des principaux organes de la créance<sup>11</sup> », apparemment l'auteur veut dire que la volonté est un élément pour recevoir l'objet de la créance.

Ensuite voyons la définition du mot « créance ». Selon Richelet<sup>12</sup>, « le mot de créance se dit en parlant de Religion, et signifie foi, tout ce qu'on croit sur le chapitre de la religion qu'on professe. » Et aussi « sentiment, opinion, avis, pensée, foi, crédit. » Au sens large du terme, la créance est une sorte de relation spirituelle ou intellectuelle dans laquelle on tient l'objet pour vrai, juste.

Selon ces définitions données par des dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle, il nous semble en apparence que Pascal veut dire que, quand on croit à la véracité d'une chose, la volonté joue un rôle pour la recevoir. Mais c'est faux. Puisque Pascal dit : « non qu'elle forme la créance<sup>13</sup> ». La volonté ne reçoit pas directement l'objet de la créance. Alors, que fait la volonté dans la relation appelée la créance ?

Pascal explique la raison par laquelle la volonté est un des organes de la créance : « parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde<sup>14</sup>. » On juge toujours la véracité des choses, même si l'on ne la met pas en doute ouvertement. Par exemple, la proposition « cette pomme est rouge » ne concerne pas apparemment l'assurance de l'authenticité. Mais, concrètement parlant, elle veut dire qu'« il est vrai que cette pomme est rouge ». Toutes les propositions contiennent implicitement le jugement de la véracité du sujet.

---

<sup>11</sup> S458-L539.

<sup>12</sup> Richelet, t. I, s. v. « créance », p. 197. Furetière ne donne au nom « créance » que la définition qui concerne la dette. Furetière, t. I, s. v. « créance », p. 708-709. Le *Dictionnaire de l'Académie française* le définit : « Ce que l'on confie à quelqu'un, pour dire à un autre secrètement ». Il donne à ce mot l'exemple : « Il lui exposa sa créance. Est-ce là toute votre créance ? ». *Académie*, t. I, s. v. « créance », p. 288.

<sup>13</sup> S458-L539.

<sup>14</sup> S458-L539.

Naturellement, elles ne sont ni absolument vraies ni infailliblement fausses. Cela n'est pas parce que l'on se trompe dans le jugement, mais parce que l'estimation du sujet suit le point de vue d'où on le regarde. Le fragment S84-L51 nous donne l'exemple propre.

« Pourquoi me tuez-vous ? » — « Et quoi, ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ?  
Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte. Mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave et cela est juste<sup>15</sup>. »

Si nous ne trouvons que l'assassinat d'un ami dans la situation que l'auteur décrit, nous devons l'estimer injuste, cruelle et inhumaine. Néanmoins le fait sur l'appartenance de deux personnages rend ce méfait légitime. Quand la guerre a éclaté entre deux pays, ceux qui vivent dans le même pays prennent parti pour nous. Si nous les tuons, notre action est illégitime puisque nous commettons un meurtre. Mais ceux qui vivent dans d'autres pays sont nos ennemis. Les tuer, devient une action héroïque. Ainsi la situation que Pascal décrit est ambivalente : l'assassinat d'un ami est simultanément celui d'un ennemi, action héroïque et diabolique.

Cependant nous, les lecteurs, jugeons autrement de ce fragment. Nous y trouvons la disproportion ridicule entre la cause et l'effet : le malheur de tuer un ami vient d'une petite différence du lieu où nous vivons. Pour les intéressés dans ce fragment, cette situation est vraiment sérieuse. En revanche, les lecteurs qui la regardent d'en haut la tiennent pour ridicule. En outre, ils peuvent y deviner la « Vanité » de l'être humain<sup>16</sup> car une petite cause amène au résultat sanglant.

---

<sup>15</sup> S84-L51.

<sup>16</sup> Nous devons remarquer que l'auteur dispose le fragment S84-L51 dans la liasse intitulée par Pascal lui-même « Vanité ». Il est évident que l'anthropologue veut montrer ce fragment comme un exemple de la vanité de l'homme.

Ainsi Pascal suppose ici tacitement que la chose a de multiples aspects : toutes les choses, toutes les propositions ont l'aspect par où elles sont vraies et celui par où elles sont fausses. Si nous acceptons cette supposition, elle renverse notre idée de la connaissance. Quand des jugements contraires s'opposent, nous pensons ordinairement que l'un ou l'autre présente une erreur logique ou intellectuelle. Mais, d'après Pascal, cette opposition n'est causée que par la différence du point de vue : des jugements contraires sont basés sur les faces différentes qu'a une chose. Donc toute la proposition peut être compatible avec celle du contraire sans contradiction logique.

Mais, si cette supposition est juste, personne ne peut avoir la connaissance parfaite, n'est-ce pas ? Une chose est vraie sous telle condition, et en même temps fausse sous d'autres. Dans ce cas, on ne peut qu'avoir la connaissance partielle. Alors, logiquement, devons-nous douter toujours de la légitimité de notre conviction ? À la fin, nous faut-il nous montrer pyrrhonien ? Cette question elle-même attire notre intérêt. Cependant, d'après Pascal, on ne doit pas tomber dans cette difficulté parce que « la volonté qui se plaît à l'une [face] plus qu'à l'autre [face] détourne l'esprit de considérer les qualités de celle [= une face] qu'elle [=la volonté] n'aime pas à voir<sup>17</sup>. » La chose a beaucoup de côtés. Néanmoins, en réalité, nous ne pouvons en saisir qu'un. Parce que, à cause de notre volonté, notre esprit est entravé pour voir d'autres aspects de l'objet. Ainsi notre conviction est subjectivement vraie car nous n'avons pas d'autres compréhensions de l'objet.

Or, comment l'auteur pense-t-il la limitation de la vue par la volonté ? D'après le manuscrit, Pascal a écrit d'abord « la volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre *empêche*

---

<sup>17</sup> S458-L539.

l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir<sup>18</sup>. » Et il remplace « empêche » par « détourne ». Cette modification apporte un grand changement à la nuance de la phrase. Furetière donne au verbe « empêcher » la définition « s'opposer à quelque chose, y former des difficultés, des obstacles<sup>19</sup>. » Ainsi Pascal a voulu dire que la volonté provoque des obstacles qui cachent à l'esprit des côtés d'une chose sauf celui que la volonté veut regarder. En revanche, le verbe « détourner » a premièrement le sens « donner à une chose un mouvement circulaire contraire à celui qu'on lui avait donné<sup>20</sup>. » Dans ce cas, la volonté ne produit pas l'obstacle de l'esprit ; elle ne l'amène qu'au côté qu'elle aime. Elle ne cache pas d'autres aspects de la chose, elle évite à l'esprit de les voir.

Cette explication pascalienne nous fait voir pourquoi l'auteur appelle la volonté l'organe de la créance ; non pas qu'elle reçoive directement l'objet de croire, mais parce qu'elle décide de la façon dont on le reçoit, autrement dit de la façon de le connaître. On ne doit pas confondre ici le changement de la connaissance de l'objet et celui du point de vue d'où on connaît l'objet. La volonté ne déforme pas la connaissance elle-même. Elle ne choisit que la base de la connaissance.

On peut poser une question ici : si la volonté décide la face par où on connaît la chose, la raison intervient-elle dans son choix d'une manière quelconque ? Un homme trouve une proposition vraie parce que sa volonté aime un côté de cette proposition par où on la considère comme vraie. Cependant ne peut-on pas imaginer qu'elle l'aime parce que la raison calcule tacitement l'avantage de son point de vue ? Mais cette question est inutile pour Pascal puisqu'il dit dans le fragment S804-L983 :

---

<sup>18</sup> RO 141.

<sup>19</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « empêcher », p. 916.

<sup>20</sup> *Ibid.*, t. I, s. v. « détourner », p. 825.

M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée, ou me choque, sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. » – Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque<sup>21</sup>.

On croit le plus souvent, comme le duc de Roannez (ami de Pascal, 1627-1696), que le mouvement du sentiment a quelque raison : on en comprend la raison inconsciemment et par conséquent le sentiment est né. À la fin, en y réfléchissant, on a conscience de la raison de l'émotion. Mais Pascal ne partage pas cette opinion. L'étonnement, le plaisir, etc., les émotions précèdent la raison. Elles font chercher aux hommes leur raison. La raison n'est donc pas la cause de l'émotion ; elle ne sert qu'à expliquer l'émotion. Il en va de même pour le choix du côté de la chose au moment de sa connaissance. On aime un certain côté sans raison<sup>22</sup>.

Après cette explication sur la théorie de la connaissance selon le modèle optique, l'auteur décrit le fonctionnement de la volonté et de l'esprit qui aboutit au jugement, en personnifiant ces deux « organes de la créance<sup>23</sup> » :

Et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime, et ainsi il en juge par ce qu'il y voit<sup>24</sup>.

Dans cette phrase, on voit le processus de la genèse de la créance. Les trois choses y participent : la volonté, l'esprit et l'objet de la croyance. L'esprit est toujours le sujet de

---

<sup>21</sup> S804-L983.

<sup>22</sup> Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 15-16.

<sup>23</sup> S458-L539.

<sup>24</sup> S458-L539.



cette phrase, et il « juge » de l'objet à la fin. Pascal pense donc ici que la créance est formée directement par l'acceptation et le jugement de l'objet de la créance par l'esprit. En ce cas, les relations entre l'esprit et la volonté sont très étroites ; mais pourtant la volonté précède toujours l'esprit puisqu'elle décide de l'aspect de l'objet par où l'esprit le voit. L'esprit n'en juge que du point de vue auquel la volonté le mène.

Voilà notre analyse du fragment S458-L539. Par elle, nous voyons que Pascal établit une étape avant la formation de la créance par l'esprit, où celui-ci voit l'objet à partir d'un certain côté. Le jugement intellectuel est basé sur la connaissance intuitive comme celle que l'action corporelle « voir » nous apporte.

En même temps, nous nous intéressons à la constante négligence de Pascal à s'assurer de l'authenticité logique du jugement. Au moins dans ce fragment, la diversité de l'opinion, de la créance, du sentiment, en bref, celle de la connaissance sur la même chose ne vient pas de la force du raisonnement de l'observateur. Elle vient seulement de la diversité du point de vue de l'observateur, celle de la base du jugement.

Si notre analyse est juste, nous nous posons une autre question : la persuasion. Comme on le sait, les *Pensées* de Pascal sont l'assemblage des notes pour une œuvre inachevée que l'on appelle *l'Apologie de la religion chrétienne* depuis le *Rapport* par V. Cousin en 1842<sup>25</sup>. Elle vise à convaincre les incroyants de la véracité de la religion chrétienne selon le témoignage de Gilberte Périer (sœur de Blaise, 1620-1687)<sup>26</sup>. Si nous l'acceptons et que notre analyse ci-dessus est juste, que veut faire Pascal pour en persuader les impies ? D'ailleurs, comme nous l'avons vu, « les choses sont vraies ou

---

<sup>25</sup> V. Cousin, *Des Pensées de Pascal, Rapport à l'académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1843.

<sup>26</sup> Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (1<sup>re</sup> version), *ŒC*, t. I, p. 584 : « Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il[=Blaise] avait de travailler à réfuter les principaux et les plus forts raisonnements des athées. Il les avait étudiés avec grand soin et il avait employé tout son esprit à chercher les moyens de les convaincre. »

fausses selon la face par où on les regarde<sup>27</sup>. » Dans ce cas, la persuasion est-elle possible ?

## 1-2. La modestie de l'art de persuader basé sur la vue

---

Selon cette théorie de la connaissance dont il prend l'action optique pour le modèle, Pascal déroule une sorte de théorie de la persuasion dans le fragment S579-L701.

Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fautive. Il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé. Et peut-être que cela vient de ce que naturellement l'homme ne peut tout voir, et de ce que naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>28</sup>.

Comme dans le fragment S458-L539, l'auteur se sert de l'image de la vue comme une métaphore de la connaissance intuitive qui nous apporte le fondement de l'opération intellectuelle. Voyons ce fragment aussi soigneusement que la section dernière.

Ce fragment commence par manifester un désir : « quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe<sup>29</sup> ». Furetière donne au mot « reprendre » la

---

<sup>27</sup> S458-L539.

<sup>28</sup> S579-L701. Nous trouvons les commentaires de ce fragment du point de vue de la perspective dans Jean Mesnard, « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », in *Treize études sur Blaise Pascal*, Centre d'Études sur les Réformes, l'Humanisme et l'Âge Classique, Centre International Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 23, et Tamás Pavlovits, « Perspective et perspectivisme dans les *Pensées* », *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 224.

<sup>29</sup> S579-L701, souligné par nous.

définition « blâmer, corriger, châtier<sup>30</sup> ». Si Pascal écrit chronologiquement cette proposition subordonnée, on reprend autrui avant de lui montrer son erreur. Et, normalement, on ne peut ni corriger ni châtier l'erreur sans la faire voir à ceux qui la commettent. Il nous semble donc logiquement que ce verbe « reprendre » signifie « blâmer » : l'auteur représente la situation où l'on veut accuser autrui de son erreur. Mais le but ne consiste pas en un pur reproche. On veut reprocher « avec utilité<sup>31</sup> » l'erreur à autrui. Autrement dit, on espère que ce blâme l'amène réellement à la correction de son erreur<sup>32</sup>. Dans ce cas, le reproche s'approche de la persuasion.

Comment se réalise-t-elle alors ? D'ailleurs, la connaissance qu'un autre se trompe n'est que notre conviction subjective. Nous n'entendons pas par cet adjectif « subjectif » qu'elle est sans assurance, mais que nous ne pouvons pas affirmer qu'il se trompe objectivement et absolument : « [...] il faut observer par quel côté il envisage la chose, car *elle est vraie ordinairement de ce côté-là*<sup>33</sup> ». On peut voir évidemment la conscience pascalienne de la multiplicité des aspects d'une chose<sup>34</sup> que nous avons confirmée par l'analyse du fragment S458-L539. Quand on accepte cette vision, on ne peut dire qu'« il

---

<sup>30</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « reprendre », p. 386.

<sup>31</sup> S579-L701.

<sup>32</sup> Nous trouvons la conscience pascalienne du profit du reproche dans le fragment S194-L162 : « Commencer par plaindre les incrédules. Ils sont assez malheureux par leur condition. / *Il ne les faudrait injurier qu'au cas que cela servît. Mais cela leur nuit.* » (souligné par nous.) Selon *Furetière*, le nom « injure » d'où vient le verbe « injurier » signifie « parole qu'on dit pour *offenser* quelqu'un en lui reprochant quelque défaut, ou quelque vice vrai ou faux » (*Furetière*, t. II s. v. « injure », p. 350, souligné par nous). Injurier signifie le reproche tant superflu que son destinataire se blesse de lui. Pascal comprend bien que l'injure sur l'erreur du point de vue religieux (le manque de la croyance à la religion chrétienne) nuit aux incrédules. Mais il connaît aussi le profit de l'injure, ou plutôt la possibilité du bon usage du reproche.

<sup>33</sup> S579-L701, souligné par nous.

<sup>34</sup> Voir Thirouin, *op. cit.*, p. 241 : « Que l'autre ne puisse se tromper absolument, qu'il subsiste toujours dans son jugement une part de vérité, cela ne trahit pas chez Pascal un quelconque relativisme, mais rencontre l'une de ses convictions les plus fondamentales : que la vérité est double. »

se trompe<sup>35</sup> » en ce sens qu'il raisonne mal, au moins dans ce fragment, puisque son raisonnement est toujours vrai à partir de son point de vue.

Ainsi, pour persuader un autre, il faut tout d'abord « observer par quel côté il envisage la chose<sup>36</sup> » et « lui avouer cette vérité<sup>37</sup> », ensuite « lui découvrir le côté par où elle est fausse<sup>38</sup> ». Nous nous intéressons à l'expression de Pascal « découvrir le côté<sup>39</sup> ». Parce que le verbe « découvrir » signifie évidemment ôter le voile (dé-couvrir)<sup>40</sup>. L'auteur veut dire que tous les côtés d'une chose ne sont pas à découvert. Il faut rendre visible à un autre un côté qu'il ne peut voir pour l'en persuader.

Nous apercevons ici de nouveau un aspect de sa théorie de la connaissance basée sur la vue. Les fragments S458-L539 et S579-L701 se servent tous deux de l'image optique pour décrire la connaissance de l'objet. Pourtant ils ont l'œil sur divers points. Dans le fragment S458-L539, Pascal focalise son intérêt sur l'action de l'esprit et de la volonté, c'est-à-dire la conduite du sujet de la vue. En revanche, il s'agit dans le fragment S579-L701 des aspects multiples qu'a une chose et leur visibilité et leur invisibilité, autrement dit, il s'agit des caractéristiques de l'objet de la vue. Cette différence nous montre la variété de la métaphore optique de Pascal : il ne s'en sert pas seulement pour montrer la relation par laquelle la connaissance intuitive se réalise, mais aussi pour décrire l'état du sujet et celui de l'objet dans l'opération cognitive.

Retournons S579-L701. Un homme fait un jugement sur une chose. Nous lui reprochons l'erreur de son jugement en montrant un aspect de cette chose d'où son

---

<sup>35</sup> S579-L701.

<sup>36</sup> S579-L701.

<sup>37</sup> S579-L701.

<sup>38</sup> S579-L701.

<sup>39</sup> S579-L701.

<sup>40</sup> Furetière définit ce mot premièrement « Ôter le couvercle, la couverture, le rideau ou autre chose qui empêchait de voir quelque chose. » *Furetière*, t. I, s. v. « découvrir », p. 811.

jugement est faux. Dans cette situation, d'après Pascal, il « se contente<sup>41</sup> » « car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés<sup>42</sup> ». Pourquoi s'assure-t-il de sa justesse bien qu'il voie l'erreur de son jugement ? Cette contradiction dérive de notre blâme qui ne fait voir que l'existence d'autres aspects qu'il ne voit pas. Il ne se trompait pas de son point de vue. Mais « il manquait seulement à voir tous les côtés<sup>43</sup> ».

Chose curieuse, Pascal ne mentionne pas s'il voit la chose par le côté que nous découvrons ou non. Nous devons interpréter ce fragment compte tenu de cette lacune : il voit seulement que nous reprochons bien son jugement sur une chose, non qu'il raisonne mal, mais parce que nous la voyons par un autre côté qu'il n'a pas vu. C'est tout. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous assurer s'il se persuade que c'est du côté que nous découvrons qu'on doit regarder véritablement l'objet.

En fait, il est vraiment difficile de forcer un autre à voir un côté de la chose par où il voit qu'il se trompe, c'est-à-dire, de le forcer à voir la chose à partir de notre point de vue, car, comme nous l'avons vu dans 1-1, c'est la volonté qui choisit le côté par où l'on voit la chose. Si nous proposons notre côté, et que le destinataire accepte son existence, nous ne savons pas qu'il choisit de voir la chose par ce côté. Par exemple, si nous parlons à un Harpagon de l'importance de la charité et de la vertu, et qu'il accepte l'erreur de la vie qui est fortement attachée à l'argent, malgré tout, il affirmera encore qu'il trouve le souverain bien dans l'argent. Parce que son jugement est vrai pour son point de vue, et que ce qu'on connaît réellement l'existence d'autres choix se sépare complètement de la décision réelle d'un choix. On a en quelque sorte « le droit de n'être pas convaincu<sup>44</sup> ».

---

<sup>41</sup> S579-L701.

<sup>42</sup> S579-L701.

<sup>43</sup> S579-L701.

<sup>44</sup> Thirouin, *op. cit.*, p. 243-246.

Il nous semble que Pascal a nettement conscience de cela. De fait, dans ce fragment, l'auteur ne vise qu'à « reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe<sup>45</sup> ». On ne doit y trouver aucune nuance de plus que cela : l'auteur n'y cherche qu'à faire accepter l'existence d'une autre façon de connaître la chose<sup>46</sup>. Cette modestie de la persuasion se trouve dans un fragment qui est contenu dans une liasse écrite de la première période des *Pensées* où Pascal réfléchit sur les miracles. Voyons le fragment S423-L835.

Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire<sup>47</sup>.

Les preuves de la religion chrétienne ne peuvent convaincre raisonnablement personne de sa véracité. Elles n'amènent qu'à l'acceptation de ce que les fidèles n'y croient pas témérairement. Ce petit paragraphe nous montre clairement que, au premier stade de la rédaction des *Pensées*, Pascal prend une conscience forte de la limite de la persuasion que nous venons de voir dans le fragment S579-L701, et ensuite que cette limite concerne étroitement la caractéristique des preuves de la religion chrétienne, pour lui.

Retournons au fragment S579-L701. Nous venons d'interpréter l'énonciation « il se contente<sup>48</sup> » : le destinataire de notre parole se contente en acceptant docilement la possibilité qu'il se trompe. Pratiquement parlant, Pascal peut achever ici de proposer l'art de persuader. Cependant il ne s'y arrête pas. Il va réfléchir sur la raison par laquelle on ne se fâche pas de ce qu'on ne voit pas tous les côtés d'une chose, mais on ne veut pas se

---

<sup>45</sup> S579-L701.

<sup>46</sup> Cf. Thirouin, *op. cit.*, p. 247 : « On ne saurait convaincre un autre, on peut à la limite déclencher en lui les forces d'auto-conviction. Chacun n'est convaincu que par soi-même. »

<sup>47</sup> S423-L835.

<sup>48</sup> S579-L701.

tromper. Cette considération est en quelque façon la recherche de la raison primitive du contentement du destinataire dans cet art de persuader.

Afin de l'analyser concrètement, voyons la raison de son contentement. Pascal le subdivise en deux : ce qu'« il voit qu'il ne se trompait pas<sup>49</sup> » et ce qu'il voit « qu'il manquait seulement à voir tous les côtés<sup>50</sup> ». Or, d'après Pascal, *les raisons de ces raisons* sont « on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas être trompé<sup>51</sup>. » Elles sont très naturelles et ordinaires. Mais, pourquoi avons-nous ces sentiments ? Pascal les explique encore plus profondément.

Selon lui, la colère n'est pas excitée par l'incapacité de voir tous les côtés parce que « naturellement l'homme ne peut tout voir<sup>52</sup> ». Nous rencontrons aussi l'analogie entre la connaissance et la vue corporelle : nous ne pouvons que voir ce qui existe à découvert devant nos yeux (corporels et spirituels). Comme nous sommes des êtres finis, nous ne pouvons pas voir la chose vers laquelle nos yeux ne se dirigent pas, celle qui est couverte et celle que la capacité de l'œil ne peut saisir.

Nous voulons souligner que Pascal ne se plaint pas de la limite de notre pouvoir humain. Puisque cette faiblesse de la vue est notre nature propre, nous sommes imperturbables, si nous la voyons clairement ; c'est quand nous voyons le manque de notre nature que nous nous troublons. « Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche ? Et qui ne se trouverait malheureux de n'avoir qu'un œil ? On ne s'est peut-être jamais avisé de s'affliger de n'avoir pas trois yeux, mais on est inconsolable de n'en point avoir<sup>53</sup>. »

---

<sup>49</sup> S579-L701.

<sup>50</sup> S579-L701.

<sup>51</sup> S579-L701.

<sup>52</sup> S579-L701.

<sup>53</sup> S149-L117.

Abordons une autre raison. Pascal dit qu'« on ne veut pas être trompé<sup>54</sup> » car « naturellement il ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>55</sup>. » En utilisant l'adverbe « naturellement », Pascal indique le lien entre cette raison et la nature humaine. Et l'auteur s'assure de la certitude de la connaissance par son analogie avec la certitude de la sensation.

On ne doit pas entendre ici par « les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>56</sup> » qu'elles nous font connaître l'essence de l'objet. Cette phrase veut dire que le fait que nous sentons par les sens est toujours vrai. Par exemple, quand nous levons notre regard au ciel, nous voyons la lune. Il nous paraît alors qu'elle est un cercle de 1 centimètre de diamètre. Néanmoins elle est réellement une sphère de 1738 kilomètres de diamètre. C'est ainsi faux qu'un homme prétende que la lune *mesure réellement* 1 centimètre puisqu'il la voit comme ça. Mais personne ne peut pas nier son sentiment même : il lui *paraît réellement* que la lune est un petit cercle. Aussi on ne peut pas se tromper quand il s'agit du sentiment subjectif et de la connaissance subjective.

Voilà notre interprétation du fragment S579-L701. Pascal finit le fragment traitant d'une sorte d'art de persuader par la confirmation de la certitude absolue de la connaissance subjective en recourant à l'analogie avec le sens optique. Cela nous montre que cet art de persuader est fondé radicalement sur l'image de la vue, d'une sensation corporelle.

Cet art n'exige qu'une attitude modeste. Comme toutes les connaissances et tous les jugements sont toujours vrais quand on voit l'objet à partir d'un certain point de vue, si nous voulons persuader autrui de son erreur, nous ne pouvons qu'avouer la véracité de

---

<sup>54</sup> S579-L701.

<sup>55</sup> S579-L701.

<sup>56</sup> S579-L701.



sa connaissance, et en même temps affirmer celle de notre connaissance, et à la fin faire accepter que ces deux connaissances contraires ne soient pas aussi sans assurance. Si nous voulons dépasser cette borne, que nous voulons forcer un destinataire à voir l'objet à partir d'un côté par où nous le voyons, ce désir est irréalisable. Parce que, comme nous l'avons déjà vu, ce qui décide finalement le côté de l'objet qu'on voit, c'est la volonté du voyant.

### **1-3. L'opposition entre des jugements ; la diversité du point de vue**

---

Par l'analyse de 1-1 et 1-2, nous venons de voir le statut privilégié de l'image optique pour la théorie de la connaissance et celle de la persuasion chez Pascal. L'auteur décrit évidemment par cette image un stade de perception de l'objet avant l'opération intellectuelle : comme par la vue physique, l'homme ne peut saisir qu'un aspect de l'objet. Ainsi l'opération intellectuelle ne s'appuie que sur la base partielle. Parce que l'homme ne peut diriger son regard par lui-même sur d'autres aspects, sa connaissance reste imparfaite. Mais elle n'est pas fausse parce qu'elle est vraie du point de vue de cet homme.

Or, les deux fragments que nous venons d'analyser principalement, S458-L539 et S579-L701, sont contenus dans les dossiers que Pascal ne classe pas<sup>57</sup>. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous assurer que ces théories apparaissent nettement dans l'*Apologie de la religion chrétienne*.

Cependant nous trouvons qu'elles s'y trouvent en s'attachant étroitement à l'image optique. Nous allons voir un fragment exemplaire, le fragment S132-L98, 99<sup>58</sup> que nous

---

<sup>57</sup> Les *Pensées* de Pascal sont composées de 61 dossiers. Pascal lui-même intitule et classe les 27 premiers dossiers. On pense qu'ils montrent le plan de l'*Apologie de la religion chrétienne* à un moment.

<sup>58</sup> Comme le fragment S132-L98, 99 est écrit à la suite sur un même papier, l'édition Sellier et celle de Le Guern le traitent comme un fragment. Mais, dans le manuscrit, nous trouvons après les exemples

rencontrons dans la liasse intitulée « Raison des effets » par Pascal. Beaucoup de chercheurs s'intéressent aux phrases de la première moitié de ce fragment (S132-L98) dont Pascal emprunte l'idée à Montaigne et à Épictète<sup>59</sup>. Cependant le texte suivant de Pascal n'attire pas beaucoup l'attention parce que, probablement, la phrase pascalienne se montre tellement claire qu'il n'est pas nécessaire de l'examiner exprès. Mais nous nous intéressons bien à ce texte pascalien car il analyse la réaction d'un homme qui s'affronte à un jugement opposé au sien, en utilisant notre sujet, l'image optique.

Abordons le fragment S132-L98, 99 par ordre. Comme nous l'avons vu, l'auteur le commence par des considérations sur des exemples empruntés à Montaigne et à Épictète. Voyons la question que Pascal pose sur le « boiteux » dont il emprunte la notion à Montaigne<sup>60</sup> :

D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas et un esprit boiteux nous irrite<sup>61</sup> ?

Naturellement, l'infirmité physique nous inspire la pitié. De fait, nous l'avons pour un boiteux réel. Cependant, nous nous fâchons contre l'infirmité spirituelle. Pascal propose cela comme un fait. Il ne s'agit pas du jugement moral de cette attitude. L'infirmité

---

empruntés à Montaigne et Épictète une petite ligne qui indique la séparation entre les fragments. Ainsi l'édition Lafuma divise ce fragment en deux. Cependant la partie après la division commence par l'expression « ce qui cause *cela* » (souligné par nous). *Cela* signifie évidemment les exemples de Montaigne et Épictète. Donc, dans cette étude, nous jugeons que Pascal écrit le fragment S132-L98, 99 selon une logique cohérente.

<sup>59</sup> Pierre Force, *Le problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989, p. 225-231. Jean Mesnard, « L'exemple dans les *Pensées de Pascal* », in *Poétique de la pensée, Études sur l'âge classique et le siècle philosophique, En hommage à Jean Dagen*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 569-585. Laurent Thirouin, *op. cit.*, p. 160-164.

<sup>60</sup> Montaigne, *Essais*, édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2007, III, 8, p. 974 : « De vray, pourquoy sans nous esmouvoir, rencontrons-nous quelqu'un qui ayt le corps tortu et mal basty, et ne pouvons souffrir le rencontre d'un esprit mal rangé, sans nous mettre en cholere ? Cette vitieuse aspreté tient plus au juge, qu'à la faute. »

<sup>61</sup> S132-L98.

spirituelle excite *réellement* notre colère. Quelle raison provoque cette réalité ? C'est la question de Pascal. Il y répond :

À cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons. Sans cela nous en aurions pitié, et non colère<sup>62</sup>.

La boiterie physique accorde notre jugement : sa marche gauchit et nous marchons droit. Il n'en va pas de même pour le boiteux spirituel. Il affirme qu'à cause de la contorsion de notre jugement, nous le chicanons sur le sien. Dans cette situation, il nous semble apparemment que Pascal entend par « cela<sup>63</sup> » l'antagonisme du jugement. Si l'esprit boiteux reconnaît que c'est son jugement qui est tordu, « nous en aurions pitié, et non colère<sup>64</sup> ». Mais nous pensons qu'il ne faut pas réduire facilement la question à l'opposition des jugements.

Nous nous intéressons au verbe « dit » ; « un esprit boiteux *dit* que c'est nous qui boitons<sup>65</sup> ». En donnant l'importance à ce mot, nous voulons interpréter « sans cela », c'est-à-dire que nous voulons le lire « sans [qu'] « un esprit boiteux di[se] que c'est nous qui boitons<sup>66</sup> » ». Certes cette différence n'est qu'un mot, mais c'est très grave : dans la première interprétation, il s'agit de l'opposition entre l'interlocuteur et nous. Dans la deuxième, il s'agit de *rendre visible* cette opposition.

Dans cette situation, il n'est pas important que l'esprit boiteux partage *vraiment* notre jugement ou non. S'il pense réellement que c'est nous qui avons l'infirmité spirituelle, et qu'il se moque de nous au fond de son cœur, quand il cache complètement

---

<sup>62</sup> S132-L98.

<sup>63</sup> S132-L98.

<sup>64</sup> S132-L98.

<sup>65</sup> S132-L98, souligné par nous.

<sup>66</sup> S132-L98.

sa pensée, nous ne pouvons le savoir. Dans ce cas, naturellement nous ne nous fâchons pas contre lui. Pascal décrit cela dans le fragment S122-L88 du côté de ceux qui excitent la colère des autres, les inventeurs.

C'est l'effet de la force, non de la coutume, car ceux qui sont capables d'inventer sont rares. Les plus forts en nombre ne veulent que suivre et refusent la gloire à ces inventeurs qui la cherchent par leurs inventions. Et s'ils s'obstinent à la vouloir obtenir et à mépriser ceux qui n'inventent pas, les autres leur donneront des noms ridicules, leur donneraient des coups de bâton. Qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité ou qu'on se contente en soi-même<sup>67</sup>.

Les inventeurs veulent gagner la gloire par leur invention et satisfaire leur amour-propre. Cependant, ceux qui sont incapables d'inventer ne jouissent que des bienfaits de l'invention et ne respectent pas ses auteurs. Si les inventeurs disent qu'ils doivent se couvrir de gloire, et qu'ils montrent ouvertement leur attitude méprisante en disant que ceux qui refusent leur gloire sont imbéciles, « les autres leur donneront des noms ridicules, leur donneraient des coups de bâton<sup>68</sup>. » Pascal donne aux inventeurs un conseil pour éviter ce risque : « qu'on ne se pique donc pas de cette subtilité ou qu'on se contente en soi-même<sup>69</sup>. » Il ne leur propose ni le renoncement de la gloire ni l'arrêt du mépris. Il respecte leur conviction : ils sont certainement couverts de gloire. D'autres qui ne peuvent pas reconnaître cette gloire sont vraiment sots. Parce que, cela est vrai du point de vue des inventeurs<sup>70</sup>. Il est important qu'ils ne montrent pas leur opinion parce que, quelque

---

<sup>67</sup> S122-L88. Cf. Laurent Thirouin, « La république et le nombre : Pascal penseur de la pluralité », *Chroniques de Port-Royal*, n°. 68, 2018, p. 217-236.

<sup>68</sup> S122-L88.

<sup>69</sup> S122-L88.

<sup>70</sup> Cf. S339-L308, p. 998 : « Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. *Ils sont vus non des yeux mais des esprits, c'est assez* » (souligné par nous).

dédain qu'ils ont pour les autres, des désaccords ne se produisent pas entre eux quand cette attitude est cachée.

Mais, une fois que l'opinion antagoniste apparaît, nous ressentons la colère, car nous la tenons pour l'indication du reproche à notre jugement<sup>71</sup>. Ainsi, comme nous l'avons vu dans la dernière section, afin de « reprendre avec utilité<sup>72</sup> », nous ne devons pas lancer directement à l'interlocuteur le jugement antagoniste seul, mais nous devons lui découvrir l'existence d'un autre point de vue que le sien.

Si cette analyse est vraie, il nous semble que la raison des diverses réactions contre de pareils effets —dans ce cas, celui qui a boiterie physique et l'esprit boiteux— consiste dans la visibilité du décalage des jugements causé par son énonciation. Mais ce problème n'est pas si simple. Voyons l'exemple que l'auteur des *Pensées* emprunte aux *Entretiens* d'Épictète :

Épictète demande bien plus fortement : Pourquoi ne nous fâchons-nous pas si on dit que nous avons mal à la tête, et que nous nous fâchons de ce qu'on dit que nous raisonnons mal ou que nous choisissons mal<sup>73</sup> ?

Il existe trois exemples : le mal de tête, le mauvais raisonnement et l'erreur du choix. Ils sont tous trois l'énonciation du jugement opposé au nôtre. Et l'objet du jugement est nous-mêmes. Comme Laurent Thirouin le dit pertinemment, « [n]ous ne sommes plus ici juges mais objets de jugement et [...] le jugement est erroné [...] <sup>74</sup> ». Malgré cela, nous réagissons de façons diverses ; nous ne nous fâchons pas contre le premier, mais les autres

---

<sup>71</sup> Cf. S579-L701 : « on ne veut pas être trompé ».

<sup>72</sup> S579-L701.

<sup>73</sup> S132-L99.

<sup>74</sup> Thirouin, *op. cit.*, p. 164.

excitent notre colère. La manifestation de l'opinion opposée n'est pas la cause directe de la fureur. Qu'est-ce qui produit cette différence ? Pascal l'explique :

Ce qui cause cela est que nous sommes bien certains que nous n'avons pas mal à la tête, et que nous ne sommes pas boiteux, mais nous ne sommes pas si assurés que nous choisissons le vrai<sup>75</sup>.

La diversité des réactions se produit par la différence de la certitude du jugement auquel les autres reprochent l'erreur. Il est intéressant de constater que les exemples de l'objet de jugement que Pascal nous propose sont le jugement subjectif. Il s'agit donc ici de *notre jugement sur notre propre jugement*. Nous pouvons dire, en empruntant l'expression à Thirouin, que nous sommes ici juge et objet de jugement.

Dans cette situation, Pascal dit qu'une sorte de jugement est bien certaine. C'est celui qui est fondé sur la sensation : « comme les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>76</sup> », c'est-à-dire parce que le fait que nous sentons est toujours vrai, le jugement sur notre mal de tête et celui de notre infirmité au pied sont vrais sans aucun doute. Quoique d'autres affirment, dans quelque situation objective que nous tombions, nous avons mal à la tête quand elle nous fait mal ; si nous ne le sentons pas, nous n'avons pas mal à la tête. Il en va de même du boiteux. Si nous n'avons pas de la difficulté à marcher, nous ne reconnaissons pas notre infirmité au pied.

Nous nous assurons de la véracité de la perception sensorielle, par contre nous n'avons pas la conviction forte ou que notre jugement est exact ou que nous choisissons le vrai, d'après l'auteur. L'expression « nous ne sommes pas si assurés<sup>77</sup> » nous fait

---

<sup>75</sup> S132-L99.

<sup>76</sup> S579-L701.

<sup>77</sup> S132-L99.

l'impression qu'il n'y a aucune assurance du choix humain, du vrai. Mais, non. Pascal ne le dit pas. Nous ne croyons pas témérairement que nous avons le vrai. Il faut entendre par cette phrase que cette conviction est moins certaine que les appréhensions des sens comme la connaissance du boiteux ou celle du mal à la tête. Alors, qu'est-ce qui est l'assurance du choix du vrai ? Pascal dit :

De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue, quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne [...] <sup>78</sup>.

C'est notre vue seule qui nous assure de notre jugement ! En apparence, cette phrase dit qu'il n'a aucune assurance. Mais c'est faux. La vue est une assurance très forte. Nous avons confirmé déjà que Pascal construit la théorie de la connaissance sur le modèle de la vue physique. D'après cette théorie, la vue nous donne une perception sur laquelle on établit le jugement. Et elle est toujours vraie « comme les appréhensions des sens <sup>79</sup> » : personne ne peut nier la connaissance intuitive. Ainsi, tous nos jugements sont toujours vrais quand ils sont fondés sur elle, sauf si nous nous trompons dans leur logique. En ce sens, notre choix du vrai est aussi certain que le mal à la tête et la boiterie. Alors, d'où vient la différence de leurs assurances ? C'est le surgissement du jugement antagoniste fondé sur la connaissance intuitive des autres : comme nous, les autres peuvent gagner la connaissance contraire par toute leur vue. « Il n'y a jamais cette contradiction dans les sens touchant un boiteux <sup>80</sup>. » Mais pourquoi nuit-elle à l'assurance de notre jugement ?

---

<sup>78</sup> S132-L99.

<sup>79</sup> S579-L701.

<sup>80</sup> S132-L99.

Nous croyons naturellement que tous perçoivent la chose comme nous et que leurs connaissances sont égales à la nôtre<sup>81</sup>. Si elles s'opposent, l'une est vraie et l'autre fausse. Et nous attribuons la cause de cette contradiction à l'erreur de raisonnement, comme en cas de calcul. Cette prévention tombe si un autre nous propose sa connaissance adverse à la nôtre et que celle-là s'appuie sur « toute sa vue<sup>82</sup> ». Notre principe implicite (l'identité de la perception de la réalité) n'a pas de fondement<sup>83</sup>. En outre nous ne pouvons pas juger quelle perception est vraie parce que « naturellement [l'homme] ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage<sup>84</sup> ». Si notre perception est vraie, celle des autres est aussi vraie. La raison ne peut rien faire à propos de l'estimation de la perception puisqu'elle doit faire son opération en suivant la perception<sup>85</sup>.

Ainsi en nous affrontant à la connaissance antagoniste à la nôtre, nous arrêtons l'activité intellectuelle et nous nous étonnons. C'est intéressant que l'auteur n'écrive pas ici « cela nous *irrite* », ni « cela nous *colère* », mais « cela nous *étonne*<sup>86</sup> ». Dans cette situation, l'incertitude de notre connaissance apparaît, mais elle ne signifie pas une faute de notre part. Elle nous montre la diversité de la vision sur le même objet. Nous nous étonnons franchement puisque l'autre et nous nous fixons les yeux sur la même chose, cependant sa vision et la nôtre sont différentes. Cet étonnement s'accroît au fur et à mesure de l'augmentation du nombre de ceux dont la connaissance s'oppose à la nôtre.

---

<sup>81</sup> Cf. S141-L109 : « Nous supposons que tous les [hommes] conçoivent de même sorte. » (Les crochets sont donnés par l'éditeur.)

<sup>82</sup> S132-L99.

<sup>83</sup> Cf. S141-L109 : « Mais nous le [=le fait que tous les hommes conçoivent de même sorte] supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. »

<sup>84</sup> S579-L701.

<sup>85</sup> Cf. S142-L110 : « Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. »

<sup>86</sup> S132-L99, souligné par nous.



[...] et encore plus quand mille autres se moquent de notre choix, car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres. Et cela est hardi et difficile<sup>87</sup>.

Les « mille autres se moquent de notre choix<sup>88</sup> ». Ils ne se bornent pas à proposer un jugement antagoniste ; ils affirment clairement que notre jugement est faux. Mais pourquoi peuvent-ils oser cela, quoique leur jugement ne soit pas plus certain que le nôtre ? N'ont-ils comme assurance de leur jugement que le fait qu'ils « voi[ent] de toute [leur] vue le contraire<sup>89</sup> » ? La raison de leur attitude pleine d'assurance vient de la force réelle de la pluralité. « Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres. D'où vient cela ? De la force qui y est<sup>90</sup> ». Les lois du pays peuvent punir ceux qui ne les gardent pas parce qu'elles ont la force. Ainsi la majeure partie peut dire que la mineure partie fait l'erreur, et si celle-ci y résiste, celle-là peut la soumettre à sa volonté parce qu'elle a le pouvoir (souvent violent) : comme nous l'avons vu, la majeure partie « donner[a à la partie mineure] des noms ridicules, [la] donner[a] des coups de bâton<sup>91</sup>. » La partie majeure fait accepter à l'interlocuteur l'erreur de son choix en suggérant le risque réel. Ainsi, la partie majeure peut se moquer de notre choix du vrai par la force réelle. Mais, en réalité, ce risque réel n'a pas essentiellement de lien avec la connaissance du choix vrai. Il ne faut pas (et nous ne pouvons pas) recevoir l'erreur de notre connaissance intuitive. Mais il en va de même de celle de notre antagoniste : nous ne pouvons pas la nier. Donc nous sommes plus mis en suspens et plus étonnés.

---

<sup>87</sup> S132-L99

<sup>88</sup> S132-L99

<sup>89</sup> S132-L99.

<sup>90</sup> S116-L81.

<sup>91</sup> S122-L88.

#### 1-4. Nos lumières éclairant divers aspects de la réalité

---

Nous venons de voir la logique de notre embarras causé par un jugement contraire. Quand un autre nous propose la connaissance antagoniste garantie par sa vue, nous savons que notre connaissance aussi ne s'appuie que sur notre vue : la fragilité de son fondement apparaît. En outre il est possible que les autres critiquent notre connaissance en invoquant la force de ce monde (la pluralité). Néanmoins nous n'arrivons pas à renoncer à notre connaissance. Pascal l'explique : « car il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres<sup>92</sup>. » Mais, pourquoi ? Les éditeurs de l'Édition électronique des *Pensées* l'expliquent : « on ne peut pas faire autrement que préférer nos lumières à celles des autres, car on ne peut pas nier ce qui semble évident aux yeux et à l'esprit, ni croire quelque chose seulement parce que d'autres l'affirment, contre notre certitude<sup>93</sup>. » Comme nous l'avons confirmé, parce que nous ne pouvons pas nier parfaitement le fait que nous percevons actuellement, nous préférons nos lumières.

Dans cette étape, nous nous posons une petite question : pourquoi préférons-nous la lumière ? *Ce que nous connaissons intuitivement et nos lumières*, sont-elles exactement la même chose ? S'il y a quelques différences entre elles, qu'est-ce ? En bref, quelles sont nos lumières ? Pour y répondre, voyons le fragment S124-L90 que Pascal appelle « Gradation ».

---

<sup>92</sup> S132-L99.

<sup>93</sup> *L'Édition électronique des Pensées de Blaise Pascal*, créée en 2011 par Dominique Descotes et Gilles Proust, S132-L99, <http://www.penseesdepascal.fr/Raisons/Raisons17-approfondir.php>, accédé 12/10/2023.

Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots, qui ont plus de zèle que de science, les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure.

Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière<sup>94</sup>.

Pascal parle du jugement par lequel on doit ou non honorer les personnes de grande naissance. Il divise les réactions des hommes en 5. (1) Le peuple qui ne sait rien voit que « la naissance est un avantage effectif<sup>95</sup> » et juge que l'on doit honorer les nobles. (2) Au contraire, les demi-habiles nient le respect dû à la grande naissance parce qu'elle n'est pas un avantage appartenant à l'individu, mais due au hasard. Et, en plus, ils méprisent les nobles parce qu'ils veulent être respectés par ce faux avantage. (3) Mais les habiles considèrent cette question à partir d'un autre point de vue. Il nous semble qu'ils commencent par cette connaissance : « Le plus grand des maux est les guerres civiles. / Elles sont sûres, si on veut récompenser les mérites, car tous diront qu'ils méritent. Le mal à craindre d'un sot qui succède par droit de naissance n'est ni si grand, ni si sûr<sup>96</sup>. » Tout le monde souhaite gagner l'estime due à son avantage. Mais personne ne peut estimer justement son avantage propre. Tous les hommes affirmeraient donc que leur talent est plus avantageux que celui des autres. Il en résulte le plus grand des maux, les

---

<sup>94</sup> S124-L90. Tamàs Pavlovits tire de ce fragment la diversité des perspectives et l'existence de leur hiérarchies. Voir Pavlovits, art. cit., p. 230. Mais il ne mentionne pas la « lumière » selon laquelle « les opinions [se vont] succédant du pour au contre ».

<sup>95</sup> S126-L92.

<sup>96</sup> S128-L94.

guerres civiles. En revanche, la grande naissance n'a pas cette ambiguïté. On ne peut douter que le prince soit le fils de la reine. En adoptant la grande naissance comme la norme de l'estime, les guerres civiles n'éclatent pas. Les habiles honorent donc les nobles comme le peuple, mais « par la pensée de derrière<sup>97</sup> » pour maintenir la paix.

(4) Cependant, en connaissant cette logique, les dévots refusent de les honorer. Ils pensent que, certes le monde terrestre est bien tranquille en respectant les nobles, mais cette paix n'est qu'une image de celle du ciel<sup>98</sup>. Pour réaliser la cité de Dieu dans le monde terrestre, les dévots ne peuvent accepter la différence entre les hommes issue de la naissance puisque tous les hommes sont égaux devant Dieu. (5) Mais les chrétiens parfaits choisissent d'honorer les nobles. « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies<sup>99</sup>. » Il est certain que c'est absurde de respecter quelqu'un selon la naissance. Mais Dieu veut l'obéissance à cette absurdité dans ce monde. Les chrétiens parfaits respectent donc les nobles en obéissant à la volonté de Dieu.

Ce mouvement d'aller et retour entre pour et contre est né de la lumière qu'a l'homme, d'après Pascal. Or, la cause directe de ce mouvement est évidemment la différence des côtés par où on connaît l'objet. Par exemple, les demi-habiles regardent la raison par laquelle la grande naissance produit l'avantage mondial. Outre cela, les habiles voient le côté concernant le règne du monde terrestre et l'égoïsme. Si cette analyse est juste, nous pouvons dire que notre lumière éclaire et découvre les côtés de la chose selon son intensité.

---

<sup>97</sup> S124-L90.

<sup>98</sup> Cf. S150-L118 : « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et en avoir fait un tableau de la charité. »

<sup>99</sup> S48-L14.

Or, dans les trois premières des cinq sortes d'hommes que Pascal nous montre dans le fragment S124-L90, Pascal appelle ceux qui ont l'opinion inférieure « le peuple », ceux qui ont l'opinion supérieure au peuple « les demi-habiles », et ceux qui ont l'opinion supérieure aux demi-habiles « les habiles ». Selon Furetière, ce mot « habile » signifie celui « qui a de l'esprit, de l'adresse, de la science, de la capacité<sup>100</sup>. » Nous pouvons donc dire que leur lumière est celle de l'esprit, celle de la raison dont l'intensité cause la différence de leurs connaissances.

Nous nous intéressons au mouvement du pour au contre entre les habiles et les dévots. D'après Pascal, les dévots affirment une opinion inverse à celle des habiles quoiqu'ils partagent la raison par laquelle les habiles honorent la grande naissance, parce qu'ils jugent que l'on doit les honorer ou non « par une nouvelle lumière que la piété leur donne<sup>101</sup>. » L'auteur des *Pensées* pense que la connaissance humaine n'est pas influencée seulement par la lumière de la raison, mais aussi par celle de la piété et en plus par la lumière supérieure qu'ont les chrétiens parfaits.

Dans cette situation, il est important que la lumière de l'esprit ne puisse jamais éclairer le côté de la chose que la lumière de la piété découvre. D'après Pascal, « nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. / Mais par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaissons sa nature<sup>102</sup>. » Puisque l'homme ne peut pas connaître Dieu par sa raison seule, il ne peut juger que la réalité de ce monde sans égard pour Dieu. Il est impossible naturellement

---

<sup>100</sup> Furetière, t. II, s. v. « habile », p. 222.

<sup>101</sup> S124-L90.

<sup>102</sup> S680-L418, p. 1210. On le sait que Pascal y dit aussi que « j'ai déjà montré qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature. / Parlons maintenant selon les lumières naturelles. » Cependant, cette connaissance de Dieu par la raison n'est que celle à laquelle on arrivera par l'allégorie : on ne la gagne pas intuitivement.

pour ceux qui n'ont que la lumière naturelle, de voir l'objet du point de vue de la relation entre le monde et le ciel, du point de vue de l'égalité des hommes devant Dieu.

Ordonnons l'image pascalienne de la lumière : la lumière nous découvre divers côtés de l'objet selon son intensité. Mais elle n'est pas seule. Elle se subdivise essentiellement au moins en deux, la lumière naturelle et celle de la piété, et chaque lumière nous montre les diverses faces de l'objet comme la relation entre la lumière de la nature et la lumière noire. Par exemple, prenons un billet de banque. Vérifions s'il est faux ou non. Sous la lumière naturelle, plus elle est forte, plus nous pouvons examiner ses détails, plus il est facile à vérifier. Mais, éclairons ce billet par la lumière noire. Si c'est un vrai billet, nous verrons également une marque que certains billets contemporains portent, une sorte d'impressions en encre invisible à la lumière du jour qui devient visibles à la lumière noire. Si nous avons la lumière noire, nous connaissons intuitivement la véracité du billet. Nous ne savons pas voir cette marque sous le soleil. Il en va de même pour la relation entre la lumière de l'esprit et celle de la piété. Celle-ci découvre ce que celle-là ne sait pas découvrir. Autrement dit, les hommes qui n'ont pas la lumière de la foi ne voient jamais ce que les gens qui l'ont voient. Alors, ceux-là ne peuvent qu'essayer de le voir par leur lumière naturelle.

Par cette analyse brève du S124-L90, nous pouvons dire que la notion de la lumière chez Pascal est ce qui fait découvrir aux hommes des côtés de la chose. Si nous rattachons cette analyse à la théorie de la connaissance que nous avons vue dans 1-1, nous pouvons conclure que l'auteur pense que la lumière fonctionne avec la volonté dans le processus de la connaissance : la lumière rend visibles les côtés d'une chose, la volonté choisit l'un d'eux par où l'esprit voit l'objet. Et, selon cette vue, l'esprit le juge. Il en résulte que

l'expression du S132-L99 « il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres<sup>103</sup> » traduit que nous devons préférer ce qui nous fait voir intuitivement l'objet à ce qui fait voir l'objet à autrui. Dans cette situation, l'expression « il faut » signifie en même temps l'obligation et la nécessité : (1) nous devons croire à la véracité de notre connaissance intuitive sans céder aux lumières des autres qui ont la force réelle de la pluralité. (2) Par quelque lumière que les autres voient le côté de la chose, nous ne savons que le voir par nos lumières.

Voilà notre analyse du S132-L99 selon la théorie de la connaissance basée sur la métaphore du sens optique. Elle nous montre comment Pascal comprend le mouvement intérieur devant le jugement antagoniste. Le jugement du choix du vrai, celui de la justesse de la logique, toute l'opération intellectuelle dépend essentiellement de la perception intuitive de l'objet parce que tous les jugements sur un objet viennent absolument du fait que « nous le voyons de toute notre vue<sup>104</sup> ». Personne ne peut nier la certitude de cette connaissance intuitive. Mais pourtant il est possible de rencontrer le jugement contraire au nôtre qui s'appuie sur la perception d'autrui. Parce que tous les deux ont la connaissance intuitive comme leur fondement, personne ne peut préférer l'un d'eux comme le vrai. Cependant nous ne pouvons reconnaître que nous nous trompons et que les interlocuteurs ont raison, s'ils nous forcent à obéir à leur opinion en invoquant la force mondaine. Parce qu'« il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres<sup>105</sup> » ; nous ne pouvons voir la réalité à partir du côté que nos lumières nous la découvrent. Et réciproquement il en va de même pour d'autres : il faut préférer leurs lumières à celle de tant des nôtres. Ainsi nous nous mettons dans une impasse : nous devons commencer par

---

<sup>103</sup> S132-L99.

<sup>104</sup> S132-L99.

<sup>105</sup> S132-L99.

notre connaissance intuitive. Mais nous ne pouvons pas vérifier sa véracité. Pourtant nous ne pouvons pas y renoncer complètement.

\* \* \*

Nous venons d'examiner l'image optique chez Pascal par des fragments des *Pensées*. Dans la théorie pascalienne de la connaissance, l'action optique (voir) montre bien l'obtention intuitive des données sur lesquelles s'appuie notre opération intellectuelle.

Dans l'image optique, deux caractéristiques apparemment incompatibles coexistent : l'imperfection et la certitude. La vue ne perçoit l'objet ni objectivement ni parfaitement. Comme elle ne saisit qu'une partie de l'objet, sa perception n'est que partielle et imparfaite. Cependant elle est certaine parce que « les appréhensions des sens sont toujours vraies<sup>106</sup> ». Ainsi la vue nous donne des données imparfaites mais certaines.

Pascal mentionne deux éléments pour réaliser l'action optique : la volonté et la lumière. Le premier élément décide d'un des aspects de la réalité. L'homme doit la voir à partir de l'aspect choisi par la volonté. Nous insistons sur le point que le choix de la volonté n'a aucune base rationnelle. Le sentiment affectif (l'amour et la haine) influence ce choix. La raison ne peut que trouver une excuse rationnelle pour justifier la légitimité du choix. Dans cette situation, elle est inefficace pour choisir le regard qui détermine le lieu où elle déploie son activité.

Le dernier élément, la lumière, fixe les limites que l'homme peut voir. Au fur et à mesure que chaque homme découvre la lumière, les limites de la vue se modifient. Ceux qui ont la lumière supérieure (quantitativement ou qualitativement) peuvent voir l'objet

---

<sup>106</sup> S579-L701.



par son aspect supérieur. Par conséquent, ils peuvent en juger excellemment. L'important, c'est que l'homme ne puisse pas partager sa lumière avec autrui. Les autres personnes voient la réalité avec leur lumière. Mais nous ne pouvons pas la voir comme eux ; parce qu'« il faut préférer nos lumières à celles de tant d'autres<sup>107</sup> », nous devons la voir avec notre lumière.

Ces particularités de l'action optique chez Pascal se rapprochent évidemment des caractéristiques de la vue que les nouvelles sciences et les nouveaux arts ont montrées au XVII<sup>e</sup> siècle. Certes la vue ne saisit pas l'essence de la réalité. Mais elle est certaine en ce sens qu'elle perçoit une part de la réalité. Cette confiance en la vue produit la découverte astronomique de Galilée par le télescope et l'affirmation pascalienne qu'« un espace vide en apparence » trouvé dans l'expérience de Torricelli est le vrai vide<sup>108</sup>.

Tant que nous tenons compte de cette nuance de l'image optique chez Pascal, nous devons dire que la théorie pascalienne de la connaissance par l'image optique prend conscience des limites cognitives. Nous ne pouvons connaître que les aspects de la réalité que notre lumière éclaire. Nous ne pouvons voir que la réalité à partir d'un aspect que la volonté choisit affectivement. Cependant notre connaissance n'est pas fausse : certes il existe une connaissance plus essentielle et plus objective que la nôtre. Mais, simultanément, notre connaissance est vraie parce que notre manière de connaître (voir la réalité avec notre lumière, de notre point de vue) ne comporte aucune erreur.

Du point de vue de cette théorie de la connaissance, nous trouvons aussi les limites de la persuasion. D'après Pascal, quand nous pensons que les autres personnes se trompent, nous ne pouvons pas leur montrer leur erreur en attaquant directement leur

---

<sup>107</sup> S132-L99.

<sup>108</sup> *Expériences nouvelles touchant le vide*, *ŒC*, t. II, p. 498-499.

faute. Il faut montrer qu'elles ne voient pas un aspect de la réalité que nous voyons. Alors elles avouent l'imperfection de leurs connaissances. Mais il est difficile de faire plus ; nous ne pouvons pas les forcer à voir la réalité de notre point de vue. Parce que c'est la volonté de celui qui voit qui choisit son point de vue. Et, d'ailleurs, notre lumière diffère de celle des autres personnes. Si elles veulent voir l'objet de notre point de vue, elles ne le voient pas comme nous.

Ainsi l'action optique, « voir », a la caractéristique savoureuse chez Pascal. Elle se lie étroitement avec la pensée de Pascal.

\* \* \*

Nous venons de voir le caractère cognitif et celui concernant l'art de persuader par l'image optique chez Pascal. Dans le chapitre 2, nous allons traiter de la *Préface sur le Traité du vide* compte tenu de ces caractères. Il existe aussi l'emploi considérable de l'image optique dans cet opuscule qui loue le progrès de la science expérimentale. Quel sens l'image optique a-t-elle dans le domaine scientifique ?

## 2. La légitimité d'une nouvelle théorie dans les sciences de la raison — selon la *Préface sur le Traité du vide* —

Blaise Pascal, auteur des *Pensées* et des *Provinciales*, est bien connu comme grand penseur. Mais il contribue aussi à la physique, surtout avec la découverte de la pression atmosphérique ; vu ce mérite, on a choisi le nom « Pascal » pour l'unité de contrainte et de pression en 1971. Parcourons les travaux pascaliens dans le domaine de la physique.

Question : le vide existe-t-il ? Le grand philosophe grec Aristote (384-322 avant Jésus-Christ) y a répondu non dans sa *Physique*<sup>1</sup>. On croyait à la véracité de sa thèse jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais un physicien italien, Evangelista Torricelli (1608-1647) a donné une autre réponse à cette question après son expérience. Voyons cela en empruntant la description de l'expérience aux *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647) de Pascal.

L'occasion de ces expériences est telle : *Il y a environ quatre ans qu'en Italie on éprouva qu'un tuyau de verre de quatre pieds, dont un bout est ouvert et l'autre scellé hermétiquement, étant rempli de vif-argent, puis l'ouverture bouchée avec le doigt ou autrement, et le tuyau disposé perpendiculairement à l'horizon, l'ouverture bouchée étant vers le bas, et plongée deux*

---

<sup>1</sup> Katsutoshi Uchiyama [内山勝利], spécialiste japonais de la philosophie grecque antique éclaircit la caractéristique de l'idée aristotélicienne du lieu (τόπος) dans son « Éclaircissement de la *Physique* » [『自然学』解説], dans *Œuvres complètes d'Aristote*, tome IV, *Physique* [『アリストテレス全集 4 自然学』], traduite du grec en japonais par Katsutoshi Uchiyama, Tokyo, Iwanami-Shoten [岩波書店], 2017, p. 501-504. Ordinairement nous pensons que τόπος est un lieu où la chose existe, et qu'il existe indépendamment de la chose. Mais Aristote définit τόπος : « le lieu est [...] la limite du corps enveloppant. » (Aristote, *Physique*, tome premier (I-IV), texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, *Les Belles Lettres*, 4<sup>ème</sup> tirage, 1966, livre IV, chapitre 4, p. 132.). Il dit aussi que « la forme est [la limite] de la chose, le lieu [est la limite] du corps enveloppant. » (*Ibid.*, p. 131.) Ainsi le lieu consiste en la relation entre le contenant et le contenu. Donc, pour Aristote, le vide n'existe pas parce que l'espace vide est celui où il n'y a pas de contenu : s'il n'existe pas de contenu, il n'existe pas non plus de limite entre le contenant et le contenu. Ainsi il n'existe pas de lieu.

*ou trois doigts dans d'autre vif-argent, contenu en un vaisseau moitié plein de vif-argent et l'autre moitié d'eau ; si on débouche l'ouverture demeurant toujours enfoncée dans le vif-argent du vaisseau, le vif-argent du tuyau descend en partie, laissant au haut du tuyau un espace vide en apparence, le bas du même tuyau demeurant plein du même vif-argent jusques à une certaine hauteur. Et si on hausse un peu de tuyau jusques à ce que son ouverture, qui trempait auparavant dans le vif-argent du vaisseau, sortant de ce vif-argent, arrive à la région de l'eau, le vif-argent du tuyau monte jusques en haut, avec l'eau ; et ces deux liqueurs se brouillent dans le tuyau ; mais enfin tout le vif-argent tombe, et le tuyau se trouve tout plein d'eau<sup>2</sup>.*

Cette expérience a été transmise en France par le religieux minime Marin Mersenne (1588-1648) en 1644. Mais personne n'a réussi à la reproduire à cause de la défectuosité des instruments (comme les tuyaux de verre). En septembre 1646, Pierre Petit (1594 ou 1598-1677) a fait connaître cette expérience à Étienne Pascal (1588-1651) et Blaise Pascal qui habitaient à Rouen à cette époque-là.

Le mois suivant, ces trois hommes ont reproduit l'expérience de Torricelli avec succès<sup>3</sup>. Sans doute, Blaise l'a répétée en public. Il nous semble qu'il n'a pas d'idée sur la pesanteur atmosphérique, et qu'il a seulement voulu savoir si l'espace vide en apparence que l'expérience propose est le vrai vide ou non.

En été ou en automne de 1647, Pascal est venu à Paris, et il a su *via* le Père Mersenne quel était pour son inventeur l'objectif de l'expérience. Il a l'intuition pour la première fois que l'espace vide en apparence dans l'expérience est causé par la pesanteur

---

<sup>2</sup> *Expériences nouvelles touchant le vide*, *ŒC*, t. II, p. 498-499, souligné par l'auteur.

<sup>3</sup> Blaise Pascal n'appelle pas cette expérience « l'expérience de Torricelli » dans les *Expériences nouvelles touchant le vide*. Cf. *Ibid.*, p. 143-169.

atmosphérique<sup>4</sup>. En octobre 1647, l'auteur futur des *Pensées* a publié un opuscule intitulé les *Expériences nouvelles touchant le vide*. À la fin d'octobre, Pascal a entretenu une polémique avec le Père Étienne Noël (1581-1659) à propos du vide. Ce jésuite a eu l'initiative de cette polémique et Pascal n'a pas répondu à sa deuxième lettre. Mais on considère qu'elle s'est terminée par la lettre de Pascal à M. Le Pailleur en février 1648.

En novembre 1647, Blaise a écrit à son beau-frère Florin Périer (1605-1672). Dans cette lettre, il a pensé que lors de l'expérience de Torricelli au sommet d'une montagne et à son pied, si la hauteur à laquelle le mercure s'arrête est plus haute au sommet qu'au pied, la pesanteur de l'air est la cause de l'arrêt du mercure. Le beau-frère a exécuté les expériences au Puy-de-Dôme en septembre 1648. Le mois suivant, Pascal a publié le livre de ces expériences : *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*. Jusque vers 1654, Pascal a réalisé diverses expériences, mais il n'a pas publié le *Traité du vide* dont il a évoqué souvent la publication (dans la *correspondance avec M. de Ribeyre* à juillet 1651, etc.). Après la mort de Blaise Pascal, Florin Périer a publié en 1663 les deux traités de physique que Blaise a laissés : *Traité de l'équilibre des liqueurs* et *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*.

Dans cette série des travaux physiques de Pascal, on peut situer un opuscule qu'on appelle la *Préface sur le Traité du vide*. On estime qu'il loue le progrès des sciences et critique la superstition de l'autorité, avant la querelle des Anciens et des Modernes que Desmarests de Saint-Sorlin (1596-1676) a amorcée en 1670, et que Charles Perrault (1628-1703) a fait resurgir par son poème « Le Siècle de Louis le Grand » en 1687. En fait, dans les *Œuvres* de Blaise Pascal éditées par Charles Bossut (1730-1814), l'éditeur donne à

---

<sup>4</sup> Voir Kimiyo Koyanagi [小柳公代], *Pascal : de l'Intuition à l'Affirmation — le processus de l'achèvement des traités physiques—* [『パスカル直観から断定まで—物理論文完成への道程—』], Nagoya, Nagoya Daigaku Syuppankai [名古屋大学出版会], 1992, p. 16.

cet opuscule le titre « De l'autorité en matière de philosophie ». Cependant cet opuscule est intitulé la *Préface sur le Traité du vide* par la copie Guerrier dont Bossut s'est servi comme texte de base. Vu ce fait, maintenant, beaucoup de chercheurs tiennent cet opuscule pour un texte concernant le *Traité du vide* inachevé de Pascal.

Compte tenu de la copie Guerrier et de la pensée pascalienne sur l'ordre de la rédaction<sup>5</sup>, le grand spécialiste de Pascal, Jean Mesnard estime que ce texte a été rédigé vers 1651 pour la préface du *Traité du vide* inachevé<sup>6</sup>. Quand nous suivons sa pensée, il nous semble que la *Préface sur le Traité du vide* est un texte critique contre la thèse aristotélicienne « la nature a horreur du vide »<sup>7</sup>, et que son auteur y veut affirmer l'existence du vide dans la nature.

Cependant Kimiyo Koyanagi, qui a fait beaucoup d'études intéressantes sur les travaux physiques de Pascal, date ce texte vers 1646-1647, c'est-à-dire après que Blaise a vécu à Rouen et qu'il a connu l'expérience sur le vide, et avant qu'il ait vu directement l'extrait du rapport de l'expérience de Torricelli que Mersenne a eu en mains<sup>8</sup>. Du point de vue de cette datation, elle affirme qu'il faut considérer la *Préface sur le Traité du vide* comme un texte indépendant de l'entreprise du *Traité du vide*. Selon elle, nous devons tenir cet opuscule pour « un essai optimiste qui montre la conviction du progrès des

---

<sup>5</sup> *ÆC*, t. II, p. 773 : « Il n'est pas dans les habitudes de Pascal de commencer ses ouvrages par la préface. » Cf. S740-L976 : « La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première. »

<sup>6</sup> Sur la datation par Jean Mesnard, voir *ÆC*, t. II, p. 772-774.

<sup>7</sup> Cf. *Expériences nouvelles touchant le vide*, *ÆC*, t. II, p. 499 : « la maxime si reçue que la nature ne souffre point le vide »

<sup>8</sup> Kimiyo Koyanagi [小柳公代], « L'Ordre du temps de la rédaction des textes physiques de Pascal — un réexamen du temps de la rédaction de la *Préface sur le traité du vide* » [「パスカルの物理学関係文書の執筆時期順序—再検討『真空論序文』の執筆時期」], in *Bulletin of the Graduate School of International Cultural Studies* [『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』], Aichi Prefectural University [愛知県立大学], n° 4, 2003, p. 133-150.

sciences hors de la théologie<sup>9</sup> ». En ce cas, ce texte n'a pas pour objectif la polémique contre la maxime adverse « la nature a horreur du vide ».

Ainsi il reste encore de la marge sur la datation de la *Préface sur le Traité du vide*. Cela cause l'ambiguïté de l'objectif du texte : l'auteur considère-t-il la thèse aristotélicienne ou bien comme l'objet capital à contredire ou bien comme un des exemples qui révèlent notre dépassement scientifique sur les devanciers ? Mais, en tout cas, nous avons la conviction que cet opuscule vise au moins à justifier la présentation de la nouvelle opinion opposée à la théorie admise. Pascal dit au début de la *Préface sur le Traité du vide* :

Le respect que l'on porte à l'antiquité étant aujourd'hui à tel point, dans les matières où il doit avoir moins de force, que l'on se fait des oracles de toutes ses pensées, et des mystères même de ses obscurités ; que l'on ne peut plus avancer de nouveautés sans péril, et que le texte d'un auteur suffit pour détruire les plus fortes raisons...<sup>10</sup>

Dans le domaine scientifique, on tient la thèse des Anciens pour vraie parce que les Anciens l'affirment, comme la véracité de l'oracle est assurée par son émetteur, Dieu lui-même. Si on trouve de l'obscurité dans leur thèse, on doit la recevoir comme le mystère inviolable ; on ne se permet pas d'y rechercher plus profondément. Ainsi, on nie sur-le-champ la nouvelle opinion qui propose beaucoup de raisons convaincantes car elle s'oppose à la théorie des Anciens.

---

<sup>9</sup> Kimiyo Koyanagi [小柳公代], « Un rapport provisoire du réexamen de la chronologie des travaux physiques de Pascal » [「パスカル年譜物理学関連項目の再検討から見えてきたこと」], in *Littératures françaises* [『フランス文学』], Section locale de Chugoku et Shikoku de la Société japonaise de langue et littérature française [日本フランス語フランス文学会中国・四国支部], n° 33, 2021, p. 52 : 「神学と切り離れたところでの学問の進歩を信じる楽天的なエッセー」.

<sup>10</sup> *PTV*, p. 777.

L'auteur de la *Préface sur le Traité du vide*, par crainte de cette inclination générale à l'obéissance aveugle à l'Antiquité, cherche à montrer aux lecteurs la légitimité de l'opinion nouvelle opposée à la théorie autorisée ; au moins il veut persuader les lecteurs de la nécessité de soumettre la nouvelle opinion à l'examen.

Comment Pascal réalise-t-il ce but ? Que montre-t-il aux lecteurs pour leur faire voir la nécessité de juger de la valeur de l'opinion nouvelle ? Nous allons aborder cette question dans ce chapitre en suivant ce procédé-ci : d'abord nous voyons la division des sciences chez Pascal. Nous y traiterons principalement de la caractéristique du domaine scientifique que nous appellerons « les sciences de la raison ». Ensuite nous analyserons l'explication pascalienne de l'expérience dans une partie des « sciences de la raison », la physique. Par cette analyse, nous voulons confirmer la vision pascalienne des sciences basées sur l'expérience. Et puis, *via* l'analyse du texte, nous essayerons d'éclairer par quelle norme l'auteur estime la connaissance de la physique. Après ces analyses, nous aborderons notre propre sujet : l'image optique chez Pascal. Dans la *Préface sur le Traité du vide*, Pascal emploie le *topos* « des nains sur les épaules de géants » en la rattachant à l'image optique. Nous fixerons le regard sur l'originalité pascalienne dans son usage de ce *topos*.

## **2-1. Les sciences de la raison — le développement de la connaissance, chemin vers la perfection —**

---

Dans la *Préface sur le Traité du vide*, Pascal divise les sciences en deux domaines. Nous voulons les appeler « les sciences de l'autorité » et « les sciences de la raison » pour la commodité de l'explication. Le premier domaine a pour objectif « de savoir ce que les



auteurs ont écrit<sup>11</sup> ». Mais son objectif ne consiste pas à connaître l'avis des auteurs. En réalité, Pascal dit que ce domaine a « pour principe, ou le fait simple, ou l'institution divine ou humaine<sup>12</sup> ». Et il cite des exemples concrets ; l'histoire, la géographie, la jurisprudence, les langues et la théologie. Ainsi nous pouvons dire que, dans ce domaine, l'on vise à savoir ce que Dieu ou les hommes font intentionnellement ou ce qui se produit par hasard, *via* le témoignage de ceux qui en ont eu connaissance.

Or, nous avons rarement des témoignages de ces faits. Qui peut parler avec ceux qui vécurent mille ans avant nous ? Nous devons ainsi recourir le plus souvent aux livres. Et cela est la façon la plus utile « puisque tout ce que l'on en [=de ces principes] peut savoir y [=dans les livres] est contenu<sup>13</sup> ». Cependant pourquoi pouvons-nous croire à la véracité des livres ? Par « l'autorité » des auteurs<sup>14</sup>. Ainsi nous appelons ce domaine « les sciences de l'autorité ».

Voyons un autre domaine. D'après Pascal, il a pour objectif « de chercher et découvrir les vérités cachées<sup>15</sup>. » L'auteur nous donne les exemples concrets des sciences : la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine et l'architecture. Nous devons distinguer encore ces sciences du point de vue de leur fondement : les deux premières sont les sciences de la raison pure, et les autres les sciences fondées sur l'expérience. L'auteur les résume ainsi « les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement<sup>16</sup> ». Il dit aussi que des sujets de ce domaine

---

<sup>11</sup> *PTV*, p. 778.

<sup>12</sup> *PTV*, p. 778.

<sup>13</sup> *PTV*, p. 778.

<sup>14</sup> Cette « autorité » ne signifie pas les puissances violentes pour se faire obéir des autres. Mais elle est l'assurance de la légitimité de croire à quelqu'un/quelque chose. Voir Tetsuya Shiokawa, *Entre foi et raison : l'autorité, Étude pascaliennes*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 47-59.

<sup>15</sup> *PTV*, p. 778.

<sup>16</sup> *PTV*, p. 779.

« tombent sous les sens ou sous le raisonnement<sup>17</sup> ». Cela montre que l'auteur prend nettement conscience de la différence de sujet de ces sciences ; l'expérience des sens / le raisonnement pur. Mais toutes ces sciences ont un point commun à savoir qu'elles invalident la puissance de « l'autorité ». Ainsi nous appelons tout ce domaine « les sciences de la raison ». Faisons un tableau de cette division.

**Tableau 2-1 : la division des sciences de l'autorité et celles de la raison**

	Les sciences de l'autorité	Les sciences de la raison
Objectif	Savoir ce que les auteurs ont écrit (=savoir les choses que Dieu ou les hommes font arbitrairement ou celles qui se produisent par hasard, <i>via</i> le témoignage de ceux qui en ont eu connaissance).	Chercher et découvrir les vérités cachées.
Principes	Fait simple, ou l'institution divine ou humaine grâce aux livres ou à l'autorité des auteurs.	Ce que les sens ou le raisonnement perçoivent (=le fondement de l'expérience ou du raisonnement).
Exemples concrets des sciences	L'histoire, la géographie, la jurisprudence, les langues, la théologie.	La géométrie, l'arithmétique (=les sciences du raisonnement pur). La musique, la physique, la médecine, l'architecture (=les sciences de l'expérience des sens).

Ces deux domaines se fondent sur différentes règles. Si l'on juge ce qui appartient à un domaine par le principe d'un autre domaine, cela est plus nuisible qu'inutile. Ainsi

<sup>17</sup> *PTV*, p. 779.

Pascal critique la situation de son époque où l'on nie la nouvelle opinion des sciences de la raison par l'autorité de l'Antiquité.

Si cette distinction est faite, on ne nie plus la nouvelle opinion des sciences de la raison opposée à la théorie admise par la seule raison que celle-là s'oppose à l'autorité. Mais il nous semble qu'il reste encore un problème pour accepter la légitimité de la nouvelle opinion contre la théorie autorisée. Pour éclaircir ce problème, voyons la caractéristique des sciences de la raison.

Au début, Pascal mentionne le champ infini des sciences de la raison, grande différence avec les sciences de l'autorité.

Il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous les sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître. Elles ont leurs droits séparés : l'une avait tantôt tout l'avantage ; ici l'autre règne à son tour. Mais comme les sujets de cette sorte sont proportionnés à la portée de l'esprit, il trouve une liberté tout entière de s'y étendre : sa fécondité inépuisable produit continuellement, et ses inventions peuvent être tout ensemble sans fin et sans interruption...<sup>18</sup>

« Une liberté tout entière », « sa fécondité inépuisable », « sans fin et sans interruption ». Ces expressions insistent sur les possibilités infinies de l'esprit. Et les sujets de la science de la raison « sont proportionnés à la portée de l'esprit<sup>19</sup> ». Il est clair qu'à ce moment, Pascal cherche à tirer la conclusion du « progrès infini des sciences de la raison » et de l'infinité de l'esprit humain.

---

<sup>18</sup> *PTV*, p. 779.

<sup>19</sup> *PTV*, p. 779.

Cependant l'auteur arrête ici son discours basé sur l'infinité de l'esprit<sup>20</sup>. Au lieu de cela, l'auteur nous présente le but des sciences de la raison, « la perfection ».

C'est ainsi que la géométrie, l'arithmétique, la musique, la physique, la médecine, l'architecture, et toutes les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement, doivent être augmentées pour devenir parfaites<sup>21</sup>.

Nous voulons confirmer d'abord la nuance du verbe « augmenter ». Furetière lui donne la définition : « Joindre quelque chose à une autre pour la rendre plus grande ou plus considérable<sup>22</sup>. » Cette augmentation consiste en l'addition.

La science de la raison ne connaît pas un essor infini. Elle vise à arriver à son état parfait. Bien sûr, Pascal ne pense pas à la légère que l'on peut arriver un jour à la science parfaite de la raison. Mais il est important que Pascal suppose l'existence de l'achèvement de la science<sup>23</sup> (l'étymologie du mot « parfait » vient du latin « perfectum », c'est-à-dire achèvement complet). Cette supposition pascalienne hiérarchise toutes les sciences de la raison. Elles ne sont qu'une étape vers la fin. Et nous y trouvons le progrès droit (quoiqu'en réalité, les sciences de la raison ne se développent pas linéairement). En fait, Pascal décrit le développement des sciences de la raison :

---

<sup>20</sup> Dans le texte suivant, Pascal écrit que « l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité » (*PTV*, p. 782). Sans doute, l'auteur ne renonce pas à ce sujet, l'infinité de l'esprit humain. Mais pour écrire mieux, il pose la plume ici.

<sup>21</sup> *PTV*, p. 779.

<sup>22</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « augmenter », p. 192.

<sup>23</sup> En revanche, il nous semble que Pascal considère les connaissances des sciences de l'autorité comme parfaites, en ce sens qu'on ne peut y ajouter rien. *PTV*, p. 778 : « Et qui pourra rien ajouter de nouveau à ce qu[e les livres] nous en apprennent [des choses des sciences de l'autorité], puisqu'on ne veut savoir que ce qu'ils contiennent ? » *Ibid.* : « Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité [...] ».

Les anciens les [=les sciences qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement] ont trouvées seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés ; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que leurs travaux, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier<sup>24</sup>.

Nous recevons les sciences de nos devanciers, et nous les transmettons à la postérité. La transmission des sciences de la raison est réalisée comme une ligne. Mais on ne les passe pas sans les modifier comme un passage. Dans cette citation, Pascal appelle « ébauchées » des sciences de la raison que l'Antiquité a reçue des prédécesseurs. Furetière définit le mot « ébaucher » : « Tracer grossièrement quelque ouvrage, en attendant qu'on le finisse ; jeter ses premières pensées sur le papier<sup>25</sup>. » Cette définition nous montre que l'on se sert de ce mot pour les choses qui ont exactement une fin, mais qui n'y sont pas encore parvenues. Autrement dit, on n'utilise pas ce mot pour qualifier les choses qui se développent indéfiniment. L'auteur dit aussi que « nous les laisserons [les sciences de la raison] à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues<sup>26</sup>. » Nous trouvons ici le mot « accompli » qui vise à l'achèvement. Par ces expressions, il nous semble que ceux qui reçoivent les sciences de la raison des devanciers doivent les envoyer à la postérité en les rendant plus parfaites. On voit ici évidemment le schéma du développement des sciences de la raison : elles s'augmentent du passé au futur sans cesse.

---

<sup>24</sup> *PTV*, p. 779.

<sup>25</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « Ébaucher », p. 966.

<sup>26</sup> *PTV*, p. 779.

Alors, comment peut-on réaliser ce progrès droit des sciences ? « Leur perfection dépend du temps et de la peine<sup>27</sup> ». C'est-à-dire que quand nous ajoutons notre travail sur les sciences de la raison aux travaux des prédécesseurs, les sciences entières doivent s'augmenter et s'approcher de leur état parfait.

Cette pensée du progrès des sciences de la raison suppose tacitement la généralité de l'objet : n'importe quand, n'importe où, n'importe qui, l'objet est le même. Si l'ordre de la nature se modifie sans raison, les sciences de la raison ne peuvent pas se développer. Par exemple, si on pensait autrefois que la Terre se situait réellement au centre de l'univers, et qu'elle a commencé soudain à tourner autour du soleil vers 1500, le géocentrisme était vrai jusqu'à 1500 et après il devient faux. En cette situation, comment peut-on trouver l'ordre général des sciences de la raison ? Alors on ne peut qu'enregistrer des faits des sciences de la raison comme dans celles de l'autorité. Mais, en réalité, l'objet des sciences de la raison est constant. La Terre tourne autour du soleil depuis toujours. Ainsi nous pouvons « augmenter » la connaissance de l'objet que l'Antiquité recherchait en découvrant un de ses aspects inconnus.

Ordonnons la vision des sciences de la raison pour Pascal. (1) Elles se subdivisent en deux champs : les sciences fondées sur la raison pure (la géométrie, l'arithmétique), les sciences basées sur l'expérience (la musique, la physique, la médecine, l'architecture). (2) Leur caractéristique consiste en le développement, le progrès. (3) Leur objet est caractérisé par la généralité. (4) Elles ont une fin, c'est-à-dire l'état parfait. (5) Pour arriver aux sciences parfaites de la raison, on doit travailler en consacrant du temps et de la peine. Concrètement parlant, on reçoit les sciences des devanciers et on y ajoute sa propre découverte. Ainsi les sciences entières sont plus grandes qu'elles n'étaient.

---

<sup>27</sup> *PTV*, p. 779.

Il nous semble difficile que l'augmentation des sciences de la raison se concilie avec l'opinion opposée à la théorie autorisée, parce que l'objet des sciences de la raison est général. Ainsi les Anciens et les contemporains font des recherches sur le même objet. Pourquoi en ont-ils une connaissance différente ? Et puis, puisque les sciences de la raison sont augmentées, de nouvelles découvertes doivent se baser sur la théorie admise car augmenter quelque chose, c'est logiquement garder une partie de l'existant. Pourquoi la nouvelle opinion opposée à la théorie admise peut-elle proposer sa légitimité alors qu'elle détruit sa base ?

Il existe donc le problème de la légitimité de la nouvelle opinion qui s'oppose à la théorie admise. La distinction entre les sciences de l'autorité et celles de la raison ne donne pas d'explication à ce problème. Comment Pascal y répond-il ? Voyons la notion d'expérience chez Pascal comme la réponse à ce problème.

## **2-2. Le statut de l'expérience dans la physique — la base pour connaître le secret de la nature —**

---

Les sciences se divisant en deux domaines, il faut donc travailler dans chaque domaine selon son principe propre. Néanmoins personne ne le connaît : on veut appliquer le principe d'un domaine à d'autres. Après avoir critiqué cette habitude de l'époque, l'auteur aborde l'analyse pour la recherche de la physique, autrement dit la science naturelle<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> *Furetière* définit la « physique » comme la « science des causes naturelles, qui rend raison de tous les phénomènes du ciel et de la terre. » (*Furetière*, t. III, s. v. « physique », p. 117.) On trouve cet exemple dans l'article « nature » du même dictionnaire : « La Physique est l'étude de la nature. » (*Furetière*, t. II, s. v. « nature », p. 711.)

Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue<sup>29</sup>.

Ici, Pascal distingue les secrets de la nature et ses effets. Maintenant nous appelons les premiers la loi de la nature. On ne peut pas les connaître directement. Par exemple, nous n'apercevons pas la gravitation elle-même. Mais la nature agit toujours selon la loi de la nature. Et nous pouvons apercevoir par nos sens les effets que les secrets de la nature induisent (la chute de la pomme comme l'effet de la gravitation). Ainsi nous devons recourir à la perception des effets naturels pour connaître les secrets de la nature.

Il faut aussi remarquer que la nature agit « toujours » d'après Pascal. Il pense que la loi de la nature et ses effets sont invariables toujours et partout. Alors, peut-on dire que l'Antiquité, l'époque contemporaine et la postérité ont les mêmes données apportées par la sensation ? Non. « On ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue<sup>30</sup>. » L'auteur emploie dans cette citation les verbes « découvrir » « révéler », qui impliquent l'image du dépouillement de la couverture<sup>31</sup>. C'est-à-dire que les effets de la nature sont aussi cachés. Mais il est faux de dire qu'on ne les aperçoit point. « Le temps les révèle d'âge en âge<sup>32</sup> ». Le voile sur les effets de la nature est dépouillé avec l'âge. En proportion de cela, la connaissance sur les secrets de la nature augmente. Ainsi nous savons les secrets de la nature plus que les Anciens et la postérité les saura plus que nous.

---

<sup>29</sup> *PTV*, p. 780-781.

<sup>30</sup> *PTV*, p. 780-781.

<sup>31</sup> On voit évidemment que le verbe « découvrir » se compose de « dé » qui indique la séparation, et « couvrir ». Le verbe « révéler » a son étymologie latine « revelare » qui dérive du latin « velum », voile en français.

<sup>32</sup> *PTV*, p. 780-781.



Nous pouvons dire aussi que les secrets de la nature sont cachés doublement car nous ne pouvons les connaître que *via* les effets de la nature, mais nous ne pouvons percevoir entièrement ses effets cachés<sup>33</sup>.

Nous nous souvenons de la condition préalable du progrès des sciences de la raison : leur « perfection dépend du temps et de la peine<sup>34</sup> ». Notre effort est un élément indispensable au développement de la science. Mais Pascal ne le mentionne pas à propos de la découverte des effets de la nature. C'est le temps seul qui nous les présente. Pascal insiste sur l'importance de la contingence du point de vue d'un individu : par exemple, quelques efforts qu'on fasse, on ne peut voir la comète de Halley qu'une fois tous les 75 ans. Ceux qui naissent et meurent pendant cette période ne peuvent pas avoir l'expérience de cette comète. L'auteur de la *Préface* dit aussi que « [ceux que nous appelons Anciens] ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement<sup>35</sup>. » Les expériences qui font voir les effets (comme celle de Torricelli) sont le fruit de la peine humaine. Elles apportent le progrès de la connaissance à tous ceux qui viennent après elles. Mais ceux qui viennent avant elles ? Sont-ils moins intelligents que la postérité ? Non, nous devons les appeler malheureux car ils ont manqué l'occasion de rencontrer les expériences.

On ne peut connaître les secrets de la nature qu'avec l'aide de ses effets qui suivent ses secrets. Mais on ne peut pas savoir tous les effets naturels. Leur connaissance ne s'augmente qu'avec l'âge. Nous connaissons des aspects de la nature que les devanciers ne connaissaient pas. Ainsi Pascal conclut que « quoique toujours égale en elle-même,

---

<sup>33</sup> Cette dualité du terme d'effet chez Pascal — « susceptibl[e] de faire progresser la connaissance des lois » / « surprenan[t] » du point de vue de la connaissance vieille — est bien glosé par Laurent Thirouin. Voir Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 102-108.

<sup>34</sup> *PTV*, p. 779.

<sup>35</sup> *PTV*, p. 783.

elle [=la nature] n'est pas toujours également connue<sup>36</sup> ». Voilà l'explication pascalienne du fait que l'Antiquité et nous recherchons la même nature, et que toutefois il existe une différence entre notre connaissance et la sienne sur la nature.

Après cette explication sur la connaissance naturelle, Pascal nous explique comment connaître les effets naturels : l'expérience.

Les expériences qui nous en donnent l'intelligence multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion<sup>37</sup>.

Il faut confirmer la notion des « expériences » chez Pascal. D'après Simone Mazauric, l'« expérience » a d'abord signifié les événements que l'on a vécus dans sa vie (quotidienne). Cette notion se transforme en l'examen qui a pour objectif la découverte ou la confirmation d'un effet. Mais, chez Pascal, cette notion n'était qu'au début de son développement. Les expériences qu'il a pratiquées sont effectivement destinées à la découverte des effets, mais l'auteur ne les théorise pas<sup>38</sup>. Ainsi il nous semble convenable que la notion de l'expérience chez Pascal se compose de ces deux opérations : l'événement vécu et l'examen qui vise à la découverte ou la confirmation des effets.

Cette citation courte est remarquable. Pascal appelle la connaissance sur les secrets de la nature « les conséquences ». Autrement dit, Pascal pense que l'on doit tirer la connaissance des secrets de la nature à partir des expériences, mais qu'il ne faut pas interpréter les expériences par les connaissances sur la nature que l'on a déjà eues. Il est

---

<sup>36</sup> *PTV*, p. 781.

<sup>37</sup> *PTV*, p. 781.

<sup>38</sup> Simone Mazauric, « Les Expériences sur le vide et le statut de l'expérience », in *Les Pascal à Rouen 1640-1648, Colloque de l'Université de Rouen (GRHIS-UPRESA 6064-CERHIS) 17, 18, 19 novembre 1999*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 179-195.

légitime de corriger la théorie de l'horreur du vide par la nouvelle expérience de Torricelli. *A contrario*, il est injuste d'expliquer l'expérience de Torricelli par la théorie déjà admise.

Nous comprenons par l'analyse ci-dessus la cause par laquelle se produit la différence entre la connaissance de l'Antiquité et notre connaissance dans la physique. Selon Pascal, cette science consiste en l'éclaircissement des secrets de la nature par le moyen des effets naturels. Cependant on ne connaît pas toujours les effets. On les sait avec le temps. Ceux qui vivent aujourd'hui savent plus d'effets naturels que les prédécesseurs. Ainsi notre connaissance de la nature est différente de celle de l'Antiquité. Dans cette situation, on doit considérer les effets de la nature comme la clef pour connaître des secrets cachés de la nature. Du point de vue de Pascal, il est faux de dire que l'on explique tous les effets trouvés nouvellement par la théorie autorisée.

### **2-3. « Assurer le contraire sans contredire » — le critère de l'appréciation parfait/imparfait —**

---

D'après Pascal, les sciences de la raison se développent vers un état de perfection. Ce progrès se réalise par l'augmentation de la connaissance à la suite des expériences. Et cela ne se fait qu'avec le temps. Ainsi notre connaissance de la nature dépasse celle des devanciers, puisque nous venons après eux. Or, dans ce schème, nous opposons implicitement les contemporains et les devanciers. Mais il faut maintenant abandonner ce préjugé. Voyons le début du dernier paragraphe de la *Préface sur le Traité du vide*.

C'est ainsi que, sans les [=les Anciens] contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils [=les Anciens] disaient [...]<sup>39</sup>.

Nous avons pensé que la *Préface sur le Traité du vide* visait à détruire la théorie autorisée. Mais l'auteur ne le pense pas ; il cherche à assurer son contraire sans la contredire. Il ne prend pas notre opinion pour vraie, ni la théorie des devanciers pour fausse.

Mais comment peut-on assurer le contraire d'une chose sans la contredire ? Pascal l'explique :

Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents. C'est ainsi que, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point ; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature.

De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point du vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vues, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous et les auraient

---

<sup>39</sup> *PTV*, p. 784.

par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences<sup>40</sup>.

Dans le domaine où on prend l'expérience pour la preuve, il faut énumérer toutes les expériences pour affirmer une théorie universelle. Car s'il existe une expérience qui la trahit, la théorie n'est plus universelle. Mais, en réalité, l'homme ne peut pas connaître toutes les expériences. « Quoiqu[e la nature] agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge<sup>41</sup> ». Il existe toujours des effets inconnus de la nature. Ainsi quand on propose quelque théorie avec les expressions universelles (« tout », « général », « le plus » etc.), nous ne devons pas les tenir pour le sens de l'universalité absolue. Il faut les comprendre dans un sens limité (« tous les cas qu'on connaît », « le plus fort dans ceux que nous connaissons », etc.). En même temps, même si l'on ne peut pas nier l'existence d'une chose / d'un effet, il ne faut pas les prendre pour l'existence réelle sans la vérification par l'expérience. Par exemple : certes il est possible qu'existent des matières qui sont plus rapides que la lumière, mais on ne doit pas éviter par cela de dire que la lumière est la matière la plus rapide, puisque personne ne vérifie l'existence de la matière plus rapide que la lumière par l'expérience.

Ces principes marquent la justesse de la pensée de l'Antiquité. Parce qu'elle tire la théorie la plus juste par ses expériences propres, et qu'elle fait attention à l'abus de la supposition pour proposer une opinion.

En même temps, Pascal dit que l'Antiquité serait arrivée à la même conclusion que nous aujourd'hui si elle avait eu l'expérience que nous possédons. Cette conviction pascalienne traduit le fait que tout le monde aboutira à la même conclusion s'il commence

---

<sup>40</sup> *PTV*, p. 784.

<sup>41</sup> *PTV*, p. 780-781.

le raisonnement par les mêmes données. L'auteur pense que la différence du jugement à propos d'un même sujet vient de la différence de la base du jugement, les données.

En ayant recours à ces explications, nous comprenons la phrase pascalienne : « C'est ainsi que, sans les [=les Anciens] contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils [=les Anciens] disaient [...]»<sup>42</sup> ». L'assertion des Anciens est vraie. Mais sa véracité se limite à leurs expériences de la nature. Nous, les contemporains, avons leurs expériences et les nôtres propres. Nous pouvons tirer de nos expériences une conclusion contraire à celle des Anciens. Toutefois les Anciens n'ont pas fait d'erreur car ils ont conclu leur théorie par leurs seules expériences.

Si cette interprétation est juste, nous pouvons dire que Pascal devine la compatibilité du vrai et du faux dans les sciences de la raison qui reposent sur des expériences. Elles progressent sans cesse avec le temps. Elles proposent toujours la conclusion pertinente tirée des expériences à ce moment-là. En même temps, puisqu'elles sont toujours en voie de développement, leur conclusion est toujours fautive par rapport à la vérité absolue qu'on tire de toutes les expériences.

Nous voulons nous rappeler que Pascal dit que les sciences de la raison visent à devenir parfaites<sup>43</sup>. On peut appeler le progrès perpétuel « l'état imparfait » parce que la possibilité du développement et l'existence d'un défaut sont les deux faces d'une même médaille. Les sciences de la raison proposent une conclusion plus pertinente grâce aux données acquises à ce moment-là. Mais il existe toujours un défaut au point de vue de l'état parfait des sciences de la raison. Ainsi les sciences de la raison ont apparemment

---

<sup>42</sup> *PTV*, p. 784.

<sup>43</sup> *PTV*, p. 779.

des aspects paradoxaux (elles sont vraies et fausses), néanmoins leurs caractéristiques contraires sont compatibles.

#### **2-4. Image optique et connaissance de la nature — des nains sur les épaules de géants —**

---

En lisant la *Préface sur le Traité du vide*, nous venons de voir la justification pascalienne de la nouvelle opinion qui s'oppose à la théorie admise dans les sciences de la raison. L'auteur de cette *Préface* ne pense pas à propos de la théorie des Anciens et celle des contemporains que l'une d'elles est vraie et l'autre fausse. Il considère l'état idéal des sciences de la raison comme le parfait ; ainsi tous les stades des sciences de la raison qui n'arrivent pas encore au parfait sont estimés implicitement imparfaits de son point de vue. Autrement dit, Pascal apprécie toutes les théories des sciences de la raison selon la mesure « parfait/imparfait ». Selon cette vue, l'homme pense légitimement que les sciences de la raison sont toujours vraies parce qu'il tire la conclusion pertinente des expériences des effets naturels qu'il possède à ce moment. Mais il accumule les expériences. Et il est possible que la nouvelle expérience n'ait pas les mêmes conséquences que celles des Anciens. Dans ce cas, les sciences de la raison que l'homme croyait vraies sont considérées comme fausses ; ou plutôt l'homme trouve les sciences de la raison plus parfaites qu'elles n'étaient. Ainsi Pascal comprend la compatibilité de l'estimation vrai/faux des sciences de la raison. L'affirmation du contraire de la théorie des Anciens n'est plus la réfutation des Anciens. C'est le progrès des sciences de la raison, apporté par l'augmentation des expériences.

L'expérience se trouve être la clef de cette pensée : l'homme ne peut connaître le secret de la nature sans l'expérience des effets naturels. Et la perfection des sciences de

la raison dépend du degré de l'accumulation des expériences. Or, le sujet de notre thèse consiste en l'appréciation de l'image optique chez Pascal. De ce point de vue, nous nous intéressons au lien entre l'expérience et l'image optique dans la *Préface sur le Traité du vide*. Après avoir expliqué la différence de la connaissance de la nature entre les Anciens et les contemporains, Pascal écrit :

(1) C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et [sic] sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils [=les Anciens] nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant<sup>44</sup> que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusques à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. (2) C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. (3) *Notre vue a plus d'étendue*, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux<sup>45</sup>.

Une des images célèbres qui figurent la relation entre les Anciens et les contemporains dans le domaine scientifique : *des nains sur les épaules de géants*. En montant sur les épaules de géants, le regard des nains s'élève plus haut que celui des géants : des nains voient donc plus loin que des géants. Il en va de même pour la relation entre la connaissance scientifique des Anciens et celle des contemporains : grâce à l'accumulation

---

<sup>44</sup> Nous pouvons voir la définition de l'ascendant concernant la relation entre les hommes dans *Académie*, t. I, s. v. « ascendant », p. 58 : « Le pouvoir qu'une personne a sur l'esprit, sur la volonté d'une autre ; ou, Un génie dominant, et un avantage secret qu'on s'imagine que certaines personnes ont sur d'autres. Il a un grand ascendant sur lui. Un tel était grand Capitaine, mais cet autre avait un ascendant sur lui. Il me gagne toujours, il a un grand ascendant sur moi. »

<sup>45</sup> *PTV*, p. 781, souligné et numéroté par nous.



des savoirs par les Anciens, les contemporains ont des connaissances plus grandes que les Anciens. Évidemment, Pascal se sert de ce *topos* qui était à la mode au XVII<sup>e</sup> siècle pour décrire la caractéristique progressive des sciences de la raison et l'avantage qu'ont, par leurs connaissances, les contemporains sur les Anciens.

Mais, à la fois, l'auteur emploie ce *topos* avec une modification : nous ne trouvons pas de géants, ni de nains, ni la montée sur les épaules dans le texte pascalien. Probablement Pascal fait ce changement pour éviter la banalité de l'image courante, d'ailleurs personne n'a eu conscience de citer l'image exactement au XVII<sup>e</sup> siècle. Autrement dit, le texte pascalien ne se borne pas à une copie de l'expression à la mode. Il reflète la propre pensée de son auteur. Où la trouvons-nous dans la *Préface sur le Traité du vide* ?

Avant d'aborder cette question, nous voulons confirmer le sens ordinaire de l'image *des nains sur les épaules de géants* par quelques exemples. Dans un livre, le *Metalogicon* (1159) de Jean de Salisbury (vers 1115-1180), nous trouvons le plus ancien emploi de cette image. L'auteur s'en sert pour expliquer la situation autour de *De l'interprétation* d'Aristote. Selon lui, l'œuvre aristotélicienne est très profonde et très compliquée. Néanmoins maintenant tous les enseignants peuvent enseigner son contenu plus clairement et plus sommairement que *De l'interprétation*, en y ajoutant des choses nécessaires. Donc, apparemment, tous les contemporains surpassent sans retenue Aristote en la théorie des propositions. Pour expliquer cette situation, Jean de Salisbury emprunte une image à Bernard de Chartres (?-vers 1130) :

Bernard de Chartres disait que nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants, pour que nous puissions y voir davantage et plus loin qu'eux, non pas grâce à l'acuité de

notre vue ni la taille de notre corps, mais parce que nous sommes soulevés et élevés à hauteur de géant<sup>46</sup>.

Contre toute prévision, l'auteur du *Metalogicon* ne se sert pas de cette image seulement pour proclamer le progrès des contemporains, mais aussi pour montrer l'aspiration à la grandeur des Anciens. Certes les nains voient beaucoup plus loin que les géants ; les contemporains surpassent les Anciens par leurs connaissances. Mais cet avantage ne dérive pas du propre pouvoir des nains comme « l'acuité de [leur] vue et la taille de [leur] corps ». Il vient de la grandeur de la taille des géants qui soulèvent les nains. L'avantage que les contemporains ont sur les Anciens est le don des Anciens aux contemporains.

Nous devons faire attention à la nuance implicite que possèdent les images de nains et de géants. D'après Jean-Robert Armogathe, nous pouvons trouver dans ces images une croyance courante au XII<sup>e</sup> siècle que les Anciens ont eu une haute taille et une force exceptionnelle<sup>47</sup>. Elle s'attache à l'idée de la dégénération (les contemporains deviennent plus petits et plus fragiles que les Anciens). Ainsi, la comparaison des Anciens avec les géants et celle des contemporains avec les nains prétendent tacitement à la fragilité de la faculté intellectuelle des contemporains et à la bassesse de la valeur de leurs découvertes elles-mêmes.

L'image *des nains sur les épaules de géants* est apparue comme une expression du progressisme modeste où la conscience que les contemporains surpassent les Anciens en

---

<sup>46</sup> Ioannes Saresberiensis, *Metalogicus*, E Codice M S. Academiae Cantabrigiensis, Parisiis, Apud Hadrianvm Bays, Viâ Iacobæa, 1610, P. 148 :« Dicebat Bernardus Carnotensis, nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut *possimus* plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea » (souligné par l'origine). Nous empruntons la traduction française à Jean-Robert Armogathe, « Une ancienne querelle », dans *La querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 829.

<sup>47</sup> Jean-Robert Armogathe, *ibid.*

la science se concilie avec l'aspiration vers la grandeur des Anciens. Cependant, avec le temps, elle prend un sens partial : l'un l'utilise pour insister sur la grandeur des Anciens en faisant attention à la situation des nains soulevés par les géants ; l'autre pour insister sur le progrès scientifique des contemporains en fixant le regard sur le fait que les nains voient plus loin que les géants. Nous allons voir des exemples de ces deux tendances.

Montaigne a employé ce *topos* dans ses *Essais* (1588), en insistant sur la relation entre nains et géants. Il ne considère la situation scientifique de son temps que comme le commentaire sur les travaux des devanciers. Dans le domaine de la science, il n'attend plus des contemporains la découverte ou l'invention d'une nouvelle chose par leurs propres moyens. La science à son époque n'a pour objectif que le commentaire sur le commentaire. Montaigne qui se plaint de ce courant de l'époque écrit :

Tout fourmille de commentaires : d'auteurs, il en est grande cherté. Le principal et plus fameux sçavoir de nos siècles, est-ce pas sçavoir entendre les sçavants ? Est-ce pas la fin commune et dernière de tous estudes ? Nos opinions s'entent les unes sur les autres. La première sert de tige à la seconde : la seconde à la tierce. Nous eschellons ainsi de degré en degré. Et advient de là, que le plus haut monté, a souvent plus d'honneur que de mérite. Car il n'est monté que d'un grain, sur les espales du penultime<sup>48</sup>.

L'auteur remplace l'image des nains et des géants par une image botanique : « s'entent », « sert de tige », « d'un grain ». Mais nous voyons encore la lignée dérivée *des nains sur*

---

<sup>48</sup> Montaigne, *Essais*, édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2007, III, 13, p. 408. Suivant le texte de base, nous citons ce texte avec l'orthographe ancienne.

*les épaules de géants* par la phrase dernière : « car il n'est *monté* que d'un grain, *sur les espales* du penultime<sup>49</sup> ».

Montaigne oppose ici « l'auteur » et le « commentaire ». Le nom « auteur » vient du latin « *auctor* », celui qui *augmente*. En revanche, le mot « commentaire » dérive du latin « *commentarium* », recueil de notes. Aussi le verbe « commenter » a comme étymologie la langue latine « *commentari* », le fréquentatif de « *comminisci* » qui signifie *imaginer*. Donc, en bref, l'auteur confronte ceux qui augmentent la connaissance avec ceux qui font proliférer le discours par leur imagination, sans qu'augmente véritablement la connaissance.

Montaigne, qui se met du côté de « l'auteur », indique aussi le problème intrinsèque du « commentaire », la disproportion entre le mérite de l'opinion et la gloire qu'on lui donne. On considère souvent que l'opinion contemporaine est la meilleure, et qu'elle surpasse toutes les opinions anciennes. Cependant elle ne dérive pas de la force des contemporains toute seule. Elle se compose de l'accumulation des opinions des devanciers et d'un trait ajouté par les contemporains. Si nous comparons la contribution des contemporains envers la science avec celle des devanciers, nous devons penser que, par rapport à la dernière, la première est insignifiante comme « un grain ».

C'est évidemment intentionnellement que l'auteur représente les opinions des devanciers par la « tige » au lieu qu'il figure celles des contemporains par le « grain ». Comme dans le *Metalogicon*, l'étendue de la vue des nains ne dépend pas de leur pouvoir, mais de la grandeur de la taille des géants, Montaigne pense que la hauteur de l'opinion contemporaine dépend de la grandeur de la tige, de la grandeur de l'opinion ancienne et que l'opinion contemporaine est petite et verte comme un grain. Ainsi il n'est pas faux de

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

voir l'influence de la croyance courante de dégénérescence dans cette comparaison entre le grain et la tige.

Bien que le mérite des contemporains ne soit que petit, ils jouissent d'une réputation de plus grands savants grâce aux contributions des Anciens à la science. Cependant personne n'apprécie plus les Anciens. On ne trouve pas dans cette situation seulement la disproportion entre le mérite et l'honneur, mais aussi leur usurpation par les contemporains. Un philosophe anglais, Alexander Neckam (1157-1217) l'indique dans son *De naturis rerum* (vers 1200) où il évoque dans une fable pourquoi un petit oiseau a gagné le nom de « *Regulus* » (petit roi). Il était une fois la réunion de ceux qui vivent dans le ciel. Ils voulaient choisir leur roi ; ils ont décidé que celui qui volerait le plus haut serait digne de devenir leur roi. Ils volèrent. L'aigle arriva au point le plus haut. Mais le roitelet était monté en cachette sur l'aigle. Enfin il dépassait l'aigle : il accédait au trône. Depuis, ce petit oiseau est appelé *Regulus*. Après cette fable, l'auteur fait apparaître un philosophe qui dit que « *nos sumus quasi nani stantes super humeros gigantum* » (nous sommes comme des nains debout sur les épaules de géants), afin de donner la leçon qu'on ne doit pas dérober le mérite des prédécesseurs pour s'attribuer la gloire à soi-même<sup>50</sup>. Nous devons trouver cette signification dans la citation de Montaigne. Les contemporains non seulement ne sont pas très appréciés mais aussi ils usurpent le mérite et la gloire appartenant aux devanciers.

Les exemples de Montaigne et Neckam montrent évidemment que l'image *des nains sur les épaules de géants* sert à l'antithèse contre le progrès de l'homme : les

---

<sup>50</sup> Alexander Neckam, *De Naturis rerum libri duo, with the poem of the same author; De Laudibus divinæ sapientiæ*, edited by Thomas Wright, London, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, 1863, p. 122-123. Cf. Robert K. Merton, *On the shoulders of giants*, New York, Free Press, 1965, p. 210-214.

contemporains ne contribuent guère à la science. Ils usurpent le mérite des devanciers et ils ont un complexe de supériorité vis-à-vis d'eux.

Dans ce cas, deux écrivains insistent sur la hauteur et négligent la vue des nains. Pour eux, il ne s'agit que de la disproportion évidente et injuste ; le petit est à la tête des grands : pour arriver au plus haut, des nains se servent des géants, le *regulus* emploie l'aigle, le grain utilise la tige. En revanche, ils ne s'intéressent pas à l'effet de cette hauteur : le petit voit davantage et plus loin que des grands. En réalité, ils ne le mentionnent pas. La connaissance des nains est sans valeur pour eux.

Ensuite nous allons voir l'exemple de ce *topos* qui sert à la louange du progrès de la science. Nous le trouvons dans les *Questions Harmoniques* (1634) du Père Marin Mersenne.

Par exemple bien que Ptolémée<sup>51</sup> ait été excellent Astronome, et qu'il ait traité de l'Astronomie dans son *Almageste*, néanmoins Tycho Brahé<sup>52</sup> l'a perfectionnée, et y a ajouté beaucoup de bonnes observations ; et elle s'augmente tous les jours par le soin, et par l'étude des habiles hommes.

Il faut dire la même chose de la Musique, à laquelle on a ajouté beaucoup de choses depuis Guy Aretin<sup>53</sup>, et que l'on embellit encore tous les jours de plusieurs riches inventions : car, comme l'on dit, il est bien facile, et même nécessaire de voir plus loin que nos devanciers, lors que nous sommes montés sur leurs épaules : Ce qui n'empêche pas que nous ne leur soyons

---

<sup>51</sup> Ptolémée (vers le II<sup>e</sup> siècle), qui est astronome et géographe grec. Son œuvre principale est *Almageste*.

<sup>52</sup> Tycho Brahe (1546-1601), astronome danois.

<sup>53</sup> Guido d'Arezzo (vers 992/995-vers 1050), théoricien musical représentatif de l'Italie médiévale. Il a inventé la forme primitive d'un système de notation musicale sur portée.

redevables, car c'est beaucoup d'avoir commencé, et de nous avoir donné les principes de cette science<sup>54</sup>.

Cette citation se trouve dans le chapitre intitulé « À savoir si les Grecs, et les autres Anciens ont été plus savants que nous en la Théorie, et en la pratique de la Musique<sup>55</sup> ». Comme le titre le dit, il s'agit de la question ; des contemporains et des Anciens, lesquels surpassent les autres en science ? Mersenne se met du côté des contemporains.

Nous ne trouvons pas, comme dans l'exemple de Montaigne, l'image des nains et des géants. Mais la phrase « comme l'on dit, il est bien facile, et même nécessaire *de voir plus loin que nos devanciers, lors que nous sommes montés sur leurs épaules*<sup>56</sup> » situe évidemment le texte dans la généalogie de l'image *des nains sur les épaules de géants*.

L'auteur fait attention au progrès de la science elle-même. La science à laquelle il pense ici est l'astronomie et la musique, c'est-à-dire les sciences de la raison d'après Pascal. Ainsi elle s'augmente et s'améliore au fur et à mesure que les hommes font une nouvelle observation et qu'ils inventent de nouvelles choses.

Pourquoi peuvent-ils inventer de nouvelles choses ? Selon Mersenne, « il est bien facile, et même nécessaire de voir plus loin que nos devanciers, lors que nous sommes montés sur leurs épaules<sup>57</sup> ». Naturellement, ceux qui montent sur les autres voient plus loin que les autres qui les soutiennent. Il en va de même pour la science : les contemporains qui travaillent en profitant des travaux des Anciens obtiennent un savoir plus grand que celui des Anciens. Le religieux minime qualifie cela de « nécessaire » et

---

<sup>54</sup> Marin Mersenne, *Questions Harmoniques dans lesquelles sont contenues plusieurs choses remarquables pour la physique, pour la morale, et pour les autres sciences*, Paris, Jaques Villery, 1634, p. 261-262.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 262, souligné par nous.

<sup>57</sup> *Ibid.*

« facile ». La première qualification nous paraît la conviction forte de Mersenne sur le progrès de la science. La dernière est savoureuse parce que l’auteur détache l’honneur du travail : les contemporains sont indignes de la louange puisqu’ils travaillent sans peine. Néanmoins leurs résultats sont meilleurs que ceux de leurs prédécesseurs.

Il en va de même pour la modification du *topos*. L’auteur dépouille le *topos* de l’image des nains et des géants, c’est-à-dire qu’il le dépouille de la nuance intrinsèque sur la différence entre les Anciens et les contemporains à propos de la grandeur du mérite et du pouvoir. Ce dépouillement montre que l’auteur fixe ses yeux sur le progrès de la science. Certes, comme Montaigne le dit, le mérite des Anciens est grand et celui des contemporains petit, mais toutefois tous les deux contribuent au développement de la science : pourquoi faut-il les distinguer selon la grandeur de leur mérite ? Et évidemment la science des contemporains surpasse celle des Anciens.

Pour éviter le malentendu, nous remarquons aussi que Mersenne n’oublie pas de mentionner l’obligation envers les devanciers de la science : « ce qui n’empêche pas que nous ne leur [=les devanciers] soyons redevables, car c’est beaucoup d’avoir commencé, et de nous avoir donné les principes de cette science<sup>58</sup> ». Il représente la grandeur des travaux des devanciers : « c’est beaucoup ». Le Père minime ne néglige pas la grandeur de la tâche ; quand il apprécie la connaissance des contemporains et celle des Anciens, il ne confond pas la grandeur de la connaissance avec l’effort pour arriver à la connaissance.

Ainsi nous pouvons dire que Mersenne se sert de l’image *des nains sur les épaules de géants* pour affirmer le progrès de la science et le dépassement des contemporains sur les Anciens dans le domaine scientifique. Dans cet usage, l’image perd l’élément des

---

<sup>58</sup> *Ibid.*



nains et des géants qui montre tacitement la différence de la grandeur du mérite entre les contemporains et les devanciers.

Nous venons de voir les trois exemples du *topos* « *des nains sur les épaules de géants* » par les textes de Jean de Salisbury, Montaigne et Mersenne. Faisons un tableau.

**Tableau 2-2 : Signification du *topos* « *des nains sur les épaules de géants* »**

Sens	Critique du progrès (du point de vue du mérite et de la gloire)	Progressisme discret	Louange du progrès (du point de vue de la science)
Image insistante	« sur les épaules », hauteur	Géants, nains, « sur les épaules », vue	« sur les épaules », vue
Exemple	Montaigne, Neckam	Jean de Salisbury	Mersenne

Le *topos* a porté d'abord le sens du progressisme discret où la conviction que les contemporains développent la science se concilie avec l'aspiration vers la grandeur du mérite des Anciens pour la science. Mais l'un emploie ce *topos* avec l'insistance sur la contribution des Anciens à la science : il devient la critique envers le progrès des hommes contemporains au point de vue de la comparaison de la grandeur des mérites. L'autre se sert de ce *topos* avec l'accentuation sur l'avantage cognitif des contemporains : il devient alors le symbole du progressisme. Et, comme les exemples que nous venons de voir le montrent, chaque auteur modifie, accentue et efface quelques images de ce *topos* en fonction du sens que l'auteur veut montrer par lui. En tenant compte de la diversité de ce *topos*, nous allons examiner le texte pascalien que nous avons déjà cité. Nous le citons à nouveau par commodité.

(1) C'est de cette façon que l'on peut aujourd'hui prendre d'autres sentiments et de nouvelles opinions sans mépris et [sic] sans ingratitude, puisque les premières connaissances qu'ils [=les Anciens] nous ont données ont servi de degrés aux nôtres, et que dans ces avantages nous leur sommes redevables de l'ascendant que nous avons sur eux ; parce que, s'étant élevés jusques à un certain degré où ils nous ont portés, le moindre effort nous fait monter plus haut, et avec moins de peine et moins de gloire nous nous trouvons au-dessus d'eux. (2) C'est de là que nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir. (3) *Notre vue a plus d'étendue*, et, quoiqu'ils connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et *nous voyons plus qu'eux*<sup>59</sup>.

Cette partie se compose de trois phrases : la première parle de la relation entre la connaissance des contemporains et celle des Anciens. Les autres parlent du dépassement cognitif des contemporains sur les Anciens.

Dans la première phrase, Pascal considère l'accumulation du savoir des Anciens comme le « degré » de l'escalier. Pour exprimer l'avantage de la science des contemporains sur celle des devanciers, l'auteur choisit le mot « ascendant » qui dérive du mot latin *ascendere* (monter). Et Pascal explique la raison pour laquelle des contemporains surpassent les Anciens : « s'étant *élevés* jusques à un certain degré où *ils nous ont portés*, le moindre effort nous fait *monter plus haut*<sup>60</sup> ». Ces expressions nous font voir l'image dynamique, l'élévation que nous ne trouvons pas dans l'image *des nains sur les épaules de géants*. D'après Pascal, ce n'est pas parce que nous sommes sur les épaules des géants que nous voyons plus que les géants. Mais parce que nous nous élevons facilement à la connaissance à laquelle les devanciers sont arrivés, avec leur aide, et que

---

<sup>59</sup> *PTV*, p. 781, souligné et numéroté par nous.

<sup>60</sup> *PTV*, p. 781, souligné par nous.

nous nous avançons à partir de là par nous-mêmes, nous en connaissons plus que les devanciers.

En même temps, l'auteur dit que l'avantage des contemporains sur les Anciens accompagne « moins de gloire ». Mais avec quoi compare-t-il la gloire des contemporains ? Probablement, avec celle des Anciens. Cela signifie que Pascal apprécie moins la contribution scientifique des contemporains que celle des Anciens, vu la distinction selon que l'on juge l'effort ou le résultat scientifique effectif.

À cet égard, Pascal partage les mêmes valeurs que Montaigne. C'est-à-dire qu'il pense que nous, les contemporains, pouvons développer notre connaissance grâce aux grandes connaissances des Anciens. Ainsi, en un certain sens, la première phrase est pleine d'attentions envers un Montaigne qui critique le progrès des hommes à partir du mérite et de la gloire des efforts : pour lui, il s'agit de montrer que l'indéniable supériorité de la connaissance des Modernes n'entraîne pas une dépréciation des efforts de leurs prédécesseurs.

Après avoir montré le respect envers les Anciens, l'auteur explique le développement de la science : grâce à l'aide des Anciens, nous montons « sur leurs épaules » et « nous pouvons découvrir des choses qu'il leur était impossible d'apercevoir ». Intéressons-nous aux deux verbes de cette phrase : « découvrir » et « apercevoir ». Comme nous l'avons déjà vu, le premier verbe a la nuance de retirer la couverture de l'objet. Autrement dit, il s'accompagne de l'image de la révélation des choses cachées à nos yeux. Et, bien qu'il dérive du latin *percipere* ou *adpercipere*, le verbe « apercevoir » s'attache étroitement au sens optique (probablement parce qu'on y entend le verbe « voir »). Le dictionnaire de Furetière définit ainsi ce mot : « Découvrir de loin, reconnaître », avec les exemples visuels : « Les Pilotes redoublent leurs soins,

quand ils aperçoivent et découvrent la terre. » « On aperçoit on découvre [*sic*] tous les jours de nouveaux astres dans le ciel avec les lunettes. » « La lumière s'aperçoit de loin. »<sup>61</sup> Et le dictionnaire de l'Académie en 1694 donne directement à ce verbe la définition « Commencer à voir, découvrir »<sup>62</sup>. La déclaration pascalienne du progrès de la science est colorée implicitement de l'image optique<sup>63</sup>.

Dans la phrase suivante, Pascal met en relief cette image visuelle. « Notre vue a plus d'étendue, et, quoiqu'ils [=les Anciens] connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux<sup>64</sup>. » Face à cette phrase, nous nous posons une petite question : quelle différence existe-t-il entre les expressions « notre vue a plus d'étendue » et « nous voyons plus qu'eux » ?

La première parle de l'élargissement de la portée optique. Cela vient de la hauteur où nous arrivons grâce aux travaux des devanciers. Nous trouvons ici l'image des nains montés plus haut et voyant plus loin. En apparence, la deuxième parle du fait que nous voyons beaucoup de choses plus que les devanciers. Mais, avant la deuxième, l'auteur indique aussi la différence des connaissances du même objet entre les devanciers et nous : nous y trouvons plus de choses qu'eux. Alors l'expression « nous voyons plus qu'eux » ne signifie pas « nous voyons beaucoup de choses », mais « nous trouvons beaucoup d'aspects d'une chose que les devanciers n'y trouvaient pas ». Ainsi il nous semble que Pascal veut dire le renforcement de la puissance de l'organe par la deuxième expression.

---

<sup>61</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « apercevoir », p. 125.

<sup>62</sup> *Académie*, t. II, s. v. « apercevoir », p. 216.

<sup>63</sup> Nous voulons indiquer que le mot « apercevoir » vient de « a+percevoir », mais que l'on ne trouve pas l'image optique dans la définition de « percevoir » des dictionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle. *Furetière*, t. III, s. v. « percevoir », p. 93 : « Recevoir ou recueillir quelques fruits ou revenus. » *Académie*, t. II, s. v. « percevoir », p. 216 : « Recevoir, recueillir. »

<sup>64</sup> *PTV*, p. 781.

Si nous situons ce texte pascalien dans la généalogie du *topos* « *des nains sur les épaules de géants* », il nous semble que la mention de la puissance de la vue est particulière. Certes nous pouvons trouver la mention à propos de la force des yeux des nains dans le premier usage de ce *topos* par Bernard de Chartres. Néanmoins cela est négatif : le pouvoir des nains ne concerne pas le fait qu'ils voient plus que les géants. D'autres utilisateurs de ce *topos* ne mentionnent que la perception des nains supérieure à celle des géants. Ils ne parlent pas de la fonction qui réalise cette perception.

Pourquoi l'auteur mentionne-t-il la capacité sensorielle des nains (=les contemporains) ? Nous trouvons la clef dans le texte suivant.

Ils [=les Anciens] doivent être admirés dans les conséquences qu'ils ont bien tirées du peu de principes qu'ils avaient, et qu'ils doivent être excusés dans celles où ils ont plutôt manqué du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement.

Car n'étaient-ils pas excusables dans la pensée qu'ils ont eue pour la Voie de lait, quand, la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice, ils ont attribué cette couleur à une plus grande solidité en cette partie du ciel, qui renvoie la lumière avec plus de force ?

Mais ne serions-nous pas inexcusables de demeurer dans la même pensée, maintenant qu'aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche, nous y avons découvert une infinité de petites étoiles, dont la splendeur plus abondante nous a fait reconnaître quelle est la véritable cause de cette blancheur<sup>65</sup> ?

---

<sup>65</sup> *PTV*, p. 783.

C'est par le manque d'expériences que les Anciens se trompaient dans la connaissance de la nature qui doit être la conséquence du raisonnement fondé sur les expériences. Pour persuader les lecteurs de cette thèse, Pascal présente comme exemple concret la cause de la couleur de la Voie lactée, sans doute en empruntant le fait au *Sidereus nuncius* (1610) de Galileo Galilée (1564-1642). Les Anciens considèrent que la blancheur de la Voie lactée vient de la solidité de la sphère céleste. Mais les contemporains de Pascal savent que l'opinion des Anciens est fausse, et que la Voie lactée est le rassemblement des étoiles. D'après l'auteur, cette différence de la connaissance entre les Anciens et les contemporains est causée par la différence de la force des yeux : « la faiblesse de leurs yeux n'ayant pas encore reçu le secours de l'artifice », « [nous sommes] aidés des avantages que nous donne la lunette d'approche ». Selon Pascal, une invention optique qui fait époque, la longue-vue, intensifie la faculté des hommes. Ce développement de la perception amène les contemporains à une connaissance plus parfaite que celle des Anciens.

Il faut nous rappeler ici que la lunette d'approche était une invention nouvelle à cette époque-là<sup>66</sup>, et que le *Sidereus nuncius* ouvrait une dimension nouvelle et inouïe de l'expérience : *voir l'invisible*. Cela est la différence symbolique entre la connaissance des

---

<sup>66</sup> Il est difficile d'identifier l'inventeur de la lunette d'approche et de dater son invention. À la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, quelques hommes comme un Giambattista della Porta ont décrit déjà l'effet de la combinaison de deux verres. Probablement, beaucoup d'artisans ont fait la longue-vue selon leurs livres. Mais ils ne l'ont pas considérée comme une machine pour présenter une merveille ou une magie. Et, d'ailleurs, la puissance de leur longue-vue était très fragile sans aucun doute. En 1608, les artisans Lipperhey, Janssen, Metius se sont disputés à propos de l'ordre de priorité de cette invention. (Dans cette dispute, maintenant on considère en général que Lipperhey est inventeur de la longue-vue.) Cela signifie que l'on a commencé alors à comprendre la valeur pratique (surtout militaire) de la lunette d'approche. Toutefois, c'est Galileo Galilée qui se sert de cette invention pour la science pour la première fois et qui a décuplé la puissance de la lunette d'approche pour faire suffisamment l'observation scientifique. Voir Philippe Hamou, *La Mutation du visible, Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2 vols, t. 1, 1999, p. 87-100.

Anciens et celle des gens du XVII<sup>e</sup> siècle. Pascal emploie intentionnellement l'exemple de la longue-vue : il reflète l'idée de l'époque.

Le changement de la conception du monde par l'expérience optique apportée par la lunette d'approche nous fait comprendre pourquoi Pascal dit « quoiqu[e les Anciens] connussent aussi bien que nous tout ce qu'ils pouvaient remarquer de la nature, ils n'en connaissaient pas tant néanmoins, et nous voyons plus qu'eux<sup>67</sup>. » Dans les limites des expériences des devanciers, leur connaissance est égale à la nôtre. Mais la nôtre surpasse la leur parce que nous voyons les effets naturels plus qu'eux grâce au renforcement du pouvoir optique.

Résumons notre examen sur l'emploi pascalien du *topos* « *des nains sur les épaules de géants* ». Il montre en même temps le respect pour la grandeur des Anciens et la conviction envers le progrès scientifique des contemporains : Pascal apprécie autant les Anciens que les contemporains, comme Jean de Salisbury. Mais il a une idée particulière sur le facteur du développement de notre connaissance : le progrès scientifique qui ne dérive pas seulement de l'accumulation des connaissances des devanciers, mais aussi de l'agrandissement de la puissance de l'organe sensoriel. Par cela, les contemporains perçoivent les effets naturels qui étaient réellement invisibles pour les devanciers : en voyant la même nature, nous y voyons plus de choses que les Anciens. Donc, c'est naturellement que, à propos de la nature, notre connaissance s'oppose à celle des devanciers.

Autrement dit, dans le *topos* courant au XVII<sup>e</sup> siècle, Pascal n'emploie pas banalement l'image de la vue des nains supérieure à celle des géants. Il ne figure pas seulement le dépassement scientifique des contemporains par l'image optique, mais aussi

---

<sup>67</sup> *PTV*, p. 781.

la raison de ce progrès : tous les gens perçoivent toujours le même objet de la même manière, toutefois la différence de la capacité perceptuelle cause la différence de leurs connaissances à propos de l'objet. Cette pensée s'appuie sur l'expérience propre au XVII<sup>e</sup> siècle ; la longue-vue a fait voir aux Modernes ce qui était invisible pour les devanciers.

\* \* \*

Nous venons de voir la pensée pascalienne sur le progrès scientifique dans le domaine des sciences de la raison en lisant la *Préface sur le Traité du vide*. D'après l'auteur, les effets de la nature se produisent toujours en suivant le même secret de la nature (= la loi de la nature). Les hommes ne peuvent pas le connaître directement ; il faut le deviner dans les effets naturels. Mais ils ne connaissent pas ceux-ci entièrement. Leur connaissance des effets naturels est toujours partielle et ainsi augmente toujours avec le temps. La connaissance de la nature se développe donc sans cesse.

Du point de vue du progrès, l'opinion nouvelle qui s'oppose à la théorie admise devient légitime. Les devanciers ont tiré des conséquences scientifiques de leurs expériences limitées. Les contemporains les tirent des expériences des devanciers et de celles de leurs contemporains propres. C'est-à-dire que les contemporains ont plus d'expérience que les devanciers. Pour cela, les contemporains ont une opinion différente de celle des Anciens, et souvent leurs opinions s'opposent. Toutefois elles ne sont pas fausses absolument parce qu'elles sont induites légitimement de l'expérience. Et elles ne sont pas vraies parfaitement parce qu'elles ne se fondent que sur les effets partiels de la nature.

Pascal tient l'agrandissement de la perception pour une des causes du dépassement de la connaissance des contemporains par rapport à celle des devanciers : l'amélioration de la force optique nous fait voir ce qui était invisible pour les Anciens. Cette idée est



typique du XVII<sup>e</sup> siècle : on a pu corriger des défauts de la perception (la myopie, l'oreille dure etc.), mais personne n'a jusque-là l'expérience de l'élargissement de la perception saine (voir l'invisible par la lunette d'approche ou par le microscope). L'emploi pascalien du *topos* courant « *des nains sur les épaules de géants* » reflète cette idée. Parce que les contemporains ont une vue supérieure, quoiqu'ils voient le même objet que les Anciens, ils y devinent une autre vérité que celle des Anciens.

Schématisons donc ainsi la logique de l'assertion pascalienne sur le progrès des sciences de la raison. (1) Quoiqu'on traite du même objet (la nature), sa connaissance varie selon chaque homme (les contemporains et les Anciens). (2) Parce que l'un aperçoit l'aspect de l'objet et l'autre ne le peut pas (les effets de la nature). (3) Pourquoi l'un l'aperçoit-il et l'autre non ? À cause de la différence du porteur de données (l'expérience, la vue). (4) Toutes leurs connaissances sont vraies et fausses : puisque tout le monde tire une conséquence de ce qu'il peut apercevoir, toutes les connaissances sont vraies. Mais puisqu'il existe nécessairement un aspect inconnu, elles sont fausses du point de vue de la connaissance absolument parfaite (la science parfaite de la raison). (5) Si l'un aperçoit l'aspect inconnu que l'autre perçoit, ils doivent arriver à la même conséquence (si les Anciens avaient connu les expériences des contemporains, les Anciens en auraient induit le même résultat que les contemporains). Nous trouvons ici la même logique que celle de l'image optique chez Pascal que nous avons vue dans le premier chapitre<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Le progrès des sciences de la raison, autrement dit que les contemporains surpassent toujours les Anciens dans les sciences de la raison. Sans doute, on pense que ce fait s'oppose à la logique figurée par l'image optique chez Pascal. Mais, comme nous l'avons vu dans 1-4, Pascal pense que la connaissance humaine change en fonction de « la lumière ». Ceux qui ont plus de lumière ont la connaissance supérieure à celle de ceux qui ont moins de lumière. Dans le domaine des sciences de la raison, « l'expérience » joue le rôle de la lumière. Puisque « l'expérience » s'accumule avec le temps, il est nécessaire que la postérité ait la connaissance supérieure à celle des devanciers.

Si nous soulignons cette ressemblance des logiques, alors la *Préface sur le Traité du vide* n'est pas une manifestation simple du progrès scientifique de l'homme. Ce texte pense à la raison pour laquelle les contemporains surpassent scientifiquement les Anciens, et il entre implicitement dans le problème de la persuasion ; comment pouvons-nous faire voir l'erreur de ceux qui s'obstinent dans la théorie admise ? Et, de notre point de vue, l'art de persuader que Pascal utilise pour ce but est vraiment proche de celui modeste que l'auteur décrit dans le fragment des *Pensées* S579-L701 (la présentation d'un aspect que l'interlocuteur ne voit pas).

Ainsi nous pouvons conclure que, dans la science de la raison, autrement dit dans le domaine rationnel, Pascal voit bien le problème d'une différence de la perception et il explique ce problème avec l'image optique.

\* \* \*

Dans le domaine de la science naturelle, les hommes (=les Anciens et les contemporains) ont la connaissance différente sur la même réalité (=les effets naturels). Pascal devine que la cause de la différence consiste en celle de la vue (= de la puissance de percevoir la réalité) des hommes, et il l'explique bien avec l'image optique.

La connaissance différente sur la même réalité entre les hommes n'est pas seulement le problème dans le domaine scientifique, mais aussi dans le religieux. Dans la même réalité (=la nature, l'homme Jésus-Christ et l'Eucharistie), pourquoi les uns voient-ils Dieu et les autres non ? Il nous semble que la sagacité pascalienne trouve la ressemblance des causes de ces deux problèmes, et que l'auteur l'explique avec l'image visuelle. Dans le troisième chapitre, nous allons vérifier la véracité de ce pressentiment en examinant une lettre de Pascal à Mlle de Roannez qui traite du « Dieu caché ».

### 3. Le regard sur la réalité — voir et voir véritablement —

Le 4 août 1656, Charlotte de Roannez qui a souffert d'un mal à l'œil va à Port-Royal de Paris avec sa mère. Dans le carrosse qui va du cloître Saint-Merri au faubourg Saint-Jacques, un désir extraordinaire naît en elle. C'est le désir de devenir religieuse. Après l'arrivée à Port-Royal, son désir croît plus fort et devient plus concret. M<sup>lle</sup> de Roannez le confie à ses familiers. Parmi lesquels, sans doute, Blaise Pascal : il est un ami du Duc de Roannez qui est le frère de Charlotte. Il a déjà eu sa deuxième conversion le 23 novembre 1654 et il avait des relations étroites avec des membres de Port-Royal. Comme guide sur le chemin de la religion, il lui donne sa direction spirituelle. Nous trouvons la trace de cette direction dans les extraits des neuf lettres échangées entre eux du 10 septembre 1656 à février 1657<sup>1</sup>.

Dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez vers le 29 octobre 1656, l'auteur des *Pensées* déroule un des piliers de sa pensée religieuse : le « Dieu caché ». Dans son explication, il existe trois éléments ; (1) l'observateur (nous), (2) le voile du secret (toutes les choses) et (3) le secret (le Dieu caché). Nous nous intéressons au fait que Pascal parle de la relation entre (1) et (2) avec l'image optique. Alors, nous nous posons une petite question : « Que Pascal pense-t-il sur la façon de voir ou découvrir le secret du Dieu caché ? »

Pour répondre à cette question, nous examinerons le texte de la manière suivante. D'abord, nous allons regarder la relation entre l'homme, Dieu et le secret qui couvre Dieu pour comprendre précisément la situation que l'auteur suppose. Ensuite, nous examinerons le discours pascalien sur l'attitude de voir le miracle comme l'apparition de Dieu dans ce monde. L'examen nous va montrer que l'auteur distingue clairement « voir »

---

<sup>1</sup> L'explication ci-dessus est basée sur *ÆC*, t. III, pp. 998-999. La datation des lettres à M<sup>lle</sup> de Roannez est celle de Jean Mesnard.

l'objet et le « voir véritablement ». Compte tenu de la différence entre ces deux façons de voir, nous examinerons la pensée de Pascal sur la façon de voir le secret (=la réalité) sous lequel Dieu se cache. Après ces examens, nous allons voir que Pascal décrit la cause essentielle de la différence cognitive de la réalité entre les fidèles et les impies avec l'image visuelle.

### **3-1. La relation entre Dieu et les hommes — la confirmation de la situation actuelle —**

---

Sans doute, la phrase la plus connue dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez vers le 29 octobre 1656 est celle qui explique la relation entre Dieu et les hommes :

Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service<sup>2</sup>.

Pascal énumère les trois situations possibles pour l'homme d'être en relation avec Dieu : (1) Dieu se découvre toujours à tout le monde, (2) Dieu se cache toujours, (3) Dieu se cache ordinairement, mais il se découvre rarement aux élus. Dans ces trois situations, Dieu est toujours le sujet. Autrement dit c'est Dieu qui prend toujours l'initiative de la relation avec les hommes. Et l'auteur emploie constamment le verbe « découvrir » pour décrire l'apparition de Dieu ; comme ce verbe (dé-couvrir) le montre, il pense qu'elle est réalisée par la privation du voile couvrant Dieu par Dieu lui-même.

---

<sup>2</sup> LMR, 4, p. 1035.

D'après Pascal, Dieu ne choisit pas les deux premières des trois possibilités. Pourquoi peut-il le dire ? 1<sup>er</sup> cas : si Dieu voulait se découvrir toujours manifestement, tout le monde connaîtrait parfaitement que ce qu'il voit est Dieu<sup>3</sup>. Alors, « il n'y aurait point de mérite à le croire<sup>4</sup> ». Furetière définit le mot « mérite » comme l'« assemblage de plusieurs vertus ou bonnes qualités en quelque personne, qui lui donne de l'estime et de la considération<sup>5</sup> ». Ainsi, si Dieu se révélait parfaitement, la foi en Dieu ne serait ni particulière ni estimable puisque, tout d'abord, tout le monde le connaîtrait évidemment. Mais, en réalité, la foi en Dieu est tenue pour une vertu glorieuse. Dieu ne choisit donc pas cette communication.

2<sup>e</sup> cas : si Dieu ne se découvrait jamais, personne ne pourrait s'apercevoir de l'existence de Dieu. Or, on ne peut pas chercher une certaine chose sans sa connaissance. Par exemple, quand nous entendons parler d'un livre, nous allons à la librairie pour le chercher. Mais si nous ne le connaissons pas, nous ne le cherchons pas puisque nous ignorons son existence. Si nous le trouvons, cela n'est qu'une rencontre contingente. Il en va de même de la recherche de Dieu car on ne peut pas commencer la recherche de Dieu sans connaître son existence.

Néanmoins, Pascal dit qu'« il y aurait peu de foi<sup>6</sup> » : la foi subsiste encore sans la connaissance de Dieu. Pourquoi ? Sans doute, quelques-uns chercheraient l'essence invisible à travers l'effet visible<sup>7</sup>, comme la recherche de la science de la raison basée sur

---

<sup>3</sup> Cf. S182-L149, p. 923 : « S'il [=Dieu] eût voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, il l'eût pu en se découvrant si manifestement à eux qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son essence, comme il paraîtra au dernier jour avec un tel éclat de foudres et un tel renversement de la nature que les morts ressuscités et les plus aveugles le verront. »

<sup>4</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>5</sup> *Furetière*, t. II, s. v. « mérite », p. 606, souligné par nous.

<sup>6</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>7</sup> De fait, Pascal dit que « le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles » (*LMR*, 4, p. 1036). Selon Ph. Sellier (*Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Albin Michel, 1995, p. 58, n. 28), les infidèles peuvent trouver Dieu dans la nature par leur lumière naturelle.

l'expérience<sup>8</sup>. Nous arriverons ainsi à la connaissance de l'existence de Dieu par la recherche de la nature. Cependant, dans cette situation, ils ne trouvent que Dieu comme la cause de la réalité. Certes leur Dieu est un aspect de Dieu de la religion chrétienne ; le Créateur, mais il n'en est qu'une partie. Il ne sauve personne. Ainsi « il y aurait peu de foi<sup>9</sup> » : on ne croirait pas en le Dieu Rédempteur, mais seulement en le Créateur. Mais, selon Pascal, Dieu nous laisse les marques par lesquelles nous pouvons chercher et reconnaître le Dieu de la religion chrétienne. Dieu ne choisit pas non plus cette deuxième solution.

Ainsi ces deux sortes de relation entre Dieu et l'homme ne décrivent pas leurs relations réelles. Donc, il s'agit de la troisième relation. Dieu « se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service<sup>10</sup> ».

Si cette lecture est permise, une question se pose naturellement : comment connaissons-nous Dieu qui se révèle dans la réalité et comment reconnaissons-nous Dieu qui se cache ? Que pense Pascal sur cette question ? On ne trouve pas la réponse nette dans cette lettre. Mais il nous semble qu'au moins, le destinataire nous laisse des indices pour la considérer. Voyons d'abord la connaissance de Dieu qui se découvre *via* les miracles.

---

Voir aussi Hélène Michon, *L'Ordre du cœur, philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2007, p. 217.

<sup>8</sup> Voir Ch.2-2.

<sup>9</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>10</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

### 3-2. Les miracles par lesquels Dieu se découvre

— Voir véritablement et Profiter —

---

Le 24 mars 1656, un phénomène extraordinaire a surgi à Port-Royal : la guérison immédiate de la maladie de l'œil de Marguerite Périer (nièce de Blaise Pascal, 1646-1733) par le contact de la sainte épine. Le 22 octobre de la même année, on constate que cette guérison inexplicable par les lois de la nature est un miracle. L'on appelle ainsi cette guérison extraordinaire le miracle de la Sainte-Épine<sup>11</sup>.

Or, nous étudions ici, comme nous l'avons dit, une lettre écrite vers le 29 octobre 1656 : elle est écrite une semaine après la vérification du miracle. Ainsi elle commence par l'annonce de cette reconnaissance du miracle et l'enseignement de l'attitude qu'on doit adopter à l'égard du miracle.

Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires qu'on doit bien profiter de ces occasions ; puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude<sup>12</sup>.

« Ces coups extraordinaires<sup>13</sup> », ce sont les miracles. Nous les devons considérer ici comme les miracles « surnaturels dans la manière de les produire, *quoad modum* : comme quand ils sont produits par des moyens qui n'ont nulle vertu<sup>14</sup> naturelle de les

---

<sup>11</sup> Nous pouvons trouver le célèbre témoignage sur le miracle de la Saint-Épine dans Jean Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal (1742-1767)*. Voir Jean Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lesaulnier, préface de Philippe Sellier, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 143-159. À l'égard de l'influence de ce miracle sur Pascal, voir Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.

<sup>12</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>13</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>14</sup> Le sens de cette « vertu » ne se limite pas au champ moral. Selon Furetière, « Puissance d'agir qui est dans tous les corps naturels, suivant leurs qualités ou propriétés ». Ce dictionnaire prend cet

produire<sup>15</sup> », puisque Pascal évoque exactement la guérison miraculeuse de sa nièce. Ainsi les miracles ici sont naturels du point de vue de l'effet autrement dit du phénomène parce qu'on peut l'observer dans la vie quotidienne (*la guérison* d'une maladie), mais ils sont surnaturels au point de vue de leur façon (*la guérison immédiate* d'une maladie). Ils ont lieu rarement. Peu de gens peuvent y assister. Donc, « on doit bien profiter de ces occasions<sup>16</sup> ». Autrement dit, nous devons « exciter notre foi à le [=Dieu] servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude<sup>17</sup> » par les miracles. Mais pourquoi l'auteur emploie-t-il le verbe « profiter » ? Quelle nuance y met-il ? Nous trouvons la clef pour le comprendre dans la lettre à Charlotte de Roannez vers le 10 septembre 1656 où Pascal écrit :

Il s'est fait un miracle depuis votre départ à une religieuse de Pontoise, qui sans sortir de son couvent a été guérie d'un mal de tête extraordinaire par une dévotion à la Sainte Épine. Je vous en manderai un jour davantage ; mais je vous dirai sur cela un beau mot de saint Augustin, et bien consolatif pour de certaines personnes, c'est qu'il dit que *ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent, car on ne les voit pas si on n'en profite pas*<sup>18</sup>.

Le miracle de la Sainte-Épine n'a pas encore été vérifié par l'Église à ce moment. Mais il semble que beaucoup de personnes connaissaient la guérison surnaturelle à Port-Royal et la considéraient comme un miracle. L'une d'elles, une religieuse de Pontoise, croyant au miracle de la Sainte-Épine, recevait ainsi la guérison miraculeuse de son mal de tête.

---

exemple : « On n'a pu encore trouver la raison certaine de la *vertu* magnétique, de la *vertu* prolifique des semences ». Voir *Furetière*, t. III, s. v. « vertu », p. 804-805.

<sup>15</sup> S419-L830, p. 1035. La citation se trouve dans les réponses de Martin de Barcos (théologien réputé, neveu de Saint-Cyran, 1600-1678) au questionnaire de Pascal à propos du miracle.

<sup>16</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>17</sup> *LMR*, 4, p. 1035.

<sup>18</sup> *LMR*, 1, p. 1030, souligné par l'original.



Pour commenter ce cas, Pascal emprunte une phrase à saint Augustin<sup>19</sup>. C'est naturel de trouver l'influence de cette citation augustinienne sur le choix du mot « profiter ». Elle nous montre que Pascal comprend la connaissance du miracle sur le modèle de la vue, et qu'il trouve le lien directement entre le profit du miracle et sa connaissance. Mais cette phrase tautologique que signifie-t-elle ? Dans son *Blaise Pascal conversion et apologétique*, Henri Gouhier explique la relation entre la vue et le profit du miracle que cette phrase nous présente :

Le « profit » est donc à la fois l'effet et la condition du miracle : la vue du miracle et la conversion sont contemporaines. Autrement dit : il y a bien une perception des faits que les médecins déclarent objectivement inexplicables par les lois de la nature et miraculeux ; c'est aussi celle des Jésuites qui ne nient pas la guérison miraculeuse de Marguerite. Est-ce à dire qu'ils le « voient véritablement » ? Pascal ne pouvait pas ne pas penser ici à l'opposition biblique : « vous verrez de vos yeux et vous ne verrez point », dans la version de saint Matthieu. Les Jésuites ne voient que ce qui peut être vu par les yeux : leur conduite prouve bien qu'ils n'ont pas cette « vue » en quoi consiste la conversion<sup>20</sup>.

Le « profit » est simultanément le résultat et la condition du miracle. Quand personne ne peut expliquer une chose par les lois naturelles, l'observateur la considère comme un miracle. Mais cela n'est que le collage d'une étiquette. Pour profiter du miracle, il faut

---

<sup>19</sup> Philippe Sellier indique que l'origine de ce « mot » est inconnu, mais qu'on le retrouve dans un recueil d'aphorismes augustiniens (*De vera innocentia*, l'aphorisme 109, « *Hi vident mirabilia Dei, quibus prosunt. Nam quod non intelligitur vel unde non proficitur, non videtur* »), et qu'il est la condensation d'un *enarratio ad psalmos*. Voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995, p. 378 et 617.

<sup>20</sup> Henri Gouhier, *Blaise Pascal conversion et apologétique*, Paris. Vrin, 1986, p. 34.

que se produise l'effet réel par la vue du miracle : elle doit amener l'observateur à la conversion vers Dieu. Ainsi le profit du miracle est son résultat.

Or, cette relation n'est pas un sens unique : si un homme ne se convertit pas quand il est en face du miracle, il ne le voit pas véritablement puisqu'il ne comprend à l'intérieur de lui-même le miracle que comme une chose simplement surnaturelle et inexplicable. Par exemple, le chrétien qui se relâche dans sa croyance tient apparemment la guérison extraordinaire par la Sainte-Épine pour un vrai miracle. Alors, naturellement, il se vouerait à la croyance en Dieu. Cependant, en réalité, il continue de vivre dans le beau monde et il gaspille sa vie avec le divertissement. Selon l'auteur, cette divergence ne vient pas de l'incapacité du miracle à amener à la conversion, mais du fait qu'il ne le voit pas. Si l'observateur le voyait véritablement, la vue du miracle le conduirait à la conversion. Mais, au fait, il ne le voit pas véritablement, donc il ne se convertit pas. Pour plus comprendre cette logique, donnons un exemple très courant : un ivrogne. « Je connais bien, dit-il toujours, la mauvaise influence de boire à l'excès ». Si cette parole était vraie, il s'abstiendrait d'alcool. Cependant, il ne cesse jamais de boire avec excès. Objectivement parlant, il ne voit pas véritablement le risque de l'alcool.

Alors, ceux qui ne voient pas véritablement le miracle comment le perçoivent-ils ? Nous voulons recourir au fragment S477-L574 des *Pensées* car l'apologiste y décrit le processus de la connaissance du miracle par ceux qui ne le voient pas véritablement. Et dans ce fragment, Pascal emploie aussi l'image optique de façon intéressante.

Un miracle, dit-on, affermirait ma créance. On le dit quand on ne le voit pas. Les raisons qui, étant vues de loin, paraissent borner notre vue, mais quand on y est arrivé, on commence à voir encore au-delà : rien n'arrête la volubilité de notre esprit. Il n'y a point, dit-on, de règle qui

n'ait quelque exception, ni de vérité si générale qui n'ait quelque face par où elle manque. Il suffit qu'elle ne soit pas absolument universelle pour nous donner sujet d'appliquer l'exception au sujet présent et de dire : cela n'est pas toujours vrai, donc il y a des cas où cela n'est pas. Il ne reste plus qu'à montrer que celui-ci en est. Et c'est à quoi on est bien maladroit ou bien malheureux si on ne trouve quelque [jour]<sup>21</sup>.

Le miracle affermit la créance. Cette proposition générale est sans doute vraie ; en effet, le miracle, autrement dit l'apparition de Dieu à partir de la couverture de la nature, vise à l'excitation de la foi<sup>22</sup>. Mais quand un individu parle de sa propre créance, cette proposition devient, au contraire, la marque qu'il ne voit pas le miracle. La proposition subordonnée « quand on ne le [=le miracle] voit pas » ne signifie pas seulement quand on ne se trouve pas encore en face du miracle, mais aussi quand on ne le voit pas véritablement comme le mot de saint Augustin : « *ceux-là voient véritablement les miracles auxquels les miracles profitent, car on ne les voit pas si on n'en profite pas*<sup>23</sup> ». Pourquoi ? Pascal l'explique : « Les raisons qui, étant vues de loin, paraissent borner notre vue, mais quand on y est arrivé, on commence à voir encore au-delà : rien n'arrête la volubilité de notre esprit<sup>24</sup>. » Qu'est-ce que Pascal veut dire ? Pour comprendre son intention, nous voulons recourir au fragment S99-L65.

---

<sup>21</sup> S477-L574. L'édition Sellier des *Pensées* lit le dernier mot de la citation comme « joint ». Mais les deux copies le lisent comme « jour ». L'édition électronique des *Pensées* aussi montre la lecture comme « jour ». Nous le lisons donc « jour ». Voir la Transcription diplomatique de S477-L574 de l'Édition électronique des *Pensées de Blaise Pascal*, créé en 2011 par Dominique Descotes et Gilles Proust : <http://www.penseesdepascal.fr/XXIII/XXIII24-diplomatique.php> (accédé le 29/10/2023).

<sup>22</sup> LMR, 4, p. 1035 : « puisqu[e Dieu] ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude. »

<sup>23</sup> LMR, 1, p. 1030, souligné par l'original.

<sup>24</sup> S477-L574. G. Ferreyrolles note que dans cette phrase on trouve l'influence des *Essais* de Montaigne (I, 26). Et les mots « la volubilité de notre esprit » se trouve aussi dans les *Essais* (III, 11). Voir FS, p. 1096, note 3.

Une ville, une campagne, de loin c'est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne<sup>25</sup>.

Ce texte, une partie du fragment intitulé « Diversité », décrit évidemment la modification de la connaissance au fur et à mesure du rapprochement. Quand nous voyons de loin, nous tenons une ville ou une campagne pour *une réalité individuelle*. Cependant, à mesure que nous en approchons, nous pouvons voir ses parties et nous comprenons que chaque partie est aussi *une réalité individuelle*. Si nous nous approchons d'une partie de la campagne, par exemple des fourmis, nous y voyons encore une partie, des jambes de fourmis qui sont aussi *une réalité individuelle*. Et encore nous y voyons le tibia des jambes de fourmis si notre vue s'en approche. Et nous y voyons... C'est ainsi que notre vue analytique continue théoriquement <sup>26</sup> « à l'infini <sup>27</sup> ». Ainsi l'auteur nous décèle l'existence d'infiniment divers points de vue pour voir la réalité et pour la découper. Mais il ne nous laisse pas dans le vertige de la diversité infinie. « Tous cela s'enveloppe sous le nom de campagne<sup>28</sup>. » Cette phrase ramène notre vue au loin. Toutes les réalités détaillées appartiennent à la « campagne ». Elles se transforment d'*une réalité individuelle* en *une partie d'une réalité*. Cependant, après avoir connu la diversité infinie de la réalité, nous ne pouvons pas nous contenter de la compréhension paresseuse du nom « la campagne ». En empruntant une phrase à Louis Marin, « [Pascal] reliera des noms dans la syntaxe d'une exacte description, il dira un paysage comme cette étendue que

---

<sup>25</sup> S99-L65.

<sup>26</sup> Néanmoins, en fait, cette vue s'arrête à quelque stade parce que le pouvoir de l'homme est fini, limité. Dans S230-L199, Pascal indique l'infinité de ce monde qui surpasse notre vue corporelle et notre imagination.

<sup>27</sup> S477-L574.

<sup>28</sup> S477-L574.

l'œil embrasse dans son ensemble et d'un seul aspect, mais il pensera la différence dans la différence de sa pensée singulière c'est-à-dire la différence infinie où se continue – indiscernable – la singularité de la chose réelle<sup>29</sup>. » Nous ne pouvons plus ignorer l'existence de diverses réalités individuelles sous une réalité, comme Pascal dit : « Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne le pas voir<sup>30</sup>. »

Nous revenons au fragment S477-L574 par égard pour l'existence des diverses réalités sous une réalité. Les raisons « étant vues de loin, paraissent borner notre vue <sup>31</sup> ». Quand un homme voit les raisons de loin, il les considère comme une réalité. Autrement dit compte tenu du contexte de ce fragment, il considère le miracle comme la dernière raison de l'effet (le renforcement de la croyance). Il imagine alors que sa créance doit être affermie par cette raison. Mais « quand on y est arrivé, on commence à voir encore au-delà<sup>32</sup> ». S'il arrive au miracle, il doit voir les divers phénomènes miraculeux et concrets par son pouvoir propre. Alors « rien n'arrête la volubilité de [son] esprit<sup>33</sup>. » Il se pose une question : ce qu'il voit, est-il un miracle ? Parce que, en réalité, il ne voit que le phénomène surnaturel, par exemple, la guérison immédiate de la maladie. Quand il la voit, il pense : « Il n'y a point [...] de règle qui n'ait quelque exception, ni de vérité si générale qui n'ait quelque face par où elle manque<sup>34</sup> ». Ce n'est pas toujours vrai qu'il faut du temps pour guérir de quelque maladie. Il y a des cas exceptionnels où le malade se rétablit à l'instant. Aussi ce qu'il voit, c'est l'exception. Il ne tient plus la guérison immédiate de la maladie pour un miracle, mais il la réduit à un effet naturel et exceptionnel. Par cela, il

---

<sup>29</sup> Louis Marin, « « Une ville, une campagne, de loin... » : paysages pascaliens », in *Littérature*, n°61, 1986, p. 10.

<sup>30</sup> S298-L267.

<sup>31</sup> S477-L574.

<sup>32</sup> S477-L574.

<sup>33</sup> S477-L574.

<sup>34</sup> S477-L574.

justifie le manque de l'accroissement de sa créance. Ainsi celui qui ne voit pas encore le miracle ou bien celui qui ne le voit pas véritablement (subjectivement parlant, il ne le voit pas encore) continue à dire « un miracle affermirait ma créance » sans le profit. Il semble que, à l'opposé, ceux qui voient véritablement le miracle ne le disent jamais. Parce que leur créance est *déjà* affermie quand ils voient les effets miraculeux. La créance affermie prouve la vue véritable du miracle.

Ainsi, afin qu'un homme « voie véritablement » le miracle, il lui faut simultanément « en profiter » réellement. Nous pouvons conclure que Pascal trouve un lien étroit et mutuel entre la vue et l'exécution.

Selon l'éclaircissement, nous pouvons relire notre phrase de la lettre du 29 octobre : Dieu paraît par « ces coups extraordinaires », par les miracles. Cela est rare. Donc peu de personnes les voient physiquement. Si nous les voyons par bonheur, nous risquons de les voir superficiellement. Alors nous ne voyons pas véritablement les miracles parce que nous les considérons comme des effets naturels et exceptionnels. Mais, du point de vue de ceux qui voient véritablement les miracles, ceux-ci apparaissent comme l'intermédiaire pour « le [=Dieu] conna[ître] avec plus de certitude<sup>35</sup> ». Grâce à cette vue, nous pouvons en profiter « pour exciter notre foi à le [=Dieu] servir avec [...] plus d'ardeur<sup>36</sup> ». Il en va de même pour le cas diamétralement opposé. Lorsque nous profitons des miracles, il est certain que nous voyons véritablement les miracles. Si nous nous trouvons en face de miracles, et que nous n'en profitons pas, nous ne connaissons pas Dieu.

\* \* \*

---

<sup>35</sup> LMR, 4, p. 1035.

<sup>36</sup> LMR, 4, p. 1035.

Profiter de l'expérience du miracle pour nourrir la foi en Dieu, c'est un mouvement bien clair. Mais, du point de vue de Pascal, il n'est pas un sens unique. Il y a un mouvement mutuel qui est la vérification de la connaissance des miracles par l'amélioration réelle de la piété. Il est insuffisant de considérer des effets surnaturels comme les miracles. Atteindre à la connaissance de Dieu par celle des effets miraculeux, et commencer réellement à vivre en servant Dieu : par ces actions, il devient objectivement certain que nous voyons les miracles comme l'occasion de connaître Dieu avec plus de certitude.

Or, dans cette situation, l'apologiste demande implicitement une chose : considérer les effets surnaturels et présents comme des miracles. Avant de profiter des miracles, avant de les voir véritablement, il faut se rendre compte que les réalités sont des miracles. Cette condition préalable sépare complètement les fidèles d'avec les impies : les derniers se moquent des premiers qui tiennent une réalité pour le miracle, en affirmant que ce qu'ils voient n'est que l'effet naturel et exceptionnel. Ce problème ne concerne pas Blaise et Charlotte puisqu'ils sont des chrétiens ardents. Cependant, quand Pascal cherche à persuader les impies de la religion chrétienne, il ne pourra pas ignorer ce problème<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Le miracle de la Sainte-Épine et des discours sur cet événement miraculeux ont fait réfléchir au sens du miracle par Pascal. Il a préparé au début un livre pour convaincre les impies de la religion chrétienne par le miracle. Cependant afin de se servir du miracle comme preuve, il faut persuader les impies que la réalité est le miracle. Cependant ils le nient. Ainsi l'auteur abandonne l'usage des miracles pour la preuve. Cf. S410-L378, S411-L379, S423-L835, S477-L574. Sur l'historique de cette modification du plan de *L'Apologie de la religion chrétienne*, voir Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.

### 3-3. La reconnaissance de Dieu qui se cache dans le secret

---

#### 3-3-1. Le secret qui couvre Dieu

La lettre de Pascal à M<sup>lle</sup> de Roannez du 29 octobre 1656 commence par l'annonce de la vérification du miracle de la Sainte-Épine. Ensuite l'auteur confirme la relation entre Dieu et nous comme nous l'avons vu à 3-1. Et après cela, nous trouvons les paroles sur le Dieu caché. Du point de vue de la longueur du discours, il semble que l'importance de la lettre consiste en la reconnaissance du Dieu caché. De fait, dans les 50 lignes qui composent la lettre du 29 octobre 1656<sup>38</sup>, 8 (lignes 1-8) concernent le miracle et Dieu qui se découvre, 5 (lignes 8-12) concernent la confirmation de notre situation, et 39 (lignes 12-50) la reconnaissance du Dieu caché. Que dit l'auteur sur ce dernier sujet ? Après avoir éclairé la relation entre Dieu et les hommes, il écrit :

Cet étranger<sup>39</sup> secret, dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes, est une grande leçon pour nous porter à la solitude loin de la vue des hommes<sup>40</sup>.

Dieu se cache dans le secret impénétrable à la vue des hommes. Ainsi les hommes ne peuvent pas voir directement Dieu caché. Cela est la leçon pour eux afin de vivre religieusement : comme Dieu se retire de la vue humaine, les hommes doivent vivre en évitant les yeux des hommes (autrement dit, sans la communication sociale).

---

<sup>38</sup> Le compte des lignes suit *ÆC*, t. III, p. 1035-1037.

<sup>39</sup> Selon Jean Mesnard, ce mot est lu « étranger ». Mais Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier le lisent « étrange » dans leurs édition *FS* (p. 151). En réalité, ces deux mots (« étrange » et « étranger ») ont le lien étroit. Dans l'article d'« étranger » de *Furetière*, on trouve la définition : « C'est la même chose qu'étrange au premier sens. » (t. I, s. v. « étranger », p. 1029). En même temps, *Richelet* définit le mot « étrange » : « Ce mot signifie étranger, mais il se dit peu. » (t. I, s. v. « étrange », p. 308). En tout cas, nous pouvons trouver la nuance de « extraordinaire » dans ces mots étrange/étranger.

<sup>40</sup> *LMR*, 4, p. 1035.



Il est difficile de trouver dans cette phrase la cohérence avec les discours d'avant et d'après. Elle n'encourage qu'à quitter la vie mondaine et pleine de divertissements : ainsi son contenu est banal du point de vue des membres du groupe de Port-Royal qui partagent la foi rigoureuse avec ardeur. Néanmoins il nous semble que cette phrase est intéressante.

D'ailleurs, qu'est « cet étranger secret » ? L'adjectif démonstratif « cet » nous enseigne que l'auteur l'a déjà mentionné. Pascal vient d'écrire en examinant la relation entre Dieu et les hommes : « [Dieu] ne sort *du secret de la nature qui le couvre* que pour exciter notre foi<sup>41</sup> ». En plus, au début de cette lettre, l'auteur parle du miracle qui concernant des effets naturels (la guérison immédiate). D'après le contexte, nous tenons l'apparition de Dieu pour les effets hors de la loi naturelle. Autrement dit, le secret où Dieu se retire est « la loi de la nature » ou la *natura naturans*. Toutefois il nous semble que l'élargissement du champ du mot « secret » est légitime : Pascal considère sans doute ce secret comme toutes les réalités. De fait il énumérera dans la suite de la lettre les voiles sous lesquels Dieu se cache : la nature, l'humanité de Jésus-Christ et « le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie<sup>42</sup> ». Et aussi il dit que « Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu<sup>43</sup> ». Par cela, « cet étranger secret » signifie enfin toutes les réalités dans lesquelles Dieu se cache.

Nous devons ici considérer le mot « secret ». Furetière définit l'adjectif « secret » comme « qui est connu de peu ou point de personne<sup>44</sup> ». Et le sens plus privé en dérive :

---

<sup>41</sup> LMR, 4, p. 1035, souligné par nous.

<sup>42</sup> LMR, 4, p. 1035-1036.

<sup>43</sup> LMR, 4, p. 1036-1037.

<sup>44</sup> Furetière, t. III, s. v. « secret », p. 508.

« ce qu'on tient caché, qu'on ne veut pas découvrir pour quelques causes particulières<sup>45</sup> ». Et Richelet le définit aussi que la « chose qu'on tient cachée sans la communiquer<sup>46</sup> ». Par conséquent, le secret est la chose cachée ou inconnue. Alors il devient l'objectif de la recherche à dévoiler. Cependant l'étymologie du « secret », le latin *secretum*, nous indique le fait intéressant : son sens premier consiste en la retraite, le lieu écarté : il signifie le lieu pour se cacher. Par conséquent, le secret a le double sens : (1) la chose cachée qu'on essaie de découvrir, (2) l'abri qui cache la chose et empêche les chercheurs de la voir. Il faut trouver ce double sens dans « cet étranger secret » mis en question.

Ce secret est « impénétrable à la vue des hommes<sup>47</sup> ». Nous faisons attention à l'impossibilité de connaître Dieu par nous-mêmes. Mais nous allons voir un autre aspect de cette situation en remarquant l'image optique. Pour cela, nous recourons à un texte d'un ami de Pascal, Pierre Nicole. Dans son *De la faiblesse de l'homme* (1671), il compare la vue de l'esprit et celle du corps. D'après lui, leur point commun consiste en la connaissance superficielle.

La vue de notre esprit est à peu près semblable à celle de notre corps ; je [=Nicole] veux dire qu'elle est aussi superficielle et aussi bornée. Nos yeux ne pénètrent point la profondeur des corps, ils s'arrêtent à la surface. [...] C'est l'image de la vue de notre esprit. Nous ne connaissons de même que la surface et l'écorce de la plupart des choses<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Furetière, t. III, s. v. « secret », p. 508. Ce sens appartient à l'adjectif « secret ». Mais selon Furetière, la définition du nom « secret » « est aussi dans le même sens ».

<sup>46</sup> Richelet, t. II, s. v. « secret », p. 355.

<sup>47</sup> LMR, 4, p. 1035.

<sup>48</sup> Pierre Nicole, *De la faiblesse de l'homme*, dans *Essais de morale*, choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, Les Belles Lettres, « encre marine », 2016, p. 56.

Quand une chose est impénétrable à la vue, celle-ci s'arrête à sa surface. En tenant compte de ce fait naturel, nous pouvons dire que nous ne pouvons voir l'essence du secret parce que notre vue s'arrête à la surface du secret à cause de la faiblesse naturelle de notre pouvoir. Cela mérite l'insistance car cet arrêt de la vue signifie l'arrêt de la recherche ou la confusion entre le dernier but et l'intermédiaire.

Nous trouvons ici le déplacement du statut du « secret ». Tout d'abord il était le dernier objectif de la recherche. Mais en connaissant l'existence de Dieu qui se retire dans le secret, on considère le secret comme un voile de Dieu : il faut y pénétrer pour arriver à Dieu. Cependant le secret est impénétrable pour les hommes : nous connaissons qu'il est le voile impossible à retirer par nous-mêmes.

Chose curieuse, Pascal déplace encore le statut du secret : il devient une leçon. Selon Furetière, le sens de ce mot est divisé grossièrement en deux : (1) « action qu'on fait pour enseigner ou pour apprendre. » (2) « des divers accidents de la vie, des expériences qui nous apprennent à vivre avec prudence, à nous corriger<sup>49</sup>. » D'une part, on recherche les secrets de la réalité comme le savoir intellectuel et scientifique, d'autre part, la leçon donne la sagesse pour améliorer la vie. Ainsi le secret se modifie de l'objet de la connaissance objective à la sagesse de la vie humaine. Et ce changement se produit par la connaissance que le secret n'est pas le dernier but, mais une étape vers le dernier but, et qu'il n'est pas l'objet de la jouissance, mais il faut en user pour arriver à Dieu.

Par l'analyse de la phrase, nous venons de voir l'existence de deux aspects du secret. D'une part, il est l'objet de la recherche, ou plutôt, grossissement parlant, la réalité que nous connaissons. Lors que nous trouvons ce secret, nous le considérons comme la dernière chose. Mais, d'autre part, le secret est l'abri où Dieu se cache. Dans ce cas, nous

---

<sup>49</sup> *Furetière*, t. II, s. v. « leçon », p. 433.

le prenons pour le voile de l'essence : nous pouvons rechercher encore l'essence derrière le secret. Nous allons voir que la duplicité du secret (le dernier but / l'intermédiaire) cause la différence de la connaissance de Dieu entre les hommes.

Malheureusement, nous ne pouvons voir directement Dieu à travers le secret. Mais l'auteur dit que cette impossibilité nous donne la leçon divine. Certes notre recherche de l'essence doit s'arrêter, mais nous trouvons le guide de notre vie par l'arrêt lui-même.

### **3-3-2. Le changement du secret — devenir plus familier, plus visible et plus obscur**

---

Dans 3-3-1, nous avons dit grossièrement que toutes les choses sont le secret qui couvre Dieu. Mais, en fait, Pascal trouve les différentes étapes dans le secret. Jetons un coup d'œil sur l'explication concrète donnée par le destinataire sur la retraite de Dieu dans le secret :

[Dieu] est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusques à l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. Et enfin quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses Apôtres de demeurer avec des hommes jusques à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie<sup>50</sup>.

L'apologiste présente les trois voiles sous lequel Dieu se cache : la nature, l'humanité de Jésus-Christ, le pain de l'eucharistie. Pascal les dispose dans les évolutions historiques. Tout d'abord, Dieu se cache dans la nature, ensuite il vient à un moment dans ce bas

---

<sup>50</sup> *LMR*, 4, p. 1035-1036.

monde en prenant l'humanité de Jésus. Enfin il se cache sous les espèces de l'eucharistie. Nous nous intéressons aux deux choses : (1) le voile suivant est plus impénétrable que le précédent. (2) le voile suivant est plus familier aux hommes que le précédent. Plus le voile est familier, plus il est difficile d'y voir Dieu. Voyons les mots de l'auteur soigneusement.

Pascal commente ce mouvement de Dieu qui se retire dans l'humanité de Jésus-Christ après la nature : « [Dieu] était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible<sup>51</sup> ». Naturellement, nous ne pouvons voir directement Dieu sous n'importe quel voile. Ainsi, il faut interpréter que les adjectifs « visible » et « invisible » qualifient le voile de Dieu. C'est-à-dire que Dieu change son voile « invisible » de la nature pour celui « visible » de l'homme Jésus-Christ.

Or, dans la même lettre, Pascal écrit en citant le mot de saint Paul : les infidèles « *ont reconnu un Dieu invisible par la nature visible*<sup>52</sup> ». Par cela on peut dire que la nature est visible. Mais cette affirmation n'est acceptable que lorsque nous comparons la nature à Dieu. Ici, c'est-à-dire quand nous comparons la nature avec l'homme Jésus-Christ, il est indubitable qu'il est visible et qu'elle est invisible. Puisque, simplement parlant, nous percevons les effets naturels comme le feu, le vent et la pluie, mais nous ne percevons pas la nature elle-même (ou la loi naturelle) qui les produit. Nous avons déjà rencontré cette distinction dans 2-2 *via* l'analyse de la *Préface sur le Traité du vide*<sup>53</sup>. Comme cette séparation dans le domaine scientifique, Pascal dit dans cette lettre que « les impies, voyant *les effets naturels*, les attribuent à *la nature*<sup>54</sup> ». Il distingue rigoureusement les effets naturels que nous percevons directement et la nature qui les

---

<sup>51</sup> LMR, 4, p. 1035.

<sup>52</sup> LMR, 4, p. 1036, souligné par l'auteur.

<sup>53</sup> Voir 2-2. Cf. PTV, p. 780-781 : « Les secrets de la nature sont cachés ; quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets : le temps les révèle d'âge en âge, et quoique toujours égale en elle-même, elle n'est pas toujours également connue. »

<sup>54</sup> LMR, 4, p. 1036, souligné par nous.

produit. Ainsi, pour Pascal, la nature comme la créatrice des effets naturels est « invisible », ce que l'on ne peut percevoir directement. Au contraire, Jésus-Christ « visible » : on l'a perçu par le sens des hommes.

Cependant, l'homme Jésus-Christ est un effet dans un point de l'histoire. Il ne dure qu'un instant dans le temps éternel. Donc des gens qui appartiennent à d'autres époques comme nous ne peuvent le sentir directement. Après Jésus-Christ, Dieu se cache dans « le dernier secret où il peut être<sup>55</sup> », le pain. Il le choisit pour « demeurer avec des hommes jusques à son dernier avènement<sup>56</sup> ». Au point de vue de l'auteur, l'eucharistie existe sans cesse avec nous jusqu'à la fin de ce monde. C'est-à-dire que tout le monde, n'importe où, n'importe quand, peut percevoir directement ce secret. En quelque manière, le secret du pain est une synthèse des autres secrets : la nature est perpétuelle et invisible. L'homme Jésus-Christ temporel et visible. L'eucharistie perpétuelle et visible. Donc, le déplacement de Dieu d'un secret à un autre est à la fois le changement du secret à partir de l'être imperceptible ou temporel (la nature, J. -C.) en l'être perpétuel et perceptible pour tous les hommes (l'eucharistie).

Quand nous considérons ainsi la transformation du voile de Dieu comme le déplacement simple, nous dirions que Dieu se transférait d'un voile à un autre. Alors nous imaginerions que Dieu est absent dans le voile précédent. À cause de cela, nous prenons le problème de la reconnaissance de Dieu pour celui ponctuel : Dieu n'existe que dans un point dans le monde. Il existait dans la nature, il n'y existe plus. Il existait dans Jésus-Christ, il n'y existe plus. Maintenant il n'existe que dans le pain. Selon cette hypothèse, nous nous posons la question : peut-on y reconnaître Dieu ?

---

<sup>55</sup> LMR, 4, p. 1036.

<sup>56</sup> LMR, 4, p. 1035.

Mais il ne faut pas décomposer la difficulté de la reconnaissance de Dieu sous le secret. Il s'agit effectivement de la reconnaissance du Dieu *omniprésent* : théoriquement parlant, nous pouvons le trouver en tous lieux : Dieu existe en même temps dans la nature, dans Jésus-Christ et dans le pain. Les uns le trouvent en tout, mais les autres ne le trouvent que dans le domaine limité. Ainsi le problème est « *dans combien de parties de ce monde pouvons-nous reconnaître Dieu ?* ». Du point de vue de cela, Pascal dit que « les chrétiens doivent le [=Dieu] reconnaître *en tout*<sup>57</sup> » et que « Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir *en tout*<sup>58</sup> ».

Ordonnons la caractéristique des secrets d'après ci-dessus. Les secrets où Dieu se retire s'élargissent avec le cours du temps. Ce mouvement n'augmente pas seulement le domaine, mais simultanément il change la caractéristique du domaine. Dieu se cache dans le secret plus familier. Finalement il se cache sous le secret le plus proche et le plus perceptible pour les hommes, l'eucharistie. Grâce à cela, tout le monde peut rencontrer le secret lui-même couvrant Dieu. Mais, pourtant, il ne devient pas facile de deviner Dieu dans le secret. Au contraire, plus le secret devient familier, plus il devient difficile d'y reconnaître Dieu : ce n'est que le catholique qui peut connaître l'existence de Dieu sous l'eucharistie. Ainsi nous pouvons tenir cet élargissement du secret pour l'augmentation du risque de laisser passer Dieu qui se cache. En outre cette omission est inexcusable car, au moins, nous rencontrons la réalité, les secrets qui couvrent Dieu. Certes l'eucharistie est « le plus étrange et le plus obscur secret de tous<sup>59</sup> ». Mais cette excuse ne sert pas pour justifier l'incompréhension de l'existence de Dieu sous le secret. Parce que l'on peut dire

---

<sup>57</sup> LMR, 4, p. 1037, souligné par nous.

<sup>58</sup> LMR, 4, p. 1037, souligné par nous.

<sup>59</sup> LMR, 4, p. 1035-1036.

en empruntant les expressions aux *Pensées* qu'« il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables<sup>60</sup>. »

Tout le monde peut rencontrer le secret lui-même. À la fois, c'est un petit nombre d'hommes seules qui peut reconnaître Dieu sous le secret. Après cette analyse de la caractéristique du secret, nous nous intéressons à l'observateur du secret : entre ceux qui devinent l'existence de Dieu sous le secret et ceux qui ne le peuvent pas, quelle différence existe-t-elle dans leurs actions ? Nous allons répondre cette question dans la suite.

### **3-3-3. Deux sortes d'hommes : ceux qui reconnaissent Dieu qui se cache dans le secret et ceux qui ne le reconnaissent pas.**

Dieu se cache sous le secret et les hommes se trouvent toujours en face du secret. Parce que le secret est toute la réalité : le soleil qui brille, Jésus-Christ que l'on a vu autrefois, l'eucharistie sur la langue... Grâce à l'élargissement du champ du secret (surtout celui qui touche à l'eucharistie), tout le monde touche toujours et étroitement le secret. Cependant il est difficile d'y reconnaître Dieu. Tout le monde voit le même secret, mais les uns y reconnaissent Dieu et les autres non. D'où vient cette différence ? Pour répondre à cette question, voyons la description pascalienne des hommes devant le secret.

Dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez vers le 29 octobre 1656, Pascal divise les hommes en deux groupes : les uns, ceux qui reconnaissent Dieu à travers la couverture du secret et les autres, ceux que le secret empêche de le reconnaître. Pascal décrit les premiers :

Le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles, qui, comme dit saint Paul, *ont reconnu un Dieu invisible par la nature visible*. Les chrétiens hérétiques l'ont connu à travers son humanité et adorent Jésus-Christ Dieu et homme. Mais de le reconnaître sous des

---

<sup>60</sup> S268-S236.



espèces de pain, c'est le propre des seuls catholiques : il n'y a que nous que Dieu éclaire jusque-là<sup>61</sup>.

Comme nous l'avons vu, le « secret » comme le voile de Dieu est « impénétrable à la vue des hommes<sup>62</sup> ». Notre vue s'arrête à la surface du secret. Cependant certains peuvent le pénétrer : « Le voile de la nature [...] a été *pénétré* », « Les chrétiens hérétiques l' [=Dieu] ont connu *à travers* son humanité », « de le [=Dieu] *reconnaître sous des espèces de pain*, c'est le propre des seuls catholiques<sup>63</sup> ». Mais pourtant les hommes ne voient pas directement Dieu dans le secret. L'auteur emploie soigneusement les mots « connaître » et « reconnaître » qui signifient l'opération intellectuelle. Les hommes pénètrent le secret par l'esprit.

Pourquoi ces hommes peuvent-ils pénétrer le secret ? La grâce divine (autrement dit la lumière divine) le leur permet. En fait Pascal parle des catholiques qui reconnaissent Dieu dans le pain même : « il n'y a que nous que Dieu *éclaire jusque-là*<sup>64</sup> ». À l'aide de Dieu, nous reconnaissons Dieu qui se cache sous l'eucharistie. Nous nous intéressons au mot « jusque-là ». Il signifie naturellement le degré de la connaissance : Dieu nous éclaire si bien que nous devinons Dieu dans l'eucharistie. Mais cette préposition a aussi un consentement tacite : Dieu éclaire aussi les infidèles qui ne devinent Dieu que dans la nature et les protestants qui reconnaissent Dieu dans la nature et dans Jésus-Christ. Mais ils sont moins éclairés que les catholiques.

Selon l'analyse ci-dessus, nous disons : Dieu se retire dans le secret impénétrable pour la vue humaine. Mais l'aide de Dieu nous permet de pénétrer le secret et d'y

---

<sup>61</sup> LMR, 4, p. 1036.

<sup>62</sup> LMR, 4, p. 1035.

<sup>63</sup> LMR, 4, p. 1036, souligné par nous.

<sup>64</sup> LMR, 4, p. 1036, souligné par nous.

reconnaître le Dieu qui se cache. Néanmoins, Dieu ne donne pas impartialement la lumière aux hommes. Suivant la quantité de la lumière divine, chaque homme doit deviner Dieu dans le secret : l'un en reçoit assez pour le reconnaître dans le pain. L'autre ne le reconnaît dans aucun lieu à cause de l'insuffisance de la lumière.

Nous venons de jeter un coup d'œil sur la description des hommes qui devinent Dieu dans le secret. Venons-en à ceux qui ne le peuvent pas. L'auteur commence leur description par l'explication d'un autre secret, l'Écriture et les Juifs qui la lisent.

On peut ajouter à ces considérations [sur les secrets de la nature, de l'humanité de Jésus-Christ et du pain] le secret de l'Esprit de Dieu caché encore dans l'Écriture. Car il y a deux sens parfaits, le littéral et le mystique, et les Juifs, s'arrêtant à l'un, ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre, et ne songent pas à le chercher [...] <sup>65</sup>.

L'Écriture signifie ici l'Ancien Testament. Quand on le lit littéralement, on peut le comprendre parfaitement en tenant l'Écriture pour un livre qui parle des choses historiques, des faits pratiques (lois, codes) et des prophéties qui annoncent l'avènement d'un messie qui donne aux élus des biens temporels (la richesse, le terrain, l'aliment, le pouvoir). Mais, à la fois, on peut comprendre complètement le même Ancien Testament du point de vue spirituel : il prophétise figurément l'avènement du Messie spirituel. Ces deux sens coexistent dans l'Écriture.

Après l'explication de la dualité de l'Écriture, Pascal décrit un cas de l'observateur. Les Juifs qui conservent l'Ancien testament et le vénèrent, « s'arrêtant » au sens littéral, « ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre [sens spirituel], et ne songent pas à le

---

<sup>65</sup> LMR, 4, p. 1036.

chercher<sup>66</sup> ». Pascal ne dit pas que les Juifs interprètent faussement l'Ancien testament, mais qu'ils négligent la recherche de son essence spirituelle : la lecture des Juifs est pertinente dans les limites du sens littéral, mais ils n'y trouvent pas d'autre sens. Nous prenons garde que Pascal indique l'activité inerte de l'esprit des Juifs : « ne pensent pas », « ne songent pas ». Nous trouvons ici l'absence de l'idée de la recherche. La raison de leur nonchalance ne consiste pas en *la volonté* comme le dégoût de la recherche, mais en *l'ignorance* de la possibilité de la recherche. Autrement dit, les Juifs prennent le sens littéral pour celui absolu comme le principe. Ainsi nous résumons ci-dessus : d'après Pascal, ils considèrent le sens littéral de l'Ancien testament comme parfait. Naturellement, ils ne peuvent essayer de chercher d'autre sens de l'Écriture puisqu'ils ne peuvent supposer son existence. Cette attitude des Juifs sert à l'explication de ceux qui ne peuvent pas deviner Dieu sous le secret :

[...] de même que les impies, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur ; et comme les Juifs, voyant un homme parfait en Jésus-Christ, n'ont pas pensé à y chercher une autre nature : *Nous n'avons pas pensé que ce fût lui*, dit encore Isaïe ; et de même enfin que les hérétiques, voyant les apparences parfaites du pain, ne pensent pas à y chercher une autre substance<sup>67</sup>.

Nous voulons insister sur la description pascalienne d'un des stades relatifs à la vision de la réalité : « voyant les effets naturels », « voyant un homme parfait en Jésus-Christ » et « voyant les apparences parfaites du pain<sup>68</sup> ». Les impies, les Juifs et les protestants se situent devant la réalité qui couvre Dieu, comme les catholiques. Leur compréhension de

---

<sup>66</sup> LMR, 4, p. 1036.

<sup>67</sup> LMR, 4, p. 1036.

<sup>68</sup> LMR, 4, p. 1036.

la réalité elle-même est juste : c'est vrai que les effets naturels sont produits par la nature, que Jésus-Christ est un homme et que le pain est un aliment. Le problème consiste en le manque de pouvoir pour tenir la réalité pour le secret. Pour eux, la nature n'est que la nature, Jésus-Christ n'est que l'homme et le pain n'est que le pain. Ainsi en s'arrêtant à la réalité visuelle, ils « ne pensent pas à y chercher » l'essence cachée. Comme les Juifs, pour eux, il n'existe rien d'autre que ce qu'ils voient. Ainsi ils n'ont pas essentiellement l'idée de chercher quelque chose au-delà de l'apparence.

Cette explication pascalienne est apparemment le reproche fait aux Juifs, impies et hérétiques. Certes l'auteur y donne cette nuance, mais nous voulons penser aussi que son sens principal consiste en la confirmation de leur état présent : ils ne voient la réalité que comme la réalité. Puisqu'ils ne savent pas qu'elle est le secret qui couvre Dieu, ils ne pensent pas à chercher l'essence dans le secret. Pascal et M<sup>lle</sup> de Roannez, ces deux chrétiens ardents confirment la raison de leur ignorance.

Nous venons de considérer l'explication pascalienne des deux sortes d'hommes qui se trouvent en face du « secret » qui couvre Dieu : ceux qui y reconnaissent Dieu et ceux qui ne l'y reconnaissent pas. La cause de leur différence est bien sûr essentiellement la lumière divine. Et aussi on peut dire que sa cause directe est la différence de la connaissance sur les réalités présentes : si on peut les considérer comme le secret ou non. Si cette analyse est juste, voyons-nous ici le même schème que celui-ci entre voir véritablement le miracle et en profiter comme nous l'avons vu dans 3-2, n'est-ce pas ? C'est-à-dire que (1) ceux qui reconnaissent Dieu dans le secret : ils tiennent pour le secret toutes les choses qu'ils voient. Et grâce à Dieu, ils peuvent y reconnaître Dieu. Réciproquement, parce qu'ils reconnaissent Dieu dans le secret, il est certain qu'ils tiennent justement pour le secret les choses qu'ils voient.

(2) ceux qui ne reconnaissent pas Dieu dans le secret : ils ne considèrent pas ce qu'ils voient comme le secret à cause du manque de la lumière divine. Ce n'est qu'un effet pour eux. Ainsi ils ne cherchent pas l'essence. Naturellement ils ne reconnaissent pas Dieu dans le secret. Réciproquement, puisqu'ils ne cherchent pas l'essence, il est évident qu'ils ne considèrent pas comme le secret ce qu'ils voient.

Nous pouvons exprimer cette situation que nous trouvons dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez du 29 octobre 1656 en empruntant l'expression de saint Augustin qui se trouve dans la lettre aussi à M<sup>lle</sup> de Roannez vers le 10 septembre 1656 : ceux voient véritablement *cet étrange secret* auquel *cet étrange secret* profite, car on ne le voit pas si on n'en profite pas. Ceux qui peuvent comprendre véritablement ce qu'ils voient dans la relation avec Dieu peuvent en profiter pour y reconnaître Dieu. À la fois, ceux qui reconnaissent Dieu dans le secret peuvent saisir les effets présents dans la relation avec Dieu.

\* \* \*

Dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez qui traite du Dieu caché, il s'agit constamment de la vision de la réalité. Devant le miracle, les uns le considèrent comme l'apparition de Dieu et arrivent au renforcement de la piété. Et les autres ne le prennent que pour l'effet naturel et extraordinaire. Devant toutes les réalités de ce monde (la nature, l'homme Jésus-Christ et l'eucharistie), les uns ne les tiennent que pour la réalité seule. Et les autres les considèrent comme le secret sous lequel Dieu se cache, et commencent la recherche plus profonde. En un mot, il existe deux sortes de personnes : celles qui ne voient que la réalité et celles qui la voient véritablement. Selon Pascal, la séparation entre les fidèles et les impies consiste en cela. Insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas de l'interprétation intellectuelle de la réalité. Il est inutile d'interpréter l'effet surnaturel comme un miracle

et d'appeler l'eucharistie le corps du Christ. Si nous voyons véritablement la réalité, nous devons passer à l'action suivant notre vue de la réalité (comme le renforcement de la piété produit par la vue du miracle et le commencement de la recherche de l'essence que la réalité couvre).

Nous nous intéressons que Pascal ne reproche pas la connaissance des impies comme une erreur. Parce que l'affirmation des impies est juste : le miracle est l'effet extraordinaire de la nature. L'eucharistie est le pain et le vin. Mais elle est imparfaite : le miracle est aussi l'apparition de Dieu. L'eucharistie est aussi le secret qui couvre Dieu. Les catholiques voient ainsi l'aspect de la réalité invisible pour les protestants et les impies. Si les impies peuvent connaître la dualité de la réalité, ils arriveraient à la même conclusion que les catholiques, comme si Pascal croyait que les Anciens qui ont les mêmes expériences que nous arriveraient à la même conséquence que nous dans le domaine scientifique<sup>69</sup>.

L'auteur n'attribue pas seulement l'imperfection cognitive des impies à leur défaut moral (=le manque du désir de rechercher l'essence). L'imperfection dérive du fait que les impies ne voient pas « véritablement » la réalité. Mais, en remontant plus la causalité, elle vient du manque de lumière divine (=la Grâce) : les impies ne voient la réalité qu'avec leur vue fragile. L'infirmité naturelle des impies cause leur connaissance imparfaite.

Si notre analyse ci-dessus est juste, Pascal se sert de la métaphore visuelle que nous venons de voir dans les chapitres 1 et 2 pour le discours sur le Dieu caché. Ordonnons sans répugnance pour la réitération : (1) En se trouvant devant la même chose (la réalité),

---

<sup>69</sup> Cf. *PTV*, p. 784 : « De même quand les anciens ont assuré que la nature ne souffrait point de vide, ils ont entendu qu'elle n'en souffrait point dans toutes les expériences qu'ils avaient vue, et ils n'auraient pu sans témérité y comprendre celles qui n'étaient pas en leur connaissance. Que si elles y eussent été, sans doute ils auraient tiré les mêmes conséquences que nous et les auraient par leur aveu autorisées de cette antiquité dont on veut faire aujourd'hui l'unique principe des sciences. »

chacun y trouve les différentes choses (la réalité elle-même / le secret où Dieu se cache)  
(2) Parce que les uns voient l'aspect de la réalité que les autres ne peuvent pas. (3) Pourquoi les uns l'aperçoivent-ils et les autres non ? Parce qu'il existe la différence de l'intensité de la puissance cognitive entre eux (la lumière divine, voir et voir véritablement). (4) Cependant la connaissance des fidèles et celle des impies sont aussi vraies et imparfaites. Car les impies et les fidèles connaissent justement la réalité dans les limites de leur vue. Mais, puisqu'ils ne voient pas tous, leur connaissance reste imparfaite (les impies ne voient pas ce que les fidèles voient, et les fidèles ne voient pas directement Dieu sous le secret).

Ainsi Pascal explique la différence cognitive sur la réalité dans le domaine religieux sur le modèle de la vue corporelle. Nous pouvons avouer que le modèle optique s'enracine fortement chez Pascal. Nous avons aussi le pressentiment que ce n'est pas par le simple goût littéraire que l'auteur emploie ce modèle dans toutes ses œuvres. Nous n'affirmons pas ce pressentiment sans raison. Pascal écrit un opuscule inachevé « l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* ». Les chercheurs pensent qu'il reflète l'expérience propre de l'auteur vers sa « seconde conversion ». Pascal y décrit le chemin vers la conversion comme revoir des choses familières avec la nouvelle vue que Dieu donne à l'âme. Ainsi, dans le chapitre suivant, nous allons lire soigneusement l'opuscule inachevé pour répondre à ces questions : comment Pascal présente-t-il le processus vers la conversion ? Et quelle nuance l'image optique y donne-t-elle ?

#### 4. La vue qui amène l'âme à la conversion — selon L'Écrit *Sur la conversion du pécheur* —

Pascal nous laisse un opuscule court, lacunaire et inachevé que l'on appelle l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*<sup>1</sup>. En empruntant l'expression à Jean Mesnard, l'auteur vise à « l'analyse de la conversion, ou, plus exactement, des préliminaires de la conversion<sup>2</sup> » : il décrit soigneusement le mouvement de l'âme qui a joui de ce monde et qui commence la recherche de Dieu. Les chercheurs admettent que ce texte reflète l'expérience personnelle de Pascal, parce qu'elle est évidemment proche de l'état de Pascal avant le 23 novembre 1654 (l'expérience spirituelle dont témoigne le *Mémorial*), que Jacqueline Pascal a raconté<sup>3</sup>.

Néanmoins, il est évident que l'objectif de l'Écrit ne consiste pas en l'enregistrement de l'expérience privée, comme dans le *Mémorial*. Dans l'Écrit, Pascal appelle toujours le sujet de la conversion « l'âme » et la description est constamment objective : l'auteur représente sa propre expérience comme une histoire générale. Pourquoi ? Nous y trouvons facilement l'aversion pascalienne contre le « moi<sup>4</sup> ». Mais, probablement, l'auteur choisit aussi le style objectif avec une intention pédagogique ; il est difficile de proposer son exemple individuel comme guide de vie au lecteur car

---

<sup>1</sup> Nous appelons l'opuscule l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* « l'Écrit » dans le texte. Or, l'auteur ne donne pas le titre *Sur la conversion du pécheur* à son texte : le P. Guerrier l'a intitulé ainsi et nous l'employons usuellement.

<sup>2</sup> *ŒC*, t. IV, p. 37.

<sup>3</sup> Voir la lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer le 8 décembre 1654 (dans *ŒC*, t. III, p.67-68) et la lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer le 25 Janvier 1655 (dans *ŒC*, t. III, p. 70-75).

<sup>4</sup> Voir S494-L597 qui commence par la phrase célèbre « Le moi est haïssable. » Cf. Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, édition critique par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2014, p. 463-464 : « Feu M<sup>r</sup> Pascal, qui savait autant de véritable rhétorique que personne en ait jamais su, portait cette règle [que « les personnes sages évitent autant qu'ils peuvent, d'exposer aux yeux des autres les avantages qu'ils ont » (*Ibid.*, p. 463)] jusques à prétendre qu'un honnête homme devait éviter de se nommer, et même de se servir des mots de *je*, et de *moi*, et il avait accoutumé de dire sur ce sujet, que la piété chrétienne anéantit le *moi* humain, et que la civilité humaine le cache et le supprime. »



« l'exemple nous instruit peu. Il n'est jamais si parfaitement semblable qu'il n'y ait quelque délicate différence, et c'est de là que nous attendons que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion comme en l'autre<sup>5</sup>. » Ou bien, nous désespérons de réussir devant cet exemple à cause de « cette fausse idée, qui nous fait rejeter l'exemple des saints comme disproportionné à notre état : c'étaient des saints, disons-nous, ce n'est pas comme nous<sup>6</sup>. » Nous imaginons souvent que l'exemple d'un individu ne montre que la grandeur de la puissance de cet individu. Ainsi, puisque nous en sommes différents, le récit de son expérience personnelle risque que nous le prenions pour quelque chose qui ne nous concerne pas. Pour éviter ce risque, en dépouillant son expérience de l'individualité de « Blaise Pascal », l'auteur en parle comme d'une histoire de « l'âme » en général.

Mais pourtant l'Écrit n'a pas comme objectif de persuader directement l'impie. Parce que l'auteur tient implicitement pour vraie la thèse essentielle de la religion chrétienne ; l'immortalité de l'âme<sup>7</sup>. Ainsi les lecteurs imaginés de cet opuscule sont ceux qui peuvent accepter cette thèse, autrement dit, ceux qui s'intéressent à la religion chrétienne.

Jean Mesnard date ce texte vers 1657-1658 pour trois raisons : (1) le lecteur imaginé qui s'intéresse à la religion chrétienne. (2) le fait que Pascal donne la direction spirituelle au Duc de Roannez depuis 1655. (3) la ressemblance de l'expression entre l'Écrit et les *Pensées*<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> S181-L148, p. 916.

<sup>6</sup> S495-L598.

<sup>7</sup> Bien sûr, la thèse « l'immortalité de l'âme » se trouve dans beaucoup d'autres religions. Mais, pour Pascal, elle est une clef du christianisme. Par exemple, il la juxtapose à l'existence de Dieu et à la Trinité (S690-L449, p. 1235).

<sup>8</sup> Voir *ÆC*, t. III, p. 38-39.

Notre thèse traite de ce que Pascal veut dire par l'image optique. À ce point de vue, l'Écrit est bien intéressant parce qu'il nous présente le don de la vue par Dieu comme le début de la conversion.

La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle<sup>9</sup>.

Or, Jacqueline ne mentionne pas ce discernement de la vue dans le témoignage sur l'expérience pascalienne. Autrement dit, Blaise Pascal vers 1657-1658 se sert de l'image optique pour parler de ce que sa sœur n'a pas indiqué. Nous nous posons ici une question : comment Pascal se figure-t-il sa conversion ? Quel rôle l'image optique y joue-t-elle ?

Pour répondre cette question, nous examinerons des textes sous ces deux aspects. (1) Nous verrons le témoignage de la conversion pascalienne par les deux lettres de Jacqueline Pascal. Selon lui, nous formerons le processus de la conversion de Blaise du point de vue d'autrui. (2) Nous analyserons l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, autrement dit la description de l'expérience spirituelle de Pascal par lui-même après l'expérience du *Mémorial* et dans les échanges avec des gens de Port-Royal. Par cette analyse, nous donnerons de la lumière sur la logique cohérente dans l'Écrit. En confrontant le témoignage de Jacqueline et l'Écrit, nous examinerons le décalage entre la compréhension pascalienne et celle de Jacqueline à propos de l'expérience spirituelle de Blaise. Dans cet examen, nous fixerons les yeux sur l'image optique que Pascal emploie dans cet opuscule.

---

<sup>9</sup> SCP, p. 40.

#### 4-1. Le témoignage de la conversion de Blaise : les deux lettres de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer

---

Au printemps de 1647, Blaise Pascal fut sérieusement malade. Il s'affaiblit extrêmement. « Il avait, entre autres incommodités, celle de ne pouvoir avaler les choses liquides à moins qu'elles ne fussent chaudes ; et encore ne le pouvait-il faire que goutte à goutte<sup>10</sup> », d'après sa sœur Gilberte. En outre, il souffrit aussi d'« une douleur de tête insupportable, une chaleur d'entrailles excessive et beaucoup d'autres maux<sup>11</sup> ». Heureusement il échappa avec peine à cette crise de santé. À ce moment, les médecins lui donnèrent un conseil : « [...] pour le [= Blaise Pascal] rétablir entièrement, il fallait qu'il quittât toute sorte d'application d'esprit, et qu'il cherchât autant qu'il pourrait les occasions de se divertir<sup>12</sup>. » Pascal suivit ce conseil, et il commença à vivre dans le divertissement. On appelle cette époque de la vie de Pascal « la période mondaine<sup>13</sup> ». Pendant cette période, Pascal perdait son ardeur pour la religion chrétienne et il s'intéressait à la recherche scientifique et la vie mondaine. En réalité, il répétait les expériences sur le vide. Il publia une œuvre scientifique *Expériences nouvelles touchant le vide* (1647), il entretint la polémique sur l'existence du vide avec le jésuite le Père Noël. Il inventa une expérience sur la pression atmosphérique dont il demanda à son beau-frère

---

<sup>10</sup> Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (1<sup>re</sup> version), *ŒC*, t. I, p. 581.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> En suivant Jean Mesnard, nous disons seulement que la période mondaine commence après le déménagement de Blaise et Jacqueline à Paris en 1647 après le rétablissement de la santé de Blaise. Il est difficile de dater plus concrètement le commencement de cette période. Voir Jean Mesnard, *Pascal—L'homme et l'œuvre*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Hatier, 1967 ; trad. en Japonais, J. メナール『パスカル』安井源治訳、東京、みすず書房、1971年、p. 44-85. Philippe Sellier affirme que le commencement de cette période se situe en 1652 date à laquelle Jacqueline entre à Port-Royal de Paris. Voir « Chronologie », dans *FS*, p. 28.

de la pratiquer au Puy de Dôme. En 1648, Blaise publia le rapport de cette expérience intitulé *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*. Pascal a poursuivi aussi le profit financier et la renommée mondaine et scientifique. Il fabriquait et vendait continuellement la machine à calculer dont l'invention a ruiné sa santé par le travail excessif. En 1652, il dédia cette machine à la reine Christine (1626-1689) avec la célèbre lettre. En même temps, il développait les relations amicales avec des libertins comme le Chevalier de Méré (1607-1684) et Damien Miton (1618-1690), et avec des nobles comme le Duc de Roannez.

Apparemment, Pascal a joui pleinement de ce monde. Mais, en réalité, il a de l'aversion pour lui dans le fond de son cœur vers 1653. Dans la lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer datée le 8 décembre 1654, Jacqueline écrit :

Il n'est pas raisonnable que vous [=Gilberte] ignoriez plus longtemps ce que Dieu opère dans la personne qui nous est si chère [=Blaise] ; mais je [=Jacqueline] désire que ce soit lui-même qui vous l'apprenne, afin que vous en puissiez moins douter. Tout ce que je vous puis dire, n'ayant pas de temps, c'est qu'il est par la miséricorde de Dieu dans un grand désir d'être tout à lui, sans néanmoins qu'il ait encore déterminé dans quel genre de vie ; et qu'encore qu'il ait depuis plus d'un an un grand mépris du monde et un dégoût presque insupportable de toutes les personnes qui en sont, ce qui le devrait porter selon son humeur bouillante à de grands excès, il use néanmoins en tout cela d'une modération qui me fait tout à fait bien espérer...<sup>14</sup>

D'après ce rapport, Pascal est en train de faire revivre son ardeur pour la foi. Mais il n'arrive pas encore à un changement complet de sa vie comme entrer au couvent. Cette

---

<sup>14</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 8 décembre 1654, dans *ÆC*, t. III, p. 67-68.

hésitation nous montre paradoxalement que Blaise ne se laisse pas dominer par « son humeur bouillante<sup>15</sup> ». Du point de vue de Jacqueline, le grand désir de son frère de se consacrer lui-même à Dieu est né « par la miséricorde de Dieu<sup>16</sup> », par l'aide divine.

Pascal a la volonté d'aller vers Dieu et il a aussi l'aversion contre le monde bas. Jacqueline divise celle-ci en deux : « un grand mépris du monde et un dégoût presque insupportable de toutes les personnes qui en sont<sup>17</sup> ». Non seulement Pascal tient les valeurs mondaines (comme la richesse, la force, l'honneur etc.) pour basses<sup>18</sup>, mais aussi il déteste ceux qui vivent en les suivant. Jacqueline craint qu'il ne fasse un excès par cette aversion contre le monde<sup>19</sup>. Mais, en réalité, Pascal fait preuve d'« une modération<sup>20</sup> » à l'égard de ses passions.

Voilà le témoignage sur l'état de Pascal par sa sœur en décembre 1654. Certes le futur auteur des *Pensées* ne choisit pas encore l'orientation de sa vie, mais il veut certainement vivre pour Dieu et il n'aime plus ce monde ou plutôt il le déteste. Pourtant, il ne suit pas ses passions qui l'entraînent à l'excès. Nous trouvons ici Pascal qui commence convenablement à marcher dans la voie de la conversion.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>18</sup> Furetière donne au mot « mépris » la définition « Rebut, dédain, témoignage du peu d'estime qu'on fait d'une chose. » Voir *Furetière*, t. II, s. v. « Mépris », p. 613.

<sup>19</sup> Nous trouvons un exemple comique qui représente les excès de Pascal dans un extrait d'une lettre de Jacqueline Pascal à son frère, 1<sup>er</sup> décembre 1655 (*EC*, t. III, p. 445). Selon lui, On pense que la ferveur religieuse de Pascal s'élève tant qu'il prend le balai pour un des « meubles superflus ». Et, sans doute, Jacqueline imagine l'état de son frère en disant qu'il est « sale » « dans l'ordure ». Jean Mesnard se pose la question : « Était-ce par ascétisme ou par tendance naturelle que le converti faisait fi à ce point de la propreté ? » (*EC*, t. III, p. 444.) Hiroto Nishikawa [西川宏人], qui traduit et éclaircit cet extrait en japonais, considère la nonchalance sur la propreté comme l'excès d'ascétisme parce que, si Pascal ne se soucie pas de la propreté par sa nature, Jacqueline ne prend pas sa nonchalance pour l'ardeur religieuse (Voir 「ジャクリーヌから兄パスカルへの手紙の抜粋 (一六五五年十二月一日)」西川宏人解題、訳、解説、『メナール版パスカル全集』第一巻、東京、白水社、p. 450-451). Nous suivons l'avis de Nishikawa.

<sup>20</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 8 décembre 1654, dans *EC*, t. III, p. 68.

Mais c'est après bien des péripéties que Pascal arrive à ce stade. Dans une lettre à Gilberte du 25 janvier 1655, Jacqueline rapporte une « confession<sup>21</sup> » que Blaise fait à la fin de septembre 1654.

Je [=Jacqueline] croirais vous faire tort si je ne vous [=Gilberte] instruisais de l'histoire depuis le commencement, qui fut quelques jours avant que je vous en mandasse la première nouvelle, c'est-à-dire environ vers la fin de septembre dernier. Il [=Blaise] me vint voir et à cette visite il s'ouvrit à moi d'une manière qu'il me fit pitié, en m'avouant (1) qu'au milieu de ses occupations qui étaient grandes, et parmi toutes les choses qui pouvaient contribuer à lui faire aimer le monde, et auxquelles on avait raison de le croire fort attaché, il était de telle sorte sollicité de quitter tout cela, et par une aversion extrême qu'il avait des folies et des amusements du monde et par le reproche continuel que lui faisait sa conscience, qu'il se trouvait détaché de toutes choses d'une telle manière qu'il ne l'avait jamais été de la sorte, ni rien d'approchant ; mais (2) que d'ailleurs, il était dans un si grand abandonnement du côté de Dieu qu'il ne sentait aucun attrait de ce côté-là ; (3) qu'il s'y portait néanmoins de tout son pouvoir, mais qu'il sentait bien que c'était plus sa raison et son propre esprit qui l'excitaient à ce qu'il connaissait le meilleur que non pas le mouvement de celui de Dieu, et (4) que, dans le détachement de toutes choses où il se trouvait, s'il avait les mêmes sentiments de Dieu qu'autrefois, il se croyait en état de pouvoir tout entreprendre, et qu'il fallait qu'il eût eu en ces temps-là d'horribles attaches pour résister aux grâces que Dieu lui faisait et aux mouvements qu'il lui donnait<sup>22</sup>.

Cette confession se compose de 4 parties. Voyons-les par ordre.

---

<sup>21</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71 : « Cette confession [de Blaise] me[=Jacqueline] surprit autant qu'elle me donna de joie [...] ».

<sup>22</sup> *Ibid.*, nous numérotions.

Dans la première partie, Pascal déteste les choses de ce monde. Il n'aime plus les recherches scientifiques (comme les mathématiques, la géométrie, la physique) ni l'échange social dans le beau monde. Pour lui, ces activités sont l'objet d'« une aversion extrême<sup>23</sup> ». En outre, il les a toujours sur la conscience. Nous voulons éclaircir le sens concret du « reproche continué que lui faisait sa conscience<sup>24</sup> ». Nous trouvons une définition du « reproche » dans *Furetière* : « Espèce d'injure qu'on fait à quelqu'un en lui représentant en face ses défauts<sup>25</sup> ». Et le lexicographe donne à ce mot l'exemple : « Le remords est un reproche continué que nous fait notre conscience<sup>26</sup>. » Nous pensons naturellement par la similitude de l'expression, que le reproche continué par la conscience de Pascal égale le remords. *Furetière* définit le mot « remords » comme ce « qui ne se dit que du reproche que la conscience fait à un criminel, qui l'oblige à se repentir de son crime, qui lui en fait appréhender la punition<sup>27</sup>. » En suivant ces définitions, il nous semble que Pascal se sent coupable à cause des activités mondaines. Aussi, nous trouvons deux motivations pour lesquelles Pascal veut les quitter : l'aversion contre elles et le sentiment de culpabilité qu'elles lui procurent.

Pascal nous présente aussi son sentiment : « il se trouvait détaché de toutes choses<sup>28</sup> ». Quand tout le monde pense que Pascal est l'esclave du plaisir, il est détaché de toutes choses de ce monde. Nous nous intéressons à cette façon de se détacher des choses. Jacqueline l'appelle « d'une manière qu'il ne l'avait jamais été de la sorte, ni rien d'approchant<sup>29</sup> ». Cette accentuation nous fait penser que sa perte de l'attachement au

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « reproche », p. 387.

<sup>26</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « reproche », p. 388.

<sup>27</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « remords », p. 366.

<sup>28</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.

<sup>29</sup> *Ibid.*

monde apparaît extraordinaire pour Blaise et qu'il confesse son expérience à sa sœur en insistant sur le caractère extraordinaire de cette expérience. Malheureusement, le témoignage de Jacqueline ne nous donne pas le détail de l'expérience spéciale de Pascal.

Cependant il existe une grande rupture entre la perte de l'inclination vers ce monde et l'amour de Dieu. Dans la deuxième partie, Pascal ne sent « aucun attrait<sup>30</sup> » vers Dieu. L'« attrait » est défini par Furetière comme la « qualité qui attire<sup>31</sup> ». Néanmoins il ne signifie pas la puissance physique comme la force magnétique, mais la force psychologique. En fait, nous trouvons dans le dictionnaire de Furetière ces exemples : « C'est un puissant attrait que la gloire [a] pour les cœurs ambitieux. L'argent a bien des attrait pour corrompre les avarés. Si on voyait la vertu toute nue, on serait épris de ses attrait. Paris a de grands attrait pour les Dames de Province<sup>32</sup>. » Le dictionnaire de l'Académie définit l'« attrait » comme « ce qui attire par quelque chose d'agréable, de flatteur, ce qui se fait aimer, souhaiter, désirer<sup>33</sup>. » Et Richelet le définit succinctement : « Charmes, appâts, beautés<sup>34</sup>. » Selon ces définitions, le témoignage que « [Pascal] ne sentait aucun attrait de [Dieu]<sup>35</sup> » signifie qu'il ne sent pas le charme ou ce qui est agréable dans Dieu ou dans la foi. Mais il faut prendre garde de ne pas penser que c'est Pascal qui refuse le charme de la religion. En réalité, du point de vue de Blaise, parce que Dieu l'abandonne, il n'est pas attiré par Dieu, c'est-à-dire que c'est Dieu qui ne fait pas sentir le charme de la religion à Blaise. La deuxième partie nous montre ainsi que Pascal reconnaît l'initiative de Dieu qui porte sur des choses religieuses.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « attrait », p. 181.

<sup>32</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « attrait », p. 181.

<sup>33</sup> *Académie*, t. II, s. v. « attrait », p. 586.

<sup>34</sup> *Richelet*, t. I, s. v. « attrait », p. 50.

<sup>35</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.



Puisqu'il ne sent aucun charme dans la foi, Pascal ne la choisit pas par sa volonté<sup>36</sup>. Mais Jacqueline témoigne dans la troisième partie qu'« il s'y portait néanmoins [à Dieu] de tout son pouvoir<sup>37</sup> ». Il recherche Dieu par l'acte religieux et la croyance sans sentir l'agrément de la vie avec Dieu. Il ne pense pas que c'est l'Esprit saint qui l'emporte vers la religion car il ne sent pas d'attrait vers Dieu. Il a conscience que sa croyance vient du jugement rationnel. D'ailleurs, pour Pascal vers la fin de septembre 1654, Dieu n'est que « ce qu'il connaissait le meilleur<sup>38</sup> ». Il ne reconnaît l'importance de Dieu que par sa raison propre. Il cherche ainsi Dieu par intérêt rationnel, comme ceux qui n'aiment pas les légumes, mais qui les mangent par un jugement raisonnable parce qu'ils sont bons pour la santé. En même temps, dans ce témoignage, nous ne pouvons pas fermer les yeux sur l'amour-propre de Pascal parce que Blaise se vante inconsciemment que sa raison propre peut l'amener à la religion chrétienne.

Pascal commence la recherche de Dieu par sa raison seule. Chose curieuse, il se regarde simultanément lui-même ; c'est la quatrième partie. Il comprend deux choses : (1) la perte de la ferveur envers Dieu qu'il a eue après sa première conversion prétendue<sup>39</sup>. Pascal ne s'attache plus au monde. Il n'existe pas d'obstacle pour aimer Dieu. S'il avait l'ardeur religieuse, il aimerait Dieu. Mais, en réalité, il ne l'aime pas ; il n'y croit que par

---

<sup>36</sup> Dans « De l'art de persuader », la deuxième partie de *De l'Esprit géométrique* (1655), Pascal présente deux entrées pour la persuasion (c'est-à-dire pour accepter une opinion) : l'entendement et la volonté. Le premier n'accepte que les vérités démontrées : il faut la démonstration raisonnable avec la preuve concluante pour reconnaître la véracité d'une opinion. En revanche, la dernière accepte une opinion selon son agrément : elle ne s'intéresse pas à la véracité de l'opinion, mais au plaisir que cette opinion apporte. Voir Pascal, *De l'Esprit géométrique*, dans *ŒC*, t. III, p. 413. Ainsi, probablement, la volonté ne veut pas faire des choses sans charme.

<sup>37</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> En janvier 1651, Étienne Pascal s'est démis la cuisse. Les frères Des Champs qui le traitent proposent à Blaise la lecture des livres religieux comme ceux de Saint-Cyran ou d'Antoine Arnauld. Par cette lecture, Blaise s'intéresse si vivement à la religion qu'il « convertit » toute sa famille. On appelle cela « la première conversion » de Blaise Pascal. Voir Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (1<sup>re</sup> version), *ŒC*, t. I, p. 577-578. Sur les conversions de Pascal, voir Michel Le Guern, *Études sur la vie et les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 39-46.

conviction intellectuelle puisque sa ferveur s'éteint<sup>40</sup>. (2) l'« horrible attache » au monde que Pascal a eue pendant la période mondaine. Elle a été si forte qu'il a résisté à la grâce divine<sup>41</sup>. Toutefois, probablement, Pascal obtient rétrospectivement la reconnaissance que, pendant cette période, Dieu lui a donné la grâce et le mouvement spirituel. Des choses que Pascal a négligées dans la période mondaine lui font voir la grâce divine à l'automne 1654. Ainsi, à dire vrai, dans la cinquième partie, Pascal révisé sa vie du point de vue d'un homme qui est en train de se convertir.

Dans la confession de Pascal, nous trouvons 4 étapes vers sa conversion à l'automne 1654 : (1) l'aversion contre des choses mondaines et le détachement extraordinaire du monde. (2) l'insensibilité au charme de Dieu. (3) la foi par la raison. (4) la compréhension de sa situation actuelle.

Si cette analyse est vraie, il existe deux points différents entre l'état de Pascal témoigné par la lettre du 8 décembre 1654 et celui de Pascal qui avait visité premièrement Jacqueline vers la fin du septembre 1654. (1) En septembre, il a dit que sa croyance à Dieu n'a été produite que par sa raison propre, et qu'il n'a pas senti l'attrait vers Dieu. Mais, en décembre, d'après Jacqueline, il est « dans un grand désir d'être tout<sup>42</sup> » à Dieu. Sa motivation à l'égard de la croyance ne vient plus de la conviction intellectuelle, mais d'« un grand désir », c'est-à-dire sa volonté.

(2) Jacqueline dit que, en décembre 1654, Pascal a l'aversion pour les choses mondaines et ceux qui vivent dans le monde « depuis plus d'un an<sup>43</sup> ». Cependant, nous

---

<sup>40</sup> Cf. S409-L377 : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer. »

<sup>41</sup> Cf. *Les Provinciales*, 18<sup>ème</sup> lettre, dans *FS*, p. 599 : « C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité ; et que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces. »

<sup>42</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 8 décembre 1654, dans *ÆC*, t. III, p. 67.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

ne trouvons pas la mention du dégoût pour les gens du monde bas dans la confession de Blaise en septembre 1654.

Si les deux lettres de Jacqueline ne sont pas contradictoires, il semble que ces deux différences sont causées par les entretiens fréquents entre Blaise et Jacqueline<sup>44</sup> et par l'expérience mystérieuse dans la nuit du 23 au 24 novembre 1654, dont témoigne le *Mémorial*. Dans ce cas, la conversion de Pascal progresse en suivant ces étapes : avant la première visite à Jacqueline, (1) l'aversion contre des choses mondaines et le détachement extraordinaire du monde. (2) l'insensibilité au charme de Dieu. (3) la foi par la raison propre de Pascal. (4) la compréhension de sa situation actuelle. Pendant les fréquents entretiens spirituels avec sa sœur ou après l'expérience du *Mémorial*, (5) l'aversion pour les gens qui vivent dans ce monde. (6) la croyance à Dieu par sa propre volonté causée par la miséricorde de Dieu.

D'après Jacqueline, nous trouvons ces six stades dans la voie vers la conversion de Blaise. Bien sûr, parce que ces témoignages ne sont pas les mots de Blaise Pascal lui-même, ils ne décrivent pas complètement la compréhension par Blaise, à plus forte raison ils ne coïncident pas avec l'expression de Blaise pour décrire son expérience. Mais pourtant, Jacqueline a reçu directement la confession de son frère et elle a eu de longs entretiens avec lui à propos de sa vie spirituelle. Nous devons croire que ses témoignages nous transmettent approximativement le chemin de la conversion de Blaise.

Nous avons là une esquisse de la voie de la conversion de Pascal. Dans la section suivante, nous lirons l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* comme la représentation du processus de la conversion propre de Pascal par lui-même. Par cette lecture, nous

---

<sup>44</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71 : « Si je [=Jacqueline] racontais toutes les autres visites aussi en particulier, il faudrait en faire un volume ; car depuis ce temps elles furent si fréquentes et si longues que je pensais n'avoir plus d'autre ouvrage à faire. »

mettrons en relief la conformité et la différence entre le témoignage de Jacqueline et celui de Blaise.

## **4-2. Le témoignage de la conversion par Blaise lui-même : l'Écrit *Sur la conversion du pécheur***

---

Comme nous l'avons déjà dit, l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* est un opuscule dans lequel l'auteur analyse la conversion sur la base de sa propre expérience avec une intention pédagogique pour ceux qui s'intéressent à la religion chrétienne. Dans cette section, nous allons analyser l'écriture de l'expérience de Pascal par lui-même. Nous essaierons d'y trouver la différence avec le témoignage de Jacqueline, surtout l'emploi de l'image optique chez Blaise. Nous lirons ce court texte par ordre pour bien remarquer la différence.

Franchement parlant, cet opuscule n'attire guère l'intérêt des chercheurs. En outre, à cause de son inachèvement et la netteté apparente de sa teneur, on n'analyse pas soigneusement le développement du discours lui-même selon son ordre. Or il s'agit dans notre thèse de ce que Pascal veut présenter par l'image optique. Pour réaliser ce but, il est nécessaire de comprendre le contexte. Ainsi nous aurons dans cette section un sous-produit simple : la mise en ordre du discours de l'Écrit.

### **4-2-1. Le don divin de la vue**

L'Écrit *Sur la conversion du pécheur* s'ouvre par cette phrase :

La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle<sup>45</sup>.

Parce que Pascal commence cet opuscule par ces mots, il tient l'acte divin pour le point de départ de la conversion. L'âme humaine ne se porte pas toute seule vers Dieu. C'est Dieu qui prend l'initiative de la conversion de l'homme.

Mais Dieu n'attire pas immédiatement l'âme à lui. D'abord il lui « inspire » « une connaissance et une vue tout extraordinaire<sup>46</sup> ». Nous fixons le regard sur l'adjectif « extraordinaire » et le pronom relatif « par laquelle ». S'ils qualifiaient « une connaissance et une vue », Pascal les mettrait au pluriel. Cependant, en réalité, il les met au singulier. Aussi, ils ne qualifient apparemment qu'« une vue ». Mais, alors, « une connaissance » ne s'adapte pas à cette phrase. Sans doute, comme on le voit ordinairement dans les textes du XVII<sup>e</sup> siècle, Pascal les accorde avec l'objet dernier seul en genre et nombre car il considère « une connaissance et une vue » comme les idées semblables.

Néanmoins nous prenons garde de ne pas négliger la différence entre ces deux choses : quelque ressemblance que les mots aient, ils ne concordent pas complètement. Il est naturel qu'une nuance qu'un mot n'a pas se trouve dans un autre. C'est le cas ici. Pour décrire précisément le don de Dieu, Pascal se sert de deux mots ; la connaissance et la vue. Ainsi pour ne pas omettre leur nuance, nous devons les prendre à la lettre. « Une connaissance » est un savoir et « une vue » est la capacité de percevoir.

---

<sup>45</sup> SCP, p. 40.

<sup>46</sup> SCP, p. 40.

Parce qu'« une connaissance et une vue » sont « tout extraordinaire[s] », l'âme « considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle<sup>47</sup> » avec elles. Elles ne font pas voir des choses inconnues, mais des choses qu'elle perçoit comme d'habitude (les choses mondaines et l'âme elle-même), d'une façon différente. L'objet de l'âme n'est que les choses qui l'entourent toujours, celles qu'elle reconnaît.

Intéressons-nous au verbe « considérer ». Ce mot dérive du latin *considerare*. On pense que son étymologie consiste en *con+sidus* (étoiles) et qu'il a signifié premièrement « observer attentivement les étoiles ». Il est nécessaire de *regarder* pour l'observation des étoiles. Ainsi le mot « considérer » s'attache fortement à l'image de la vue. De fait, Furetière y donne premièrement la définition : « S'attacher à *regarder* avec attention, à examiner quelque chose<sup>48</sup>. » Dans le dictionnaire de l'Académie, ce verbe est présenté : « *Regarder* attentivement, soit des yeux du corps, soit des yeux de l'esprit<sup>49</sup>. » Et Richelet le définit simplement : « *Regarder* avec attention. Contempler<sup>50</sup>. » L'action « considérer » n'est pas séparable de l'image optique.

En outre, la « considération » a le sens privilégié pour les gens de Port-Royal. Ils lisent souvent *De consideratione* (1148) de Bernard de Clairvaux (1090-1153)<sup>51</sup>. Dans ce livre, l'auteur définit la « considération » en la comparant à la « contemplation » :

---

<sup>47</sup> SCP, p. 40.

<sup>48</sup> Furetière, t. I, s. v. « considérer », p. 628, nous soulignons.

<sup>49</sup> Académie, t. I, s. v. « considérer », p. 235, nous soulignons.

<sup>50</sup> Richelet, t. I, s. v. « considérer », p. 170, nous soulignons.

<sup>51</sup> Saint Bernard, *De consideratione*, 1148. Dans notre thèse, nous employons la traduction française ; Saint Bernard, *Traité de S. Bernard, De la considération ; au Pape Eugène*, nouvellement traduit en français par le R. P. Dom Antoine de S. Gabriel, Feuillant, Paris, Chez P. de Bresche et I. de Laize de Bresche, 1672 (nous l'écrivons « *De la considération* » par abréviation). En réalité, il existe une autre traduction de ce texte publiée en 1658 par Odet Philippe des Mares. Mais nous ne pouvons pas nous y référer. Ainsi nous utilisons la traduction effectuée après la mort de Pascal, mais du XVII<sup>e</sup> siècle.

Je [Bernard de Clairvaux] vous [=Eugène III] prie d'abord de bien examiner ce que j'entends par le mot de Considération. Car je ne prétends pas dire que ce soit par tout la même chose que la Contemplation ; d'autant plus que celle-ci consiste proprement en la certitude, et celle-là en la recherche des choses. Si bien que selon ce sens-là, on peut définir la Contemplation, en disant, qu'elle est une véritable et certaine vue de l'esprit sur quelque chose, ou bien une conception assurée et non douteuse de la vérité. Et que la Considération est une pensée qui s'attache à la recherche, ou une application de l'esprit qui cherche la vérité ; quoique souvent on les prenne indifféremment l'une pour l'autre<sup>52</sup>.

L'auteur tient la « contemplation » pour la perception et la connaissance certaines de la vérité. Par contre, il prend la « considération » pour l'action de l'esprit afin de rechercher la vérité. Pour comprendre ce texte, recourons à l'éclaircissement de ce paragraphe par Pierre Nicole :

Il est vrai que saint Bernard distingue la Considération de la Contemplation. Mais il l'en distingue en prenant la Contemplation dans un sens plus resserré, pour la vue claire d'une vérité certaine : au lieu qu'il fait consister la Considération dans la recherche de la vérité ; c'est-à-dire, qu'il l'en distingue comme un moyen de sa fin ; puis qu'on ne recherche la vérité que pour la voir<sup>53</sup>.

Selon Nicole, la « contemplation » et la « considération » signifient une chose presque pareille. De fait, Bernard de Clairvaux reconnaît leur ressemblance : « quoique souvent

---

<sup>52</sup> *De la considération*, t. II, ch. 2, p. 58-59.

<sup>53</sup> Pierre Nicole, *Traité de l'oraison divisé en sept livres*, Paris, Helie Josset, 1679, Livre II, Ch. VII, p. 86.

on les prenne indifféremment l'une pour l'autre<sup>54</sup> ». Pour les distinguer, saint Bernard resserre leur sens. Il définit la « considération » comme la pensée ou l'action de l'esprit pour chercher la vérité, et la « contemplation » comme la vue claire d'une vérité. Nicole indique ici que ces deux noms se réfèrent à une seule action. La « considération » est la façon pour arriver à la « contemplation » de la vérité.

Sans aucun doute, l'observation de Nicole est valable. De fait, Bernard de Clairvaux subdivise la « considération » en trois ; la considération « dispensative », l'« estimative » et la « spéculative<sup>55</sup> ». La première se définit ainsi « une Considération qui se sert des sens et des choses sensibles avec ordre et liaison pour arriver jusqu'à Dieu<sup>56</sup>. » La deuxième « une Considération qui examine et pèse toutes choses avec prudence et exactitude pour chercher Dieu<sup>57</sup>. » Et la troisième « une Considération qui se recueille en elle-même et se retire des choses humaines, selon qu'elle est aidée de la grâce, pour contempler Dieu<sup>58</sup>. » Toutes les « considérations » ont pour objectif d'arriver à la vérité (=Dieu).

Saint Bernard trouve la dernière considération la meilleure en la voyant comme le fruit des deux premières<sup>59</sup>. Et, « si elles ne se rapportent à cette dernière, elles pourront bien paraître ce qu'on dit qu'elles sont, mais en effet elles ne seront pas<sup>60</sup> ». La considération dispensative et l'estimative sont inutiles si elles ne visent pas à la considération spéculative. Ce schème rejoint la relation entre « voir » et « voir véritablement » que nous avons étudié dans le troisième chapitre.

---

<sup>54</sup> *De la considération*, t. II, ch. 2, p. 59.

<sup>55</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 215.

<sup>56</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 215.

<sup>57</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 215-216.

<sup>58</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216.

<sup>59</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216 : « celle-ci (=la considération spéculative) est le fruit des deux autres ».

<sup>60</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216.



Quand les deux premières considérations ne concernent pas la dernière, que font-elles ? L'auteur l'explique : la considération dispensative sans la dernière « sème beaucoup, et ne recueille rien<sup>61</sup> ». Elle prépare le commencement du chemin vers Dieu avec des sens et des choses sensibles, mais l'homme ne connaît pas Dieu par elle seule. La considération estimative sans la dernière « fait du chemin, mais elle n'avance pas<sup>62</sup> », d'après l'auteur. Cela est difficile à comprendre. Nous voulons dire qu'elle examine toutes choses, mais elle ne nous mène pas à la connaissance de Dieu.

Après cette explication, l'auteur résume la relation entre ces trois considérations : « Et ainsi ce que la première désire et la seconde sent, la troisième le goûte<sup>63</sup>. » Ce résumé et la dernière explication nous montrent l'aspect particulier que saint Bernard trouve dans ces trois considérations. La considération dispensative montre *la volonté* de la recherche de Dieu à partir des choses temporelles. La considération estimative vise *au sentiment indirect* de Dieu *via* l'examen des choses temporelles. Et la considération spéculative nous fait *goûter* Dieu, et nous fait *connaître directement* Dieu.

Si Pascal emploie le mot « considérer » en suivant *De la considération*, nous devons tenir son sens dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* pour la recherche intellectuelle vers la vérité. Il nous semble ainsi que la signification de « considérer » de la phrase du début de l'Écrit correspond à la deuxième dans la distinction de la considération par saint Bernard : la considération estimative. Puisque, dans l'Écrit, l'âme n'emploie pas les choses du monde et elle-même, ni elle ne médite spéculativement en se séparant d'elles. Avec la connaissance et la vue que Dieu lui donne, elle les *réexamine* « d'une façon toute nouvelle<sup>64</sup> ».

---

<sup>61</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216.

<sup>62</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216.

<sup>63</sup> *De la considération*, t. V, ch. 2, p. 216.

<sup>64</sup> *SCP*, p. 40.

Bernard de Clairvaux prend la considération pour une pensée. Mais, comme le don de la vue par Dieu le suggère, Pascal ne laisse pas échapper l'image optique dans ce mot. Si la considération signifie l'action de l'esprit humain, elle n'est pas l'accumulation des raisonnements purs. Elle est l'effort pour voir la vérité en raisonnant d'après les données que la perception (sensorielle et spirituelle) nous apporte. Alors, la vue que Dieu donne a un sens important parce qu'elle donne à l'âme l'occasion de réévaluer des choses ordinaires.

Dans le témoignage de Jacqueline, il n'existe aucune mention à propos du don de la vue comme le commencement de la conversion. C'est naturel. Si Blaise à l'automne 1654 pensait que la cause de son état a consistait en l'obtention de la grâce divine, il aurait commencé la vie religieuse sans aucun souci. S'il ne fait pas l'attention, il est tombé dans la superbe en se considérant comme élu. Mais sa confession « d'une manière qu'il me fit pitié [à Jacqueline]<sup>65</sup> » montre nettement qu'il s'est senti abandonné de Dieu. Pascal qui s'est confessé à sa sœur et qui était en train de se convertir n'a pas compris la raison pour laquelle il a perdu l'attachement au monde. Il en va de même pour l'héroïne de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. L'âme au milieu de la conversion ignore la cause de son expérience suivante. L'auteur qui écrit son expérience ultérieurement la connaît. Ainsi nous devons séparer l'auteur de l'Écrit d'avec son héroïne.

Autrement dit, c'est après la confession à sa sœur et pendant l'échange spirituel avec des gens de Port-Royal que Pascal prend conscience de l'existence de la grâce divine qui le pousse à la conversion. Pourquoi exprime-t-il la grâce de Dieu par l'image optique ? Nous voulons trouver la raison dans la propre expérience de Pascal dont le *Mémorial* témoigne. Dans la nuit 23 au 24 novembre 1654, il a vu Dieu. Il laisse ces mots :

---

<sup>65</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.

« Certitude, joie, certitude, sentiment, *vue*, joie<sup>66</sup>. » Il tient son expérience mystérieuse pour l'expérience optique. Il nous semble naturel que l'auteur de l'Écrit, qui voit finalement Dieu, considère que Dieu donne premièrement aux élus la vue pour LE voir.

#### 4-2-2. Le changement affectif que la nouvelle vue apporte à l'âme

Malgré le don divin de la vue, l'âme ne commence pas immédiatement à « considérer » (c'est-à-dire à examiner) des choses aux alentours. Pascal décrit d'abord l'état de l'âme qui reçoit un choc par la nouvelle vue des choses accoutumées par la nouvelle vue.

Cette nouvelle lumière lui[=l'âme] donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle[=l'âme] trouvait dans les choses qui faisaient ses délices.

Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les choses qui la charmaient. Un scrupule continuel la combat dans cette jouissance, et cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses où elle s'abandonnait avec une pleine effusion de son cœur<sup>67</sup>.

La passion de l'âme envers les choses mondaines change. Avant le don de Dieu, elle sentait les « délices », le « repos », le charme (« les choses qui la charmaient »), la « jouissance » et la « douceur » dans les choses de ce monde. Elles étaient aimables pour elle. Mais après que l'âme a reçu la nouvelle vue, elle y sent la « crainte », le « trouble », le « scrupule ». Elle « ne peut plus goûter avec tranquillité les choses », ni y « trouver cette douceur accoutumée<sup>68</sup> ».

---

<sup>66</sup> S742-L913, dans le parchemin. Nous soulignons.

<sup>67</sup> SCP, p. 40.

<sup>68</sup> SCP, p. 40.

Le fait que l'âme n'a pas d'aversion ni d'hostilité contre les choses mondaines. Elle ne veut pas les éloigner activement celles-ci. Mais (1) en même temps elle sent quelque crainte pendant qu'elle jouit des choses de ce monde. (2) elle ne peut plus leur trouver un charme comme par le passé. Examinons ces deux points.

(1) : L'âme a maintenant la « crainte », le « trouble » et le « scrupule ». L'auteur explique les deux derniers termes en détail. Nous examinerons la notion de la crainte que l'âme sent en les analysant.

Nous traitons premièrement de ce « trouble ». Pascal écrit « un trouble qui traverse le repos<sup>69</sup> ». Le verbe « traverser » présente tacitement la relation entre le repos apporté par des choses du monde et dont l'âme jouit et le trouble qu'elle y sent. Ce repos n'est pas en réalité « une quiétude d'esprit et de corps qui les met hors de trouble [...]»<sup>70</sup>. Il ne couvre que le trouble : il le cache mais il ne l'ôte pas, comme le « moi » le fait<sup>71</sup>. Mais la couverture du repos devient insécurisée car elle est traversée par le trouble.

Ensuite voyons ce « scrupule » : « un scrupule continuel la[=l'âme] combat dans cette jouissance<sup>72</sup> ». Comme le « trouble », le scrupule attaque l'âme dans la « jouissance » où il ne se trouve pas naturellement. Le fait clair que le nom de « jouissance » dérive du verbe « jouir » nous montre que l'âme prend la jouissance que les choses mondaines apportent pour la dernière fin, d'après la distinction d'*user/jouir* chez saint Augustin<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> SCP, p. 40.

<sup>70</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « repos », p. 384.

<sup>71</sup> Cf. S494-L597 : « Le moi est haïssable. Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela : vous êtes donc toujours haïssable. »

<sup>72</sup> SCP, p. 40.

<sup>73</sup> Sur la distinction augustinienne *util/frui* et son acception par Pascal, voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Paris Albin Michel, 1995, p. 152-156.

Le dictionnaire de l'Académie donne au mot « scrupule » la définition intéressante : « Crainte de manquer dans les choses les plus légères ; Il se dit principalement en matière de religion, et de morale<sup>74</sup>. » Selon cette définition, le « scrupule » qui combat l'âme consiste en la crainte de commettre une faute dans les choses à faire.

Ces analyses nous montrent que le scrupule et le trouble apparaissent dans la situation où ils n'existent pas à l'origine (le repos, la jouissance). Autrement dit, leur apparition fait voir que le repos et la jouissance que les choses de ce monde nous apportent ne sont pas vrais : ce repos ne cache que le trouble et le scrupule suggère l'erreur que l'âme commet inconsciemment dans cette jouissance.

Probablement, il en va de même pour la « crainte » que « cette nouvelle lumière lui [=à l'âme] donne<sup>75</sup> ». L'âme ne craint pas les choses de ce monde, mais elle s'inquiète de savoir si elle en fait bonne usage ou non.

(2) : « cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses<sup>76</sup> ». La qualification « accoutumée » nous montre que l'âme a trouvé la douceur dans les choses mondaines « par la fréquente réitération<sup>77</sup> », ou plutôt toujours. Mais, avec l'aide du discours pascalien sur la « coutume » (dont le mot « accoutumer » dérive), il semble qu'elle nous pose implicitement une question : la « douceur » appartient-elle véritablement aux choses de ce monde ? Franchement parlant, nous le *croyons gratuitement* par la coutume que nous trouvons la douceur dans les choses de ce

---

<sup>74</sup> *Académie*, t. II, s. v. « scrupule », p. 449.

<sup>75</sup> *SCP*, p. 40.

<sup>76</sup> *SCP*, p. 40.

<sup>77</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « accoutumer », p. 22 : « Contracter une habitude par la fréquente réitération du même acte. »

monde chaque fois que nous les voyions<sup>78</sup>. Personne ne montre, ni par le raisonnement ni par la preuve, si cette caractéristique leur est particulière ou non. Et, maintenant, cette coutume se rompt : l'âme ne l'y trouve pas par « cette vue intérieure<sup>79</sup> ».

Or, qu'est « cette vue intérieure » ? Naturellement celle que Dieu donne à l'âme au début de l'Écrit. Elle s'appelle « intérieure ». Aussi, au premier abord, elle est la vue du cœur et celle de l'esprit. Mais pourtant, nous voulons remarquer que « la vue intérieure » évoque pour nous l'existence de la vue extérieure, la vue physique. Bien sûr, cela ne nous empêche pas d'interpréter la vue intérieure comme spirituelle. Nous voulons dire que les mots « cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses<sup>80</sup> » signifient tacitement que « la vue extérieure perçoit les choses comme par le passé ». Cela n'est pas une assertion sans fondement. Dans notre analyse sur le « trouble », il apparaît à l'âme en traversant le repos. Autrement dit, l'âme qui a la vue nouvelle reçoit encore le repos que les choses de ce monde apportent. Il en est ainsi du « scrupule ». Il attaque l'âme dans la jouissance de ce monde. C'est-à-dire qu'elle jouit encore des choses mondaines après que Dieu lui a donné la vue intérieure. De même l'âme les perçoit comme avant par la vue extérieure, mais elle n'y trouve plus la douceur par la vue intérieure.

Si cette interprétation est acceptable, l'expérience de l'âme se présente remarquablement extraordinaire. Quoique la sensation externe informe l'âme que l'objet (les choses de ce monde) ne change point, elle n'y trouve plus la douceur accoutumée par

---

<sup>78</sup> Voir S661-L821 : « [...] la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues : elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour, et que nous mourrons ? Et qu'y a-t-il de plus cru ? » Sur la coutume chez Pascal, voir Hirotsugu Yamajo, *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique, Mémoires of the Graduate School of Letters, Osaka University*, vol. LII-II, mars 2012.

<sup>79</sup> SCP, p. 40.

<sup>80</sup> SCP, p. 40.

la vue intérieure. Prenons un exemple : un homme mange un gâteau. Par la première bouchée, il goûte sa douceur. Mais, dès la deuxième, il ne la sent plus : l'âme ne peut pas voir ce qui devrait exister selon l'expérience.

Intéressons-nous bien à cette idée qui montre que le dysfonctionnement de percevoir le charme mondain se produit par la vue nouvelle car le don divin de cette vue rend le visible invisible. Pour comprendre cette contradiction, nous avons recours au fragment S339-L308 des *Pensées* qu'on appelle le fragment des « trois ordres ». Nous l'expliquons brièvement. L'« ordre » signifie le domaine où il existe un principe et une logique propres. L'auteur présente trois sortes d'ordres : (1) l'ordre du corps dont le principe consiste en la force profane (l'argent, la force, le pouvoir). (2) l'ordre de l'esprit où l'on tient pour principe la force intellectuelle (le savoir, la science, l'invention). (3) l'ordre de la charité qui a la charité comme principe. Ces trois ordres n'interagissent pas entre eux en principe. Quelque riches que les gentilshommes soient, ils n'ont aucune autorité dans l'ordre de l'esprit. En revanche, quelque intéressantes que soient les choses découvertes par les savants, ils n'en sont pas appréciés dans l'ordre du corps. Cependant il existe une hiérarchie essentielle dans ces trois ordres d'après l'auteur. L'ordre de l'esprit dépasse celui du corps, et l'ordre de la charité est supérieur à l'ordre de l'esprit.

Selon Pascal, tout le monde appartient à l'un des trois ordres. Autrement dit chacun choisit le principe de son ordre comme celui de sa vie et qu'il se comporte selon l'échelle de valeurs de son ordre. Mais nous ne pouvons pas vivre sans faire d'échange avec les autres ordres. Alors nous nous posons une question : comment estimons-nous les choses des autres ordres ? Pascal y répond par la description de notre action réelle, non par l'explication de ce que nous devons faire. Nous nous intéressons au fait que Pascal emploie l'image optique dans la description. Selon elle, la grandeur de l'ordre supérieur

est « invisible » pour ceux qui appartiennent à l'ordre inférieur. Ainsi ils estiment les choses comme si la grandeur de l'ordre supérieur n'existait pas<sup>81</sup>. En revanche, la grandeur de l'ordre inférieur perd sa lumière pour ceux qui vivent dans l'ordre supérieur.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit<sup>82</sup>.

Ceux qui appartiennent à l'ordre du corps voient l'éclat des grandeurs mondaines. Mais ceux qui font partie de l'ordre supérieur n'en voient aucun lustre. Ils comprennent intellectuellement la valeur de la grandeur qui a cours dans l'ordre inférieur. Mais, parce qu'ils ne la perçoivent pas, ils n'y trouvent pas intuitivement la grandeur qui existe. Il en est de même pour le dysfonctionnement de la perception du charme mondain dans l'Écrit. L'insensibilité à la douceur de ce monde par la vue intérieure nous montre que l'âme commence à voir ce monde comme ceux qui appartiennent à l'ordre supérieur, à l'ordre de la charité.

Cette analyse nous fait voir le caractère extraordinaire de l'expérience de l'âme dans l'Écrit. Quoiqu'elle vive dans ce monde comme avant, elle ressent une crainte inouïe et elle perd la jouissance que ce monde lui apportait naturellement. Cependant elle n'a pas d'aversion active contre le monde bas. Elle éprouve la perte du charme des choses mondaines, ou plutôt celle de la capacité de l'âme pour trouver leur attrait.

---

<sup>81</sup> S339-L308, p. 1000 : « Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles. Et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse. »

<sup>82</sup> S339-L308, p. 998.



L'âme ne peut plus trouver le charme dans ce monde, et elle craint de vivre en en jouissant. Alors décide-t-elle de quitter les choses de ce monde et de se diriger vers Dieu ? Non.

Mais elle [=l'âme] trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. D'une part, la présence des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre, la solidité des invisibles la touche plus que la vanité des visibles. Et ainsi la présence des uns et la solidité des autres disputent son affection ; et la vanité des uns et l'absence des autres excitent son aversion ; de sorte qu'il naît dans elle un désordre et une confusion qu'...<sup>83</sup>

L'auteur nous présente un nouveau critère du choix par la passion : l'amertume. C'est la « douceur » (=l'attrait) qui approche l'âme de l'objet. Au contraire, l'« amertume » fait fuir et détester l'objet à l'âme. Bien sûr, le mot « amertume » a le sens de la douleur et de la peine. Mais aussi nous nous intéressons à son premier sens : la saveur. Furetière nous donne cette explication : « L'amertume entre les saveurs est ce que la noirceur est entre les couleurs, parce que les parties qui remplissent les pores des nerfs de la langue ferment la porte à toutes les autres saveurs, qui ne se sentent point alors ; de même que la noirceur absorbe la lumière, et empêche les autres couleurs de paraître<sup>84</sup>. » L'amertume ne signifie pas ainsi la douleur simple, mais celle qui annule tous les autres sentiments. Certes l'âme n'a plus d'attachement au monde, mais elle refuse de choisir la vie religieuse puisqu'elle n'y trouve exclusivement que la douleur.

---

<sup>83</sup> *SCP*, p. 40.

<sup>84</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « amertume », p. 93.

Ensuite Pascal nous présente mathématiquement le sentiment de l'âme à propos des « visibles » (=les choses du monde bas) et des « invisibles<sup>85</sup> » (=Dieu, la croyance). D'un côté, le charme des « visibles » consiste en leur présence certaine devant l'âme. Mais elles ont la vanité : elles disparaissent nécessairement. De l'autre, les « invisibles » ne se perdent jamais. Elles existent éternellement et solidement. Cependant elles ne se présentent ni maintenant ni ici. L'âme n'a qu'une espérance que « Dieu arrivera un jour ». Ainsi l'âme tient l'absence actuelle de Dieu pour le défaut des « invisibles ».

Insistons sur le point que Pascal estime ici les visibles et les invisibles du point de vue ontologique. Il ne s'agit pas du plaisir / du déplaisir des caractères qu'elles ont comme le goût de la viande, la beauté du tableau, le charme d'un homme, etc. Mais il s'agit de l'existence des choses périssables et de l'absence de Dieu éternel : Pascal traite du plaisir / du déplaisir concernant l'être lui-même.

D'après leurs charmes et défauts, l'âme essaie de choisir entre les visibles et les invisibles. Mais nous devons prendre garde de ne pas penser qu'elle les compare rationnellement du point de vue des intérêts. Elle apprécie les visibles et les invisibles par l'« affection » et l'« aversion<sup>86</sup> » : elle choisit entre elles par la passion, non par la raison. Elle ne s'intéresse pas à la rationalité du choix, ni à son profit, ni à sa justesse morale. Dans ce choix, il ne s'agit pour elle que du plaisir.

Ainsi nous résumons ici la description de Pascal : l'âme compare les choses visibles et celles d'invisibles du point de vue ontologique en employant sa préférence personnelle pour le critère du choix. Cependant nous devons fixer les yeux sur le sujet de ce choix. L'âme n'a pas l'initiative de ce choix : les visibles et les invisibles se disputent à propos

---

<sup>85</sup> SCP, p. 40.

<sup>86</sup> SCP, p. 40.

de l'amour de l'âme. Elle ne peut décider ce qu'elle aime, ni ce qu'elle hait. C'est leurs attraits et leurs défauts qui déterminent l'action de l'âme<sup>87</sup>. Nous voyons ici la passivité de l'âme. Elle ne peut pas choisir par elle-même l'affection qu'elle a pour l'objet.

En fait, malgré la lutte entre les visibles et les invisibles, il semble que l'âme ne prenne pas parti. La naissance d'« un désordre et une confusion<sup>88</sup> » le montre. Car, si l'âme choisit l'un, ni un désordre ni une confusion ne se produisent. L'âme ne trouve plus le charme dans ce monde. Mais elle a de l'aversion contre la religion. Ainsi elle se met en suspens entre le monde bas et la foi.

Nous venons de voir la description pascalienne de la première réaction de l'âme qui voit les choses mondaines par la nouvelle vue. Résumons cette réaction : l'âme ne sent plus le charme des choses de ce monde. Elle se demande toujours avec crainte si la vie où elle jouit de ce monde est juste. À cause de cela, elle perd l'attachement au monde bas. Si elle avait un peu d'amour pour Dieu, elle entrerait immédiatement dans la vie religieuse. Cependant, en réalité, elle sent de l'amertume pour la vie religieuse. Ainsi elle compare le charme de ce monde avec celui de la religion du point de vue ontologique. Mais cette comparaison ne se réalise pas par la raison, mais par l'affection. Aussi l'âme ne prend pas l'initiative du choix entre les visibles et les invisibles. Elle n'est qu'entraînée par elles. Néanmoins, enfin, elle s'arrête : elle ne choisit ni les choses de ce monde ni la vie religieuse dans la confusion et le désordre.

Ainsi l'âme voit les choses de ce monde par la vue que Dieu lui donne. Elle a une nouvelle affection pour elles. Et cette affection la fait hésiter. Après cette description de

---

<sup>87</sup> Dans *Les Écrits sur la grâce*, Pascal écrit que les hommes après le péché originel choisissent nécessairement ce qui a le plus de « délectation ». Et il l'explique avec cette comparaison : « Et enfin figurons-nous que ces deux amis le [=un homme] tirent chacun vers leur côté avec chacun sa chaîne, mais avec différente force, n'est-il pas visible qu'il suivra infailliblement la plus forte attraction ? » (Pascal, *Les écrits sur la grâce*, dans *ŒC*, t. III, p. 705.)

<sup>88</sup> *SCP*, p. 40.

l'affectivité, l'âme commence la « considération », la recherche par l'esprit que nous allons analyser 4-2-3. Ce progrès de la conversion évoque pour nous le fragment S804-L983 des *Pensées* :

M. de Roannez disait : « Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée, ou me choque, sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. » – Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque<sup>89</sup>.

Les raisons ne produisent pas l'affection en nous. D'après l'auteur, devant la réalité, nous avons l'affection. Pour l'expliquer, nous recherchons les raisons par laquelle elle naît. C'est le cas de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. En voyant ce monde par la nouvelle vue, l'âme a une affection nouvelle pour ce monde accoutumé. Pour l'expliquer, elle commence à chercher ses raisons.

Compte tenu de l'ordre du discours et sa teneur, les paragraphes que nous venons d'examiner de l'Écrit dans 4-2-2 correspondent à ces étapes du témoignage de Jacqueline : (1) l'aversion contre les choses mondaines et le détachement extraordinaire du monde. (2) l'insensibilité au charme de Dieu. Mais il est évident que l'Écrit de Blaise et le témoignage de sa sœur ne coïncident pas intégralement. Jacqueline témoigne que son frère a de l'aversion contre les choses de ce monde. Mais, strictement parlant, l'âme ne l'a pas dans l'Écrit. Elle perd sa capacité pour percevoir le charme de ce monde. Et aussi Jacqueline témoigne du remords qui persiste dans l'esprit de son frère. Mais Pascal n'emploie que les mots la « crainte », le « trouble » et le « scrupule » dans l'Écrit. Ils sont

---

<sup>89</sup> S804-L983.

moins forts que « le reproche continué que lui faisait sa conscience<sup>90</sup> ». En bref, Jacqueline dit que Blaise quitte le monde bas par l'aversion active contre ce monde. En revanche, Pascal écrit dans l'opuscule que l'âme quitte ce monde parce que le monde perd la capacité de l'attirer. Pour expliquer leur différence, nous avons recours à un exemple : l'aimant. (1) Une aiguille se fixe sur l'aimant. Pour les séparer, on utilise une force plus puissante que la force magnétique. C'est le cas du témoignage de Jacqueline. (2) Cette fois, on ne fait rien pour séparer l'aiguille d'avec l'aimant. Parce que l'aimant perd brusquement sa force magnétique. L'aiguille roule. Si on veut les joindre à nouveau, c'est impossible. C'est le cas de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. C'est le détachement de ce monde qui dérive de la perte de l'attraction de ce monde. Ainsi, dans l'Écrit, Pascal souligne les deux premières étapes du témoignage de Jacqueline en insistant sur le caractère extraordinaire de son détachement du monde : il « se trouvait détaché de toutes choses d'une manière qu'il ne l'avait jamais été de la sorte, ni rien d'approchement<sup>91</sup> ».

Le témoignage de Jacqueline et l'opuscule de Blaise concordent à propos de l'insensibilité vers l'attrait divin. Mais l'Écrit nous montre clairement l'état de l'âme en suspens qui ne peut plus choisir ni ce monde, ni la foi par la volonté. Sans doute, cette présentation de l'impossibilité de choix par le mouvement du cœur prépare scrupuleusement la nécessité de l'examen de ce monde par la raison en vue de chercher Dieu.

---

<sup>90</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.

<sup>91</sup> *Ibid.*

#### 4-2-3 La « considération » des choses mondaines

L'âme ne peut plus choisir entre la vie profane et la vie religieuse par son affection (l'attachement/l'aversion). Ainsi elle commence à considérer les choses mondaines qui l'entourent.

Elle [=l'âme] considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries ; et, dans la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraie dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance<sup>92</sup>.

L'âme fixe premièrement les yeux sur la vanité des choses de ce monde. Comme on le sait, elles sont périssables. Mais la terminaison « able » montre que l'on ne considère que cette caractéristique comme une possibilité. Les choses terrestres doivent disparaître. Cependant nous ne savons pas quand et où leur disparition se produira. Ainsi nous pouvons jouir de leur existence seule sans penser à la caractéristique « périssable ».

Mais l'âme commence à tenir les choses « périssables » comme « périssantes<sup>93</sup> ». L'adjectif verbal nous fait voir que l'âme s'aperçoit de la perte des choses en cours : elle n'a pris leur disparition que pour une possibilité dans le futur. Mais elle voit qu'elles avancent sans cesse vers leur perte, comme le sable qui tombe dans le sablier montre le cours du temps sans cesse. Probablement, cette perception de ce monde peut amener l'âme à deux conclusions contraires : l'une, elle s'attache plus au monde car elle n'en jouit que pendant le temps limité. L'autre, elle a de l'aversion contre les choses mondaines parce qu'elle les tient pour la vanité.

---

<sup>92</sup> SCP, p. 40.

<sup>93</sup> SCP, p. 40.

Cependant la nouvelle vue de l'âme ne s'arrête pas à la perception de la disparition continuelle des choses. Elle considère les choses de ce monde comme « déjà péries<sup>94</sup> ». Si elles existent présentement alors qu'elles disparaîtront un jour, l'âme les considère comme rien. Ainsi elle s'oppose aux gens ordinaires à propos des choses mondaines. En mettant en regard la certitude de la perte, leur présence n'a aucune valeur.

Il semble que cette transition de l'estimation des choses de ce monde dérive de la modification de la conscience à propos du temps. L'âme dans le monde profane considère la perte des choses comme un événement *dans le futur infini qui ne la concerne pas*. Mais l'âme de l'Écrit commence à considérer les choses comme « périssantes<sup>95</sup> ». Elle tient la perte des choses pour *l'évènement en cours et concernant l'âme*. Enfin elle les considère comme « déjà péries<sup>96</sup> ». Dans cette situation, elle élargit la notion du présent : le présent ne contient plus seulement le moment actuel, mais aussi le futur éternel. Parce que les choses se perdent nécessairement, il est égal pour l'âme de savoir si elles disparaissent maintenant ou 100 ans après. Cet extraordinaire élargissement du présent dérive de la connaissance de l'immortalité de l'âme<sup>97</sup> : si la perte de ce monde ne se produit que dans l'avenir très lointain, l'âme doit voir le moment où la perte se réalisera car elle est immortelle.

Cette considération amène l'âme à « la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime<sup>98</sup> ». C'est par la vue que l'âme reçoit la perte nécessaire des choses

---

<sup>94</sup> SCP, p. 40.

<sup>95</sup> SCP, p. 40.

<sup>96</sup> SCP, p. 40.

<sup>97</sup> Il nous semble naturel de considérer « une connaissance [...] tout extraordinaire » que l'auteur écrit au début de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* comme la connaissance de l'immortalité de l'âme. En fait, l'âme, héroïne de cet opuscule, reçoit l'immortalité de l'âme sans raison. Dieu lui en donne la connaissance.

<sup>98</sup> SCP, p. 40. Bernard de Clairvaux définit le mot *contemplatio* comme « *verus certusque intuitus animi de quacumque re* » dans *De consideratione* (Liv. II, ch. 2). La traduction française écrit cette définition « une véritable et certaine vue de l'esprit sur quelque chose » (*De la considération*, t. II,

mondaines. Elle ne la connaît pas comme une connaissance intellectuelle, mais comme l'expérience directe. Et cette « considération » (ou l'examen par l'esprit selon saint Bernard) influence l'affection de l'âme : elle « s'effraie<sup>99</sup> ». Soulignons que cet effroi vient de la vue (« en voyant<sup>100</sup> »)<sup>101</sup>. En fait, sans aucun doute, tout le monde reconnaît l'inéluctabilité de l'anéantissement des choses de ce monde. Qui peut nier qu'elles sont en train de disparaître, qu'il existe certainement un jour où elles s'anéantiront ? Cependant, en reconnaissant cela, ceux qui s'attachent au monde ne s'effraient pas. En outre, ils jouissent de ce monde comme s'il devait exister éternellement. Pourquoi la différence de sentiment de l'âme et de ceux qui vivent dans ce monde se produit-elle ? Pour nous, la cause en est la façon différente de connaître le destin des choses. Ils ne connaissent la perte certaine de ce monde que comme un savoir. En revanche, l'âme la voit : comme nous venons de le dire, elle la reçoit comme une expérience. Ainsi elle peut s'en effrayer, comme ceux qui ne connaissent le séisme que par le témoignage ne s'effraient pas, mais ses victimes s'en effraient.

Alors, que voit l'âme ? Elle voit « que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance<sup>102</sup> ». Elle reconnaît la rupture certaine entre les choses et elle-même. Nous y trouvons la transition subtile de l'objet. L'âme vient de considérer le caractère des

---

ch. 2, p. 59. Nous soulignons.) Nicole appelle aussi la contemplation chez saint Bernard « la vue claire d'une vérité certaine » (Pierre Nicole, *Traité de l'oraison divisé en sept livres*, Paris, Helie Josset, 1679, Livre II, Ch. VII, p. 86). Ce choix du mot montre que l'on considérait la contemplation comme une sorte de vue au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>99</sup> SCP, p. 40.

<sup>100</sup> SCP, p. 40.

<sup>101</sup> Nous trouvons aussi des exemples que la vue de l'objet produit l'effroi dans les *Pensées* ; S102-L68, S229-L198, etc.

<sup>102</sup> SCP, p. 40.



choses lui-même ; maintenant elle fixe le regard sur la relation entre elles et elle-même. Ce glissement de l'objet se développe dans la phrase suivante.

De sorte qu'elle comprend parfaitement que, son cœur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles et vaines, son âme se doit trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et subsistant par lui-même, qui pût la soutenir et durant et après cette vie<sup>103</sup>.

Pascal écrit la relation entre l'âme, les choses mondaines et le véritable bien auquel l'âme doit s'attacher en principe. Il s'agit maintenant de la reconnaissance de la situation de l'âme. Avant le don divin de la vue, l'âme s'attachait au monde par les passions. Néanmoins elle voit sa perte nécessaire. Et maintenant elle comprend complètement qu'elle n'a point le lien avec celui qui la soutiendra dans l'au-delà.

Les expressions « au sortir de cette vie » et « durant et après cette vie » marquent évidemment le consentement tacite à l'immortalité de l'âme. Comme l'âme est immortelle, il s'agit de l'appui (qui soutient l'âme dans l'au-delà, c'est-à-dire Dieu) pour la vie éternelle après la mort corporelle.

---

<sup>103</sup> SCP, p. 40-41. Nous trouvons les expressions bizarres ; « son cœur » (= le cœur de l'âme), « son âme » (= l'âme de l'âme). À propos d'elles, Laurent Thirouin indique que l'âme qui recherche Dieu est dans « l'ébranlement ». Elle ne peut choisir entre le monde bas et Dieu qu'après le terme de la recherche. Aussi elle est ébranlée entre eux pendant la recherche. Et elle « se sent déchirer », comme le fragment S753-L924 des *Pensées*. Voir Laurent Thirouin, « Les Continuels Commencements de la conversion », texte français de l'étude parue en langue italienne : « I continui cominciamenti della 'conversione' », in *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani. Omaggio a Giuseppe Peaaino. A cura di Maria Vita Romeo e Massimo Vittorio*, Catane, *Diamogos* (17), 2016, p. 319-335, [https://www.academia.edu/86167878/Les\\_continuels\\_commencements\\_de\\_la\\_conversion](https://www.academia.edu/86167878/Les_continuels_commencements_de_la_conversion), p. 2-3 (accédé 1/11/2023).

Ainsi la considération à propos des choses mondaines glisse vers celle de la relation entre elles et l'âme elle-même, et elle arrive à la reconnaissance de sa situation actuelle. À ce stade, elle recommence à considérer les choses de ce monde.

De là vient qu'elle[=l'âme] commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant, le ciel, la terre, son esprit, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, les biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l'honneur, l'ignominie, l'estime, le mépris, l'autorité, l'indigence, la santé, la maladie et la vie même ; enfin tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui recherche sérieusement à s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même<sup>104</sup>.

Les choses mondaines s'anéantissent un jour nécessairement. Ainsi l'âme immortelle doit se retrouver toute seule. L'âme commence <sup>105</sup> à considérer ce monde avec cette connaissance et l'effroi que celle-ci lui donne. L'âme « commence à considérer comme un néant tout ce qui doit retourner dans le néant<sup>106</sup> ». Nous venons de voir les presque mêmes paroles dans la citation au début de 4-2-3 : « Elle considère les choses périssables comme périssantes et même déjà pées<sup>107</sup> ». Mais, ici, l'auteur énumère les noms concrets. L'âme essaie d'appliquer sa connaissance de la vanité de ce monde à chaque chose concrète. Pourquoi ? Elle cherche à vérifier que « tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui recherche sérieusement à

---

<sup>104</sup> SCP, p. 41.

<sup>105</sup> Pascal emploie le mot « commencer » sept fois dans le texte court, l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. Laurent Thirouin qui le remarque indique que la conversion décrite par Pascal est essentiellement inchoative. Selon lui, elle ne s'achève pas, mais elle commence ou recommence sans cesse. L'achèvement de la conversion consiste en ce (re)commencement continu. Voir Laurent Thirouin, art. cit., 2016, p. 4.

<sup>106</sup> SCP, p. 41.

<sup>107</sup> SCP, p. 40.

s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même <sup>108</sup> ». Certes elle connaît l'anéantissement inévitable de ce monde. Cependant, théoriquement parlant, il est téméraire de penser immédiatement qu'il n'existe rien dans ce monde qui peut soutenir l'âme dans l'au-delà. Parce que la « considération » consiste essentiellement en l'examen par l'expérience optique, non en la démonstration, il faut naturellement « la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents <sup>109</sup> » des choses pour confirmer qu'il n'existe point le vrai bien dans ce monde. Aussi, du point de vue affectif, l'âme veut considérer entièrement toutes les choses accoutumées. Elle s'effraie de leur inutilité pour la vie après la mort. Mais elle se pose une question en se raccrochant à un faible espoir : ce monde est-il vraiment vain ? Il est naturel qu'elle essaie de trouver la consolation perpétuelle dans les choses auxquelles elle s'attachait. Mais, enfin, elle reconnaît que les choses de ce monde ne peuvent donner la félicité éternelle.

Nous venons de voir la « considération » de l'âme sur les choses de ce monde. L'âme reconnaît empiriquement la vanité du monde. Aussi elle connaît le manque de ce qui la soutient éternellement.

Mais notre lecture présente que le processus de ces reconnaissances est savoureux. Quand l'âme voit le monde par la vue que Dieu donne, elle a une affection, la crainte. Cette affection amène l'âme à la considération du monde. Par cet examen, l'âme voit la vanité des choses. Par cette vision, elle s'effraie. Et cet effroi fait considérer ce monde par l'âme. Enfin elle reconnaît sa situation actuelle où le véritable bien lui manque. Dans ce processus, il existe un cycle de la connaissance : voir l'objet → gagner l'affection sur l'objet → considérer l'objet → voir le nouvel aspect de l'objet → gagner la nouvelle

---

<sup>108</sup> *SCP*, p. 41.

<sup>109</sup> *PTV*, p. 784.

affection sur l'objet → considérer à nouveau l'objet → voir l'objet de la façon nouvelle...  
Ce cycle n'est pas la simple répétition. Chaque tour, l'âme voit l'objet au-delà du dernier cycle. Comme ceux qui montent l'escalier en spirale, l'âme circule dans le même parcours, mais sa reconnaissance se développe de plus en plus.

Remarquons aussi que la considération des choses de ce monde n'amène pas seulement au changement de la connaissance des choses, mais aussi à la reconnaissance de la relation entre l'âme et ce monde et à celle du manque du véritable bien. La considération des choses fait voir l'âme elle-même. L'âme fait exactement la « réflexion » : elle médite sur elle-même en voyant son reflet dans les choses.

Nous voulons insister sur l'importance de l'action optique dans ce processus. Ce que tout le monde connaît mais à quoi personne ne pense ordinairement (la vanité de ce monde), l'action optique chez Pascal le fait reconnaître comme une expérience indubitable. La *vue* donnée par Dieu est l'occasion de cette expérience. En *voyant* les choses accoutumées par la vue nouvelle, l'âme éprouve le nouveau sentiment à leur sujet. Pour expliquer ce sentiment, elle *considère* les choses. Ainsi, dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, l'image optique domine le premier stade de la conversion, l'examen des choses de ce monde.

Pouvons-nous trouver le stade où l'âme considère les choses mondaines dans le témoignage de Jacqueline sur la conversion de Blaise ? Non. Mais nous pouvons penser que ce stade est une partie de la troisième étape de la conversion de Blaise : la foi par sa raison propre. Certes le texte que nous venons d'analyser dans 4-2-3 ne parle pas de Dieu. Mais la reconnaissance de la vanité du monde se situe évidemment au commencement de la recherche de Dieu par la raison.

#### 4-2-4. La considération sur l'âme d'autrefois et sur l'âme d'autrui

Après la considération des choses, l'âme commence à se considérer elle-même :

Elle [=l'âme] commence à s'étonner de l'aveuglement où elle a vécu ; et quand elle considère d'une part le long temps qu'elle a vécu sans faire ces réflexions et le grand nombre de personnes qui vivent de la sorte, et de l'autre combien il est constant que l'âme, étant immortelle comme elle est, ne peut trouver sa félicité parmi des choses périssables, et qui lui seront ôtées au moins à la mort, elle entre dans une sainte confusion et dans un étonnement qui lui porte un trouble bien salutaire<sup>110</sup>.

Elle ne s'apercevait pas de la vanité du monde, autrement dit le fait que les choses finies ne méritent pas la félicité perpétuelle pour l'âme immortelle. Pascal appelle cette ignorance l'« aveuglement ». Cela est intéressant car cette absence de la vue correspond nettement au don divin d'« une vue tout extraordinaire<sup>111</sup> » au début de l'opuscule. Cette paire de mots montre leur sens plus concret : le don de la vue signifie le complément de la capacité, non son renforcement.

Nous voulons indiquer que l'âme qui est en train de se convertir ne peut pas figurer la vie d'autrefois par le mot « aveuglement » puisqu'elle ne prend pas conscience de sa réception de la vue. Le choix de l'image optique est fait par Pascal, l'auteur omniscient : dans l'opuscule basé sur l'expérience personnelle, il veut présenter la différence entre avant/au milieu de la conversion par les images optiques et opposées « aveuglement/vue ». Pascal tient rétrospectivement sa conversion comme un changement de la vue.

---

<sup>110</sup> *SCP*, p. 41.

<sup>111</sup> *SCP*, p. 40.

Revenons au texte. L'étonnement sur l'aveuglement dans lequel elle tombait amène l'âme vers la nouvelle considération. Elle considère deux choses : (1) l'âme elle-même qui était dans l'aveuglement et les autres personnes qui sont encore aveugles, (2) la reconnaissance que la félicité de l'âme ne consiste pas dans les choses de ce monde. Nous nous intéressons à la première car c'est ici que l'auteur mentionne d'autres êtres humains dans l'Écrit pour la première fois. Après la considération du monde et la réflexion sur sa situation, l'âme commence à voir l'être semblable à l'âme d'autrefois. Mais pourquoi ? Quelle relation existe-t-il entre la conscience de l'aveuglement d'autrefois et la conscience de l'aveuglement d'autrui ?

L'auteur considère les deux sujets en détail dans le paragraphe suivant :

Car elle [=l'âme] considère que quelque grand que soit le nombre de ceux qui vieillissent dans les maximes du monde, et quelque autorité que puisse avoir cette multitude d'exemples de ceux qui posent leur félicité au monde, il est constant néanmoins que, quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide, ce qui est reconnu pour faux par un nombre infini d'expériences si funestes et si continuelles, il est inévitable que la perte de ces choses, ou que la mort enfin nous en prive ; de sorte que l'âme, s'étant amassé des trésors de biens temporels de quelque nature qu'ils soient, soit or, soit science, soit réputation<sup>112</sup>, c'est une nécessité indispensable qu'elle se trouve dénuée de tous ces objets de sa félicité ; et qu'ainsi, s'ils ont eu de quoi la

---

<sup>112</sup>Dans la Première Épître de saint Jean, on trouve la tripartition de la concupiscence (II, 16). Elle influence bien saint Augustin, et aussi Blaise Pascal. S460-L545 : « *Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie.* » La concupiscence de la chair signifie le désir sensuel (qui veut le plaisir du corps. Il veut aussi l'argent et le pouvoir comme la façon de gagner ce plaisir corporel). La concupiscence des yeux est le désir de la connaissance (qui veut seulement savoir. Il ne s'intéresse pas à l'emploi du savoir). L'orgueil de la vie est le désir de la domination (qui veut dominer d'autres. La domination contient ce que les autres nous aiment et ce que les autres nous estiment). L'« or », la « science » et la « réputation » sont l'objet de ces trois concupiscences. Ainsi Pascal écrit évidemment ce paragraphe en tenant compte de cette tripartition de la concupiscence.

satisfaire, ils n'auront pas de quoi la satisfaire toujours ; et que, si c'est se procurer un bonheur véritable, ce n'est pas se proposer un bonheur bien durable, puisqu'il doit être borné avec le cours de cette vie<sup>113</sup>.

Dans la première moitié de la citation, l'auteur confronte le fait que l'âme trouve de la vanité de ce monde au jugement des gens qui vivent dans ce monde. Dans cette confrontation, il choisit la force de la pluralité<sup>114</sup> pour le critère de leur véracité.

C'est par « les maximes du monde<sup>115</sup> » que l'on prend les choses terrestres (l'argent, l'honneur, le pouvoir) pour l'objet de l'estimation. Presque tous les gens qui vivent dans ce monde les suivent. Autrement dit, ils les admettent comme vraies. Aussi il existe beaucoup de gens qui croient que la félicité de l'homme consiste dans les choses de ce monde (par exemple, les gentilshommes qui poursuivent l'honneur). Leur pluralité donne l'autorité à l'opinion que la félicité existe dans ce monde : on pense que cette opinion est vraie parce que beaucoup de gens la croient vraie. Il est difficile d'y résister à cette autorité. Parce que la source de cette autorité, la pluralité, a assez de puissance pour écraser violemment l'objection<sup>116</sup>.

Cependant, Pascal réfute cette logique par la pluralité aussi. Les choses dans lesquelles l'on veut trouver la félicité disparaissent nécessairement. Du moins, à la mort, on doit les perdre. Ainsi elles ne procurent pas la félicité humaine. Et aussi à cause de leur fragilité, elles ne sont pas dignes d'estime. L'âme confirme la véracité de ce fait par « un

---

<sup>113</sup> SCP, p. 41-42.

<sup>114</sup> Cf. S119-L85 : « La pluralité est la meilleure voie, parce qu'elle est visible et qu'elle a la force pour se faire obéir. » Voir aussi Laurent Thirouin, « La république et le nombre, Pascal penseur de la pluralité », *Chroniques de Port-Royal*, n°. 68, p. 217-236.

<sup>115</sup> SCP, p. 41.

<sup>116</sup> Cf. S122-L88.

nombre infini d'expériences<sup>117</sup> ». Ainsi l'erreur des gens du monde se montre. Si tout le monde considère les choses du monde comme vraies, la pluralité de gens du monde n'est que finie. Néanmoins nous avons les exemples infinis de l'inéluctabilité de l'anéantissement des choses. Tant que l'on tient la pluralité pour le fondement, la vanité des choses est absolument vraie.

Cette analyse nous fait voir la relation entre la conscience de l'aveuglement de l'âme autrefois et ceux qui vivent encore dans ce monde. L'âme aveugle suivait les maximes du monde. Leur autorité s'appuie sur la pluralité de ceux qui les croient. Ainsi, quand l'âme « considère d'une part le long temps qu'elle a vécu sans faire ces réflexions<sup>118</sup> », autrement dit quand elle examine la vie d'autrefois où elle suivait les maximes du monde, elle doit considérer aussi ces maximes et les autres qui garantissent leur véracité.

Nous voulons remarquer à nouveau que Pascal fait voir l'erreur des maximes dont la véracité s'appuie sur la pluralité, par la pluralité aussi des exemples qui s'opposent aux maximes. Autrement dit, l'auteur indique l'erreur des gens de ce monde en recevant leur pensée. Nous voyons souvent cette attitude de Pascal : par exemple, dans les *Pensées*, l'auteur persuade les impies de la nécessité de la recherche de Dieu du point de vue d'« un principe d'intérêt humain » et d'« un intérêt d'amour-propre », c'est-à-dire du point de vue du principe de la pensée des impies<sup>119</sup>.

Après avoir montré la fausseté des maximes du monde par les exemples infinis de la perte des choses, Pascal considère à nouveau la vanité des choses. Dans cette

---

<sup>117</sup> SCP, p. 41.

<sup>118</sup> SCP, p. 41.

<sup>119</sup> S681-L427, p. 1220 : « Je ne dis pas ceci [=l'erreur de ceux qui vivent sans examiner l'immortalité de l'âme] par le zèle pieux d'une dévotion spirituelle. J'entends au contraire qu'on doit avoir ce sentiment[=la colère contre la négligence à l'égard de l'immortalité de l'âme] par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre. »



considération, il fait une concession : il admet comme une hypothèse que les choses de ce monde procurent « un bonheur véritable<sup>120</sup> », la félicité qui satisfait l'âme. Mais cette concession ne change pas l'estimation des choses car elles sont fugitives. Le bonheur qu'elles donnent est aussi fugitif. Alors, pourquoi l'auteur fait-il cette concession ? Quel rôle joue-t-elle ? Il semble qu'elle est un art de persuader modestement comme nous avons vu dans 1-2. Ceux qui vivent dans le monde croient que les choses donnent une félicité. Pascal le leur accorde. Mais simultanément il indique l'existence d'un aspect qu'ils n'aperçoivent pas, la vanité des choses. Par cela, l'auteur présente l'erreur des gens du monde avec utilité<sup>121</sup>.

Mais pourquoi faut-il employer le moyen de la persuasion pour considérer l'intérieur de l'âme ? Pourquoi l'âme se sert-elle de la pluralité pour faire voir l'erreur des maximes du monde dans son examen personnel ? Pourquoi cède-t-elle aux gens du monde à propos du mérite des choses dans sa réflexion privée ? Sans doute, parce qu'il ne s'agit pas des choses elles-mêmes, mais de leur connaissance par les gens du monde : l'âme examine comment ils comprennent les choses du monde. Cet examen de la connaissance d'autrui se rapproche nécessairement de la façon dont Pascal persuade. Car nous devons d'abord nous mettre à la place des autres et suivre leur logique pour comprendre leur opinion. Ensuite nous la confrontons avec la nôtre pour mettre en relief l'erreur des autres (ou plutôt la différence entre la connaissance d'autrui et la nôtre). Enfin, cet examen se réalise en suivant la connaissance des autres et en indiquant l'aspect qu'ils ne voient pas, comme la persuasion<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> SCP, p. 41-42.

<sup>121</sup> Voir 1-2. Cf. Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 239-243.

<sup>122</sup> Voir 1-2. Cf. S579-L701.

L'âme « entre dans une sainte confusion et dans un étonnement qui lui porte un trouble bien salubre<sup>123</sup> » en considérant la connaissance qu'ont les gens du monde. Elle confirme l'erreur des maximes du monde par la vanité du monde qui est claire pour l'âme actuelle. Ainsi elle entre dans une confusion : pourquoi pouvait-elle vivre sans voir ce fait clair ? Elle s'étonne de son aveuglement d'autrefois et de celui actuel des autres. Elle s'inquiète si elle n'aperçoit pas encore quelque chose d'évident. Ainsi elle commence à chercher quelque chose à faire. Par ce commencement de la recherche, l'âme s'élève au-dessus des autres.

De sorte que par une sainte humilité, que Dieu relève au-dessus de la superbe, elle[=l'âme] commence à s'élever au-dessus du commun des hommes ; elle condamne leur conduite, elle déteste leurs maximes, elle pleure leur aveuglement [...]<sup>124</sup>.

Pascal oppose ici la « superbe » et l'« humilité ». Il semble que la première signifie ici le désir qui fait feindre d'être supérieur aux autres et soi-même. À cause de ce désir, une sorte d'homme orgueilleux cache son défaut, et l'autre ose le claironner pour se vanter de sa puissance spirituelle si forte qu'il connaît son défaut qu'il ne veut pas connaître<sup>125</sup>. Au contraire, l'« humilité » signifie une attitude par laquelle l'homme connaît son défaut et il l'accepte sincèrement. C'est « dans une sainte confusion et dans un étonnement qui lui [=l'âme] porte un trouble bien salubre<sup>126</sup> » que l'âme se dirige vers l'humilité qui lui fait voir son aveuglement.

---

<sup>123</sup> SCP, p. 41.

<sup>124</sup> SCP, p. 42.

<sup>125</sup> Voir S105-L71 : « Orgueil, contrepesant toutes les misères. Ou il cache ses misères, ou s'il les découvre il se glorifie de les connaître. »

<sup>126</sup> SCP, p. 41.

Par cette humiliation produite par la connaissance de son propre aveuglement, l'âme « commence à s'élever au-dessus du commun des hommes<sup>127</sup> ». Elle surpasse les autres personnes par l'humilité. Il faut remarquer que Pascal ne décrit pas cela comme une situation achevée, mais comme un mouvement inchoatif « commence à s'élever ». Comme le premier stade de cette élévation, l'âme critique les gens qui vivent dans ce monde. En apparence, cette critique s'approche de l'orgueil paradoxal qui se vante de la supériorité produite par l'humilité. Mais cela n'est que le soupçon injuste. Voyons concrètement le contenu de cette critique : l'âme « condamne leur conduite, elle déteste leurs maximes, elle pleure leur aveuglement<sup>128</sup> ». Il existe trois choses ; (1) le reproche contre l'action qui cherche le plaisir mondain, (2) l'aversion contre les maximes du monde qui assurent cette action et (3) la pitié contre l'aveuglement des gens du monde par lequel ils suivent les maximes du monde. Ainsi l'âme n'éprouve de la haine que pour l'action des hommes de ce monde et pour leur principe. En revanche elle éprouve de la pitié pour la nature humaine par laquelle les hommes doivent choisir les maximes terrestres pour pouvoir vivre dans le monde bas. Elle plaint l'aveuglement des autres car ils ne peuvent s'en guérir, mais elle blâme les résultats de l'aveuglement car ils sont condamnables. Pour comprendre cela facilement, donnons un exemple : dans un supermarché, un petit enfant mange un gâteau sans l'acheter. Il commet alors un vol. Ainsi nous lui reprochons son action. Pourquoi commet-il cette mauvaise action ? Il se permet de manger ce gâteau parce qu'il a faim. Nous reprochons aussi son principe égoïste. Mais nous ne reprochons pas son ignorance des règles car il ne peut les comprendre ; il n'a que trois ans. Il n'y a rien à faire contre sa fragilité naturelle dont nous

---

<sup>127</sup> SCP, p. 42.

<sup>128</sup> SCP, p. 42.

avons pitié. Cette pitié sépare cette critique pascalienne d'avec l'orgueil. L'âme critique les autres comme les parents grondent leur enfant affectueusement.

Nous pouvons désigner simplement les sujets de ces trois critiques : (1) l'action (la conduite des gens du monde), (2) la raison de l'action (les maximes du monde) et (3) la raison de « la raison de l'action » (l'impuissance naturelle par laquelle les gens doivent choisir les maximes du monde). Nous y trouvons facilement le cadre très pascalien : la raison des effets<sup>129</sup>. Dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, l'âme n'arrête pas sa vue ni à l'action comme un fait, ni à la raison de ce fait. Elle voit *la raison derrière la raison*.

Nous venons d'examiner comment l'âme se considère elle qui était autrefois aveuglée et elle considère les autres âmes aveugles. L'âme qui a reçu la nouvelle vue voit la vanité du monde. Pourquoi ne percevait-elle pas ce fait clairement ? Pourquoi d'autres le négligent-ils ? L'âme commence à le considérer. Ainsi elle dévoile leur aveuglement. Elle comprend l'erreur de sa vie passée, elle critique l'erreur dans laquelle les autres tombent encore, et elle a pitié de l'aveuglement des autres.

Dans cette considération, nous avons indiqué brièvement l'apparition des réflexions que Pascal déroule dans ses *Pensées* (la logique de la pluralité, l'art de la persuasion avec la concession à l'adversaire, la raison des effets). C'est en prenant conscience de l'existence des autres aveugles que l'âme la réalise. L'âme ne considère plus les choses silencieuses, mais la connaissance qu'en ont les autres. Ainsi sa considération se rapproche de la persuasion.

Nous insistons sur la condition tacite sur laquelle cette considération s'appuie ; l'âme a la « vue » et les autres ont l'« aveuglement ». Pascal ne dit pas que l'âme connaît la vanité du monde et les autres non. Il s'agit de la faculté de voir : la première l'a, les

---

<sup>129</sup> Cf. S480-L577 et Laurent Thirouin, *op. cit.*, p. 97-119.

seconds non. Ce manque de la puissance est naturel, au moins pour les gens après le péché originel<sup>130</sup>. L'homme ne peut le combler de même qu'il ne peut pas voler par lui-même. L'âme peut percevoir la vanité du monde grâce au don de Dieu.

À la fin, confrontons le témoignage de Jacqueline sur la conversion de Blaise avec l'Écrit comme une représentation basée sur l'expérience personnelle de Blaise. Comme 4-2-3, le texte que nous venons de lire dans 4-2-4 décrit la troisième étape de la conversion de Blaise : la foi par sa raison propre. Mais nous y trouvons aussi la quatrième et cinquième étape ; la compréhension de la situation actuelle et l'aversion pour les gens qui vivent dans ce monde.

Néanmoins il existe une différence entre l'Écrit et le témoignage de Jacqueline. Dans la quatrième étape du dernier, nous avons trouvé la mention sur le déclin de la foi de Blaise. Mais elle n'existe pas dans l'Écrit. Au lieu de cela, Pascal examine l'aveuglement que l'âme avait quand elle était attachée au monde.

Et Jacqueline témoigne que Blaise a « depuis plus d'un an un grand mépris du monde et un dégoût presque insupportable de toutes les personnes qui en sont<sup>131</sup> ». Autrement dit elle pense que le mépris du monde et le dégoût de tous les gens du monde naissent simultanément chez son frère. Mais notre lecture de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* montre qu'il existe un ordre temporel entre ces deux sentiments ; le changement de l'estimation des choses précède celui des gens du monde. Au moins Blaise qui rédige l'Écrit prend conscience de la façon dont progresse sa conversion.

En outre, exactement parlant, Pascal ne montre pas d'aversion contre d'autres qui vivent dans ce monde dans le texte que nous venons de lire. Il déteste leur action et leur

---

<sup>130</sup> Cf. S182-L149, p. 920 : les hommes aujourd'hui « sont plongés dans les misères de leur aveuglement ».

<sup>131</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 8 décembre 1654, dans *ŒC*, t. III, p. 67-68.

principe d'action, mais il compatit à leur aveuglement (c'est-à-dire leur impuissance) qui cause leur choix du principe de vie. Cette pitié pour l'aveuglement a échappé à Jacqueline ou à Blaise qui se confesse à sa sœur. Mais elle apparaîtra dans les *Pensées* en tant qu'approbation pour ceux qui cherchent Dieu en gémissant<sup>132</sup> ou en tant que compassion pour les athées qui le cherchent<sup>133</sup>.

#### 4-2-5. La recherche de Dieu par la raison

L'âme, qui voit la vanité du monde et l'aveuglement des gens du monde, « se porte à la recherche du véritable bien<sup>134</sup> ». Elle confirme d'abord les deux qualités que le véritable bien doit avoir : (1) l'impossibilité de sa perte et (2) la caractéristique du « plus aimable<sup>135</sup> ». La première qualité : sans sa considération, l'âme vérifie souvent la vanité des choses. L'âme en conclut qu'elles ne peuvent apporter la félicité à l'âme immortelle : le véritable bien (c'est-à-dire la félicité de l'âme) doit se perpétuer aussi longtemps que l'âme. Et il doit ne pas être arraché par la mort. Mais Pascal reconnaît un cas exceptionnel de sa perte : quand l'âme refuse le véritable bien par elle-même, il se sépare d'elle. En bref, il s'attache à l'âme pendant qu'elle veut le garder, mais quand elle perd ce désir, il la quitte. La deuxième qualité : s'il existe une chose qui dure éternellement avec l'âme, qu'elle est moins aimable que les choses de ce monde, ou qu'il existe la chose perpétuelle et plus aimable qu'elle, elle n'est pas le véritable bien<sup>136</sup>.

Compte tenu de ces conditions, l'âme examine à nouveau les choses temporelles.

---

<sup>132</sup> S24-L405 : « Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer l'homme et ceux qui le prennent de le blâmer et ceux qui le prennent de se divertir et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant. »

<sup>133</sup> S188-L156 : « Plaindre les athées qui cherchent. Car ne sont-ils pas assez malheureux ? »

<sup>134</sup> SCP, p. 42.

<sup>135</sup> SCP, p. 42.

<sup>136</sup> SCP, p. 42 : « elle [=l'âme] comprend qu'il faut qu'il [=le véritable bien] ait ces deux qualités, l'une, qu'il dure autant qu'elle, et qu'il ne puisse lui être ôté que de son consentement, et l'autre qu'il n'y ait rien de plus aimable. »

Elle [=l'âme] voit que dans l'amour qu'elle a eu pour le monde elle trouvait en lui cette seconde qualité dans son aveuglement, car elle ne reconnaissait rien de plus aimable ; mais comme elle n'y voit pas la première, elle connaît que ce n'est pas le souverain bien<sup>137</sup>.

Lorsque l'âme était aveugle comme d'autres personnes, elle considérait les biens du monde comme le souverain bien parce qu'ils satisfont parfaitement à la qualité du « plus aimable ». De ce point de vue, le jugement de l'âme (et de tout le monde) était juste.

Mais l'âme avec la nouvelle vue commente rétrospectivement ce jugement : « car elle ne reconnaissait rien de plus aimable<sup>138</sup> ». Certes l'âme aveugle jugeait pertinemment les choses de ce monde, mais ce jugement n'est valable que dans la connaissance qu'elle avait<sup>139</sup>.

L'âme commence son enquête à partir de cette vue de la connaissance antérieure. Tout de suite, elle voit que les choses mondaines sont indignes du nom de souverain bien puisqu'elles n'ont pas le premier caractère : l'impossibilité de leur perte. Ainsi l'âme recherche le bien qui possède tous les deux caractères.

Elle [=l'âme] le [=le souverain bien] cherche donc ailleurs, et connaissant par une lumière toute pure qu'il n'est point dans les choses qui sont en elle, ni hors d'elle, ni devant elle (rien donc en elle, rien à ses côtés), elle commence de le chercher au-dessus d'elle.

---

<sup>137</sup> *SCP*, p. 42.

<sup>138</sup> *SCP*, p. 42.

<sup>139</sup> Cf. *PTV*, p. 784 : « Car dans toutes les matières dont la preuve consiste en expériences et non en démonstrations, on ne peut faire aucune assertion universelle que par la générale énumération de toutes les parties ou de tous les cas différents. C'est ainsi que, quand nous disons que le diamant est le plus dur de tous les corps, nous entendons de tous les corps que nous connaissons, et ne pouvons ni ne devons y comprendre ceux que nous ne connaissons point ; et quand nous disons que l'or est le plus pesant de tous les corps, nous serions téméraires de comprendre dans cette proposition générale ceux qui ne sont point encore en notre connaissance, quoiqu'il ne soit pas impossible qu'ils soient en nature. »

Cette élévation est si éminente et si transcendante qu'elle ne s'arrête pas au ciel (il n'a pas de quoi la satisfaire) ni au-dessus du ciel, ni aux anges, ni aux êtres les plus parfaits. Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son cœur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos et ce bien qui est tel qu'il n'y a rien de plus aimable, et qu'il ne peut lui être ôté que par son propre consentement<sup>140</sup>.

Par « une lumière toute pure », c'est-à-dire par la vue que Dieu lui donne, l'âme reconnaît l'absence du souverain bien à l'intérieur de l'âme et dans les choses inférieures ou égales à l'âme. Ainsi elle cherche le souverain bien dans les choses supérieures à l'âme : elle fixe son regard au-dessus<sup>141</sup>.

Il existe beaucoup de créatures plus parfaites que les hommes, mais elles ne satisfont pas l'âme : elle « ne s'arrête pas au ciel », « ne peut arrêter son cœur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu<sup>142</sup> ». Intéressons-nous à cette insistance sur la continuité, ou plutôt sur le fait de « ne pas s'arrêter ». Car nous trouvons souvent un schéma que « le regard (ou la pensée) s'arrête à l'obstacle ou il arrive à la fin en le dépassant » dans les textes pascaliens à propos de la recherche de Dieu. Par exemple, Pascal dit, dans la lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez que nous venons d'examiner dans le troisième chapitre, que devant l'Ancien Testament, « les Juifs, *s'arrêtant* à l'un [=le sens littéral], ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre [= le sens mystique de l'Ancien Testament], et ne songent pas à le chercher<sup>143</sup> ». L'arrêt des Juifs au sens littéral de

---

<sup>140</sup> SCP, p. 42.

<sup>141</sup> On indique déjà l'influence de *De la considération* de saint Bernard sur la distinction des champs de la recherche. Voir Laurent Thirouin, art. cit., 2016. Voir aussi saint Bernard, *De la considération*, t. II, ch. 3, p. 59 : « Mais maintenant pour ce qui regarde le fait de la Considération, je [=Bernard de Clairvaux] crois que vous [= Eugène III] y devez considérer quatre choses, ainsi qu'elles se présentent. Vous-même : ce qui est au-dessous de vous ; ce qui est à l'entour de vous ; et ce qui est au-dessus de vous. »

<sup>142</sup> SCP, p. 42.

<sup>143</sup> LMR, 4, p. 1036, souligné par nous.



l’Ancien Testament montre leur préférence pour le bien temporel. Chose importante, cet arrêt empêche la recherche de l’autre sens : les Juifs ne font pas le choix entre le sens corporel et celui de spirituel. Ils n’ont pas la possibilité du choix. Aussi nous trouvons ce sujet dans les *Pensées*, surtout dans les fragments où il s’agit des figures. Pour ne citer qu’un exemple clair, voyons le fragment S301-L270 :

Mais Dieu n’ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple qui en était indigne et ayant voulu néanmoins les produire afin qu’elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement et les a quelquefois exprimées clairement, mais abondamment en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes *s’y arrêtassent* (je ne dis pas bien) et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent<sup>144</sup>.

D’après l’auteur, Dieu donne un double sens aux choses dans l’Ancien Testament : le sens littéral et le sens figuratif. Par exemple, les Juifs qui aiment des choses temporelles interprètent le mot « l’ennemi » dans l’Ancien Testament comme leur ennemi réel (des Égyptiens). Mais les chrétiens l’interprètent figurativement comme le péché, l’ennemi de tout le monde<sup>145</sup>. Ainsi ceux qui aiment les choses figurantes ne considèrent les choses que comme elles-mêmes. Ils n’y voient que les choses. Mais ceux qui aiment les choses

---

<sup>144</sup> S301-L270, souligné par nous. Nous devons faire attention au commentaire de Pascal « je ne dis pas bien » sur l’expression « s’y arrêtassent ». Cependant l’auteur ne pense pas que la notion de l’arrêt est impertinente, mais que l’expression est ambiguë. Car « s’y arrêtassent » signifie « s’arrêtassent aux choses figurantes ». Alors on peut penser que cette phrase dit que « ce peuple », autrement dit les Juifs considèrent les choses de ce monde comme les figures des choses mystérieuses, et qu’ils les aiment comme les figures du bien mystérieux. Mais, en réalité, Pascal veut dire qu’ils ne considèrent les choses temporelles que comme telles, et qu’ils les aiment comme les biens charnels. En tout cas, quoique l’auteur prenne conscience de l’ambiguïté de l’expression, il conserve cette expression. Cela nous montre l’importance de l’image de l’arrêt chez Pascal. Sur cette image, voir Laurent Thirouin, « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l’irritation de Dieu chez Pascal » in Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (dir.), *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe-XVIIIe siècle)*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l’École des Hautes Études – Sciences religieuses » (n°184), 2019, p. 131-153.

<sup>145</sup> Cf. S300-L269, p. 976-977.

figurées trouvent dans l'objet deux choses : les choses figurantes et les figurées. L'auteur se sert donc de l'image de l'arrêt pour décrire la situation où les hommes bornent inconsciemment leur connaissance de l'objet et où ils ne poursuivent pas la quête d'autres sens. Nous voulons insister sur les derniers mots de la citation : « ceux qui aimaient les figurées les y vissent<sup>146</sup> ». Ceux qui évitent l'arrêt aux choses figurantes arrivent enfin à « voir » les choses figurées. L'arrêt est aussi celui du regard<sup>147</sup>, la limite de la connaissance intuitive.

Dans sa considération (autrement dit la recherche exhaustive pratiquée par l'esprit sur le modèle de la perception optique), l'âme traverse toutes les créatures et arrive « au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos et ce bien qui est tel qu'il n'y a rien de plus aimable, et qu'il ne peut lui être ôté que par son propre consentement<sup>148</sup>. » Puisque Dieu possède les deux caractères nécessaires pour le souverain bien, elle le tient pour le souverain bien. Mais pourquoi peut-elle savoir que ces caractéristiques appartiennent à Dieu ? L'auteur l'explique :

Car encore qu'elle [=l'âme] ne sente pas ces charmes dont Dieu récompense l'habitude dans la piété, elle comprend néanmoins que les créatures ne peuvent pas être plus aimables que le Créateur, et sa raison aidée de la lumière de la grâce lui fait connaître qu'il n'y a rien de plus aimable que Dieu et qu'il ne peut être ôté qu'à ceux qui la rejettent, puisque c'est le posséder que de le désirer, et que le refuser c'est le perdre<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> S301-L270.

<sup>147</sup> Cf. S291-L260 : « Pour savoir si la Loi et les sacrifices sont réalité ou figure, il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée en sorte qu'ils n'y vissent que cette ancienne alliance. »

<sup>148</sup> *SCP*, p. 42.

<sup>149</sup> *SCP*, p. 42-43.

Chose curieuse, l'âme ne comprend pas empiriquement si Dieu est le plus aimable ou non parce qu'elle ne sent pas ses charmes ; elle ne peut les confronter avec ceux des créatures. Mais elle connaît l'existence de la hiérarchie absolue : « elle comprend néanmoins que les créatures ne peuvent pas être plus aimables que le Créateur<sup>150</sup> ». Elle trouve donc la qualité « le plus aimable » à Dieu. Mais pourquoi Pascal pense-il que cela est suffisant pour nous persuader de la connaissance de cette hiérarchie sans raison ? Nous pouvons trouver facilement cette hiérarchie dans les philosophes païens comme Platon (théorie des idées), Plotin (doctrine de l'émanation), etc. Et aussi nous savons bien que le néoplatonisme représenté par Plotin a influencé le christianisme *via* saint Augustin. Cependant il ne nous semble pas que Pascal affirme avec naïveté cette hiérarchie selon la tradition religieuse. Sans doute, l'auteur remarque implicitement le fait que cette hiérarchie est trouvée par les païens : les gens peuvent la connaître sans l'aide de Dieu.

Ainsi l'âme connaît par elle-même le fait que tous ceux qu'elle a considérés sont inférieurs à Dieu. Mais elle ne sait pas si Dieu est le plus aimable et si elle ne peut le perdre. Logiquement parlant, l'homme peut chercher la cause de Dieu. Et il n'est pas capable de savoir s'il peut posséder éternellement ce véritable bien. Mais l'âme comprend ces deux choses grâce à « sa raison aidée de la lumière de la grâce<sup>151</sup> » : le renforcement de la raison par la grâce amène l'âme à cette reconnaissance<sup>152</sup>. Dieu n'influence pas seulement la volonté humaine par ses charmes, mais aussi, en renforçant la puissance de

---

<sup>150</sup> SCP, p. 42.

<sup>151</sup> SCP, p. 42.

<sup>152</sup> Hélène Michon donne au fragment S38-L3 (« Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart ») le commentaire : « Il convient de comprendre ici cette lumière que Dieu donne, non comme un effet de la grâce, qui renverrait à la lumière de la foi, mais comme un surcroît de lumière rationnelle. » Nous pouvons ainsi trouver la ressemblance entre les *Pensées* et l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* à propos de la relation entre la raison et la grâce. Voir Hélène Michon, *L'ordre du cœur, Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, Champion classiques, 2007, p. 217.

la raison humaine, il fait connaître à l'âme les choses auxquelles elle ne peut pas arriver par l'utilisation de la logique.

Voyons l'aide divine à la raison humaine. Selon le témoignage de Jacqueline sur la conversion de Blaise, l'auteur futur des *Pensées* confessait qu'il cherche Dieu par « sa raison et son propre esprit<sup>153</sup> ». Cependant, dans l'Écrit, l'auteur prend clairement conscience de l'intervention divine dans son opération rationnelle. Cette différence nous montre la situation différente de l'énonciateur. Blaise, qui est en train de se convertir, pense que Dieu l'abandonne. Il ne sent pas aussi l'aide de Dieu. Mais l'auteur de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, qui a vécu la deuxième conversion, peut voir rétrospectivement l'intervention divine sur sa raison pendant sa conversion.

Nous devons faire aussi attention aux faits que Dieu donne « la lumière de la grâce<sup>154</sup> » à la raison. Nous pouvons ainsi comprendre le renforcement de la raison par la grâce divine sous l'image optique : grâce à la lumière divine, la raison peut voir directement ce qu'elle ne peut pas percevoir toute seule.

La raison aidée par Dieu fait reconnaître à l'âme qu'il n'existe aucun être plus aimable que Dieu, et que l'âme ne perd pas Dieu tant qu'elle le veut puisque la possession et la perte de Dieu est égale au désir et au refus de Dieu. Enfin, la recherche du souverain bien arrive à la dernière fin, Dieu. Mais le regard de l'âme ne s'arrête pas encore. Elle se met à voir Dieu.

Ainsi elle [=l'âme] se réjouit d'avoir trouvé un bien qui ne peut lui être ravi tant qu'elle le désirera, et qui n'a rien au-dessus de soi. Et dans ces réflexions nouvelles elle entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle

---

<sup>153</sup> Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, le 25 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 71.

<sup>154</sup> *SCP*, p. 42.

s'anéantit en sa présence et, ne pouvant former d'elle-même une idée assez basse, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rabaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, et considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie sans cesse, enfin dans cette conception, qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature, et par ses respects réitérés l'adore et le bénit, et voudrait à jamais le bénir et l'adorer<sup>155</sup>.

L'âme considère Dieu comme le souverain bien par « ces réflexions nouvelles ». Et elle voit sa grandeur. Cette vue lui apporte deux états : l'humiliation de l'âme elle-même et l'adoration de Dieu. Dans cette situation, l'âme recommence à considérer Dieu et l'homme.

Par cette vue, l'âme voit aussi la grandeur de Dieu infini et la petitesse de l'homme fini. Mais elle ne peut ni comprendre ni exprimer exactement ces deux états. Car elle ne peut pas former pertinemment l'« idée<sup>156</sup> » sur elle-même, ni sur Dieu. L'emploi de ce mot « idée » signifie évidemment qu'il s'agit ici de la connaissance intellectuelle de la petitesse de l'âme et de la grandeur de Dieu.

Cette incompréhensibilité amène davantage l'âme à l'humiliation et à la considération de Dieu. Mais, plus elle le considère, plus elle reconnaît son incompréhensibilité : la conception de Dieu à laquelle l'âme arrive en faisant tous les efforts intellectuels ne le saisit point Lui-même. Ainsi elle comprend par la raison que Dieu transcende la raison humaine ; « elle l'adore » donc « en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature<sup>157</sup> ».

---

<sup>155</sup> *SCP*, p. 43.

<sup>156</sup> *SCP*, p. 43.

<sup>157</sup> *SCP*, p. 43.

L'âme gagne la nouvelle connaissance de Dieu et de soi-même. En la suivant, elle « voudrait<sup>158</sup> » adorer et louer Dieu. Nous voyons ici clairement le désir de l'âme à propos de l'adoration éternelle de Dieu. L'âme, qui connaît le souverain bien qui surpasse la raison humaine par la recherche avec la raison, commence à aller à l'amour de Dieu par sa propre volonté.

Nous venons de paraphraser la citation au-dessus. Cette paraphrase nous montre l'existence d'une structure logique semblable à celle que nous avons vue dans 4-2-3 : voir l'objet → gagner le sentiment sur l'objet → considérer l'objet → *revoir* l'objet → *regagner* le sentiment... En fait, la vue de la grandeur de Dieu produit les états, « l'humiliation » et « l'adoration » qui amènent l'âme à la considération de Dieu et d'elle-même. Par cette considération, elle voit la transcendance de Dieu et elle a à nouveau l'adoration pour Dieu et l'humiliation tant qu'« elle se considère comme sa vile et inutile créature<sup>159</sup> ».

Cependant nous devons indiquer que, dans cette citation, la considération ne réussit pas apparemment puisque l'âme ne peut pas former l'idée de Dieu à cause de l'excès de la grandeur de Dieu. Aussi elle ne peut pas avoir l'idée sur elle-même, car, en se comparant à Dieu infini, l'âme finie voit sa bassesse si infinie qu'elle ne peut la comparer à la grandeur divine. Ordinairement, les gens s'arrêtent devant l'incompréhensibilité et ils terminent (provisoirement ou éternellement) leur recherche de Dieu. Mais l'âme peut avancer sa quête tout de suite. Pourquoi ? Parce qu'elle connaît la transcendance de Dieu par sa raison : sa raison avoue que les objets de la considération la dépassent et qu'elle ne peut les connaître. Nous pouvons trouver dans cette déclaration où la raison est vaincue

---

<sup>158</sup> SCP, p. 43.

<sup>159</sup> SCP, p. 43.

une pensée que Pascal déroule dans la liasse intitulée « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme »<sup>160</sup>.

En bref, malgré son apparence, la considération réussit en avouant la transcendance et l'incompréhensibilité des objets. Cela nous montre la ressemblance de cette considération avec la perception optique : elles saisissent assurément la réalité qui cependant surpasse leur capacité.

Après que la raison a accepté l'existence de l'être supérieur à elle, l'âme adore Dieu. Et sa recherche avance comme suivant :

Ensuite elle reconnaît la grâce qu'il lui a faite de manifester son infinie majesté à un si chétif vermisseau, et après une ferme résolution d'en être éternellement reconnaissante, elle entre en confusion d'avoir préféré tant de vanités à ce divin maître, et dans un esprit de componction et de pénitence, elle a recours à sa pitié pour arrêter sa colère, dont l'effet lui paraît épouvantable. Dans la vue de ces immensités...<sup>161</sup>

L'âme ne connaît pas intellectuellement la grandeur de Dieu, cependant elle peut la voir. Mais maintenant elle comprend que c'est grâce à Dieu qu'elle la voit. Elle est un être passif dans cette connaissance et elle Lui en est reconnaissante. Dans cette situation, en voyant sa vie ancienne, « elle entre en confusion d'avoir préféré tant de vanités à ce divin maître ». C'est parce qu'elle peut reconnaître maintenant que sa vie trahit le devoir de l'homme ; l'amour de Dieu. Elle comprend la grandeur de son péché, « elle a recours à [la] pitié [de Dieu] pour arrêter sa colère ». Nous voyons ici que l'âme estime

---

<sup>160</sup> Surtout voir S201-L170.

<sup>161</sup> *SCP*, p. 43.

pertinemment Dieu : il n'est pas seulement le véritable bien pour l'homme, mais aussi il punit l'homme afin de sa négligence envers l'amour de Dieu.

« Dans la vue de ces immensités...<sup>162</sup> » : ce paragraphe s'interrompt par cette phrase inachevée. Nous ne savons rien de certain à propos du discours pascalien suivant. Mais nous nous intéressons au fait que Pascal veut commencer le nouveau discours par « la vue ». La conversion de l'héroïne de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* suit constamment une voie comme une spirale.

Nous venons de voir brièvement le processus où l'âme recherche le souverain bien et elle arrive enfin à Dieu : elle connaît d'abord les caractères que le souverain bien doit avoir, ensuite elle considère les choses mondaines, puis les choses supérieures à l'homme. Finalement elle considère Dieu comme le souverain bien.

Cette recherche se réalise toujours par la raison. Mais cette raison n'est pas une faculté humaine simple, mais la raison humaine et divine qui peut connaître les objets d'une façon toute nouvelle par l'aide de Dieu. En tenant compte de l'image optique de la « considération » par la raison, nous pouvons l'appeler la raison qui « voit » mieux les objets.

Mais cette raison arrête son opération à la considération de Dieu. Elle considère Dieu comme l'être incompréhensible : ainsi l'âme l'adore. Cela nous paraît la quête idéale de Dieu par la raison puisqu'elle accepte justement l'incompréhensibilité de l'être incompréhensible. En suivant le fragment S201-L170, l'âme de l'Écrit sait « se soumettre où il faut<sup>163</sup> ».

---

<sup>162</sup> SCP, p. 43.

<sup>163</sup> S201-L170.



Dans la recherche par la raison que nous venons d'analyser dans 4-2-5, nous ne trouvons guère l'image optique directe. Cependant cette recherche commence par la vue des caractéristiques des choses de ce monde. Aussi nous devons remarquer que la vue de la grandeur du Créateur fait reconnaître à l'âme la transcendance incompréhensible de Dieu. L'âme voit la grandeur de Dieu, mais elle ne s'en fait pas une idée. Autrement dit, elle la connaît empiriquement, mais elle ne peut former sa conception, ni son explication par les mots rationnels. C'est dans cette situation ambiguë que l'âme peut accepter la transcendance de Dieu : si l'âme ne la voit pas et qu'elle ne la comprend pas, elle la minimise jusqu'à ce qu'elle puisse comprendre comme l'illusion, le faux, la tromperie, la sottise des fidèles... Mais elle ne peut le faire parce qu'elle perçoit directement la grandeur de Dieu. Elle doit accepter ainsi la transcendance de Dieu.

Si nous confrontons la partie de l'Écrit que nous venons de lire au témoignage de Jacqueline, elle concorde avec (3) la foi par la raison propre de Pascal. Cependant, le statut de la raison est complètement différent dans les deux textes. Selon la confession de Pascal à Jacqueline, Pascal a considéré la motivation de sa conversion comme sa raison propre. Il a pensé que l'intervention de Dieu n'existe pas, et que Dieu l'abandonne. En revanche, c'est grâce à l'aide de Dieu que l'âme de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* recherche Dieu par sa raison. Bien sûr, comme nous l'avons dit souvent, l'âme qui est en train de convertir ne sent pas l'aide de Dieu par la lumière de la grâce. Si elle parle de sa situation, comme Pascal, elle dit que « je recherche Dieu par ma raison et mon propre esprit ». Mais l'auteur de l'Écrit y voit évidemment l'intervention de Dieu.

Insistons sur la soumission de la raison de l'Écrit : la conscience de la limite d'elle-même et la compréhension de la transcendance de Dieu. Par cette soumission de la raison,

l'âme veut « à jamais le [=Dieu] bénir et l'adorer<sup>164</sup> ». Nous voyons ici le passage de la foi par la raison à la croyance en Dieu par la volonté propre de Pascal. Ceci par la miséricorde de Dieu selon le témoignage de Jacqueline.

#### **4-2-6. Après la considération de Dieu par la raison**

Nous venons de lire presque toutes les lignes de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* en les analysant soigneusement. Nous voyons ainsi le changement du sentiment de l'âme (4-2-1, 4-2-2) et la recherche de Dieu par la raison causée par ce changement du sentiment (4-2-3, 4-2-4, 4-2-5), du point de vue de l'image optique que Pascal emploie. Or, il reste les derniers paragraphes inachevés de cet opuscule. Il n'y existe pas l'image optique. Ainsi ils ne nous concernent pas apparemment. Mais il faut les voir car il semble qu'ils nous présentent l'évolution du stade : de la recherche optique de ce dernier but au commencement de la démarche vers ce but. Nous nous posons ainsi cette question : que doit faire l'âme après avoir considéré Dieu ? Pour y répondre, examinons brièvement la description pascalienne de l'action de l'âme qui a recherché Dieu par la raison. Pour la commodité de l'explication, nous numérotions les textes cités de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*.

(1) Elle [=l'âme] fait d'ardentes prières à Dieu pour obtenir de sa miséricorde que, comme il lui a plu de se découvrir à elle, il lui plaise la conduire à lui et lui faire connaître les moyens d'y arriver. Car comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des

---

<sup>164</sup> SCP, p. 43.

moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin. Ensuite de ces prières, elle commence d'agir et cherche entre eux...<sup>165</sup>

Nous avons vu dans 4-2-5 que l'âme voit la majesté de Dieu et qu'elle comprend que Dieu lui donne cette perception : « ensuite elle reconnaît la grâce qu'il lui a faite de manifester son infinie majesté à un si chétif vermisseau<sup>166</sup>. » Selon cette connaissance, elle désire que Dieu la conduise à Lui-même, et elle prie Dieu : « elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin<sup>167</sup> ». Elle veut qu'il lui montre la voie vers Lui-même comme s'il se montrait comme sa fin.

Après cette prière, « elle commence d'agir et cherche entre eux... » Nous ne savons pas le détail de sa quête (ce qu'elle fait, quels hommes elle recherche, etc.). Cependant il nous semble que l'auteur cherche à réécrire cette recherche dans le nouveau paragraphe.

(2) Elle [=l'âme] commence à connaître Dieu, et désire d'y arriver ; mais comme elle ignore les moyens d'y parvenir, si son désir est sincère et véritable, elle fait la même chose qu'une personne qui, désirant arriver en quelque lieu, ayant perdu le chemin, et connaissant son égarement, aurait recours à ceux qui sauraient parfaitement ce chemin et...<sup>168</sup>

L'âme veut arriver à Dieu, mais elle ne connaît pas la façon d'y parvenir. En outre, elle doute de la solidité de son désir. Elle s'échappe de cette situation comme ceux qui se

---

<sup>165</sup> SCP, p. 43-44.

<sup>166</sup> SCP, p. 43.

<sup>167</sup> Jean Mesnard trouve dans ces mots l'influence de l'évangile selon saint Jean, XIV, 6 ; « Jésus lui [=Thomas] dit : Je suis la voie, la vérité et la vie : personne ne vient au Père que par moi. » (Voir SCP, p. 43, n. 4.) Pour arriver à Dieu, il faut l'intervention de Dieu (=Jésus-Christ). Pascal cite brièvement cette phrase de l'Évangile dans le fragment S172-L140 des *Pensées* : « *Via, Veritas.* »

<sup>168</sup> SCP, p. 44.

perdent : elle cherche le secours auprès de ceux qui connaissent la voie. Mais qui sont-ils ? Dans la citation (1), l'âme aspire à « des moyens qui viennent de Dieu même<sup>169</sup> ». Nous pouvons conclure qu'elle demande l'aide de Dieu.

Mais les autres textes pascaliens donnent la possibilité d'une autre interprétation. Pour ne citer qu'un exemple, dans le fragment S680-L418 qu'on appelle le fragment du « pari », nous trouvons l'entretien entre l'infidèle et le fidèle. Le dernier déroule le discours mathématique pour persuader le premier de la légitimité de parier sur l'existence de Dieu<sup>170</sup>. L'infidèle accepte la justesse de ce discours. Mais il ne peut pas croire à la religion chrétienne. Dans cette situation, il dit : « que voulez-vous [=le fidèle] donc que je [=l'infidèle] fasse ?<sup>171</sup> » Le fidèle répond :

Vous [=l'infidèle] voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin ? Vous voulez vous guérir de l'infidélité, et vous en demandez les remèdes ? Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien : ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir<sup>172</sup>.

Comme l'âme de l'Écrit, l'infidèle ne sait pas le chemin vers la croyance. Pascal présente évidemment les anciens infidèles qui se convertissent comme ceux que l'infidèle doit suivre. En les imitant, l'infidèle aussi peut se convertir. Intéressons-nous à l'image du chemin. L'âme de l'Écrit et l'infidèle du fragment « pari » voient le but (Dieu, la foi). Mais ils ne savent pas quelle route prendre. Cette image du chemin nous indique à la fois

---

<sup>169</sup> SCP, p. 43.

<sup>170</sup> Sur ce discours, voir Laurent Thirouin, *Le hasard et les règles, le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal*, 2<sup>ème</sup> éd, Paris, Vrin, 2011.

<sup>171</sup> S680-L418, p. 1214.

<sup>172</sup> S680-L418, p. 1214-1215.

le caractère indispensable et insuffisant de la vue : celle-ci fait connaître directement le but, mais elle n'y mène pas<sup>173</sup>.

Si l'âme de l'Écrit aussi imite les autres âmes converties comme le guide du chemin vers Dieu, nous pouvons dire que l'opuscule développe un nouveau discours. Parce que Pascal n'écrit pas la croyance dans la relation entre les deux ; Dieu(=la fin et le guide) et l'âme(=le chercheur égaré), mais entre les trois ; Dieu(=la fin), l'âme(=le chercheur égaré) et les fidèles(=le guide). Si nous confrontons cette relation entre ces trois éléments à la conversion de Pascal lui-même, nous pouvons trouver le reflet du fait qu'il renforce la croyance par de fréquente visite à Jacqueline au monastère de Port-Royal, par la direction spirituelle que Lemaistre de Sacy donne à Blaise, et par les échanges avec les membres du groupe de Port-Royal. Si cette interprétation est acceptable, ceux qui apparaissent dans la dernière phrase de la citation (1) sont les fidèles. L'âme ne suit pas seule la voie vers Dieu, mais elle y marche avec d'autres âmes déjà converties.

Comme nous l'avons vu dans 4-2-4, l'âme surpassait les autres âmes aveugles par la nouvelle vue divine. Elle considérait Dieu toute seule (ou avec Dieu). Mais, maintenant, elle suit les autres qui marchent déjà vers Dieu : les autres personnes ne sont pas seulement les êtres attachés aux choses terrestres, mais aussi ceux qui recherchent Dieu. L'âme ne recherche plus isolément Dieu. Sa quête se réalise en la collaboration avec les autres âmes.

Mais Pascal s'arrête d'écrire sur cette recherche collective. Il recommence à décrire la relation entre Dieu et l'âme.

---

<sup>173</sup> Pascal distingue aussi « voir le chemin » et « mener au chemin ». Voir S172-L140 « Quand Épictète aurait vu parfaitement bien le chemin, il dit aux hommes : vous en suivez un faux. » Il montre que c'en est un autre, mais il n'y mène pas. C'est celui de vouloir ce que Dieu veut. Jésus Christ seul y mène. *Via, Veritas.* » Nous pouvons voir le chemin vers Dieu. Mais la vue n'est que la vue. Elle ne nous y mène pas ; elle ne fait pas naître le désir sincère de « ce que Dieu veut » en nous.

(3) Elle [=l'âme] se résout de conformer à ses volontés le reste de sa vie ; mais comme sa faiblesse naturelle, avec l'habitude qu'elle a aux péchés où elle a vécu, l'ont réduite dans l'impuissance d'arriver à cette félicité, elle implore de sa miséricorde [de Dieu] les moyens d'arriver à lui, de s'attacher à lui, d'y adhérer éternellement...<sup>174</sup>

L'auteur réécrit la prière à Dieu. Il insiste sur l'impuissance de l'âme : elle connaît la grandeur de Dieu et elle décide d'adorer Dieu éternellement. Néanmoins elle ne peut pas croire en Dieu à cause de « sa faiblesse naturelle » et « l'habitude qu'elle a aux péchés où elle a vécu ». Ainsi elle recourt à la miséricorde de Dieu pour croire en Lui.

Ce discours diffère de ceux de (1) et (2). Pascal présentait l'âme dans une situation où elle ne sait plus comment arriver à Dieu. Cependant il montre ici l'impuissance naturelle de l'âme à croire : elle n'a pas seulement besoin de moyens d'arriver à Dieu, mais aussi besoin de moyens pour l'aimer éternellement.

Après ce changement de la prière, nous trouvons le dernier paragraphe de l'Écrit :

(4) Ainsi elle [=l'âme] reconnaît qu'elle doit adorer Dieu comme créature, lui rendre grâce comme redevable, lui satisfaire comme coupable, le prier comme indigente<sup>175</sup>.

Pascal montre clairement le devoir de l'âme envers Dieu. L'héroïne de cet opuscule le reconnaît. Sans doute, cette reconnaissance vient de la considération de Dieu. Et elle décide l'orientation de l'action de l'âme. Mais l'auteur finit cet opuscule par cette phrase. Nous ne pouvons pas savoir ce que l'âme fait selon cette connaissance.

---

<sup>174</sup> SCP, p. 44.

<sup>175</sup> SCP, p. 44.

Nous venons de voir succinctement les derniers paragraphes de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. Ils essaient de décrire l'âme qui commence la vie religieuse selon la considération de Dieu. Mais l'auteur ne les a pas achevés. À propos de la répétition de la suspension, Ernest Havet dit « Pascal s'est interrompu, n'étant pas content de son expression, et il reprend les mêmes choses d'une autre manière<sup>176</sup>. » D'après lui, nous comprenons ce que Pascal veut écrire : après la considération de la grandeur de Dieu, l'âme reconnaît la relation entre Lui et elle-même. Selon cette reconnaissance, elle connaît les manques pour la pratique de la foi. Elle prie ainsi Dieu pour qu'il compense ses impuissances.

Dans les réécritures pascaliennes, les manques pour la pratique de la foi changent en permanence. Dans les citations (1) et (2), il manque à l'âme la façon pour arriver à Dieu : elle a la volonté vers Dieu, mais il lui manque la façon pour la réaliser. En revanche, dans la citation (3), Pascal écrit la difficulté de se maintenir dans la volonté de Dieu : « sa faiblesse naturelle, avec l'habitude qu'elle [=l'âme] a aux péchés où elle a vécu, l'ont réduite dans l'impuissance d'arriver à cette félicité, elle implore de sa miséricorde [de Dieu] les moyens d'arriver à lui, *de s'attacher à lui, d'y adhérer éternellement...*<sup>177</sup> ». L'âme ne connaît pas seulement la façon de la croyance, mais aussi elle ne peut pas concevoir l'amour de Dieu.

Nous pouvons voir le symptôme de ce découragement dans la citation (2) : « comme elle ignore les moyens d'y parvenir, *si son désir est sincère et véritable*, elle fait la même chose<sup>178</sup> ». L'interrogative indirecte « elle ignore [...] si son désir est sincère et

---

<sup>176</sup> Voir *Pensées de Pascal*, publiées dans leur texte authentique avec un commentaire suivi et une étude littéraire par Ernest Havet, Paris, Dezobry et E. Magdeleine, 1852, p. 483, note 6.

<sup>177</sup> SCP, p. 44.

<sup>178</sup> SCP, p. 44.

véritable » montre évidemment l'hésitation de l'âme : elle ne sait pas si elle *veut* arriver à Dieu ou si elle *pense* qu'elle veut y arriver<sup>179</sup>.

En voyant la grandeur de Dieu, l'âme s'enflamme de l'amour de Dieu. Mais elle ne sait pas le chemin vers Dieu, et sa foi s'affaiblit à cause de sa faiblesse naturelle et de son habitude accoutumée à la vie mondaine. Cela est inévitable pour la vie religieuse. En s'appuyant sur cette reconnaissance, l'âme doit toujours prier Dieu et commencer sa foi par cette prière pour qu'elle ne manque pas d'ardeur religieuse. Il semble que les quatre citations que nous venons de voir dans 4-2-6 se basent sur cette pensée.

Si cette interprétation est acceptable, les derniers paragraphes ressemblent au stade (6) la croyance à Dieu par sa propre volonté causée par la miséricorde de Dieu, selon le témoignage de Jacqueline. Mais il existe une différence : dans le témoignage de Jacqueline, nous trouvons Pascal converti sans souci (ou plutôt Pascal qui se laisse entraîner car Jacqueline fait des remontrances à son frère parce qu'il se réjouit d'avoir une vie religieuse<sup>180</sup>). En revanche, l'âme de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* se confronte aux difficultés pour arriver à Dieu. Sans doute, cette différence vient de celle de la situation de l'auteur : aussitôt après l'expérience spirituelle de la deuxième conversion, Blaise se remplit de l'amour de Dieu selon Jacqueline. Mais Pascal qui rédige l'Écrit reconnaît empiriquement la difficulté de se maintenir dans l'amour de Dieu.

\* \* \*

---

<sup>179</sup> Voir Laurent Thirouin, *op. cit.*, 2015, p. 15-30

<sup>180</sup> Lettre de Jacqueline à Blaise Pascal au 19 janvier 1655, dans *ŒC*, t. III, p. 68-69 : « J'ai [=Jacqueline] autant de joie de vous [=Blaise] trouver gai dans la solitude que j'avais de douleur quand je voyais que vous l'étiez dans le monde. Je ne sais néanmoins comment M. de Sacy s'accommode d'un pénitent si réjoui, et qui prétend satisfaire aux vaines joies et aux divertissements du monde par des joies un peu plus raisonnables et par des jeux d'esprit plus permis, au lieu de les expier par des larmes continuelles. »



Dans le chapitre 4, nous avons analysé l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. Nous allons ordonner notre analyse.

Beaucoup de chercheurs ont déjà indiqué que l'Écrit reflète l'expérience de la conversion de l'auteur. Ainsi, dans 4-1, nous venons de confirmer le processus de la conversion de Blaise selon le témoignage de sa sœur, Jacqueline. Nous y trouvons 6 stades que le tableau-ci montre :

**Tableau 4-1 : Le processus de la conversion de Pascal selon le témoignage de Jacqueline**

(1)	L'aversion contre des choses mondaines et le détachement extraordinaire du monde.
(2)	L'insensibilité au charme de Dieu.
(3)	La foi par la raison propre de Pascal.
(4)	La compréhension de la situation actuelle de Pascal.
(5)	L'aversion pour les gens qui vivent dans ce monde.
(6)	La croyance à Dieu par la propre volonté de Pascal causée par la miséricorde de Dieu.

Ensuite, de 4-2-1 à 4-2-6, nous venons d'analyser l'Écrit en suivant son ordre. Nous en faisons un tableau qui montre le processus de la recherche de Dieu par l'âme. Nous remplirons la colonne gauche du numéro de la section de ce chapitre, et la colonne droite des caractères de la section.

**Tableau 4-2 : Le processus de la conversion de l'âme dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur***

4-2-1	Le don divin de la vue nouvelle à l'âme.
4-2-2	L'indifférence de l'âme aux choses mondaines. La séparation surnaturelle de l'âme et de ce monde. L'insensibilité aux charmes de Dieu.
4-2-3	La foi par la raison propre de Pascal (la considération de la vanité de ce monde).
4-2-4	La foi par la raison propre de Pascal (la considération de l'âme ancienne et d'autres personnes). L'aversion contre l'action et le principe d'action d'autres personnes. La pitié pour l'aveuglement des autres personnes.
4-2-5	La foi par la raison propre de Pascal aidée par la lumière divine (la considération de Dieu comme le souverain bien, la vue de la grandeur divine, la conscience de la limite de la raison) Le commencement de la foi par la volonté de Pascal.
4-2-6	La foi par la volonté de Pascal (la difficulté de la foi)

En confrontant ces deux tableaux, nous trouvons clairement la ressemblance du processus de la conversion entre le témoignage de Jacqueline et l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. Mais il existe des différences dans les détails : Jacqueline témoigne de l'aversion contre les choses de ce monde chez son frère, mais il la décrit comme une expérience extraordinaire, la perte de la perception des charmes de ce monde. Jacqueline trouve aussi l'aversion contre d'autres personnes chez Pascal. Mais l'âme qu'il décrit dans l'opuscule hait l'action et le principe de l'action qu'ils choisissent dans la vie profane.

Elle a plutôt pitié de leur impuissance par laquelle ils ne peuvent que choisir son principe. Selon le témoignage de Jacqueline, la conversion de Pascal est conduite par sa raison propre. L'opuscule pascalien montre les opérations diverses de la raison par le menu ; la considération de la vanité de ce monde, celle de l'âme elle-même et d'autres âmes et celle de Dieu. En plus, toutes ces considérations se terminent sur la conscience de la limite de la raison, de la transcendance de Dieu. Et Jacqueline voit la foi ardente de Blaise qui se réjouit de la conversion après l'expérience mystérieuse dont le *Mémorial* témoigne. Mais, dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, Pascal décrit la difficulté pour maintenir l'amour ardent envers Dieu et la croyance que l'âme « commence » toujours par la prière à Dieu.

La différence entre eux deux à laquelle nous nous intéressons consiste en l'image optique. Nous ne la trouvons pas dans le témoignage de Jacqueline : ou bien Blaise ne l'emploie pas quand il confesse son état d'âme à sa sœur, ou bien elle la néglige en la considérant comme une figure superflue.

En revanche cette image optique joue un rôle important dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* comme la description de la conversion basée sur la propre expérience de Pascal. Tout d'abord, l'auteur présente le don de la nouvelle *vue* par Dieu comme le commencement de la conversion. Par cette vue, l'âme voit elle-même et les choses mondaines d'une façon nouvelle. Elle a le nouveau sentiment pour elles. Ensuite elle commence à *considérer* la raison de ce sentiment : elle les regarde entièrement et les examine par la raison. Cette considération montre leur nouvel aspect ; l'âme les *voit* encore d'une façon nouvelle. Voir l'objet → gagner le sentiment pour lui → le considérer → le voir d'une façon nouvelle → gagner le nouveau sentiment... L'âme répète ce cycle

de la recherche pour examiner le souverain bien et pour arriver à la connaissance de Dieu par la raison.

Dans cet emploi de l'image optique, Pascal insiste sur l'aspect : on perçoit diversement la même chose. Nous l'avons vu dans le premier chapitre. L'art de persuader que nous voyons dans les *Pensées* s'appuie sur le modèle de la vue : parce que nous voyons l'objet sous un aspect et que vous le voyez sous un autre aspect, notre connaissance et la vôtre sont différentes, bien que ce soit le même objet. Ainsi cet art de persuader ne peut que faire remarquer l'existence de l'aspect que les autres ne voient pas. S'ils le voient ou non (autrement dit ils se laissent persuader par nous ou non), ce choix est laissé à eux-mêmes.

Or, la même âme voit la même chose différemment dans l'Écrit. Ce changement de la connaissance est l'expérience subjective. Ainsi l'âme doit accepter la véracité des deux connaissances (ancienne et présente) puisqu'elle ne peut pas nier la perception de l'âme ancienne ni celle de l'âme présente.

Nous voulons indiquer aussi que la cause du changement de la connaissance ne consiste pas en un changement de point de vue dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. Il se produit par le don divin de la vue ; il existe entre les hommes l'inégalité de la puissance optique, c'est-à-dire l'aveuglement ou non.

\* \* \*

Nous venons d'analyser divers textes pascaliens en remarquant l'image optique : des fragments des *Pensées* qui parlent de l'art de persuader, la *Préface sur le Traité du vide* qui parle de la différence cognitive causée par l'expérimentation, une lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez où Pascal explique le fait que Dieu se cache sous la réalité et que, cependant, les uns peuvent l'y voir et les autres non, et l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* où Pascal

rédige le processus jusqu'à la préparation de la conversion sur la base de sa propre expérience. Si notre analyse est juste, Pascal se sert constamment de l'image optique pour décrire un stade où nous saisissons les données basées sur lesquelles nous commençons l'opération intellectuelle. Mais cette image ne signifie pas l'obtention des données vraies et objectives. Au contraire : la vue ne voit qu'un aspect de l'objet. Elle s'arrête souvent sur son apparence, et elle ne voit pas directement son essence. Parce que la puissance de la vue diffère chez chacun, tout le monde connaît la même chose différemment. En bref, l'image optique chez Pascal signifie l'obtention certaine et imparfaite des données.

Pascal a abordé un projet difficile vers la fin de sa vie : la persuasion des impies sur la justesse de croire à la religion chrétienne. Dans les *Pensées*, le recueil des notes pour ce projet laissées par l'auteur, nous trouvons beaucoup d'images optiques. Alors, nous nous posons naturellement une question : que signifie l'image optique dans cette persuasion religieuse ? Comment y contribue-t-elle ? Nous allons aborder cette question dans le cinquième et sixième chapitre.

## 5. Le défaut de la persuasion de l'existence de Dieu par la nature — selon les *Pensées* de Pascal —

Nous trouvons dans les divers ouvrages apologétiques la preuve de l'existence de Dieu qui est basée sur la « nature ». Par exemple, la *Somme contre les gentils* de Thomas d'Aquin, la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, *Les Trois vérités* de Pierre Charron, le « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme » de Pierre Nicole... Pourquoi ces auteurs pensent-ils que la nature prouve l'existence de Dieu ? Thomas d'Aquin, que l'on tient pour le maître représentatif de la théologie naturelle, parle de la raison de la nécessité de cette sorte de preuve de Dieu dans la *Somme contre les gentils* :

La seconde raison<sup>1</sup>, c'est que certains d'entre eux [=les impies], comme les Mahométans et les païens, ne s'accordent pas avec nous pour reconnaître l'autorité de l'Écriture, grâce à laquelle on pourrait les convaincre, alors qu'à l'encontre des Juifs, nous pouvons disputer sur le terrain de l'Ancien Testament, et qu'à l'encontre des Hérétiques, nous pouvons disputer sur le terrain du Nouveau Testament. Mahométans et Païens n'admettent ni l'un ni l'autre. Force est alors de recourir à la raison naturelle à laquelle tous sont obligés de donner leur adhésion<sup>2</sup>.

Il faut commencer la discussion par le terrain d'accord de ceux qui ont des opinions opposées. Les juifs, les catholiques et les hérétiques reçoivent l'autorité de l'Ancien

---

<sup>1</sup> Thomas nous donne deux difficultés pour réfuter des erreurs des impies. La deuxième difficulté consiste, comme nous le voyons dans la citation, en la négation de l'autorité des Saintes Écritures. Et la première est ce que « les affirmations sacrilèges de chacun de ceux qui sont tombés dans l'erreur ne nous sont pas tellement connues que nous puissions en tirer des arguments pour les confondre. » En bref, puisque le Docteur angélique ne connaît même pas bien des préceptes des païens, surtout leurs objections contre le christianisme, il ne peut pas les contredire. Voir Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, éd. du Cerf, Paris, 1993, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Testament. Ainsi le débat parmi eux se déroule dans le champ de la religion chrétienne. Mais ceux qui croient à un autre dieu que Celui du christianisme, nient l'autorité des deux Testaments. Ils ne considèrent pas les Saintes Écritures comme le terrain d'entente pour discuter avec les chrétiens. Pour cela, il faut un autre fondement de la controverse afin que les païens et les chrétiens se combattent utilement. C'est la raison naturelle que l'on choisit alors pour le fondement de cette délibération parce que tout le monde doit recevoir son authenticité. Ainsi la preuve de l'existence de Dieu par la nature est nécessaire pour instaurer avec profit le débat entre les chrétiens qui acceptent l'autorité des Testaments et les hommes qui ne l'admettent pas.

Or, selon *La Vie de Monsieur Pascal* de Gilberte Périer, la prétendue *Apologie de la religion chrétienne*<sup>3</sup> que Blaise Pascal a abordée vers la fin de sa vie a eu pour objectif la réfutation des « athées »<sup>4</sup>. Si nous tenons littéralement ce témoignage pour vrai, nous pouvons attendre que l'auteur emploie la preuve naturelle de Dieu dans son apologie. Mais notre prévision est trahie. L'apologiste expulse cette sorte de preuve. Nous pouvons le voir dans le fragment S690-L449 des *Pensées* que composent les notes laissées par Pascal pour l'apologie.

Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité<sup>5</sup>, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette

---

<sup>3</sup> En suivant l'usage, nous appelons l'*Apologie de la religion chrétienne* une œuvre inachevée pour laquelle Pascal a travaillé vers les dernières années de sa vie. Sur le problème de cette appellation, voir Laurent Thirouin, « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie » ? », *Quaderni leif*, Semestrale del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal et il Seicento (CESPES), Università di Catania, n. 19, numero doppio, gennaio-dicembre, 2020, p. 43-57.

<sup>4</sup> Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (1<sup>re</sup> version), *ŒC*, t. I, p. 584 : « Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il [=Blaise] avait de travailler à réfuter les principaux et les plus forts raisonnements des athées. »

<sup>5</sup> Pascal inclut « la Trinité » dans la série des choses qu'il n'essaie pas de prouver par des raisons naturelles. Cela nous fait penser qu'on explique ordinairement ce précepte par elles. Cependant, en réalité, il ne fait jamais partie, chez les apologistes, des objets accessibles par la raison.

nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile<sup>6</sup>.

Pascal donne deux raisons pour lesquelles il n'utilise pas des raisons naturelles afin de persuader les impies. Nous devons prêter attention à la deuxième : « Cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. » Si on connaît un Dieu sans l'intermédiaire de Jésus-Christ, ce Dieu n'est pas Celui du salut. Des raisons naturelles ne convainquent que d'un « Dieu considéré comme grand, puissant et éternel », c'est-à-dire le dieu du « déisme<sup>7</sup> ». Aussi il est inutile d'en persuader les impies parce que le déisme et l'athéisme « sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également<sup>8</sup>. » D'après Pascal, si les impies sortent de l'erreur de l'athéisme grâce aux raisons naturelles, ils tombent tout de suite dans une autre erreur également sérieuse, le déisme.

Voici l'explication pascalienne de la négation des preuves naturelles de Dieu du point de vue de l'efficacité de la persuasion. Mais il nous semble que l'auteur les refuse aussi pour une autre raison. Voyons une partie du S38-L4.

« Et quoi ! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? » Non.

« Et votre religion ne le dit-elle pas ? » Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> S690-L449, p. 1235.

<sup>7</sup> S690-L449, p. 1234 : « [Les impies] s'imaginent qu[e la religion chrétienne] consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand, puissant et éternel : ce qui est proprement le déisme, presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire. »

<sup>8</sup> S690-L449, p. 1236 : « Et par là, [ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s'arrêtent dans la nature] tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. »

<sup>9</sup> S38-L3.



Dans le dialogue imaginaire entre un impie et un apologiste considéré comme Pascal lui-même, l'auteur ne mentionne point le résultat de la croyance auquel la preuve naturelle amène les impies. Il s'agit ici de deux choses : (1) le statut ambivalent de la preuve naturelle de Dieu. Elle est vraie pour certains, et fausse pour beaucoup d'autres. Il n'est pas négligeable que Pascal emploie ces deux adjectifs ; « vrai »/« faux ». Pascal ne dit pas que la proposition « la nature prouve Dieu » est vraie et que certains peuvent la recevoir et d'autres non. L'auteur ne dit pas qu'elle est fausse et qu'elle peut tromper certains et d'autres non. La valeur de cette proposition dépend du destinataire, ou plutôt de « cette lumière » de la grâce que Dieu lui donne. Elle est donc définie par la relation entre la nature et son observateur. Cela nous montre l'équivoque de cette preuve : la nature est la preuve et ne l'est pas.

Mais il nous semble que, malgré la fragilité de cette preuve, Pascal n'y renonce pas totalement. C'est notre 2<sup>e</sup> considération : le renoncement à *dire* la preuve naturelle de Dieu. Apparemment, l'apologiste nie la preuve elle-même. Cependant les interrogations de l'impie se focalisent soigneusement sur la parole (« ne dites-vous pas », « ne le dit-elle pas »). Ainsi nous devons penser que la réponse de l'apologiste aussi vise la parole. « Renoncer à une chose » et « renoncer à dire d'une chose », il existe une rupture entre ces deux expressions. La première ne signifie que la négation. Mais quoique nous acceptons une chose, nous pouvons refuser de la dire. Par exemple, un petit enfant nous pose une question « Qui est Pascal ? » Nous pouvons l'expliquer concrètement en détail : sa vie, ses inventions, ses mérites mathématiques, sa pensée religieuse, etc. Cependant, sans doute, l'enfant ne comprend pas bien tout cela. Alors nous renonçons à l'explication détaillée, et choisissons la présentation facile : « Pascal est un très grand écrivain français ! » Vu les facultés intellectuelles du destinataire, le destinataire peut (ou doit)

choisir de dire une chose ou non. Si l'on nous permet d'interpréter notre citation par cet exemple, nous y trouvons le thème de la persuasion : que devons-nous dire pour persuader un autre ? Et en fait nous allons voir dans le texte suivant qu'un des sujets de l'*Apologie* consiste en la façon de parler de Dieu.

Or, ce fragment S38-L3 se situe dans une liasse que Pascal lui-même intitule « Ordre ». En outre, au-dessus de son manuscrit, on trouve des mots « Ordre par dialogues ». Par cela, nous devons penser que ce fragment concerne le sujet, l'« Ordre ». Mais que signifie-t-il ? Quelques fragments dans la liasse « Ordre » montrent des hypothèses de structure de l'*Apologie de la religion chrétienne*<sup>10</sup>. Ensuite, selon ce classement de travail, Pascal a voulu mettre cette liasse au début de son *Apologie*. Ainsi il semble que Pascal a eu l'intention de faire de l'« Ordre » le chapitre où la structure ou l'aperçu de l'*Apologie* apparaît.

Le dialogue à propos de la preuve naturelle de Dieu existe dans un chapitre qui présente la perspective de l'œuvre entière. Ce fait indique que ce sujet va être traité avec soin dans cette œuvre. Alors, où est-ce ?

C'est le fragment S644-L780, L781. Il se compose de deux préfaces ; « Préface de la première partie » et « Préface de la seconde partie ». Ces expressions nous évoquent le fragment S40-L6 qui se trouve la liasse « Ordre ».

Première partie : Misère de l'homme sans Dieu.

Deuxième partie : Félicité de l'homme avec Dieu.

—

autrement

---

<sup>10</sup> Cf. S40-L6, S45-L11, S46-L12.

Première partie : Que la nature est corrompue, par la nature même.

Deuxième partie : Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture<sup>11</sup>.

D'après ce fragment, l'*Apologie de la religion chrétienne* cherche d'abord à montrer par la considération de la propriété humaine que les hommes sont corrompus et misérables, c'est-à-dire qu'ils ont perdu l'état où ils étaient quand Dieu les a créés. Ensuite cet ouvrage fait voir l'existence du Messie, Jésus-Christ qui les sauve du misérable destin en considérant les Saintes Écritures.

Alors, voit-on le même sujet dans le fragment S644-L780, L781 qui est la « Préface » de cette œuvre ? Non. Les deux préfaces s'intéressent à la façon de traiter ce sujet. Dans la première préface, Pascal évoque la méthode pour parler de la connaissance de soi-même chez Charron et Montaigne<sup>12</sup>. Dans la préface de la seconde partie, l'auteur écrit évidemment : « Parler de ceux qui ont traité de cette matière<sup>13</sup> », Dieu. Et Pascal y critique la preuve naturelle de Dieu.

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes [=ceux qui ont traité de Dieu] entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature<sup>14</sup>.

L'auteur met en question l'ordre de l'apologie ordinaire. Cependant pourquoi est-il tellement étranger ? D'après saint Thomas, les impies et les chrétiens tiennent la nature pour le commencement de leur débat. Autrement dit, il est naturel de commencer une

---

<sup>11</sup> S40-L6.

<sup>12</sup> Sur le sujet de la méthode de parler chez Pascal, voir Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 49-67.

<sup>13</sup> S644-L781.

<sup>14</sup> S644-L781.

œuvre contre les impies par la raison naturelle. Pourquoi Pascal blâme-t-il cet ordre ? Il nous semble que cela est causé par la preuve elle-même.

[...] dire à ceux-là [=les personnes destituées de foi et de grâce] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert [...] <sup>15</sup>.

En voyant la nature, on y verra Dieu à découvert. Si cela est la preuve des apologistes, la critique pascalienne contre elle est normale. Puisqu'elle ne prouve rien en apparence. Mais nous nous intéressons à l'expression avec laquelle Pascal décrit cette preuve. Pourquoi l'auteur répète-t-il le verbe « voir » ? Peut-il remplacer l'un ou l'autre par un autre mot ; chercher, trouver, etc. ? On peut dire que « Cela est peu important. L'auteur écrit sans soin l'affirmation traduisant un blâme. » Or Pascal écrit ce fragment :

Quand dans un discours se trouvent des mots répétés et qu'essayant de les corriger on les trouve si propres qu'on gênerait le discours, il les faut laisser, c'en est la marque. Et c'est là la part de l'envie, qui est aveugle et qui ne sait pas que cette répétition n'est pas faite en cet endroit <sup>16</sup>.

On prend ordinairement la répétition pour un défaut du discours. Mais quand elle est pertinente, elle n'est pas seulement permise, mais encore elle possède la force positive sans laquelle le discours lui-même se détruit. L'auteur fait tellement attention à l'emploi approprié du mot sous chaque cas particulier si l'on tient son choix du mot pour maladroit. Et encore il me semble que Pascal doit écrire adéquatement la thèse qu'il veut vaincre

---

<sup>15</sup> S644-L781.

<sup>16</sup> S452-L515.

afin de démontrer largement l’erreur qu’elle contient. Donc, Pascal doit penser que la répétition de « voir » dans le S644-L781 est juste.

Si cela est vrai, quelle impression cette répétition produit-elle d’après Pascal ? Comment devons-nous comprendre la phrase que Pascal fait dire aux apologistes banals : « ils n’ont qu’à voir la moindre des choses qui les environnent et qu’ils y verront Dieu à découvert » ? Dans ce discours, où se trouve le problème pour l’auteur ? En bref, qu’est-ce la preuve de Dieu par l’ouvrage naturel pour Pascal ? C’est le cœur de notre question dans ce chapitre. Nous y répondrons *via* la lecture soigneuse des textes.

Néanmoins, à la vérité, il est facile de répondre à cette question seule. Parce qu’il nous semble que Pascal montre sa pensée sur la raison naturelle dans la « Préface de la seconde partie ». Ainsi ce chapitre en arrivera finalement à l’analyse de ce texte.

Mais, pour approfondir la pensée de Pascal à propos de la preuve naturelle de Dieu, nous voulons prendre un détour. D’abord, nous allons donner l’image de l’ouvrage apologétique dont le « premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature<sup>17</sup> ». Pour parvenir à ce but, nous lirons « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l’existence de Dieu, et de l’immortalité de l’âme » de Pierre Nicole. Cette lecture nous montrera l’existence de l’expression verbale qui figure la connaissance de Dieu par la nature. Ensuite nous allons lire les *Confessions* de saint Augustin dans la traduction en français par Robert Arnauld d’Andilly pour y voir le précurseur qui décrit la connaissance divine par la nature avec les échanges verbaux. Grâce à ces lectures, nous trouverons le leitmotiv de l’entretien qui se compose d’une part des interrogations de l’Homme et d’autre part des réponses de la Nature. Après cela, nous commencerons l’analyse d’une lettre que Blaise et Jacqueline Pascal ont écrit à leur sœur Gilberte le 1<sup>er</sup>

---

<sup>17</sup> S644-L781.

avril 1648. Cette analyse nous fera voir que Blaise aussi partage l'image verbale de la connaissance divine par la nature, et que, néanmoins, il pense que la réussite de l'entretien entre l'homme et la nature a besoin de l'intuition (ou le sentiment) de Dieu dans la nature. Après ces détours, nous reviendrons à l'analyse de la « Préface de la seconde partie » du S644-L781 des *Pensées*. Nous y confirmerons que la structure du discours des apologistes banals est, du point de vue de Pascal, hardie parce qu'ils supposent implicitement que les vrais chrétiens et les impies peuvent sentir Dieu dans la nature de la même façon, et que l'auteur des *Pensées* pense qu'il faut suivre l'exemple des Écritures qui indiquent d'abord l'aveuglement des hommes.

### **5-1. L'esquisse des preuves naturelles de Dieu par Pierre Nicole « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme »**

---

Nous voulons d'abord comprendre l'ouvrage apologétique que Pascal imagine dans la « Préface de la seconde partie ». Nous venons d'écrire « Pascal *imagine* » ; nous pensons qu'il n'évoque pas un ouvrage concret, mais qu'il parle d'une idée commune puisée dans des œuvres apologétiques. De fait, il ne s'agit pas dans le fragment S644-L781 de démonstrations de théoriciens concrets (comme saint Thomas, Descartes, Mersenne etc.), mais de l'ordre de la présentation des preuves. Car l'auteur critique la hardiesse des apologistes qui commencent leurs discours pour « prouver la divinité par les ouvrages de la nature<sup>18</sup> ». Pascal ne pense pas dans ce cas qu'il s'agit d'une tendance individuelle. Il pense que cette composition hardie est partagée par les apologistes (au moins par un groupe d'entre eux). Pour cela, il écrit « Parler de *ceux* qui ont traité de cette

---

<sup>18</sup> S644-L781.

matière<sup>19</sup> ». Contrairement à la « Préface de la première partie », il ne cite pas de nom propre dans la seconde préface.

Si la critique pascalienne se focalise sur la structure commune de l'apologie (du point de vue de Pascal), où cette apologie imaginaire se trouve-t-elle ? Nous pouvons avoir recours à un essai de Pierre Nicole : « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme »<sup>20</sup>.

Comme Pascal, son auteur a noué une relation étroite avec un groupe d'intellectuels de Port-Royal. Il aide aussi Pascal à rédiger son chef-d'œuvre, les *Provinciales*, et il les annote et les traduit en latin. Enfin, comme on le sait, il rend service à l'ouvrage principal posthume de Blaise, les *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, ce que l'on appelle l'édition de Port-Royal des *Pensées*. Nous pouvons penser par ces faits que les deux penseurs partagent les idées fondamentales sur la religion chrétienne. Si cela est acceptable, nous pouvons trouver leur représentation commune de la preuve naturelle de l'existence de Dieu dans « Discours des preuves de Dieu ».

Cependant, on peut nous dire : « Cet essai fait voir seulement la pensée originelle de Nicole, n'est-ce pas ? ». Nous y répondons « non ». Comme nous le verrons dans le texte suivant, le discours de Nicole a toujours des précurseurs ; le moraliste ne parle pas de sa pensée originelle, mais il présente un sommaire des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu dans la nature. Nicole intitule donc cet essai un « abrégé ». Dans cette situation, nous trouvons notre choix du texte raisonnable parce que ce « Discours » nous

---

<sup>19</sup> S644-L781, souligné par nous.

<sup>20</sup> Désormais nous l'écrivons dans le texte « Discours des preuves de Dieu ».

montre l'image ordinaire des preuves naturelles de Dieu présentée par celui qui partage l'arrière-plan philosophique et religieux avec notre sujet, Pascal.

En plus, selon Nicole, le « Discours des preuves de Dieu » nous présente les preuves « sensibles » qui s'opposent aux « métaphysiques<sup>21</sup> ». Celles-là sont pareilles à la preuve montrée par l'apologiste banal auquel Pascal fait dire que les impies « n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert<sup>22</sup> ». Pour ces raisons, nous allons lire légitimement cet essai pour comprendre les preuves de l'existence de Dieu dans la nature, imaginées par Pascal.

### **5-1-1. L'estimation des preuves naturelles de l'existence de Dieu par Nicole**

Pour commencer, abordons une question simple ; à quel degré Nicole estime-t-il utiles les preuves de l'existence de Dieu dans la nature pour persuader les impies ? Le « Discours des preuves de Dieu » est publié dans *De l'Éducation d'un prince divisée en trois parties, dont la dernière contient divers traités utiles à tout le monde* en 1670, année où l'édition de Port-Royal des *Pensées* est publiée aussi. Comme nous venons de le dire, Nicole participe à la compilation de cette grande œuvre. Sans doute, pour cela, comme Vincent Carraud l'indique<sup>23</sup>, nous pouvons voir dans ces phrases du « Discours des preuves de Dieu » le reflet de Pascal.

Je [=Nicole] reconnais que ce ne sont pas là les preuves les plus propres pour conduire à la vraie Religion ceux qui sont assez malheureux pour ne la connaître pas, et que celles qui se

---

<sup>21</sup> DPN, p. 28.

<sup>22</sup> S644-L781.

<sup>23</sup> Vincent Carraud, « Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Janvier 1991, Vol. 75, N°. 1, p. 22-24.



tirent des miracles et des prophéties, qui autorisent la certitude des Écritures, sont beaucoup plus capables de faire impression sur des esprits opiniâtres<sup>24</sup>.

Le moraliste divise les preuves de la religion chrétienne en deux catégories. La première est constituée par les « raisonnements<sup>25</sup> » fondés sur les raisons naturelles. Et la deuxième s'appuie sur les miracles et les prophéties. Comme Pascal, Nicole considère que la deuxième preuve est plus valable et plus convenable « pour conduire » les impies « à la vraie Religion ». Cependant l'auteur continue son discours :

Mais je suis persuadé en même temps que ces preuves naturelles ne laissent pas d'être solides, et que pouvant être proportionnées à certains esprits, elles ne sont pas à négliger<sup>26</sup>.

Nous trouvons ici la différence entre Pascal et Nicole. Tous les deux s'accordent à dire que peu de personnes sont persuadées de l'existence de Dieu par des preuves naturelles. Pascal les tient pour impropres à persuader les impies parce que, selon le fragment S38-L3 des *Pensées*, elles ne sont utiles que pour les fidèles « à qui Dieu donn[èrent] cette lumière<sup>27</sup> ». Au contraire, les impies qui manquent de cette lumière surnaturelle les considèrent comme fausses. En bref, les impies qui n'ont pas la lumière divine ne peuvent pas recevoir des preuves naturelles. Ainsi ces preuves ne sont pas utiles pour la persuasion des impies.

En revanche, Nicole exprime une opinion positive, d'après laquelle certes les preuves naturelles ne persuadent pas tout le monde. Mais elles ne sont pas complètement

---

<sup>24</sup> *DPN*, p. 28.

<sup>25</sup> *DPN*, p. 27

<sup>26</sup> *DPN*, p. 28.

<sup>27</sup> S38-L3.

inutiles, car certaines personnes peuvent les accepter. En plus, les limites de leur force persuasive ne sont pas causées par leur fragilité naturelle. « Ces preuves naturelles ne laissent pas d'être solides<sup>28</sup>. » Ainsi les preuves par la nature de l'existence de Dieu demeurent toujours efficaces.

À ce point de vue, le moraliste appelle les destinataires des preuves naturelles les « esprits ». Le grand lexicographe du XVII<sup>e</sup> siècle, Richelet donne au nom « esprit » la définition : « Substance qui pense. Partie de l'âme qui juge, comprend, raisonne, et invente ce qu'on peut s'imaginer<sup>29</sup> ». Et, comme nous venons de le dire et nous allons voir sa source dans 5-1-3, Nicole prend les preuves naturelles comme des « raisonnements ». Ce choix des mots nous montre que, d'après le moraliste, les hommes saisissent des preuves naturelles de Dieu par la faculté intellectuelle.

Résumons jusqu'ici. Nicole partage avec Pascal l'idée de la force persuasive des preuves naturelles de l'existence de Dieu : elles ne persuadent pas tout le monde. Mais leurs opinions divergent sur elle. Contrairement à l'auteur des *Pensées*, le moraliste estime utiles les preuves de Dieu dans la nature parce qu'elles persuadent au moins certains. Et elles sont reçues intellectuellement par l'esprit.

### **5-1-2. Les trois sortes de preuves de Dieu — révélées, métaphysiques et sensibles—**

Nicole accepte l'utilité des preuves par la nature pour persuader de l'existence de Dieu. Mais il est vrai aussi qu'elle est limitée. Alors, comment l'auteur des *Essais de morale* explique-t-il la raison d'y recourir ? Le « Discours des preuves de Dieu » commence par ces phrases.

---

<sup>28</sup> *DPN*, p. 28.

<sup>29</sup> *Richelet*, t. I, s. v. « Esprit », p. 302.

Comme les libertins et les impies rejettent presque toutes les preuves qui se tirent de l'autorité des livres saints, dont ils croient frapper les fondements en niant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ceux qui défendent la Religion contre eux ont cru qu'ils devaient avoir recours à des raisons naturelles, comme à des principes communs qu'ils ne pourraient pas désavouer<sup>30</sup>.

Nous y trouvons évidemment une similitude avec l'explication de saint Thomas d'Aquin que nous venons de voir au début de cet article. Les libertins et les impies ne reconnaissent pas « l'autorité des livres saints » c'est-à-dire celui de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Pour résister à leurs attaques contre la religion chrétienne, il faut tout d'abord établir le terrain d'accord entre les impies et les chrétiens. Ainsi les défenseurs du christianisme recourent aux preuves naturelles de Dieu.

Pour Nicole, que sont-elles donc concrètement ? À l'égard des preuves de Dieu, il les subdivise en trois catégories : (1) celles révélées qui sont tirées des miracles et des prophéties, (2) « des raisonnements subtils et métaphysiques » et (3) des raisonnements « populaires » et « plus sensibles ». Sur les deux dernières catégories, Nicole dit :

Les uns ont inventé des raisonnements subtils et métaphysiques pour prouver l'un et l'autre de ces deux points [=l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme], et les autres en proposent de plus populaires et de plus sensibles en rappelant les hommes à la considération de l'ordre du monde, comme à un grand livre toujours exposé à leur vue<sup>3132</sup>.

---

<sup>30</sup> DPN, p. 27.

<sup>31</sup> DPN, p. 27.

<sup>32</sup> Au sujet du livre en tant que la métaphore du monde, Voir E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Préface de Alain Michel, Paris, P. U. F, 1956, p. 497-507.

Les uns sont sans doute une sorte de démonstration qui va de la considération pure des idées intellectuelles à la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu, comme ce que Descartes a fait dans ses *Méditations métaphysiques*. En revanche, les autres se fondent sur la considération des choses sensibles. Nicole va en parler dans le « Discours des preuves de Dieu ».

Or, nous nous intéressons dans cette explication aux deux verbes, « inventer » et « proposer<sup>33</sup> ». Nicole écrit que certains théologiens « *ont inventé* des raisonnements subtils et métaphysiques<sup>34</sup> ». Aujourd'hui l'on définit ce verbe comme « Trouver par la force de l'imagination créatrice et réaliser le premier quelque chose de nouveau<sup>35</sup> ». Néanmoins il nous semble qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, ce mot a eu un lien plus étroit avec la faculté intellectuelle de l'inventeur lui-même. De fait, Furetière donne à ce verbe la définition « Produire *par la force de son esprit* quelque chose de nouveau<sup>36</sup> ». Et puisque le moraliste l'emploie au passé composé, les raisonnements métaphysiques sont déjà achevés quand les défenseurs de la religion chrétienne les produisent. Cela montre que, d'après Nicole, la raison individuelle de leur inventeur les perfectionne. Dans ce cas, le destinataire les reçoit seulement. Sa posture doit demeurer passive.

Au contraire, les défenseurs du christianisme proposent des preuves plus sensibles. Selon Furetière, le verbe « proposer » signifie : « *Mettre en avant* quelque discours qu'on offre le soutenir, ou quelque doute dont on demande la résolution<sup>37</sup>. » Sa définition éclaire bien la nuance de « Mettre en avant » dans ce mot. De fait, l'étymologie de ce verbe se trouve dans le mot latin « *proponere* », placer devant les yeux. Selon l'expression du

---

<sup>33</sup> DPN, p. 27.

<sup>34</sup> DPN, p. 27, souligné par nous.

<sup>35</sup> TLFi (*Trésor de la Langue Française informatisé*), s. v. « inventer » (<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3125118330;>), accédé 3/11/2023.

<sup>36</sup> Furetière, t. II, s. v. « inventer », souligné par nous, p. 374.

<sup>37</sup> Furetière, t. III, s. v. « proposer », souligné par nous, p. 256.

moraliste, les preuves plus sensibles ne sont pas donc apportées au destinataire par une masse de raisonnements compliqués, mais elles paraissent devant lui.

Alors, leur présentation consiste à placer des choses devant les yeux. C'est le destinataire qui peut accepter ou non. Nicole a conscience de ce déplacement de l'initiative. Pour cela, il demande au destinataire d'agir pour comprendre les preuves présentées ; il « rappel[e] les hommes à la considération de l'ordre du monde<sup>38</sup> ».

Si cette interprétation est juste, la distinction de Nicole des preuves naturelles de l'existence de Dieu ne sépare pas seulement le sujet et le mode des raisonnements en métaphysique/sensible, mais aussi il distingue les raisonnements que l'apologiste a achevés par son talent rationnel — que nous, leur destinataire, ne pouvons que recevoir entièrement —, et ceux que nous perfectionnons en y participant par la considération de ce monde.

Sur la base de cette classification, l'auteur déclare que cet essai ne traite que des preuves sensibles.

Il y en [=des preuves] a d'abstraites et de métaphysiques, comme j [Nicole]'ai dit, et je ne vois pas qu'il soit raisonnable de prendre plaisir à les décrier<sup>39</sup>. Mais il y en a aussi qui sont plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportionnées à la plupart des esprits, et qui sont telles qu'il faut que nous nous fassions violence pour y résister ; et ce sont celles que j'ai dessein de recueillir dans ce discours<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *DPN*, p. 27.

<sup>39</sup> Dans l'édition 1670, Nicole a écrit « de prendre plaisir à les combattre et à les détruire ». Pierre Nicole, *DPN*, dans *De l'Éducation d'un prince divisée en trois parties, dont la dernière contient divers traités utiles à tout le monde*, Paris, La Veuve Charles Savreux, 1670, p. 121. Désormais nous indiquons ce livre « l'édition 1670 ».

<sup>40</sup> *DPN*, p. 28.

Cette estimation des deux sortes de preuves semble apparemment bizarre, parce que, en apparence, elle n'oppose pas strictement leur vertu. À propos des preuves métaphysiques, Nicole mentionne l'attaque contre elles en employant le mot « décrier ». Nicole dit que ce blâme n'est pas raisonnable. Or, qui le prononce ? Naturellement pensant, ce sont les impies. Mais, par égard au contexte, nous ne pouvons pas penser que l'auteur en parle ici. Nous devons plutôt considérer que l'auteur décrit l'attitude des défenseurs de la religion chrétienne, c'est-à-dire ceux qui sont susceptibles d'employer des preuves métaphysiques. Cette interprétation apparaît paradoxale. Mais Nicole et nous connaissons au moins un grand apologiste qui adopte cette attitude : Blaise Pascal<sup>41</sup>. Nous pouvons trouver ici aussi une allusion transparente de l'auteur des *Pensées*.

Ainsi, Nicole pense que les preuves métaphysiques sont si fragiles que les apologistes les critiquent. En outre, il pense qu'elles risquent d'amener les apologistes à un plaisir tordu de proclamer publiquement l'absence de valeur de ces preuves.

À l'inverse des preuves métaphysiques, Nicole apprécie beaucoup celles sensibles. Parce qu'elles apparaissent « plus sensibles, plus conformes à notre raison, plus proportionnées à la plupart des esprits ». Ainsi « il faut que nous nous fassions violence pour y résister<sup>42</sup> ». Pour Nicole, la négation des preuves sensibles n'a pas de raison légitime, elle n'a que l'objectif de les nier.

Dans ce cas, nous savons que la confrontation de Nicole entre les deux preuves se focalise sur leur force persuasive. Selon l'auteur, les preuves métaphysiques n'ont pas la force persuasive puisque les apologistes eux-mêmes les attaquent. La raison des

---

<sup>41</sup> Cf. S222-L190 : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu. Et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration. Mais une heure après, ils craignent de s'être trompés. »

<sup>42</sup> *DPN*, p. 28.

défenseurs de la religion chrétienne devrait la recevoir, mais au lieu de cela, ils veulent attaquer les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et pour éviter cela, il faut que leur raison essaie de considérer cette action comme une erreur. Au contraire, les preuves sensibles sont plus conformes et plus proportionnées à notre raison et à notre esprit que les preuves métaphysiques. Quoique les dernières preuves surpassent les premières du point de vue de la logique minutieuse, plus de gens comprennent les preuves sensibles. Intéressons-nous au critère de Nicole pour leur estimation ; la conformité et la proportion. Pour nous, les preuves sensibles sont si naturelles et persuasives que nous ne pouvons pas y résister intentionnellement pour les nier.

Dressons un tableau de la classification des preuves de Dieu chez Nicole pour résumer cette section.

**Tableau 5-1 : la classification des preuves de Dieu chez Nicole**

	Les preuves de Dieu			
Subdivision	Les preuves révélées		Les preuves métaphysiques	Les preuves sensibles
L'exemple	Les miracles	Les prophéties	Raisonnements purement rationnels	Raisonnements basés sur la connaissance de ce monde
La posture du destinataire devant les preuves			Passive	Positive
La force persuasive			Peu persuasive	Plus persuasive

### 5-1-3. Les preuves dans la nature de l'existence de Dieu

Nicole présente dans son « Discours des preuves de Dieu » les raisonnements basés sur la considération de la nature sensible comme les preuves indiscutables de l'existence de Dieu. Nous pouvons y trouver 5 sortes de preuves. (1) L'on a l'impression instinctive

de l'existence du Créateur de ce monde par sa considération<sup>43</sup>. (2) Selon l'impression, on raisonne que la matière a son Créateur : Dieu<sup>44</sup>. (3) Pour la naissance et le maintien du mouvement, il faut son principe : Dieu<sup>45</sup>. (4) « Des êtres pensants », c'est-à-dire l'esprit, ne s'anéantissent pas. Mais ils ne sont pas éternels. Ainsi ils ont leur origine : Dieu<sup>46</sup>. (5) Le monde n'est pas éternel. Donc il a son principe : Dieu<sup>4748</sup>.

Dans les cinq preuves, la première concerne plus l'essence de cet article. Néanmoins les autres preuves paraissent aussi importantes afin de comprendre l'image des preuves naturelles de Dieu. Ainsi jetons d'abord un regard sur les preuves (2) à (4). Ensuite nous allons présenter la preuve (5) qui occupe presque la moitié de cet essai. À la fin, nous verrons le texte de la première preuve basée sur l'impression formée par la vue de ce monde.

### **5-1-3-1. La matière, le mouvement et l'esprit — leur caractéristique non « éternelle » —**

Le moraliste démontre l'existence de Dieu par la considération de la matière, du mouvement et des êtres pensants, autrement dit de l'esprit. Dans cette considération, Nicole mentionne toujours qu'ils ne sont pas éternels et qu'ils ont leur principe<sup>49</sup>.

---

<sup>43</sup> *DPN*, p. 28-29.

<sup>44</sup> *DPN*, p. 29-31.

<sup>45</sup> *DPN*, p. 31-33.

<sup>46</sup> *DPN*, p. 33-36.

<sup>47</sup> *DPN*, p. 36-45.

<sup>48</sup> On peut répartir ces 5 preuves dans le cadre des preuves de l'existence de Dieu que Kant nous présente dans sa *Critique de la raison pure* : Preuve ontologique, preuve cosmologique et preuve physico-théologique. Mais nous ne pouvons pas imaginer que Nicole lui-même prend conscience du cadre kantien. Et notre but ne consiste qu'à enquêter concrètement l'image des preuves naturelles de l'existence de Dieu pour les gens de Port-Royal. Ainsi nous les divisons selon l'écriture de Nicole, sans avoir recours au cadre kantien.

<sup>49</sup> *DPN*, p. 30 : « Car quel moyen y a-t-il de concevoir que cette masse morte et insensible que l'on appelle matière, soit un être éternel et sans principe ? » *DPN*, p. 31 : « Mais s'il est ridicule de s'imaginer une matière qui subsiste par elle-même de toute éternité sans cause et sans principe, il l'est beaucoup plus de supposer un mouvement increé et éternel. Car il est clair que nulle matière n'a dans soi-même le principe de son mouvement. » *DPN*, p. 34 : « Que si nous ne pouvons douter qu'il n'y ait



L'adjectif « éternel » nous évoque le futur indéfini. Mais dans le texte qui concerne Dieu comme l'apologie, l'éternité comprend aussi le passé. De fait, le Dictionnaire de l'Académie française définit le mot « éternel » comme « Qui n'a jamais eu de commencement, et n'aura jamais de fin. En ce sens il ne se dit que de Dieu<sup>50</sup>. ».

Mais, si ce sens « ne se dit que de Dieu », est-il juste de trouver ce sens dans l'adjectif « éternel » qui qualifie la matière, le mouvement et l'esprit dans le « Discours des preuves de Dieu » ? Oui, puisque, au contraire, Nicole y affirme que cette qualification serait impertinente. Au Moyen-Âge, « un des thèmes où l'affrontement du christianisme et du paganisme a été le plus chaud est celui de l'origine de l'univers : le monde a-t-il toujours existé ou a-t-il commencé d'exister à une date qu'il serait théoriquement possible de déterminer, si nous disposons de données suffisantes pour calculer l'âge de l'univers ?<sup>51</sup> » Le moraliste hérite de cette question traditionnelle. En fait, il écrit au commencement de la 5<sup>e</sup> preuve naturelle de l'existence de Dieu :

Il [=Dieu] a voulu même pour nous détourner de cette imagination impie que le monde fût éternel, y laisser des caractères sensibles et grossiers qui font voir au moins qu'il est nouveau dans cet ordre, sans lequel les hommes ni les animaux ne sauraient vivre. D'où il s'ensuit que les hommes et les animaux sont nouveaux, ce qui suffit pour prouver l'existence de leur Créateur<sup>52</sup>.

---

dans le monde des êtres pensants qui ne sont pas des corps, étant certain que ces êtres ne sont pas éternels, qui en sera le principe ? »

<sup>50</sup> *Académie*, t. I, s. v. « éternel », p. 410.

<sup>51</sup> Fernand Van Steenberghen, « La controverse sur l'éternité du monde au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, tome. 58, 1972, p. 267.

<sup>52</sup> *DPN*, p. 36.

Évidemment, l'auteur oppose ici la notion d'« éternel » à celle de « nouveau ». Autrement dit, celle-là a le sens contraire à celui « Qui est né, venu ou qui a paru depuis peu de temps<sup>53</sup>. » En ce cas, l'adjectif « éternel » ne signifie que l'absence du commencement.

Ainsi, l'indication de Nicole que la matière, le mouvement et l'esprit ne sont pas éternels ne montre pas seulement qu'ils ont une fin, mais aussi qu'ils ont un commencement. La mention du « principe » de l'auteur le signifie aussi. *Furetière* donne à ce nom la définition suivante ; « Le commencement, la source, l'origine de quelque chose<sup>54</sup> ».

En bref, le moraliste tient l'existence de la source de la matière, du mouvement et de l'esprit pour le fait préalable. Et, selon lui, il est impossible que les choses semblables les créent. Ainsi Nicole dit que leur source est « ce principe immatériel et tout-puissant que nous cherchons<sup>55</sup> ». Voilà l'ossature de la preuve naturelle de Dieu issue de la matière, du mouvement et de l'esprit.

### **5-1-3-2. La nouveauté de l'homme — la preuve proposée par les païens —**

Nicole essaie de prouver l'existence du Créateur en montrant que le monde n'a pas toujours existé, mais qu'il est créé à un moment, comme nous venons de le voir. Il nous donne d'abord l'exemple de la montagne et de la mer. Tout le monde s'aperçoit facilement du fait que celle-là s'érode par l'action du vent et de la pluie, et que la terre se déverse dans celle-ci. Si le monde avait toujours existé, la montagne s'aplatirait et la mer se comblerait. Mais, en réalité, elles existent. Ainsi, le monde ne dure pas au moins depuis les temps si reculés qu'elles s'anéantissent. Donc, le monde est « nouveau »<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> *Furetière*, t. II, s. v. « nouveau », p. 746.

<sup>54</sup> *Furetière*, t. III, s. v. « principe », p. 233.

<sup>55</sup> *DPN*, p. 31.

<sup>56</sup> *DPN*, p. 36-37.

Aussi le monde change. En suivant la logique, la mer couvrirait totalement la terre. Alors tous les hommes et tous les animaux qui ne peuvent vivre que sur la terre disparaîtraient. À partir de cette logique, par la notion de l'éternité, l'auteur montre que les hommes sont des créatures. C'est-à-dire que, parce que l'homme peut périr, il n'est pas éternel. L'être éternel n'a ni commencement ni fin. Autrement dit, l'être fini a aussi un commencement. Donc, l'homme a son commencement et l'on peut remonter jusqu'à lui<sup>57</sup>.

Nicole nous présente les inventions des hommes comme la preuve de la nouveauté des êtres humains. Le moulin à vent et à eau, l'impression, la poudre, la boussole... : leur mécanisme présente une telle facilité que l'on les découvre aisément. Et les inventions sont si commodes que l'on ne peut pas les oublier. Néanmoins on ne les a découvertes qu'il y a quelques centaines d'années. Si les hommes étaient des êtres éternels, ils les auraient inventés nécessairement bien avant. Donc l'homme est nouveau<sup>58</sup>.

Sans aucun doute, ces discours que Nicole présente comme les preuves de l'existence de Dieu nous sont étrangers. Ainsi nous les considérons comme l'affirmation originelle de Nicole. De ce point de vue, puisque l'auteur consacre la plus grande partie de son « Discours des preuves de Dieu » à ces discours, nous avons un doute sur la légitimité des preuves naturelles de l'existence de Dieu chez Nicole. Mais, à vrai dire, comme E. D. James le dit, nous pouvons trouver l'archétype des discours dans un discours intitulé « Que le Monde n'est périssable » de Philon d'Alexandrie<sup>59</sup>. Nous devons prendre

---

<sup>57</sup> DPN, p. 37-38.

<sup>58</sup> DPN, p. 39-44.

<sup>59</sup> E. D. James, *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist, A study of his thought*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1972, p. 60. James nous y indique avec Philon d'Alexandrie, *De Aeternitate Mundi*, éd. Arnaldez et Pouilloux, Paris, 1969. Nous voyons son texte par Philon d'Alexandrie, « Que le Monde n'est périssable », dans *Les œuvres de Philon juif, auteur très éloquent, et Philosophe très grave, contenant l'interprétation de plusieurs divins et sacrés mystères, et l'instruction d'un chacun en toutes*

garde que Philon lui-même pense que le monde ne périt pas, et qu'il attaque la thèse de ceux qui affirment que le monde est périssable. À la fin de son « Que le Monde n'est périssable », Philon contredit soigneusement les preuves que les païens donnent : le fait que la montagne existe malgré l'éternité du monde<sup>60</sup>, la diminution de la mer<sup>61</sup>, la nouveauté du monde mesurée par l'artifice<sup>62</sup>.

Or, pourquoi Nicole emploie-t-il exprès les preuves réfutées déjà en les renforçant avec les connaissances du XVII<sup>e</sup> siècle ? Parce que, sans doute, ce sont les païens attaqués par Philon juif qui les emploient. Autrement dit, ceux qui n'accordent pas d'autorité à la religion chrétienne les proposent pour prouver la nouveauté de ce monde. Ainsi, leur emploi devient légitime du point de vue de l'adoption des preuves que l'adversaire apporte, en tant que terrain d'accord.

Cette interprétation nous éclaire sur la raison pour laquelle Nicole décrit ces preuves comme « des caractères sensibles et grossiers qui font voir au moins qu'il est nouveau dans cet ordre<sup>63</sup> ». Elles sont si sensibles que les impies qui ne connaissent pas Jésus-Christ peuvent les trouver dans la nature ou dans la vie humaine. Ainsi nous n'avons pas besoin de la force de l'esprit afin de les comprendre.

---

*bonnes et saintes mœurs*, traduites de Grec en Français, par Pierre Bellier Docteur ès droits, Paris, Charles Chappellain, 1612, p. 921-975.

<sup>60</sup> Philon d'Alexandrie, *Ibid.*, 1612, p. 969 : « Si le monde [...] était éternel, la terre ne serait pas inégale. »

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 971 : « Pour le regard maintenant du second chef, de la diminution et apetissement de la mer »

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.973 : « Au reste c'est une grande sottise de faire jugement du genre des hommes par les âges et sciences : car si quelqu'un suit cette étrange raison, il dira que le monde est fort jeune, ayant été à grande peine fait devant mille ans : d'autant que ceux que nous avons reçu pour auteurs et inventeurs des arts et sciences, il n'y a pas plus de mille ans qu'ils ont commencé d'être. » Ce discours suppose préalablement que l'homme et l'artifice ont nécessairement le même âge : « [...] non seulement parce que la science est propre et familière à la nature raisonnable, mais aussi qu'on ne peut vivre sans iceux. » (*Ibid.*, p. 968.)

<sup>63</sup> *DPN*, p. 36.

### 5-1-3-3. L'impression du Créateur que la nature nous porte

Les preuves naturelles de Dieu chez Nicole que nous venons de voir dans les analyses précédentes n'apparaissent pas persuasives. Mais, en réalité, elles concernent le sujet de l'éternité du monde, sur lequel les chrétiens et les païens discutent traditionnellement. En outre, le moraliste en parle avec les preuves que les impies eux-mêmes présentent, au profit du christianisme. Ainsi, Nicole fait formellement de cela le terrain d'entente indiscutable entre les chrétiens et « les libertins et les impies<sup>64</sup> » : puisque ce monde a un commencement et une fin, son créateur transcendant existe. L'auteur appelle ces preuves « sensibles<sup>65</sup> ». Elles s'appuient sur la perception que nos sens nous donnent.

Cependant la preuve que Nicole nous donne tout d'abord est plus sensible.

Quelques efforts que fassent les Athées pour effacer l'impression que la vue<sup>66</sup> de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes, qu'il y a un Dieu qui en est l'auteur, ils ne sauraient l'étouffer entièrement, tant elle a des racines fortes et profondes dans notre esprit. Si ce n'est pas un raisonnement invincible, c'est un sentiment et une vue qui n'ont pas moins de force que tous les raisonnements. Il ne faut pas se forcer pour s'y rendre, mais il faut se faire violence pour la contredire<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> *DPN*, p. 27.

<sup>65</sup> *DPN*, p. 27.

<sup>66</sup> Dans *DPN*, Nicole emploie le mot « vue » 3 fois et le verbe « voir » 14 fois. La « vue » concerne toujours la considération de ce monde. Voir *DPN*, p.27 : « [...] les autres [défenseurs de la religion chrétienne] en proposant [des raisonnements] de plus populaires et de plus sensibles en rappelant les hommes à la considération de l'ordre du monde, comme à un grand livre toujours exposé à leur *vue*. », p. 28 : « Quelques efforts que fassent les Athées pour effacer l'impression que la *vue* de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes [...] » et p. 29 : « Si ce n'est pas un raisonnement invincible, c'est un sentiment et une *vue* qui n'ont pas moins de force que tous les raisonnements. » (souligné par nous).

<sup>67</sup> *DPN*, p. 28-29.

C'est l'impression de ce monde qui est la première preuve de l'existence de Dieu comme Créateur. Nicole ne la considère pas comme la connaissance intellectuelle, mais comme le sentiment. Ainsi, comme le goût du vin que nous avons bu hier, ou l'odeur de l'herbe que le vent nous porte quand nous marchons au printemps, nous ne pouvons pas la partager avec d'autres. Ainsi nous ne pouvons pas persuader autrui de la légitimité de notre impression. Cependant, en même temps, « si ce n'est pas un raisonnement invincible, c'est un sentiment et une vue qui n'ont pas moins de force que tous les raisonnements<sup>68</sup>. » Aucun raisonnement persuasif ne peut nier le fait que nous avons cette impression.

Pourquoi l'impression peut-elle devenir la preuve, bien qu'elle ne soit certaine que subjectivement, et que l'on ne puisse pas la partager entre nous ? Parce que, selon Nicole, tout le monde reçoit la même impression de la part de ce monde : « l'impression que la vue de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes<sup>69</sup> ». Nous devons ici trouver dans le mot « impression » la nuance primitive et matérielle : comme le même sceau fait toujours la même marque sur tout papier, la nature fait toujours la même impression sur n'importe quelle âme. Cette impression « a des racines fortes et profondes dans notre esprit<sup>70</sup> ». Cela ne signifie pas seulement l'impossibilité de l'effacer par le raisonnement que d'autres présentent, mais aussi l'obligation que nous commençons notre opération intellectuelle par cette impression. Ainsi « il ne faut pas se forcer pour s'y rendre, mais il faut se faire violence pour la contredire<sup>71</sup>. » Nicole affirme donc que notre esprit travaille naturellement en s'appuyant sur l'impression de la création de ce monde

---

<sup>68</sup> *DPN*, p. 29.

<sup>69</sup> *DPN*, p. 28.

<sup>70</sup> *DPN*, p. 29.

<sup>71</sup> *DPN*, p. 29.

par quelque principe, et qu'il est déraisonnable de la nier<sup>72</sup>. Alors, qui nous donne cette impression ? Nicole l'explique :

La raison n'a qu'à suivre son instinct naturel, pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons, lorsqu'elle jette les yeux sur les mouvements si réglés de ces grands corps qui roulent sur nos têtes : sur cet ordre de la nature qui ne se dément jamais : sur l'enchaînement admirable de ses diverses parties qui se soutiennent les unes les autres, et qui ne subsistent toutes que par l'idée mutuelle qu'elles s'entre-prêtent : sur cette diversité de pierres, de métaux, de plantes : sur cette structure admirable des corps animés : sur leur production, leur naissance, leur accroissement, leur mort. Il est impossible qu'en contemplant toutes ces merveilles l'esprit n'entende cette voix secrète, que tout cela n'est pas l'effet du hasard, mais de quelque cause qui possède en soi toutes les perfections que nous remarquons dans ce grand ouvrage<sup>73</sup>.

Il est impossible que, quand nous contemplons ce monde, nous pensions que son ordre régulier et cohérent se produit par hasard. Ainsi nous devons avoir l'impression de Celui qui donne et maintient cet ordre.

Mais elle ne nous persuade pas intellectuellement de l'existence de Dieu Créateur. Selon Nicole, l'esprit ou la raison a besoin de l'« instinct naturel » pour accueillir légitimement la preuve naturelle de l'existence de Dieu : « la raison n'a qu'à suivre son instinct naturel, pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous

---

<sup>72</sup> Pascal aussi indique la déraison d'effacer par la raison l'impression que l'on sent. Il l'utilise pour critiquer le scepticisme (ou le pyrrhonisme). Cf. S164-L131, p. 900 : « Que fera donc l'homme en cet état ? Doutera-t-il de tout ? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle ? Doutera-t-il s'il doute ? Doutera-t-il s'il est ? On n'en peut venir là, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. »

<sup>73</sup> *DPN*, p. 29-30.

voyons<sup>74</sup> ». Voyons la définition du mot « instinct ». Le dictionnaire d'Académie donne les deux définitions à ce mot : d'abord, « Certain sentiment et mouvement que la nature a donné aux animaux pour connaître ce qui leur est bon ou mauvais. » En bref, la fonction des animaux (=l'être sans raison) pour connaître et juger le bien et le mal des choses. Lorsque ce mot s'applique aux hommes (=l'être qui a la raison), « il se dit aussi de l'homme et se prend pour un premier mouvement sans réflexion<sup>75</sup>. » Ainsi l'instinct presse les hommes de faire l'action sans l'opération intellectuelle. Au fait, comme la première définition le montre, le mot « instinct » possède un sens tacite que la nature lui donne. Nicole ajoute à ce mot l'adjectif « naturel ». Nous pensons ainsi que le moraliste insiste sur le contraste entre la raison comme la faculté humaine et l'instinct comme le don de la nature. Néanmoins nous ne devons pas en conclure que l'auteur les hiérarchise. Mais plutôt il faut considérer qu'il estime la coopération entre le sentiment et la raison et qu'il respecte le premier en tant que source de l'information.

Voilà nous venons de voir la preuve naturelle de Dieu que Nicole nous présente en premier dans son « Discours des preuves de Dieu ». À la différence d'autres preuves, Nicole met l'accent sur son aspect sensible : « l'impression que la vue de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes<sup>76</sup> ». Mais elle ne prouve pas intellectuellement l'existence de Dieu. C'est l'opération intellectuelle basée sur cette impression qui nous amène à la connaissance de l'existence de Dieu comme Créateur. Aussi Nicole appelle ces preuves des « raisonnements » bien qu'elles soient « sensibles ».

\* \* \*

---

<sup>74</sup> *DPN*, p. 29.

<sup>75</sup> *Académie*, t. I, s. v. « instinct », p. 600.

<sup>76</sup> *DPN*, p. 28.



Nous venons de parcourir le « Discours des preuves de Dieu » de Nicole. Cette lecture nous fait paraître la nature comme le terrain d'accord entre les chrétiens et les impies qui s'opposent à l'égard de l'authenticité des Saintes Écritures, pour en discuter avec l'utilité.

Nous pouvons sentir les preuves que Nicole traite dans cet essai. La considération spontanée de ce monde, à savoir de la nature sensible nous enseigne que ce monde a son commencement et sa fin. Et nous concluons logiquement l'existence de son Créateur transcendant.

Nicole traite principalement le sujet traditionnel du débat entre les païens et les chrétiens : le monde est-il éternel ou non ? L'auteur affirme la nouveauté du monde en employant les preuves que les anciens païens ont présentées, afin qu'il prouve l'existence de Dieu par les preuves que ses adversaires donnent. Voilà la logique incontestable qui s'achève.

Aussi nous pouvons dire que son discours reflète la tradition des preuves naturelles de Dieu et qu'il a un cadre solide. Mais il s'appuie essentiellement sur l'impression que tout le monde reçoit du Créateur de ce monde par la nature. D'après Nicole, si nous voyons ce monde, il fait nécessairement cette impression ineffaçable dans notre cœur, et nous pouvons saisir l'existence du Créateur par l'esprit qui raisonne d'après l'impression.

Alors, nous rencontrons ici une question du point de vue littéraire. Nicole dit que l'impression que la *vue* de ce monde nous donne nous amène à la connaissance de l'existence de Dieu. Mais, alors, il n'écrit pas que nous verrons Dieu.

Il est impossible qu'en contemplant toutes ces merveilles l'esprit n'entende cette voix secrète, que tout cela n'est pas l'effet du hasard, mais de quelque cause qui possède en soi toutes les perfections que nous remarquons dans ce grand ouvrage<sup>77</sup>.

Le moraliste ne dit pas que la vue de ce monde nous fait y voir Dieu comme les apologistes que Pascal décrit dans le fragment S644-L781. Selon lui, nous voyons ce monde, ensuite nous écoutons la « voix secrète ». Qu'est-elle ? On peut dire qu'elle est celle de notre esprit qui voit ce monde. Mais, dans un autre passage, Nicole écrit :

Tout ce qu'il y a donc dans le monde nous conduit à la connaissance du Créateur du monde, matière, mouvement, esprits. Toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible, qu'elles ne se sont pas faites elles-mêmes, et que c'est Dieu qui les a faites. *Ipsè fecit nos, et non ipsi nos*<sup>7879</sup>.

C'est le monde lui-même qui nous parle de Dieu. Mais pourquoi l'auteur écrit-il avec cette image verbale ? D'une part nous lançons notre regard sur la nature, d'autre part nous écoutons sa voix. Pourquoi Nicole utilise-t-il cette expression pour mettre en relation la connaissance de l'existence de Dieu et les preuves naturelles ?

Nous ne pouvons pas répondre à cette question, mais nous pouvons présenter le précurseur qui emploie cette image verbale pour décrire la connaissance de l'existence de Dieu par la considération de ce monde : saint Augustin. Pour comprendre ce que signifie

---

<sup>77</sup> DPN, p. 29-30.

<sup>78</sup> *Psaumes*, 99, 3 : « Sachez que le Seigneur est le vrai Dieu ; que c'est lui qui nous a faits, et que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes. »

<sup>79</sup> DPN, p. 35-36.

cette image, voyons un chapitre de ses *Confessions* qui influencent indiscutablement Pascal et Nicole.

## 5-2. La voix de la nature — Les *Confessions* de saint Augustin —

---

Nous venons de poser une question dans le dernier chapitre : pourquoi Nicole écrit-il que nous écoutons la voix de la nature quand nous voyons la nature ? Nous pouvons présenter un chapitre des *Confessions* de saint Augustin comme une source de cette expression optico-verbale. Puisque les gens de Port-Royal se désignent comme disciples de saint Augustin, Pascal et Nicole doivent lire cette grande œuvre. Nous voulons voir ce que représente l'image de la nature qui parle de Dieu avec la lecture des *Confessions*, livre X, Chapitre VI.

Avant l'examen du texte, justifions-en le choix. Nous utilisons la traduction en français par Robert Arnauld d'Andilly. Certes, nous intéressent à l'expression de saint Augustin, il faut analyser le texte original en latin, mais la dernière fin de cette thèse consiste en la compréhension du fragment S644-L781 des *Pensées* de Pascal. Or, Arnauld d'Andilly lui-même fait partie des gens de Port-Royal. Ainsi sa traduction partage l'arrière-plan culturel et épistémique de Pascal et Nicole. Alors, tant que notre objectif consiste à comprendre ce que les deux grands auteurs français du XVII<sup>e</sup> siècle reçoivent des *Confessions*, il est légitime à un certain degré de préférer la traduction par un contemporain à l'original en latin. Donc, nous allons analyser les *Confessions* de saint Augustin avec sa traduction en français par Arnauld d'Andilly.

### 5-2-1. La conscience de l'obligation d'aimer Dieu

Comme on le sait, les *Confessions* composées de 13 livres se divisent en trois parties. Du livre I à IX, l'évêque d'Hippone décrit chronologiquement sa vie depuis son enfance jusqu'à sa conversion à Milan. Ensuite il parle de lui-même en ce temps-là dans le livre X. Et enfin, il présente l'interprétation du texte du début de la Genèse. Nous allons lire le livre X, le chapitre VI, où le docteur de la grâce décrit la recherche de Dieu par la nature.

Ce chapitre commence par une réflexion sur l'amour de Dieu. Nous y trouvons l'image verbale sans tarder.

Seigneur je [=saint Augustin] vous[=Dieu] aime : et ce n'est point avec doute, mais avec certitude que je sais que je vous aime. Vous avez frappé mon cœur par votre parole ; et aussitôt je vous ai aimé. Le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, me disent aussi de toutes parts, que je suis obligé de vous aimer ; et ils ne cessent point de le dire à tous les hommes, afin qu'ils soient inexcusables, s'ils y manquent. Mais il faut que vous fassiez beaucoup davantage pour avoir pitié de celui dont il vous plaît d'avoir pitié, et pour faire miséricorde à celui auquel il vous plaît de faire miséricorde. Car autrement le ciel et la terre parlent en vain et publient inutilement vos louanges, puisqu'ils ne parlent qu'à des sourds<sup>80</sup>.

Pour comprendre exactement le contexte, lisons dans l'ordre. D'abord, l'auteur réalise déjà l'amour de Dieu grâce à sa *parole*. Ensuite, il sait qu'il doit aimer Dieu grâce à la voix de la nature. Alors, pour connaître ce devoir, faut-il l'accomplir préalablement ? Non. Selon l'auteur, tout le monde le connaît naturellement. Parce que « le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent, me disent aussi de toutes parts, que je suis obligé de vous

---

<sup>80</sup> CAD, X, VI, p. 339.

aimer ; et *ils ne cessent point de le dire à tous les hommes*<sup>81</sup> ». Il ne s'agit plus de l'auteur, ou plutôt de ceux qui aiment déjà Dieu, mais il s'agit du monde entier contenant les impies. Alors, du point de vue de Dieu (et des chrétiens), les impies ne peuvent pas se justifier de négliger l'amour de Dieu en s'excusant de ne pas connaître ce devoir puisqu'ils manquent à leur devoir en le connaissant par la nature.

La citation s'appuie sur l'Épître de saint Paul aux Romains, I, 20 : « Car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que ses créatures nous en donnent ; et ainsi ces personnes sont inexcusables<sup>82</sup> ». En confrontant la citation avec cette phrase, du point de vue de la façon dont la nature nous apporte la connaissance de Dieu, saint Augustin glisse de l'image optique à l'image verbale. Par ce changement, le statut de la nature aussi change. Elle n'occupe plus la position passive ; l'objet de l'observation. Elle est un sujet actif qui nous parle.

Cette transition renverse aussi notre condition. D'autant que nous devenons le destinataire passif, le péché de la négligence de l'amour de Dieu devient plus sérieux. Car, objectivement parlant, quoique nous connaissions notre devoir, nous évitons intentionnellement son accomplissement. Or, certains ne peuvent pas connaître leur devoir, puisque Dieu ne leur donne ni sa « pitié » ni sa « miséricorde », autrement dit la grâce. Dans ce cas, « le ciel et la terre parlent en vain et publient inutilement vos louanges, puisqu'ils ne parlent qu'à des sourds<sup>83</sup>. » Nous nous intéressons au fait que saint Augustin appelle « sourds » ceux qui manquent de grâce. Il ne dit pas qu'ils n'obéissent pas à la voix de la nature, mais qu'ils n'ont pas la faculté de l'écouter. Alors, s'ils manquent à leur

---

<sup>81</sup> CAD, X, VI, p. 339. Nous soulignons.

<sup>82</sup> Épître de saint Paul aux Romains, I, 20.

<sup>83</sup> CAD, X, VI, p. 339.

devoir, cela peut s'absoudre en apparence, car c'est par ignorance. Mais cela est faux parce que, d'après une autre grande œuvre de saint Augustin — le *Traité du libre arbitre* — Dieu nous donne la clef par la nature : « Mais, comme il y a partout présent un Dieu qui, de tant de manières, se sert des créatures pour rappeler à lui, le maître, son serviteur détourné de lui, pour l'instruire, s'il croit, le consoler, s'il espère, l'encourager, s'il aime, l'aider, s'il fait effort et l'exaucer, s'il prie, ce n'est pas d'ignorer malgré toi que l'on te fait grief, mais de négliger de chercher ce que tu ignores<sup>84</sup> ».

Schématisons la relation entre les trois ; l'homme, la nature et Dieu. D'après l'évêque d'Hippone, la nature parle à l'homme de son devoir. L'homme le connaît en écoutant sa voix. Dieu donne à l'être humain le pouvoir de l'écouter (ou il le rend efficace). C'est par la concomitance de ces trois actions que l'homme connaît son devoir d'amour envers Dieu. Autrement dit, il ne connaît pas son devoir sans l'aide divine. Cependant il ne peut pas se donner une excuse pour l'ignorance de son devoir parce que la nature continue de lui en parler.

### **5-2-2. Le motif de l'entretien — de l'auditeur passif à l'interrogateur actif—**

Saint Augustin explique l'obligation de l'amour de Dieu avec l'image de la voix de la nature. Il l'utilise aussi pour parler de la recherche de Dieu comme Créateur de ce monde. Nous allons le voir avec la lecture du texte augustinien.

L'évêque d'Hippone aime Dieu effectivement et il accomplit le devoir que la nature lui indique. Mais il a une question.

---

<sup>84</sup> Saint Augustin, *Du libre arbitre*, dans les *Œuvres de saint Augustin*, tome 6 (2<sup>nd</sup> éd.), texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F. J. Thonnard, Paris, Institut d'Études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », 1952, tome III, XIX, p. 425.

Or qu'est-ce que j'aime lorsque je vous aime<sup>85</sup> ?

Il aime Dieu. Mais qu'aime-t-il chez Dieu ? Tout d'abord, qui est Dieu ? D'après le docteur de la grâce, quand on aime Dieu, on n'aime pas ce que les sens physiques perçoivent comme la lumière, l'harmonie, l'odeur, l'aliment, la volupté. Mais alors, on aime ce que l'on sent dans son cœur mais que l'on ne peut qu'exprimer avec le vocabulaire des sens<sup>86</sup>.

L'auteur approfondit la question : « Et qu'est-ce que cela<sup>87</sup> ? », autrement dit qui l'apporte à l'homme ce sentiment de Dieu ? D'abord, saint Augustin recherche dans les choses visibles. Cependant il ne décrit pas sa recherche en tant qu'action à sens unique de l'homme à l'objet, comme l'observation ou la considération. Il la décrit comme l'entretien qui a besoin de la participation des deux sujets.

Je l'ai demandé à la terre, et elle m'a répondu : « Ce n'est pas moi » ; et tout ce qu'elle contient m'a fait aussi la même réponse<sup>88</sup>.

Saint Augustin interroge à la suite la mer, l'air, le ciel et toutes les choses qu'ils contiennent sur la même question, et tous y répondent de la même façon :

---

<sup>85</sup> CAD, X, VI, p. 339.

<sup>86</sup> CAD, X, VI, p. 339 : « Or qu'est-ce que j'aime lorsque je vous [=Dieu] aime ? Ce n'est ni tout ce que les lieux enferment de beau, ni tout ce que les temps nous présentent d'agréable. Ce n'est ni cet éclat de la lumière qui donne tant de plaisir à nos yeux, ni la douce harmonie de la musique, ni l'odeur des fleurs et des parfums, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair. / Ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu, et j'aime néanmoins une lumière, une harmonie, une odeur, une viande délicieuse, et une volupté quand j'aime mon Dieu. Mais cette lumière, cette harmonie, cette odeur, cette viande, et cette volupté ne se trouvent que dans le fond de mon cœur, dans cette partie de moi-même qui est toute intérieure et toute invisible [...]. »

<sup>87</sup> CAD, X, VI, p. 340.

<sup>88</sup> CAD, X, VI, p. 340.

Je me suis adressé ensuite à tous les objets qui environnent mes sens, et leur ai dit : « Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi au moins, je vous prie, quelque chose de lui », et ils s'écrièrent tous d'une voix : « C'est lui qui nous a créés<sup>89</sup>. »

Ainsi, par la recherche de Dieu dans les choses créées, saint Augustin vérifie le fait que Dieu est Créateur. C'est le témoignage de la nature qui apporte cette connaissance. Mais, cette fois-ci, les hommes, parmi lesquels saint Augustin, n'ont pas un rôle uniquement passif. Ils tirent de la nature la connaissance de Dieu en interrogeant activement. Dans ce cas, l'image auditive à sens unique (écouter la voix de la nature) se modifie en celle d'un entretien réciproque que les hommes commencent.

### **5-2-3. Nécessité de l'intelligence pour interroger la nature et recevoir sa réponse**

Nous venons de voir la description augustinienne de la voie de la connaissance de Dieu Créateur par la créature avec l'image de l'entretien entre l'homme et la nature. Nous connaissons notre devoir d'aimer Dieu en écoutant la voix de la nature. Nous ne recevons qu'unilatéralement cette connaissance. Au contraire, pour connaître l'existence du Créateur, il faut interroger activement la nature. Ici, notre statut change : de l'objet passif, il devient sujet actif.

Or, il nous semble que saint Augustin montre une manière de rechercher Dieu dans la nature par cette image de l'entretien. En fait, il nous donne clairement l'explication complémentaire de cette figure.

---

<sup>89</sup> *CAD*, X, VI, p. 340.



Le mouvement de mon cœur [de l'auteur] dans cette recherche, a été la voix par laquelle je leur [les objets qui environnent mes sens] ai fait cette demande : et leur beauté a été comme la langue muette par laquelle ils m'ont fait cette réponse<sup>90</sup>.

Le texte nous dit que la recherche de Dieu s'effectue par l'échange verbal entre l'homme et la nature. Cependant, ici, nous devons tenir compte de la grande interprétation du traducteur, Arnauld d'Andilly. Le texte original de saint Augustin est seulement : « *interrogatio mea intentio mea responsio eorum species eorum.* » (Mon interrogation c'était mon attention ; et leur réponse, leur beauté<sup>91</sup>). Alors comment devons-nous comprendre l'oxymore « langue muette » inventé par le traducteur ? La beauté de la nature nous parle-t-elle ou pas ? En répondant à ces questions, nous verrons l'idée de saint Augustin (ou plutôt l'idée que Arnaud d'Andilly attribue à saint Augustin) sur la connaissance de Dieu par les créatures. Pour savoir le sens de ce mot mystérieux, voyons le texte suivant.

Après avoir interrogé toutes les choses extérieures qui remplissent ce monde, saint Augustin se tourne lui-même et s'interroge : « Qui es-tu<sup>92</sup> ? » En guise de réponse à cette question, l'auteur nous présente l'homme composé de deux êtres différents :

« Je suis homme, car je suis composé de corps et d'âme, dont l'un est extérieur et visible, et l'autre intérieure et invisible<sup>93</sup> »

---

<sup>90</sup> CAD, X, VI, p. 340.

<sup>91</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, dans les *Œuvres de saint Augustin*, tome 14, Paris, Institut d'Études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », 1992, tome X, VI, p. 156-157.

<sup>92</sup> CAD, X, VI, p. 340.

<sup>93</sup> CAD, X, VI, p. 340.

Or, l'auteur est en train de rechercher Dieu pour connaître qui il est en interrogeant les créatures. Il interroge aussi l'homme sur Dieu. Cependant l'homme se divise en deux êtres. Alors saint Augustin se heurte à une nouvelle question. À qui doit-il poser la question sur Dieu ? Au corps ou à l'âme ? À l'âme.

Car tous ces messagers extérieurs s'adressaient à elle, qui était comme dans son tribunal et dans son siège, pour juger de toutes ces réponses que le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent m'avaient faites, en me disant : « Nous ne sommes pas votre Dieu, et c'est lui qui nous a faits. » L'homme intérieur connaît ces choses par l'homme extérieur : et c'est ainsi que moi qui suis cet homme intérieur, et un esprit élevé au-dessus du corps, les ai connues par les sens de ce corps qui m'environne<sup>94</sup>.

Nous voyons ici concrètement la procédure de la connaissance de Dieu Créateur par la nature que saint Augustin décrit avec l'image de l'entretien. D'abord, les « messagers extérieurs », c'est-à-dire les sens corporels perçoivent l'objet (=la nature). Ensuite, ils transmettent leur perception à l'âme, précisément parlant à l'esprit. Enfin, l'âme juge l'objet en organisant les informations que les sens apportent.

Sans doute, certains pensent que la nécessité de la faculté intellectuelle — l'esprit — et l'image augustiniennne de l'entretien entre l'homme et la nature ne s'harmonisent pas bien. Mais, en réalité, il est impossible d'écouter la voix de la nature sans l'esprit, l'organisateur des perceptions. Pour expliquer la raison, l'évêque d'Hippone confronte l'homme et la bête.

---

<sup>94</sup> *CAD*, X, VI, p. 340-341.

Mais cette même machine du monde ne paraît-elle pas à tous ceux qui ont des yeux ? D'où vient donc qu'elle ne tient pas à tous le même langage ? Car il est sans doute que les animaux grands et petits la peuvent voir ; mais ils ne sauraient l'interroger d'autant qu'ils n'ont point de raison en eux qui soit établie par-dessus leurs sens, et à qui ils puissent rapporter ce qu'ils aperçoivent ; au lieu que les hommes sont capables de faire ces questions, afin de comprendre les invisibles beautés de Dieu par les choses visibles qu'il a créées<sup>95</sup>.

Toutes les créatures qui possèdent les sens sentent ce monde. Mais sa perception ne les amène pas directement à la connaissance de l'existence de Créateur. Les créatures ne peuvent interroger la nature sur Dieu imperceptible qu'en laissant juger par la raison sur ce que les sens transmettent à l'esprit. Ainsi, il faut la raison pour connaître Dieu par les créatures.

Autrement dit, si l'on ne reçoit que les créatures sans les juger, elles ne mènent pas à la connaissance de Dieu. Ainsi, il est difficile que les hommes postlapsaires entraînés par l'amour de ce monde, c'est-à-dire par la concupiscence, jugent les créatures avec la raison.

Mais comme ils s'attachent à ces créatures, l'amour qu'ils ont pour elles les soumet à elles, et fait que leur étant ainsi soumis, ils ne peuvent plus en juger<sup>96</sup>.

À cause de l'amour envers les créatures, les hommes ne jouissent que de la perception sensuelle. Ils ne peuvent plus l'utiliser pour interroger les créatures sur l'existence d'un être supérieur.

---

<sup>95</sup> *CAD*, X, VI, p. 341.

<sup>96</sup> *CAD*, X, VI, p. 341.

Cette explication augustinienne nous montre la condition pour questionner la nature. Ensuite l'auteur décrit la façon dont nous recevons la réponse de la nature.

Or elles [=les créatures] ne répondent en la manière que je viens de dire sur les demandes qui leur sont faites, qu'à ceux qui sont en état de juger de leurs réponses. Car quoiqu'elles ne changent point de langage, parce que leur langage n'est autre chose que leur nature, et qu'elles ne paraissent point d'une manière différente à celui qui ne fait que les voir, et à celui qui en les voyant les interroge ; néanmoins en leur paraissant à tous deux d'une même sorte, elles sont muettes pour l'un et elles parlent à l'autre ; ou pour mieux dire, elles leur parlent à tous, mais elles ne sont entendues que de ceux qui consultent la vérité au-dedans d'eux-mêmes, sur ce qu'ils apprennent d'elles au-dehors par l'entremise de leurs sens [...] <sup>97</sup>.

Du point de vue des hommes, la nature ne parle qu'à certains. Aussi, ceux qui n'écoutent pas la voix de la nature croient que cette voix n'existe pas. Cependant, d'après le docteur de la Grâce, la voix de la nature est *la nature des créatures*, c'est-à-dire la caractéristique propre que chaque chose possède : l'éclat du soleil, le vert des feuilles, l'odeur douce de la violette... Tout le monde les sent. Ainsi la voix de la nature se présente devant tout le monde de la même façon. Néanmoins il existe une différence évidente entre sentir la nature (=en jouir), et écouter sa voix (=l'utiliser pour rechercher les choses invisibles). On doit la confronter avec la vérité pour l'écouter.

Nous venons de voir la recherche de Dieu dans la nature que saint Augustin exprime avec l'image de l'entretien. Cette recherche commence par la perception de ce monde par les sens. Toutes les créatures qui possèdent la sensation — les hommes, les animaux—

---

<sup>97</sup> CAD, X, VI, p. 341-342.

l'obtiennent. Mais tant qu'elles en jouissent seulement, elles ne connaissent que l'objet sensuel. Pour aborder l'interrogation de l'existence invisible en passant par des choses visibles, il faut confronter par la raison leur perception avec la vérité qui se trouve dans le cœur. Avec cette interrogation, on peut écouter la réponse de la nature.

Mais la nature ne répond pas seulement à ceux qui l'interrogent. Elle parle toujours à tout le monde. Néanmoins ceux qui ne l'interrogent pas ne peuvent pas l'écouter. Ainsi saint Augustin appelle la voix de la nature la « langue muette ». Si nous ne posons pas la question à la nature avec notre lumière, sa langue n'existe pas pour nous.

\* \* \*

Nous venons de parcourir les *Confessions*, livre X, Chapitre VI pour examiner la nuance de l'image verbale de la nature comme preuve de Dieu. Saint Augustin n'y dit pas que nous pouvons connaître Dieu après avoir uniquement observé la nature. Il faut s'entretenir avec la nature : *nous* posons *activement* la question de Dieu à la nature et *nous* recevons *activement* sa réponse. D'après l'auteur, l'esprit est nécessaire pour réussir cet entretien. Nous ne devons pas nous arrêter à la jouissance de la perception, mais parvenir à la juger. Et il faut considérer la nature des créatures comme leur réponse à notre interrogation, et la confronter avec la vérité par notre esprit, afin d'écouter la voix de la nature. Dans ce cas, nous nous souvenons de l'« impression » que Nicole nous montre comme une preuve naturelle de Dieu. La nature nous présente toujours la preuve de l'existence de Dieu. Mais pour l'utiliser afin de connaître l'existence de Dieu, nous devons la juger de nous-même.

Bien sûr, les *Confessions* de saint Augustin ne visent pas clairement les impies en tant que lecteurs imaginés. Cependant cette œuvre fait voir la différence de la façon de rechercher Dieu dans la nature entre ceux qui peuvent connaître Dieu et les autres. Il n'est

pas donc étrange de penser qu'elle a quelque influence sur la pensée de deux disciples de saint Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle, Nicole et Pascal.

Par l'examen que nous avons fait, nous trouvons une caractéristique des preuves naturelles de l'existence de Dieu. C'est leur emploi par la faculté intellectuelle : nous ne devons pas jouir de la nature elle-même, mais l'utiliser par la raison pour commencer la recherche d'une existence supérieure.

Mais Pascal trouve-t-il l'image verbale des preuves de Dieu dans la nature ? Pour répondre cette question, lisons une lettre écrite par Blaise et Jacqueline à Gilberte le 1<sup>er</sup> avril 1648.

### **5-3. La perception des « saints caractères » — Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à leur sœur Gilberte le 1<sup>er</sup> avril 1648—**

---

Nous venons de voir une caractéristique des preuves de Dieu dans la nature en parcourant des textes de Nicole et de saint Augustin dans les deux sections précédentes. Retournons maintenant au sujet essentiel de notre thèse ; Pascal. Que pense-t-il des preuves naturelles de Dieu ? Pour répondre à cette question, nous allons examiner une lettre que Blaise écrit avec sa sœur Jacqueline le 1<sup>er</sup> avril 1648<sup>98</sup>.

Jean Mesnard pense que cette lettre est un « remarquable exposé de doctrine spirituelle où l'on découvre, exprimées pour la première fois, quelques-unes des idées maîtresses empruntées par Pascal à saint Augustin et à ses disciples<sup>99</sup> ». Nous y trouvons l'idée de la « figuration du spirituel par le matériel<sup>100</sup> », d'après Mesnard. Autrement dit, cette lettre en 1648 nous montre la première pensée pascalienne sur la connaissance de

---

<sup>98</sup> Jean Mesnard nous donne une hypothèse probable que « Jacqueline écrivait sous la dictée de Blaise. » (*ŒC*, t. II, p. 580.) Notre discours suivant s'appuie sur cette hypothèse.

<sup>99</sup> *ŒC*, t. II, p. 580.

<sup>100</sup> *Ibid.*

Dieu invisible par les choses visibles. Or, notre intérêt s'attache à la façon pascalienne dont l'homme connaît Dieu par la nature. Aussi, dans cette lecture, nous posons-nous une question : comment le jeune auteur comprend-il la relation entre l'observateur (l'homme), l'objet direct (la nature) et le dernier objet (Dieu), qui surgit quand l'homme recherche Dieu dans la nature ?

### **5-3-1. Le monde terrestre — le lieu du péché, de la peine et de la rédemption.**

La phrase de saint Paul dans l'Épître aux Romains, I, 20 (« Car les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité sont devenues visibles depuis la création du monde, par la connaissance que ses créatures nous en donnent ; et ainsi ces personnes sont inexcusables ») sert toujours de fondement à la connaissance de Dieu par les créatures. Le jeune Blaise aussi la reçoit.

C'est en quoi nous devons admirer que Dieu nous ait donné et la figure et la réalité de cette alliance ; car, comme nous avons souvent dit entre nous, les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles<sup>101</sup>.

Pascal parle ici de la figuration de l'alliance spirituelle que fait le baptême, par la famille physique des Pascal : Blaise, Jacqueline et Gilberte sont la fratrie physique parce qu'ils ont le même père, Étienne. Cette relation figure la relation entre les hommes devant Dieu ; tous les hommes sont les fils de Dieu parce qu'il les crée. Et ainsi, ils sont frères spirituels puisqu'ils ont le même père. Nous n'entrons pas son analyse concrète parce que le grand chercheur japonais, Tetsuya Shiokawa en a donné l'analyse claire et intéressante<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> *LJG*, p. 582.

<sup>102</sup> Voyons Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977, p. 68-70 et Tetsuya Shiokawa, *Les Pensées sur Pascal* [『パ斯卡ル考』], Tokyo, Iwanami-shoten, 2001, p. 67-72.

Néanmoins nous voulons indiquer une chose : la nomination du producteur de ces alliances. Pascal écrit : « Si nous ajoutons à ces considérations celle de l'alliance que *la nature* a faite entre nous, et à cette dernière celle que la grâce y a faite [...] <sup>103</sup> ». La famille terrestre est l'ouvrage de la nature comme l'oiseau, le ciel, la mer... Ainsi nous voulons penser que, dans cette lettre, la notion des choses visibles (=des choses corporelles) est proche de celle des ouvrages naturels que Nicole et saint Augustin utilisent pour obtenir la connaissance de l'existence de Dieu.

Revenons à la citation. Nous nous intéressons à l'incise « comme nous avons souvent dit entre nous ». Elle nous montre que les trois enfants Pascal ne croient pas superstitieusement au précepte de la figuration en tant que vérité religieuse. Ils y réfléchissent plusieurs fois dans leur discussion pour le comprendre avec la raison. De fait, Blaise apprécie leur discussion :

Nous avons discoursu assez particulièrement du rapport de ces deux sortes de choses ; c'est pourquoi nous n'en parlerons pas ici : car cela est trop long pour l'écrire et trop beau pour ne t'être pas resté dans la mémoire, et, qui plus est, nécessaire absolument, suivant mon avis <sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> *LJG*, p. 581, souligné par nous.

<sup>104</sup> *LJG*, p. 582. Nous pouvons confronter cette raison de ne pas écrire la discussion sur le rapport entre les choses visibles et les invisibles, avec le fragment S222-L190 des *Pensées* : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu. Et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration. Mais une heure après, ils craignent de s'être trompés. » Dans ces deux textes, il s'agit de la caractéristique mémorielle du discours. Les preuves de Dieu métaphysique — sans doute Pascal évoque les *Méditations métaphysiques* de Descartes — ont la logique si complexe que plusieurs ne peuvent pas s'en persuader parce qu'ils ne peuvent pas la garder toujours dans leur mémoire bien qu'il faille en retenir la logique entière pour vérifier la justesse des preuves. Au contraire, le discours absent de Blaise dans la lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648 est « trop long pour l'écrire ». Cela signifie probablement sa complexité. Cependant, simultanément, il est « trop beau pour ne t'être pas resté dans la mémoire », c'est-à-dire le destinataire, Gilberte Périer, se persuade toujours solidement du discours de Pascal. Dans ce cas, pour Blaise, la source de cette force persuasive, c'est la beauté qui agit sur le cœur et fait apprendre le discours entier par cœur. Cette confrontation des deux textes pascaliens nous montre donc que l'auteur devine la nécessité de la force affective du discours en vue de la persuasion. Cf. Hirotsugu



Que veut dire l'auteur par l'adjectif « nécessaire absolument » ? Affirme-t-il « Gilberte se souvient de son discours nécessairement », ou « on a besoin de ce discours » ? Nous voulons choisir la dernière interprétation, parce qu'il nous semble que ce discours non relaté est la clef pour comprendre la vision du monde que le texte suivant nous propose.

Car, comme nos péchés nous retiennent enveloppés parmi les choses corporelles et terrestres, et qu'elles ne sont pas seulement la peine de nos péchés, mais encore l'occasion d'en faire de nouveaux et la cause des premiers, il faut que nous nous servions du lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute. C'est pourquoi nous devons bien ménager l'avantage que la bonté de Dieu nous donne de nous laisser toujours devant les yeux une image des biens que nous avons perdus, et de nous environner, dans la captivité même où sa justice nous a réduits, de tant d'objets qui nous servent d'une leçon continuellement présente<sup>105</sup>.

Adam a préféré illégitimement les créatures dont il fait partie à la fin dernière de l'amour, Dieu ; il a commis le péché originel. Nous, les hommes postlapsaires, tombons dans ce monde rempli de créatures comme le châtement de ce péché. Cependant, maintenant, nous continuons d'aimer les créatures auprès de nous et de négliger Dieu. Ainsi, nous les considérons objectivement comme « l'occasion d[e] faire de nouveaux [péchés] et la cause des premiers<sup>106</sup> ».

Cependant Pascal ne s'arrête pas à cette vision misérable du monde terrestre. Si Dieu nous punit par l'exil dans un monde plein de créatures, il faut qu'il existe une voie de rédemption parce que nous expions le péché par le châtement. Ainsi « il faut que nous

---

Yamajo, *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique*, *Memoirs of the Graduate School of Letters, Osaka University*, vol. LII-II, mars 2012, p. 178-180.

<sup>105</sup> L<sub>J</sub>G, p. 582.

<sup>106</sup> L<sub>J</sub>G, p. 582.

nous servions du lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute<sup>107</sup>. » Pour nous « relever<sup>108</sup> » et parvenir à notre état d'innocence d'autrefois, nous devons nous servir du monde terrestre. Pascal emploie ici l'expression « il faut » : pour retourner à l'amour envers Dieu, nous devons utiliser les créatures.

Alors, comment devons-nous employer le monde terrestre ? La relation entre les choses visibles et les invisibles nous l'apprend. Parce que les créatures nous représentent « une image des biens que nous avons perdus<sup>109</sup> », nous, entourés des créatures, mettons toujours leur image devant les yeux. Ainsi nous pouvons toujours évoquer immédiatement ce que nous perdons *via* les créatures, comme si, quand nous vivons solitairement dans un pays étranger, nous évoquions immédiatement la famille en voyant sa photographie.

Ainsi les choses spirituelles sont présentes dans les choses corporelles. Quand nous regardons ce monde terrestre du point de vue de cette relation, il nous apparaît trois aspects : le piège qui nous incite au péché, la prison où nous nous séparons de Dieu et la voie vers la rédemption : le monde terrestre serait une aide pour sortir de notre état misérable et nous élever vers l'amour de Dieu.

---

<sup>107</sup> L<sup>J</sup>G, p. 582.

<sup>108</sup> Ce verbe « relever » nous évoque le fragment S232-L200 des *Pensées* : « Toute notre dignité consiste donc en pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. » (Nous soulignons.) Ces deux textes pascaliens partagent l'image que l'homme se relève jusqu'à l'état qu'il a perdu. Cependant, l'*Apologie de la religion chrétienne* contre les impies tient la pensée pour la base du relèvement. En revanche, la lettre le 1<sup>er</sup> avril 1648 est lue par les trois enfants des Pascal, chrétiens ardents. On doit se relever de ce monde plein de créatures. Cette différence vient de la différence décisive du pouvoir cognitif entre les impies et les fidèles comme nous le verrons dans le discours suivant.

<sup>109</sup> L<sup>J</sup>G, p. 582.

### 5-3-2. La relation entre l'homme et les créatures — la perception des saints caractères—

Nous venons de voir la vision du monde chez le jeune Pascal. Il y trouve trois aspects : l'occasion de pécher en n'aimant que les créatures, le châtement par la séparation de l'homme d'avec Dieu et la voie de la rédemption qui se remplit de l'image de Dieu. Pascal décrit les hommes dans ce monde par l'image du criminel dans la « prison ».

De sorte que nous devons nous considérer comme des criminels dans une prison toute remplie des images de leur libérateur et des instructions nécessaires pour sortir de la servitude<sup>110</sup>.

Nous devons comprendre exactement le sens de l'expression « une prison<sup>111</sup> toute remplie des images [...] et des instructions nécessaires<sup>112</sup> ». Il existe beaucoup de choses pour sortir de l'état misérable. Mais c'est tout. Elles ne nous servent pas sans que nous les employions. C'est comme si nous allions dans une grande bibliothèque et que nous n'y lisions aucun livre. Nous ne tirerions rien de cet environnement. Il nous faut la volonté d'utiliser les créatures pour sortir cette prison.

Cependant l'auteur approfondit ce problème : afin d'utiliser les créatures, il faut y trouver « des images de leur libérateur et des instructions nécessaires<sup>113</sup> ».

---

<sup>110</sup> L<sup>J</sup>G, p. 582.

<sup>111</sup> Dans le fragment S195-L163 des *Pensées*, Pascal parle de la singularité de ceux qui ne recherchent pas la vie au-delà (autrement dit, de la nécessité de rechercher la vie après la mort) avec l'image d'une sorte de prison, « cachot » : « Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer, il est contre nature qu'il emploie cette heure-là non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet. / Ainsi il est surnaturel que l'homme, etc. C'est un appesantissement de la main de Dieu. / Ainsi non seulement le zèle de ceux qui le cherchent prouve Dieu, mais l'aveuglement de ceux qui ne le cherchent pas. » Parce qu'abandonner la recherche de la vie éternelle est déraisonnable en ce qui concerne le calcul de l'intérêt, l'auteur le tient pour la conséquence de l'intervention divine.

<sup>112</sup> L<sup>J</sup>G, p. 582.

<sup>113</sup> L<sup>J</sup>G, p. 582.

Mais il faut avouer qu'on ne peut apercevoir ces saints caractères<sup>114</sup> sans une lumière surnaturelle [...] <sup>115</sup>.

Le verbe « apercevoir » attire notre intérêt. Ce mot s'applique à l'image sensible, surtout optique<sup>116</sup>. Ainsi il ne s'agit pas de l'interprétation de ces caractères, mais de leur perception. L'auteur développe ce problème dans le passage suivant.

[...] car, comme toutes choses parlent de Dieu à ceux qui le connaissent, et qu'elles le découvrent à tous ceux qui l'aiment, ces mêmes choses le cachent à tous ceux qui ne le connaissent pas<sup>117</sup>.

Pascal divise les hommes en trois catégories selon la lumière surnaturelle que Dieu leur donne : (1) ceux qui ne connaissent pas Dieu, (2) ceux qui le connaissent et (3) ceux qui l'aiment. Et les créatures s'entremettent entre les hommes et Dieu d'une manière différente pour chacun : pour la première, elles cachent Dieu. Pour la deuxième, elles en

---

<sup>114</sup>D'après Furetière, le mot « caractère » « vient du Grec *charactir* [*sic*], qui vient du verbe *charassein, insculpere*, imprimer, graver. » (*Furetière*, t. I, s. v. « caractère », p. 383.) Mais ce mot reste ambigu : il signifie aussi celui qui grave et le signe gravé comme si nous appelons la lettre et le type « caractère ». Nous nous intéressons à une définition de ce mot par Furetière ; citons-la avec ses exemples : « se dit figurément d'une certaine qualité qui imprime du respect à ceux qui la connaissent. Dieu a empreint sur le front de l'homme un certain caractère, une image de la Divinité [*sic*] la Majesté des Rois leur donne un caractère qui leur attire le respect des peuples. » Le caractère « imprime du respect » dans la définition, mais dans l'exemple, Dieu l'empreint. Dans la citation, comprenons les « caractères » que l'objet de la perception par ce dernier sens, ce qui est empreint.

<sup>115</sup>LJG, p. 582.

<sup>116</sup>*Académie*, t. II, s. v. « apercevoir », p. 216 : « Commencer à voir, découvrir. » Bien sûr, l'étymologie de ce verbe se trouve dans le latin *percipere* (prendre, recueillir). Néanmoins, comme Martin Jay l'indique, il est impossible au Français de ne pas trouver « voir » dans ce mot. Cette étymologie imaginaire est aussi utile pour l'interprétation littéraire des textes. Voir. Martin Jay, *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, 1993. Nous lisons sa traduction japonaise : マーティン・ジェイ『うつむく眼 二〇世紀フランス思想における視覚の失墜』亀井大輔、神田大輔他訳、法政大学出版局、《叢書・ユニベルシタス》、2017。

<sup>117</sup>LJG, p. 582.

parlent. Et pour la troisième, elles le découvrent. Nous trouvons que Pascal explique ces relations entre les hommes, les créatures et Dieu par l'image optique (cacher, découvrir) et verbale (parler).

Or, les catégories (1) et (2) se caractérisent par l'ignorance et la connaissance de Dieu. Nous jugeons facilement que les personnages de la seconde catégorie sont supérieurs à ceux de la première parce que connaître quelque chose est supérieur à l'ignorer. Cependant la caractéristique des personnages de la troisième catégorie consiste en l'amour. Comment doit-on classer l'ignorance, la connaissance et l'amour ? Pour examiner cette question, voyons une pensée que Pascal déroule dans les *Pensées* ; les trois ordres.

La distance infinie des corps aux esprits, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents<sup>118</sup>.

Nous limitons ici au minimum l'explication de ce fragment très savoureux. L'« ordre » y signifie le domaine qui a son propre principe. Pascal trouve dans ce monde les trois ordres : l'ordre de la chair, de l'esprit et de la charité. Dans l'ordre de la chair, on tient

---

<sup>118</sup> S339-L308, p. 998.

pour principe la valeur terrestre comme la force, la richesse, etc. Dans celui de l'esprit, la valeur intellectuelle comme le savoir, la raison. Et dans celui de la charité, l'amour de Dieu. Insistons sur le fait que le principe d'un ordre n'a aucune valeur dans d'autres ordres : la richesse valable dans l'ordre de la chair ne vaut rien dans celui de l'esprit. Le savoir n'est pas estimé dans l'ordre de la charité. Et les personnes dans l'ordre de la chair ne voient pas la valeur de l'amour de Dieu.

Pascal hiérarchise ces trois ordres. L'ordre de la chair se trouve le plus bas. L'ordre de l'esprit au milieu. L'ordre de la charité tout en haut. Selon cette hiérarchie, l'amour de Dieu est essentiellement supérieur à sa connaissance. Ainsi, dans sa lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648, Pascal donne la supériorité aux personnages qui aiment Dieu.

Dressons un tableau qui montre cette classification.

**Tableau 5-2 : la classification de la relation entre les hommes, les créatures et Dieu dans la lettre de 1<sup>er</sup> avril 1648**

	Moins	← Lumière surnaturelle →	Plus
La relation entre l'homme et Dieu	L'ignorance de Dieu	La connaissance de Dieu	L'amour de Dieu
La conduite des créatures	Cacher Dieu	Parler de Dieu	Découvrir Dieu

Que sont concrètement ces relations ? D'abord, voyons les gens qui aiment Dieu.

Nous ne trouvons qu'une mention pascalienne sur eux dans cette lettre : « [les choses] découvrent [Dieu] à tous ceux qui l'aiment<sup>119</sup> ». Probablement, ils sont l'idéal du chrétien

<sup>119</sup> *LJG*, p. 582. Mais Pascal y parle, sans doute, du devoir de tous les chrétiens. (1). « En tant que créatures [les chrétiens] doivent se tenir dans l'ordre des créatures et ne pas profaner le lieu qu'ils remplissent ». (2). « En tant que chrétiens, ils doivent sans cesse aspirer à se rendre dignes de faire partie du Corps de Jésus-Christ. » (3). « Mais au lieu que les créatures qui composent le monde d'acquiescent de leur obligation en se tenant dans une perfection bornée, parce que la perfection du

car ils accomplissent réellement l'obligation absolue : aimer Dieu<sup>120</sup>. De leur point de vue, les créatures ne sont que le moyen pour aimer Dieu. Ainsi, selon la distinction augustinienne entre l'usage / la jouissance (*uti/frui*)<sup>121</sup>, ils aiment Dieu en utilisant les créatures.

Ensuite, Pascal parle de ceux qui ignorent Dieu :

Aussi l'on voit que dans les ténèbres du monde on les [=toutes choses] suit par un aveuglement brutal<sup>122</sup>, que l'on s'y attache et qu'on en fait la dernière fin de ses désirs, ce qu'on ne peut faire sans sacrilège, car il n'y a que Dieu qui doive être la dernière fin comme lui seul est le vrai principe<sup>123</sup>.

Ils n'aperçoivent pas les saints caractères de Dieu dans les créatures. Ainsi ils ne pensent pas à chercher l'existence supérieure et spirituelle<sup>124</sup>. Par conséquent, ils s'attachent aux créatures elles-mêmes et ils les prennent pour leur fin dernière, autrement dit la source de leur bonheur. Par opposition à ceux qui aiment Dieu, ils jouissent des créatures et ils commettent l'« idolâtrie »<sup>125</sup>.

Or, il nous semble que Pascal soulève un problème à propos de la jouissance des créatures. C'est l'image de Dieu qu'elles possèdent.

---

monde est aussi bornée, les enfants de Dieu ne doivent point mettre de limites à leur pureté et à leur perfection, parce qu'ils font partie d'un corps tout divin et infiniment parfait ». Voir *LJG*, p. 583.

<sup>120</sup> *LJG*, p. 583 : « Mais comme il [=Dieu] est beaucoup plus jaloux de nos affections que de nos respects, il est visible qu'il n'y a point de crime qui lui soit plus injurieux ni plus détestable que d'aimer souverainement les créatures, quoiqu'elles le représentent. »

<sup>121</sup> Voir Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970 ; Paris, Albin Michel, 1995, p. 152-156.

<sup>122</sup> *Furetière*, t. I, s. v. « brutal », p. 342 : « Celui qui a des appétits déréglés, qui vit en bête, ou qui n'a pas plus d'esprit et de conduite qu'une bête. »

<sup>123</sup> *LJG*, p. 582.

<sup>124</sup> Cf. *LMR*, 4, p.1036.

<sup>125</sup> *LJG*, p. 583 : « [...] parce qu'il n'y a rien de si abominable aux yeux de Dieu et des hommes que l'idolâtrie, à cause qu'on y rend à la créature l'honneur qui n'est dû qu'au Créateur. »

Car, quelque ressemblance que la nature créée ait avec son Créateur, et encore que les moindres choses et les plus petites et les plus viles parties du monde représentent au moins par leur unité la parfaite unité qui ne se trouve qu'en Dieu<sup>126</sup>, on ne peut pas légitimement leur porter le souverain respect [...]<sup>127</sup>.

Toutes les choses sont l'image de Dieu de chaque manière. Mais nous ne devons leur porter ni notre souverain respect ni notre amour. Nous, suivant la logique de Pascal jusqu'ici, comprenons facilement cette indication. Cependant pourquoi Pascal le dit-il ? Pour qui écrit-il la phrase qui interdit l'amour porté aux créatures en prétextant leur ressemblance avec Dieu ? Elle ne vise pas les gens qui aiment Dieu. Évidemment ils n'aiment pas les créatures puisqu'ils aiment Dieu à travers elles (ils ne les aiment que comme l'intermédiaire pour arriver à Dieu). Mais, en même temps, Pascal n'écrit pas sans doute cette phrase contre les gens qui ignorent Dieu, parce qu'ils ne peuvent pas justifier leur amour envers les créatures par leur ressemblance avec Dieu car ils n'aperçoivent pas les saints caractères dans les créatures.

Alors, nous pouvons penser que Pascal destine cette phrase aux hommes de la catégorie 2 : ceux qui connaissent Dieu. Et, en fait, il écrit aussi :

---

<sup>126</sup> Selon le *Dictionnaire de la philosophie et l'idée d'Iwanami* [『岩波哲学・思想事典』], la scolastique au Moyen-Âge commence à distinguer « Un » comme commencement du nombre et « Un » qui peut se remplacer par l'être. Tant que l'existence, l'être est l'existence indivisible. Ainsi l'existence est réellement égale d'être « Un ». Voir Kouhei Yamamoto [山本耕平], art. « Un » [「一」], *Dictionnaire de la philosophie et l'idée d'Iwanami*, édité par Wataru Hiromatsru, et autres [廣松渉他編『岩波哲学・思想事典』], Iwanami-shoten [岩波書店], 1998.) Nous pensons que l'« unité » dont Pascal parle dans cette citation signifie « Un » = « être ». C'est-à-dire que quelque peu importante que soit la chose, elle existe. Ainsi elle possède la caractéristique de l'« être ». Et cette caractéristique figure l'être parfait qu'est Dieu.

<sup>127</sup> L<sub>JG</sub>, p. 582.



C'est pourquoi ceux à qui Dieu fait connaître ces grandes vérités doivent user de ces images pour jouir de Celui qu'elles représentent, et ne demeurer pas éternellement dans cet aveuglement charnel et judaïque qui fait prendre la figure pour la réalité<sup>128</sup>.

« Ceux à qui Dieu *fait connaître* ces grandes vérités ». Cette expression convient à l'appellation de « ceux qui le *connaissent* [Dieu] ». Ils *doivent user* des créatures pour *jouir* du Créateur, et ne pas *demeurer* en jouissant d'elles en les prenant pour lui. Alors comment faut-il comprendre ce verbe « devoir » ? Les gens qui connaissent Dieu agissent-ils naturellement comme ci-dessus ? Non. Ce verbe signifie l'obligation : il est obligatoire d'aimer Dieu et d'employer les créatures pour l'aimer. Autrement dit, si ceux qui connaissent Dieu restent sans rien faire, ils prennent toujours les créatures pour Dieu. Nous trouvons ce sens dans l'expression « ne demeurer pas » aussi. On peut connaître Dieu sans renoncer à l'amour envers les créatures<sup>129</sup>. Ils doivent en sortir.

Si cette interprétation est juste, nous comprenons pourquoi Pascal insiste sur la ressemblance de créatures avec Dieu. Ceux qui connaissent Dieu trouvent les saints caractères divins dans les créatures. Néanmoins ils ne portent pas respect et amour au Créateur, mais ils les portent aux créatures empreintes de la marque de Dieu. Pour souligner cette attitude et la blâmer, l'auteur dit que l'image de Dieu n'est que l'image, et qu'il faut aimer sa réalité : Dieu. En fait, Pascal fustige dans les *Pensées* que l'image devienne plus aimable que l'original :

---

<sup>128</sup> L<sup>J</sup>G, p. 583.

<sup>129</sup> S409-L377 : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer. »

Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux<sup>130</sup> !

Ce fragment nous évoque la *Poétique* d'Aristote. Mais nous voulons le lire sans penser que l'objet de cette peinture est désagréable dans la réalité comme les cadavres. D'abord, il existe une chose. Nous ne l'admirons pas. Mais aussi nous ne la haïssons pas : nous y sommes indifférents. Cependant, lorsqu'elle est peinte, nous admirons sa peinture. Parce que la peinture ressemble bien au modèle. Pascal critique la vanité de ce type de tableau parce que nous sommes encore indifférents à l'original. Nous ne jouissons que des tableaux eux-mêmes sans aucun rapport avec l'original. On ne peut pas les utiliser pour jouir de l'original.

Il en va de même pour les créatures qui ont les caractères divins : on risque de se borner à l'amour des créatures sans arriver à l'amour de Dieu. Autrement dit, ceux qui les trouvent dans les créatures peuvent faire l'un ou l'autre : (1) jouir du Créateur en utilisant les créatures, (2) jouir des créatures elles-mêmes.

Nous venons de parcourir les trois sortes de relations entre les hommes et les créatures. Nous les expliquions avec le cadre augustinien « *uti/frui* » : ceux qui ignorent Dieu jouissent des créatures. Ceux qui l'aiment en jouissent par elles. Et ceux qui le connaissent peuvent faire logiquement toutes les deux actions.

Nous pouvons lier cette interprétation avec la vision du monde que nous avons vue dans 5-3-1 : nous tombons dans ce monde, châtiment du péché originel et les créatures qui le remplissent ne sont que l'occasion du nouveau péché pour ceux qui ne connaissent

---

<sup>130</sup> S74-L40. Cf. Tetsuya Shiokawa, *Les Pensées sur Pascal* [『パスカル考』], Tokyo, Iwanami-shoten, 2001, p. 19-39.

pas Dieu. Mais il devient la voie à l'état d'innocence pour ceux qui aiment Dieu. Et ces deux aspects apparaissent à ceux qui connaissent Dieu.

Renouvelons notre tableau 5-2 en reposant sur cet examen.

**Tableau 5-3 : la classification de la relation entre les hommes, les créatures et Dieu dans la lettre de 1<sup>er</sup> avril 1648**

	Moins	←Lumière surnaturelle→	Plus
La relation entre l'homme et Dieu	L'ignorance de Dieu	La connaissance de Dieu	L'amour de Dieu
La conduite des créatures	Cacher Dieu	Parler de Dieu	Découvrir Dieu
La relation entre l'homme et les créatures	Jouissance	Jouissance/Usage	Usage
La vision de ce monde	L'occasion du nouveau péché	L'occasion du nouveau péché / La voie de la rédemption	La voie de la rédemption

Ce classement nous mène à examiner l'image verbale et optique de la relation entre les hommes et les créatures. Pascal se sert de l'image verbale pour décrire le fait que ceux qui connaissent Dieu trouvent les saints caractères divins dans les créatures, qu'ils peuvent en jouir ou les employer pour jouir du Créateur et que le choix de ces deux situations leur est laissé.

Dans ce cas, le figuré de l'image verbale pascalienne dans la lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648 s'approche de celui de Nicole et de celui de saint Augustin que nous avons vus dans les sections précédentes. Bien sûr, il existe une grande rupture entre connaître l'existence de Dieu par la nature et suivre la voie de la rédemption par les créatures. Néanmoins les trois auteurs partagent le même schème de l'emploi des créatures : les apercevoir ne suffit pas, mais, en les percevant, il faut rechercher par soi-même l'existence supérieure à travers elles en s'appuyant sur leur perception. Par cette recherche, nous arrivons à Dieu.

Mais l'image verbale chez Pascal ne concorde pas entièrement avec celles des deux autres écrivains. Comme nous l'avons confirmé dans 5-1, Nicole affirme que nous pouvons nous persuader de l'existence de Dieu en soumettant la raison à l'impression que la nature nous donne. Et cette preuve naturelle est compréhensible par les impies et les libertins, c'est-à-dire ceux qui ignorent Dieu. Dans cette situation, le moraliste pense que l'on reçoit la même impression par ce monde. Si chacun se représente les opinions opposées, cette opposition surgit dans l'étape du jugement ou de l'organisation de la perception par l'esprit ou la raison.

Il en est ainsi chez saint Augustin. Nous avons déjà dit dans 5-2-3 que, pour interroger la nature sur Dieu, il faut comprendre synthétiquement les informations que les sens reçoivent de la nature, et qu'il faut employer la raison afin de recevoir la réponse de la nature. Alors le regard de saint Augustin se focalise sur l'esprit qui organise les sensations extérieures.

Mais faisons attention : l'évêque d'Hippone n'ignore pas qu'il existe des gens qui ne peuvent pas écouter la voix de la nature puisque Dieu ne leur donne pas la grâce. Nous l'avons déjà vu dans 5-2-1. Nous y trouvons le regard du docteur de la Grâce sur les gens que Pascal appelle « ceux qui ne connaissent pas Dieu ». Cependant saint Augustin et Pascal en tirent des images différentes : verbale/optique. Le premier appelle les gens qui ignorent Dieu les « sourds ». Ils sont impuissants à écouter la voix de la nature. Cependant la nature leur parle sans cesse.

En revanche, Pascal décrit ceux qui ne connaissent pas Dieu avec l'image visuelle. Les créatures leur cachent Dieu. Ils ne le voient pas en s'arrêtant aux créatures. Au contraire, elles découvrent Dieu à ceux qui l'aiment : ils le voient en dépassant les créatures. Insistons sur la position ambivalente de ceux qui connaissent Dieu chez Pascal :

ils écoutent la voix des créatures. Mais elles ne le leur font pas voir. Ainsi ils peuvent ou bien tomber dans l'idolâtrie comme ceux qui ne connaissent pas Dieu, ou bien chercher Dieu pour y arriver comme ceux qui l'aiment. Autrement dit, pour Blaise Pascal de la lettre de 1<sup>er</sup> avril 1648, l'image verbale décrit la connaissance ambiguë entre la connaissance évidente par la vue et le manque de connaissance causée par le manque de vue, qui mène ainsi à deux voies : demeurer dans l'ambiguïté ou chercher la vérité.

Nous trouvons ici la différence entre l'image verbale et l'image optique. Dans la première, la nature nous renseigne sur Dieu sans cesse. Elle est l'être cohérent comme le personnage du théâtre au XVII<sup>e</sup> siècle. Cependant dans l'image optique chez Pascal, les créatures nous montrent leurs divers visages. Elles cachent, découvrent et disent Dieu à chacun. Elles ont des caractéristiques incompatibles et toutes les caractéristiques sont vraies. Mais nous ne pouvons pas toutes les trouver. Nous devons en choisir une. Ainsi quand nous apercevons la même chose, nous la sentons différemment.

Percevons-nous la même chose dans le même objet ou non ? Cette question fait la rupture entre Pascal, et saint Augustin et Nicole à propos de la connaissance de Dieu par la nature. Les deux derniers considèrent que si nous sentons le même objet, nous obtenons la même information. Ainsi en la jugeant justement, tout le monde arrive à la même conclusion. La nature et les créatures que tout le monde peut sentir deviennent le terrain d'accord du débat entre le chrétien et les impies (les païens, les libertins) puisqu'elles sont sensibles pour tous les hommes.

Cependant Pascal devine qu'il n'est pas certain que les hommes puissent sentir la même chose de la même manière. Il en va de même pour les impies et les chrétiens devant la nature. Personne ne peut dire avec certitude qu'ils en reçoivent la même impression.

Donc, du point de vue de Pascal, les créatures ne deviennent pas le terrain d'entente de leur débat.

\* \* \*

Nous venons de voir la pensée pascalienne sur la connaissance par les créatures à l'aide de la lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648. Comme châtiment du péché originel, nous tombons dans ce monde rempli de créatures. Elles possèdent des caractéristiques apparemment incompatibles : l'occasion du péché et la voie de la rédemption. Si nous en jouissons seulement, nous commettons le péché. Mais en écoutant leur voix et en les interrogeant, nous commençons à marcher vers la voie de la rédemption. Ici, Pascal partage avec saint Augustin et Nicole l'image de l'entretien entre les hommes et la nature.

Cependant Pascal comprend aussi la relation entre les hommes, les créatures et Dieu avec l'image optique. Selon la quantité de la lumière surnaturelle que Dieu nous donne, nous pouvons apercevoir les saints caractères dans les choses. Ceux qui en manquent, c'est-à-dire ceux qui ignorent Dieu prennent les créatures pour le dernier objet dont il faut jouir. Au contraire, ceux qui aiment Dieu les tiennent pour le moyen de jouir du Créateur. Entre ces deux sortes des hommes, il existe ceux qui connaissent Dieu. Ils écoutent la voix des créatures. Cependant les créatures ne leur font pas voir Dieu. Il est possible ainsi qu'ils recherchent Dieu en utilisant les créatures et qu'ils jouissent des créatures elles-mêmes. Ainsi chacun perçoit différemment la même chose. Donc, pour Pascal, la nature ne sert pas à prouver Dieu.

Voilà que nous connaissons l'inutilité de la preuve naturelle pour persuader les impies de la religion chrétienne d'après Pascal. Or, les destinataires et le destinataire de la lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648 sont les chrétiens ardents. Mais les lecteurs imaginés par Pascal de l'*Apologie de la religion chrétienne* sont les impies. À lecteur différent, expression

différente. Nous verrons dans la section suivante l'explication pascalienne pourquoi les impies ne peuvent pas voir la preuve de l'existence de Dieu dans la nature en fixant le regard sur son image optique.

#### **5-4. La différence entre la vue des fidèles et celle des impies — « Préface de la seconde partie » de l'*Apologie de la religion chrétienne* de Pascal —**

---

Nous venons de voir la façon dont les hommes connaissent Dieu par la nature à l'aide des textes de Nicole, de saint Augustin et de Pascal. Et dans la dernière section, nous avons montré la raison pour laquelle Pascal juge que les preuves naturelles sont inutiles pour persuader les impies qui ne connaissent pas Dieu. C'est parce qu'ils ne peuvent pas apercevoir les caractères de Dieu dans les créatures.

Revenons à notre première question maintenant. Nous la proposons à nouveau : quelles sont les preuves naturelles de l'existence de Dieu dans le fragment qui doit probablement jouer le rôle de la « Préface de la seconde partie<sup>131</sup> » de l'*Apologie de la religion chrétienne* que Pascal n'a pas achevé avant sa mort ? Comment devons-nous comprendre l'affirmation des apologistes imaginés ; « dire [aux impies] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert<sup>132</sup> » ? Pour y répondre, lisons soigneusement le texte. Nous citons la partie du texte qui concerne le jugement de Pascal sur les preuves naturelles de l'existence de Dieu pour la commodité de l'explication.

Préface de la seconde partie.

Parler de ceux qui ont traité de cette matière.

---

<sup>131</sup> S644-L781.

<sup>132</sup> S644-L781.

J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain [que ceux] qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles. Et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris<sup>133</sup>.

#### **5-4-1. La connaissance des fidèles — connaître intuitivement Dieu par les créatures**

---

Nous trouvons au début de ce texte le titre « Préface de la seconde partie<sup>134</sup> ». Ainsi il semble que ce fragment se situe au commencement de la seconde partie de l'*Apologie de la religion chrétienne* où l'auteur essaie probablement de montrer « qu'il y a un Réparateur » — Jésus-Christ — « par l'Écriture<sup>135</sup>. » Toutefois, l'auteur n'en parle pas sans préambule. Il commence par « parler de ceux qui ont traité de cette matière<sup>136</sup>. » Et après la partie citée, il présente la façon dont l'Écriture parle de Dieu comme la meilleure :

---

<sup>133</sup> S644-L781, les crochets sont de l'éditeur de *FS*.

<sup>134</sup> S644-L781.

<sup>135</sup> S40-L6.

<sup>136</sup> S644-L781.



« Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle<sup>137</sup>. » Cela nous montre que Pascal veut expliquer l'ordre convenable pour montrer qu'il n'est pas irraisonnable de croire à la religion chrétienne.

En fait, Pascal reproche aux apologistes imaginés l'ordre de leur discours : « En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature<sup>138</sup>. » Cette phrase n'exclut pas le pouvoir persuasif des preuves dans la nature de l'existence de Dieu. Mais elle conteste qu'il faille commencer l'apologie par ces preuves. De fait, Pascal reconnaît la capacité persuasive elle-même des preuves naturelles.

Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain [que ceux] qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent<sup>139</sup>.

Examinons ce passage en détail. Les preuves naturelles de l'existence de Dieu sont efficaces pour les « fidèles ». Mais nous ne devons pas les prendre pour tous les chrétiens. Au fait, il est insuffisant de s'imaginer chrétien et de participer à la cérémonie religieuse pour être « fidèle ». Il faut avoir « la foi vive dedans le cœur ». Les fidèles appartiennent à « ceux qui aiment Dieu » dans les trois catégories que nous venons de voir dans la section précédente.

Ils savent que toutes les créatures sont l'ouvrage de Dieu. Au fait, les apologistes imaginés par Pascal présentent « les ouvrages de la nature<sup>140</sup> » comme la preuve de Dieu.

---

<sup>137</sup> S644-L781.

<sup>138</sup> S644-L781.

<sup>139</sup> S644-L781, les crochets sont de l'éditeur de *FS*.

<sup>140</sup> S644-L781.

Dans ce cas, les fidèles ont la double connaissance sur leur preuve de Dieu : l'ouvrage de la nature et celui de Dieu. Cela pourrait apparaître comme une remarque peu importante. Mais nous ne devons pas la négliger parce qu'il s'agit de la connaissance du créateur des choses. Par exemple, nous posons une question devant le Château de Versailles : « Qui l'a fait ? » D'une part, l'enfant nous répond « le charpentier ». Il nous représente celui qui fait de ses propres mains un bâtiment devant nos yeux comme son créateur. D'autre part, le lycéen dit « Louis XIV ». Il nous représente celui qui décide la construction de ce château comme son créateur. Ces deux réponses ne sont pas fausses. Mais au contraire du lycéen qui peut nous donner ces réponses, l'enfant ne peut pas nous répondre « Louis XIV ». Parce que celui-ci ne pense pas à la première cause de la construction de ce château.

Nous trouvons le même schème entre les hommes et la nature. En voyant les choses qui les entourent, ils comprennent qu'elles sont l'ouvrage de la nature. Mais les fidèles devinent en même temps qu'elles sont l'ouvrage de la nature, mais aussi que la première cause en est Dieu. Pascal exprime leur appréhension du créateur par « voient incontinent<sup>141</sup> ». Le verbe « voir » nous montre qu'elle est sensible : il indique qu'elle est absolument certaine pour ses sujets, les fidèles<sup>142</sup>. Et l'adverbe « incontinent », qui signifie l'absence de l'écart temporel entre percevoir l'objet et connaître son auteur, insiste sur la caractéristique intuitive de cette connaissance. Les fidèles connaissent sans aucun raisonnement que les choses devant eux sont l'ouvrage de Dieu, comme si, en voyant une pomme, nous la reconnaissons comme telle sans y réfléchir.

---

<sup>141</sup> S644-L781.

<sup>142</sup> Voir S579-L701 : « [...] naturellement [l'homme] ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies. » Voir aussi 1-2.

Quand les fidèles qui adorent Dieu aperçoivent les créatures, ils y trouvent intuitivement et simultanément leurs deux créateurs : la nature comme la cause directe et Dieu comme la première cause. Ils rendent cette connaissance certaine car ils le sentent.

#### **5-4-2. Les impies imaginés par Pascal comme les lecteurs de l'*Apologie***

Nous venons de voir le regard des fidèles sur les créatures. Alors ceux que Pascal imagine comme les lecteurs de l'*Apologie de la religion chrétienne* que reconnaissent-ils dans les créatures ? Voyons d'abord la description pascalienne des lecteurs imaginés, les impies.

[...] ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce [...] <sup>143</sup>

Pascal ne parle pas de ceux qui n'ont pas la lumière de la grâce, mais ceux qui l'ont eu, mais « en qui cette lumière est éteinte ». Ainsi on n'essaie pas de la donner, mais de « la faire revivre ». Cette image des impies nous fait poser beaucoup de questions : Pascal tient-il tous les impies pour ceux qui perdent la lumière de la grâce après coup, ou pour ceux auxquels Dieu ne la donne pas ? Le dessein humain de faire revivre la lumière de la grâce est-il possible ou non ? D'autant que ces questions sont graves, nous ne pouvons pas les discuter en passant ici. Mais, du moins, les lecteurs imaginés de cette préface ont eu la lumière de la grâce et maintenant ils la perdent. Et, à part sa possibilité, il n'est pas orgueilleux de penser que l'apologie ait le dessein de faire revivre la lumière de la grâce, parce qu'en juxtaposant le verbe « éteindre » et « revivre », la « lumière » glisse de l'image de l'éclat à l'image du « feu ». En fait, dans le *Mémorial*, c'est le « Feu » que

---

<sup>143</sup> S644-L781.

Pascal perçoit dans son expérience mystérieuse<sup>144</sup>. Dans ce contexte, il est naturel que la chaleur du feu nous évoque le fragment S329-L298 : « Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire<sup>145</sup>. » La résurrection de notre lumière de la grâce aboutit à renforcer du feu mourant dans notre cœur froid et à le réchauffer.

Retournons à notre sujet. Les lecteurs imaginés par Pascal perdent la lumière de la grâce. L'auteur décrit leur conduite :

[Ils] recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres [...]<sup>146</sup>

Comme le cas des fidèles nous le montre, du point de vue de son pouvoir, la nature peut faire aboutir son observateur à « cette connaissance » de Dieu. Du point de vue de la logique, la nature peut y amener les impies aussi ; « la nature qui les peut mener à cette connaissance ». Cependant, en réalité, ils « ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ». Mais ce résultat ne vient pas d'un coup d'œil envers la nature, mais de leur recherche ; ils recherchent quelque chose dans la nature à leur propre initiative. En outre, leur enquête n'est pas superficielle. Ils emploient « toute leur lumière », toute leur raison pour cette enquête. Comme notre analyse de S124-L90 dans le chapitre 1-4, cette lumière montre des aspects qu'a la réalité. Ainsi ils examinent l'objet sous tous les aspects autant que possible. Mais cette lumière est la « leur ». Ils ne se servent que de la lumière qu'ils ont

---

<sup>144</sup> S742-L913 : « Feu [...] Certitude, joie, certitude, sentiment, *vue*, joie » (Parchemin, souligné par nous). Pascal décrit Dieu avec l'image du feu dans le *Mémorial* où il enregistre son expérience mystérieuse. Cependant il ne mentionne pas sa caractéristique sensible (chaleur), mais sa caractéristique optique. Nous apercevons ici la position privilégiée de la vision chez Pascal.

<sup>145</sup> S329-L298.

<sup>146</sup> S644-L781.

naturellement (comme la raison). Ils ne peuvent pas recourir à la lumière divine qui fait voir l'aspect surnaturel de la réalité. Et son objet est « tout ce qu'ils voient dans la nature » ; certes, puisque l'homme est un être fini, ils ne traitent qu'une partie des créatures, mais ils l'examinent autant que possible. Néanmoins ils « ne trouvent qu'obscurité et ténèbres ».

Rechercher volontairement avec raison ce qui est aperçu par les sens ; cela correspond à l'entretien entre les hommes et la nature que nous avons vu. Selon saint Augustin et Nicole, tout le monde — les chrétiens et les impies — peut aboutir à la connaissance de l'existence de Dieu par cette recherche. Pascal aussi reconnaît l'utilité de cette recherche. Or, les lecteurs imaginés recherchent d'une façon légitime dans le domaine pertinent. Néanmoins ils ne peuvent pas obtenir la connaissance de Dieu, car ils ont perdu la lumière de la grâce.

Les examens ci-dessus éclairent le statut des deux catégories d'hommes que Pascal oppose : ceux qui aiment Dieu et ceux qui l'ignorent. Les premiers comprennent intuitivement que ce qui existe devant eux est l'ouvrage de Dieu. En revanche, les derniers ne connaissent pas l'existence du Créateur s'ils recherchent les créatures autant qu'ils le peuvent. Pascal décrit la cause de cette différence avec l'image de la lumière surnaturelle de la grâce.

### **5-4-3. L'affirmation des apologistes imaginés — condition préalable de la coïncidence des sentiments entre des gens—**

L'image des hommes que nous venons de voir dans les sections précédentes nous conduit naturellement à critiquer la logique des apologistes imaginés.

[...] dire à ceux-là [=les impies] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles<sup>147</sup>.

Si nous voyons les créatures, nous verrons Dieu à découvert. Maintenant nous voyons clairement pourquoi les apologistes imaginés en parlent. Ils sont « ceux qui aiment Dieu ». Ainsi ils sentent Dieu à découvert dans les créatures. Par conséquent ils disent : « Toutes les choses sont l'image de Dieu. Nous y voyons directement Dieu. Donc vous devez aussi y voir Dieu. » Et ils indiquent le mouvement des astres comme exemple et prétendent « avoir achevé sa preuve avec un tel discours ».

Cependant, selon les lecteurs imaginés que Pascal nous représente, leur affirmation ne sert à rien puisque les apologistes imaginés et les lecteurs imaginés ne présentent pas la même perception s'ils se trouvent devant la même chose. Du point de vue des impies, les apologistes imaginés disent que Dieu existe dans les ténèbres. Si les impies attendent une explication complémentaire, leur attente est déçue ; parce que les apologistes imaginés croient qu'il est superflu et même impossible d'approfondir leur explication, car ils expliquent l'existence de Dieu par le fait évident pour tout le monde. Par exemple, quand nous avons mal à la tête, on nous pose une question : « Pourquoi avez-vous mal à la tête ? ». Comment y répondons-nous ? Nous pouvons parler de la cause du « mal » comme la blessure à la tête, le coup de froid, etc. Cependant nous ne pouvons pas dire la cause de « sentir le mal » : nous avons mal à la tête parce que nous y avons mal. Nous ne pouvons pas remonter la cause au-delà. Aussi les apologistes imaginés ne peuvent-ils pas

---

<sup>147</sup> S644-L781.

expliquer la raison pour laquelle ils voient Dieu dans la nature parce qu'ils l'y voient réellement.

Dans cette situation, les impies considèrent naturellement que les preuves de Dieu ne persuadent que certains, et qu'elles ne sont qu'une fantaisie des croyants. Ainsi ils croient que « les preuves de notre religion sont bien faibles<sup>148</sup> ». Enfin, le discours des apologistes imaginés aboutit à « leur en faire naître le mépris<sup>149</sup> ».

Mais nous devons éviter de tomber dans la même erreur que celle des impies : Pascal ne dit pas que les preuves naturelles de l'existence de Dieu sont inutiles. Il ne reproche que la « hardiesse<sup>150</sup> » des apologistes imaginés pour la présentation des preuves de Dieu.

Voyons la parole de l'Écriture que Pascal confronte avec la parole des apologistes imaginés.

Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle dit au contraire que Dieu est un Dieu caché ; et que, depuis la corruption de la nature, il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare*<sup>151</sup>.

Dieu caché ; tel est le précepte essentiel qui soutient la pensée religieuse de Pascal. Au premier abord, Pascal compte sur le dogme mystérieux pour persuader les impies. Mais c'est faux. Nous nous souvenons qu'il s'agit de l'ordre du discours dans la préface

---

<sup>148</sup> S644-L781.

<sup>149</sup> S644-L781.

<sup>150</sup> S644-L781.

<sup>151</sup> S644-L781.

de la seconde partie. Ainsi Pascal veut dire que les saintes Écritures commencent leur parole par « l'aveuglement » des impies. Autrement dit, Pascal en commençant son apologie explique qu'il n'est pas possible que les impies qui cherchent Dieu le découvrent.

Enfin, les preuves que les apologistes imaginés nous présentent s'appuient sur la condition implicite que les fidèles et les impies peuvent connaître Dieu dans les créatures aussi bien les uns que les autres. Aussi leur présentation des preuves de l'existence de Dieu dans la nature apparaît au début de leur apologie. Et elle déçoit les impies qui ne sentent pas Dieu dans les créatures. Tant que les apologistes imaginés veulent faire avancer leurs discours s'appuyant leur sentiment, la rupture entre les impies et les apologistes imaginés demeure. Pascal le sait bien. Donc il commence son apologie en montrant l'incapacité des impies à connaître des marques divines dans les créatures, c'est-à-dire en les persuadant d'une existence que les impies ne peuvent apercevoir<sup>152</sup>.

\* \* \*

Dans ce chapitre, nous venons de confirmer le problème que Pascal attaque dans la « Préface de la seconde partie » de l'*Apologie de la religion chrétienne*, surtout les paroles de l'apologiste imaginé « [les impies] n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent » et « ils y verront Dieu à découvert<sup>153</sup> ». Résumons-le brièvement.

D'abord nous avons vu l'estimation ordinaire des preuves naturelles de l'existence de Dieu par la lecture de « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme » de Pierre Nicole. Lorsque les chrétiens et les impies discutent sur la religion chrétienne, la nature apparaît comme le commencement qu'ils acceptent. Selon Nicole, la vue de la nature nous donne

---

<sup>152</sup> Cf. S229-L198. Pascal y décrit le processus que le « Je » commence la recherche de Dieu. Nous y trouvons un stade où il « considér[e] combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce qu'[il] voi[t] ».

<sup>153</sup> S644-L781.



l'impression de l'existence de Dieu. Nous connaissons intellectuellement son existence par le raisonnement basé sur cette impression. Mais ce n'est pas avec l'image optique, mais avec l'image verbale que le moraliste décrit cette connaissance : nous connaissons l'existence de Dieu en écoutant la voix des créatures.

Nous venons de voir ensuite les *Confessions* de saint Augustin où nous trouvons le précurseur de cette image verbale. Selon le docteur de la grâce, les créatures parlent toujours à tout le monde. Mais certains ne peuvent qu'entendre leur voix : ceux qui voient les créatures (=en jouissent) ne l'écoutent pas. Pour l'écouter, il faut un entretien entre les créatures et nous ; nous devons les interroger de bon gré selon notre observation d'elles et aussi nous devons recevoir activement leurs réponses.

Selon notre analyse, Nicole et saint Augustin pensent qu'afin d'arriver à la connaissance de l'existence de Dieu, il faut juger notre perception de la nature par la raison. Alors ils croient tacitement que tout le monde trouve la même chose dans la réalité : puisque tout le monde reçoit la même impression de la nature, il arrivera à la même connaissance de Dieu s'il raisonne justement en s'appuyant sur cette impression.

Au contraire, Pascal conçoit des doutes sur cette pensée. Dans la lettre du 1<sup>er</sup> avril 1648, Pascal décrit la connaissance de Dieu par les créatures avec l'image optique. Nous devons relever à la connaissance de Dieu, ou plutôt l'amour de Dieu par les créatures. Mais nous ne pouvons pas voir les saints caractères dans les créatures sans la lumière de la grâce. En plus, selon l'intention de cette lumière surnaturelle, les créatures nous montrent divers aspects : elles cachent Dieu à ceux qui l'ignorent. Elles font le voir à découvert à ceux qui l'aiment. Et elles en parlent à ceux qui le connaissent, sans faire le voir. Autrement dit, chacun perçoit diversement la même chose en fonction de la force de la lumière de la grâce. Ainsi les fidèles et les impies ne s'accordent pas sur la connaissance

de l'existence de Dieu parce que leurs fondements de raisonnements sont différents : les premiers trouvent Dieu à découvert dans les créatures. Contrairement, les derniers ne l'y trouvent pas.

C'est cette différence que Pascal attaque dans la « Préface de la seconde partie<sup>154</sup> ». Parce que les fidèles voient évidemment une chose, les impies la voient aussi évidemment. Donc, comme les apologistes, les impies verraient Dieu s'ils voient les créatures. Les apologistes banals commencent leur discours apologétique envers les impies par cette logique simple et fausse. Mais Pascal n'attaque pas les preuves naturelles de l'existence de Dieu elles-mêmes. Il reproche l'ordre du discours : il ne faut pas commencer le discours apologétique pour les impies par ces preuves. Alors, par quoi doit-il commencer ? Pascal dit qu'il faut suivre l'ordre de la parole de la Bible, et il parle du Dieu caché, de l'aveuglement des hommes : il pense que la persuasion des impies doit se mettre à montrer l'existence des choses invisibles aux impies.

Insistons encore sur l'emploi de l'image optique par Pascal. Par cette image, l'auteur introduit un nouveau point de vue dans le débat entre les fidèles et les impies : la connaissance certaine et imparfaite. Ordinairement, nous tenons l'image optique voir/aveugle pour le dualisme vrai/faux. Mais l'image optique pascalienne la surpasse : certes l'auteur des *Pensées* appelle les impies aveugles, mais il conçoit aussi qu'ils voient la réalité avec toutes leurs vues. Ils perçoivent la réalité proportionnée à leurs facultés, et ils raisonnent justement d'après leur propre perception. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, dans l'*Apologie de la religion chrétienne*, Pascal a conscience de la diversité de la connaissance sur laquelle nous faisons l'opération intellectuelle. Il tient ce sujet pour le premier obstacle de la persuasion des impies.

---

<sup>154</sup> S644-L781.

Nous nous posons ici une question. Comment pouvons-nous nous persuader de l'insuffisance de la connaissance des impies ? Pouvons-nous convaincre les impies de l'existence des choses invisibles pour eux ? Nous allons voir la réponse de Pascal dans le chapitre suivant.

## **6. La manière excellente de persuader de la religion chrétienne — faire voir la marque divine par des preuves convaincantes**

---

Dans le chapitre 5, nous venons d'analyser la « Préface de la seconde partie<sup>1</sup> » du fragment S644-L781 des *Pensées* pour considérer la raison pour laquelle Pascal n'accepte pas la preuve de l'existence de Dieu par la nature en tant que base de la persuasion de la légitimité de la religion chrétienne. Répétons brièvement la pensée pascalienne : les infidèles que l'auteur imagine comme les lecteurs des *Pensées* ne peuvent pas tenir la nature pour la preuve de l'existence de Dieu car ils ne trouvent que les « obscurité et ténèbres<sup>2</sup> » dans la nature. Cependant beaucoup d'apologistes osent « dire à ceux-là [=les impies] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours<sup>3</sup> ». En bref, les apologistes pensent naïvement que les impies peuvent voir la preuve de Dieu dans la nature car ils peuvent l'y voir. Mais, d'après Pascal, les impies manquent de puissance pour l'y voir. Ainsi ils n'admettent pas la nature comme la preuve de Dieu. Au lieu de croire à la religion chrétienne, ils aboutissent à « croire que les preuves de notre religion sont bien faibles<sup>4</sup> ».

Alors, par quoi doit-on commencer pour persuader de la légitimité de la foi ? Selon Pascal, on doit suivre la façon dont l'Écriture se sert parce qu'elle « connaît mieux les choses qui sont de Dieu<sup>5</sup> ». Voyons sa façon de parler.

---

<sup>1</sup> S644-L781.

<sup>2</sup> S644-L781.

<sup>3</sup> S644-L781.

<sup>4</sup> S644-L781.

<sup>5</sup> S644-L781.

Elle [= l'Écriture] dit au contraire que Dieu est un Dieu caché ; et que, depuis la corruption de la nature, il les [= les impies] a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui Filius voluerit revelare*<sup>6</sup>.

L'Écriture parle de deux choses : (1) Dieu est un Dieu caché. (2) Les impies tombent dans l'aveuglement. Dieu n'est pas l'Être que l'homme voit sans effort. Il faut rechercher Dieu pour Le voir par suite de la volonté de Dieu même et de l'impuissance de l'homme<sup>7</sup>. « C'est ce que l'Écriture nous marque, quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent<sup>8</sup>. » Pascal trouve ces deux choses si importantes que l'Écriture indique plusieurs fois à propos de la connaissance de Dieu.

Or, exactement parlant, il ne s'agit pas de l'efficacité de la nature pour prouver Dieu, mais de l'ordre de la présentation des preuves de la religion chrétienne dans le fragment S644-L781<sup>9</sup>. En tenant compte de cela, nous pensons que Pascal présente cette difficulté de la connaissance de Dieu comme la chose à faire voir premièrement. Parce que ce discours se trouve dans la « Préface de la seconde partie », il semble naturel que Pascal veuille commencer la seconde partie de son *Apologie de la religion chrétienne*<sup>10</sup> en persuadant de la difficulté de connaître Dieu.

---

<sup>6</sup> S644-L781.

<sup>7</sup> S644-L781 : « Ce n'est point de cette lumière qu'on parle, comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront. Et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. »

<sup>8</sup> S644-L781.

<sup>9</sup> S644-L781 : « J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, *leur premier chapitre* est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. » (Nous soulignons).

<sup>10</sup> On appelle ordinairement l'œuvre inachevée que Pascal a entreprise vers la fin de sa vie « *Apologie de la religion chrétienne* ». Mais ce titre est donné par Victor Cousin, ainsi il ne présente pas nécessairement l'intention de Pascal. Cependant, en suivant l'usage, nous employons ce nom par commodité. Voir Laurent Thirouin « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie » ? », *Quaderni*

Nous nous poserons ici des questions simples : persuader les impies que Dieu est un Dieu caché et qu'ils sont aveugles, qu'est-ce donc ? Comment l'auteur les convainc-t-il ? Que dit-il concrètement ? Qu'acceptent les impies en suivant la persuasion pascalienne ?

Nous nous intéressons surtout à l'aveuglement des impies (autrement dit leur perte de la vue) puisque notre sujet consiste constamment en l'image optique chez Pascal. Que signifie cet aveuglement ? Quel état des impies Pascal se figure-t-il par cette image ? Enfin, quelle nuance l'image optique donne-t-elle à la persuasion pascalienne envers les impies ? Nous essayerons de répondre à ces questions dans ce chapitre.

Pour atteindre ce but, notre travail avance de la manière suivante. D'abord nous allons voir le but concret de la persuasion des impies que Pascal vise dans son *Apologie* : il veut les persuader de la légitimité de la foi à la religion chrétienne. Mais, qu'est-ce que les impies doivent accepter pour accomplir cette persuasion ? Que cible Pascal ? Nous répondrons à ces questions en examinant la parole de la sagesse de Dieu dans le fragment S182-L149. Ensuite nous jetterons un regard sur la logique pascalienne pour vérifier l'existence de l'« autre chose que ce que je vois<sup>11</sup> ». Les impies ne voient pas la marque divine. Il est évidemment irrationnel de chercher à tort et à travers les choses imperceptibles sans aucune raison. Ainsi il semble inutile de demander aux impies qui attachent de l'importance à la raison de rechercher la marque divine invisible. Il faut leur présenter, au premier chef, la légitimité de la recherche de l'« autre chose que ce que je vois<sup>12</sup> ». Comment Pascal l'explique-t-il ? Nous le verrons en analysant quelques fragments. Puis, nous examinerons quelques fragments qui se trouvent dans la liasse

---

*leif*, Semestrale del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal et il Seicento (CESPES), Università di Catania, n. 19, numero doppio, gennaio-dicembre, 2020, p. 43-57.

<sup>11</sup> S229-L198.

<sup>12</sup> S229-L198.

intitulée « Fondements de la religion et réponse aux objections » pour considérer « la clarté », « l'obscurité » que la preuve de la religion possède et l'aveuglement causé par l'obscurité. Nous chercherons à éclaircir l'état des impies que Pascal appelle l'aveuglement par cette considération. À la fin, nous allons examiner des fragments dans la liasse « Que la Loi était figurative ». Nous réfléchirons à la connaissance de l'Ancien Testament comme la figure que Pascal tient pour une des preuves de la religion chrétienne. Comment Pascal persuade-t-il les impies de ce que l'Ancien Testament est la figure, autrement dit a-t-il d'autres sens que le sens littéral ? Quel rôle l'image optique joue-t-elle dans cette persuasion ? Nous essayerons de répondre à ces questions.

### **6-1. Le but concret de la persuasion dans l'*Apologie de la religion chrétienne***

---

Avant la considération de l'image optique dans les *Pensées*, nous allons vérifier le but concret de ce livre. Comme on le sait bien, les *Pensées* de Pascal sont constituées d'une accumulation de notes pour un livre inachevé dont l'objet consiste à persuader les impies de la légitimité de la croyance en Dieu. On appelle ce livre inachevé l'*Apologie de la religion chrétienne* par commodité, depuis Victor Cousin. Nous apercevons dans quelques fragments l'orientation selon laquelle l'auteur essaie de réaliser la persuasion à l'utilité. Par exemple, le fragment S40-L6 fait voir que l'auteur compose son *Apologie* de deux parties : la première partie montre en considérant la nature humaine la corruption de la nature humaine et la misère de l'homme sans Dieu. La deuxième l'existence du Rédempteur de cette corruption (Jésus-Christ) et la Félicité de l'homme par l'Écriture<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> S40-L6 : « Première partie : Misère de l'homme sans Dieu. / Deuxième partie : Félicité de l'homme avec Dieu. / autrement / Première partie : Que la nature est corrompue, par la nature même. / Deuxième partie : Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture. »

Nous trouvons aussi les mots « Préface de la première partie » et « Préface de la seconde partie » dans le fragment S644-L780, L781. Cela nous montre aussi que l'auteur veut composer son *Apologie* en deux parties. Par ailleurs, l'auteur indique comment il veut persuader entièrement les impies dans le fragment S46-L12.

Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison. Vénération, en donner respect. La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie.

Vénération parce qu'elle a bien connu l'homme.

Aimable parce qu'elle promet le vrai bien<sup>14</sup>.

Pascal ne cherche pas à faire accepter directement la véracité de la religion chrétienne par les impies. Il les en persuade en suivant ces 3 stades. (1) L'intelligence : afin de détruire le préjugé des impies que la religion est déraisonnable, l'auteur montre que la religion est « vénérable » intellectuellement « parce qu'elle a bien connu l'homme ». (2) L'amour : il leur fait trouver ensuite la religion « aimable parce qu'elle promet le vrai bien ». (3) La vérité : les impies désirent la véracité de la religion aimable. Pascal la leur montre. L'auteur essaie ainsi de changer la connaissance et le sentiment des impies à propos de la religion : le mépris contre la religion → l'acceptation de sa rationalité → la vénération pour elle → l'amour → le désir qu'elle est vraie → la compréhension qu'elle est vraie.

---

<sup>14</sup> S46-L12.



Nous nous posons ici des questions simples : jusqu' où Pascal veut-il réaliser cette persuasion dans son *Apologie* ? En outre, comment voit-il que cette persuasion a abouti ? Enfin, de quoi et comment Pascal veut-il persuader concrètement ?

Nous pouvons tenir le fragment S182-L149 intitulé « A. P. R. » pour une des réponses à ces questions. Pascal y emploie la prosopopée pour faire parler par un personnage, la sagesse de Dieu. Elle énumère d'abord la façon dont elle ne veut pas que l'homme croie en Dieu :

Je [= la sagesse de Dieu] n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends point vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends point aussi vous rendre raison de toutes choses<sup>15</sup>.

Tout d'abord Dieu ne veut pas la superstition, la croyance sans raison. Parce qu'elle est l'attitude par laquelle l'homme cesse de juger par la raison s'il doit croire ou non, et qu'il croit les choses croyables aussi bien que les incroyables<sup>16</sup>. Dans cette situation, la superstition tombe dans la même extrémité que l'incroyance car celle-ci consiste en l'attitude que l'homme arrête le jugement par la raison, et qu'il nie toutes les choses dans lesquelles il existe les choses croyables<sup>17</sup>. Ainsi la superstition est aussi fausse que l'incroyance. Ensuite, Dieu n'aime pas la foi par la « tyrannie ». La « tyrannie » a un sens particulier chez Pascal. « La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre<sup>18</sup>. » D'après l'auteur, il existe un principe à suivre pour obtenir quelque chose : pour gagner l'amour d'autrui, il faut l'agrément en nous. Pour acquérir

---

<sup>15</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>16</sup> Cf. S201-L170 : « Il faut [...] savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. »

<sup>17</sup> Cf. S210-L179 : « Il y a peu de vrais chrétiens. Je dis même pour la foi. Il y en a bien qui croient, mais par superstition. Il y en a bien qui ne croient pas, mais par libertinage. Peu sont entre-deux. »

<sup>18</sup> S91-L58.

la crainte des autres personnes, nous devons avoir la force. Et pour gagner la confiance d'autrui, nous devons avoir la science<sup>19</sup>. Autrement dit, la science n'effraie pas les autres. La force ne peut pas se faire aimer par les autres. Mais on ignore souvent ce principe et on essaie d'obtenir les choses par la manière injuste : l'homme cherche à gagner l'amour par sa force physique. Il essaie de gagner la confiance par son caractère agréable. Pascal appelle cette volonté de posséder d'une manière illégitime la « tyrannie ». Dieu ne veut donc pas la croyance par la manière injuste (comme la foi que les chrétiens exigent des impies et des païens par la violence<sup>20</sup>).

Dieu ne demande pas la foi de manière injuste. Il ne veut pas aussi la foi qui s'appuie sur l'explication divine qui convainc complètement l'homme de toutes les choses. Cette attitude semble bizarre apparemment : si Dieu expliquait la raison de toutes les choses, on connaîtrait l'existence de Dieu et le devoir de l'aimer ; ainsi on croirait en Dieu. Pourquoi Dieu n'aime-t-il pas cela ? Parce que « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté<sup>21</sup>. » S'il était parfaitement évident que la religion chrétienne est la vraie religion, tout le monde croirait naturellement en Dieu selon la raison. Dans ce cas, la volonté n'interviendrait pas dans la croyance puisque, alors, la foi ne consisterait qu'à accepter les vérités démontrées.

D'ailleurs, du point de vue de la religion chrétienne, il n'est pas désirable que tout le monde croie en Dieu. Car « Dieu a voulu racheter les hommes et ouvrir le salut à ceux qui le chercheraient. Mais les hommes s'en rendent si indignes qu'il est juste que Dieu

---

<sup>19</sup> Cf. S91-L58 : « On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science. »

<sup>20</sup> Voir S203-L172 : « La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons et dans le cœur par la grâce. Mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion mais la terreur, *terrorem potius quam religionem*. »

<sup>21</sup> S266-L234.

refuse à quelques-uns à cause de leur endurcissement ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde qui ne leur est pas due<sup>22</sup>. » Les hommes qui commirent le péché originel et trahirent Dieu, doivent demeurer misérables dans leur punition. Cependant Dieu cherche à les sauver par sa miséricorde infinie. Néanmoins une partie d'entre eux se rend indigne de sa miséricorde. Ainsi le salut de cette partie des hommes est injuste. Il existe donc le problème de la croyance par l'explication de toutes les choses : cela donne le salut même aux gens indignes du salut.

Dieu ne veut pas la superstition, la croyance par la tyrannie et la croyance basée sur la connaissance de toutes les choses, car ces sortes de la foi font problème. Mais, la croyance qui n'est ni de croire sans raison, ni de croire par la contrainte, ni de croire par la connaissance parfaite, quelle est-elle ?

Et pour accorder ces contrariétés, (1) j'[= la sagesse de Dieu] entends vous faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines en moi qui vous convainquent de ce que je suis, (2) et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser, (3) et qu'ensuite vous croyiez les choses que je vous enseigne, quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser sinon que vous ne pouvez par vous-mêmes connaître si elles sont ou non<sup>23</sup>.

Dieu parle des trois conditions de la croyance qu'il essaie de réaliser : deux conditions concernant l'action de Dieu (1), (2) et une demande de Dieu aux hommes (3). Voyons ces trois conditions en détail.

D'abord, dans (1), Dieu cherche à faire voir les marques qui « convainquent de ce que je[=Dieu] suis<sup>24</sup> ». Confirmons le sens du mot « marque ». Furetière le définit comme

---

<sup>22</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>23</sup> S182-L149, p. 923, numéroté par nous.

<sup>24</sup> S182-L149, p. 923.

« signe, caractère particulier qui vient de naissance, ou de nature, qui fait reconnaître une chose, et la distinguer d'une autre semblable<sup>25</sup>. » Le dictionnaire de l'Académie y donne aussi la définition « Empreinte ou autre figure qu'on fait sur quelque chose pour la reconnaître, pour la discerner d'avec une autre<sup>26</sup>. » Ces définitions nous montrent que la marque possède essentiellement la fonction (1) pour faire considérer l'objet comme une chose particulière et (2) pour la distinguer d'avec les éléments semblables. Nous nous intéressons à la deuxième fonction car la distinction de l'objet d'avec des choses semblables est un des sujets essentiels de l'*Apologie*. Nous examinerons ce sujet dans 6-3.

Revenons à la phrase (1) de la citation. Remarquons que l'efficacité des marques divines se sépare de l'action de Dieu. Dieu ne démontre pas son statut. Ce sont « des marques divines en moi<sup>27</sup> » qui assurent et convainquent que le « je » est Dieu. Dieu ne vise qu'à les faire voir. Nous pouvons expliquer cette relation compliquée au moyen d'un exemple : le policier et la carte de policier. Lorsque nous nous promenons, nous sommes interrogés par un homme qui se présente comme policier. Nous en doutons s'il affirme son statut par la parole. Mais, quand il nous présente sa carte de policier, elle nous persuade qu'il est policier : nous nous persuadons de son statut en la voyant. L'action du policier n'est que la présentation de sa carte.

Aussi Dieu n'essaie pas de démontrer la justesse de la religion chrétienne par Lui-même. Comme il le dit, il vise à faire voir ses marques. Mais son but n'est pas aussi simple : il montre les marques « par des preuves convaincantes<sup>28</sup> ». Mais qu'est cela ? Existe-t-il une différence entre la présentation simple des marques et celle par des

---

<sup>25</sup> *Furetière*, t. II, s. v. « marque », p. 563.

<sup>26</sup> *Académie*, t. II, s. v. « marque », p. 28.

<sup>27</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>28</sup> S182-L149, p. 923.

preuves ? Sans doute, pour Pascal, il s'agit de la connaissance de la marque elle-même ; cette réalité est-elle ou bien la marque de Dieu ou bien la réalité pure ? Retournons à l'exemple du policier. L'homme nous présente sa carte de policier. Mais il est encore légitime que nous doutions de la véracité de cette carte. En outre, il est possible que nous ne puissions juger si elle est vraie ou fausse, bien qu'elle soit évidemment vraie pour d'autres gens. Quand le policier japonais présente la carte japonaise de policier, les Japonais la considèrent facilement comme la marque du policier, mais les Français ne peuvent pas le faire. Dans ce dernier cas, ce policier japonais doit montrer aussi les preuves qui convainquent les Français que cette carte signale le policier japonais. Aussi Dieu doit montrer que les choses en lui sont les marques divines.

Nous éprouvons de l'intérêt pour l'adjectif « convaincantes » qui qualifie des preuves. Comme on le sait, dans la seconde partie de *De l'Esprit géométrique* (vers 1655), intitulée « De l'art de persuader », Pascal subdivise l'art de persuader en deux ; l'art de convaincre et l'art d'agréer<sup>29</sup>. Le premier vise à l'accord de l'entendement par les vérités démontrées. Le dernier demande le consentement de la volonté par l'agrément des choses<sup>30</sup>. Cette distinction montre que Pascal veut persuader par la raison en employant le verbe « convaincre ». Ainsi « des preuves convaincantes<sup>31</sup> » servent à persuader la raison.

---

<sup>29</sup> « De l'Art de persuader », *De l'Esprit géométrique*, ŒC, t. III, p. 416 : « De sorte que l'art de persuader consiste autant en celui d'agréer qu'en celui de convaincre, tant les hommes se gouvernent plus par caprice que par raison ! »

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 413 : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté. Car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. »

<sup>31</sup> S182-L149, p. 923.

Selon ces analyses, nous pouvons dire à propos de la phrase (1) : Dieu essaie de persuader rationnellement les hommes par « des preuves convaincantes » que ces réalités sont les marques divines. Ensuite il fait voir réellement aux hommes ces réalités comme les marques divines. Par cette vue, ils se persuaderont rationnellement que le « Je » est Dieu puisque ces marques « convainquent de ce que je suis ». Nous insistons encore sur le fait que, dans ce processus, la sagesse de Dieu veut montrer des marques divines. Dieu ne cherche pas à convaincre rationnellement les hommes de la justesse de la foi de la religion chrétienne. Il veut faire concevoir intuitivement les réalités en tant que marques de Dieu. En même temps, il ne faut pas négliger que la raison joue aussi un rôle dans ce processus. Sans elle, nous ne pouvons pas savoir que les réalités sont les marques divines, ni que le « Je » est Dieu manifesté par les marques. Par la considération des réalités avec l'esprit, l'homme trouve les marques divines dans les réalités. Et par cette vue, il commence à considérer Dieu. Ce schème ressemble à celui que nous avons trouvé par l'analyse de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* dans le chapitre 4.

Ensuite nous fixerons notre regard sur la phrase (3) parce que, d'après le manuscrit, la phrase (2) est un ajout. En voyant le discours pascalien par ordre chronologique de la rédaction, nous comprendrons plus clairement ce discours.

Dans la phrase (3), Dieu demande aux hommes qu'ils acceptent l'enseignement de Dieu s'il n'y a qu'une raison qu'ils ne peuvent pas vérifier la véracité de l'enseignement de Dieu pour le nier. En apparence, cette demande semble injuste : pourquoi devons-nous croire les choses dont nous ignorons la véracité ? Cela est la superstition, n'est-ce pas ? Non. Parce que Pascal pense que l'enseignement de Dieu appartient au domaine des sciences de l'autorité. Comme nous l'avons vu dans 2-1, Pascal subdivise les sciences en deux domaines : les sciences de la raison qui visent à chercher la vérité cachée par le

sentiment et la raison, et les sciences de l'autorité qui cherchent à savoir les choses que nous ne pouvons pas savoir directement par le témoignage de ceux qui le savent<sup>32</sup>. Autrement dit, l'homme ne peut pas juger par lui-même la véracité des choses qui appartiennent aux sciences de l'autorité. Par exemple, dans l'histoire, nous ne pouvons juger ni par la raison ni par l'expérience personnelle si Louis XIV existait ou non. Cependant, en croyant aux témoignages, nous croyons son existence indirectement (à tel point que nous disons directement que « nous le connaissons »). En connaissant cette distinction, nous acceptons facilement cette demande. Parce que nous vivons à une époque où la spécialisation des sciences progresse, il est difficile de savoir des choses hors de notre spécialité. Ainsi nous ne pouvons vérifier la véracité de la parole des spécialistes dans différents domaines. Mais nous n'en doutons pas, comme nous croyons à la météo sans savoir la raison par laquelle le météorologiste prévoit le temps du lendemain.

Donc, la demande est légitime ; il faut croire indirectement le témoignage (l'enseignement de Dieu) en faisant confiance au narrateur (Dieu) si nous ne pouvons pas vérifier sa véracité. Néanmoins il existe une condition implicite ; le narrateur doit avoir l'autorité, la puissance pour avoir la confiance de l'auditeur. Si cette condition n'est pas satisfaite, les impies peuvent refuser cette demande : ils ne peuvent pas juger la véracité de l'enseignement de Dieu. Et puis ils ne reconnaissent pas l'autorité de Dieu. Ainsi ils n'acceptent pas son enseignement.

Sans doute l'auteur a pensé que la phrase (1) répond bien à cette objection. La vue des « marques divines en moi<sup>33</sup> » donne l'autorité à Dieu. Mais, à un moment, il la trouve

---

<sup>32</sup> Voir ch. 2-1.

<sup>33</sup> S182-L149, p. 923.

insuffisante. Il traite clairement du problème de l'autorité. Ainsi il ajoute la phrase (2) : « et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser<sup>34</sup> ». Nous nous intéressons au fait que le « Je » se sert « des merveilles et des preuves<sup>35</sup> » pour obtenir l'autorité. Il semble que, comme la phrase (1), des preuves persuadent la raison des impies. En revanche, il faut examiner un peu « des merveilles ». Le mot « merveille »<sup>36</sup> vient du mot latin *mirabilia*. Ce mot latin remonte au verbe *mirari*. Chose curieuse, ce verbe n'a pas seulement le sens de « s'étonner, être surpris », mais aussi le sens de « voir avec étonnement, admirer ». Si nous attachons de l'importance à ce sens dernier, pouvons-nous trouver dans le mot « merveille » la nuance de « ce que nous voyons avec étonnement, ce que nous admirons » ? Il semble qu'une partie du fragment S230-L199 nous montre que Pascal comprend cette nuance.

Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, *il tremblera dans la vue de ses merveilles, et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption*<sup>37</sup>.

L'homme qui se trouve devant les merveilles arrête la recherche orgueilleuse qui essaie de les connaître. Et il les voit avec l'admiration ; *mirat*.

Si cette analyse est acceptable, l'obtention de l'autorité par les « merveilles » signifie l'assurance de l'autorité par les choses que l'on doit voir avec l'admiration. À ce

---

<sup>34</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>35</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>36</sup> Dans les *Pensées*, nous trouvons le nom « merveille » 11 fois (3 fois dans S230-L199, 2 fois dans S182-L149 et S735-L489, 1 fois dans S315-L283, S486-L586, S493-L593, S717-L482) et l'adjectif « merveilleux » 2 fois (S78-L44, S169-L137).

<sup>37</sup> S230-L199, p. 943-944, souligné par nous.



moment, les merveilles se rapprochent des marques. Toutes les deux font connaître le caractère de l'objet *par leur perception optique, la vue*.

Selon cette analyse, nous pouvons dire que l'acquisition de l'autorité par « des merveilles et des preuves<sup>38</sup> » signifie que le « Je » gagne la confiance des hommes par le fondement sensible et le fondement rationnel.

Nous venons d'examiner la foi que Dieu veut : d'abord les hommes connaissent Dieu par la vue des marques divines. Ensuite ils acceptent l'autorité de Dieu par la vue corporelle des merveilles et par la vue spirituelle des preuves. S'ils ne peuvent juger la véracité de l'enseignement divin, ils ne doivent pas le refuser par cette raison seule. Par cela, Pascal décrit le processus ou la condition pour la foi plutôt que la foi elle-même. La foi suffisante à ces conditions n'est pas la superstition ni la croyance par la tyrannie car elle s'appuie sur le fondement perceptible, les marques. Et non plus la foi par la connaissance parfaite car la véracité de l'enseignement de Dieu demeure obscure.

Nous voulons insister sur le fait que ce processus de faire naître la foi commence par la vue : « faire *voir* clairement par des preuves convaincantes des marques divines en moi<sup>39</sup> ». Dieu vise à donner d'abord la perception optique comme le fondement de l'opération spirituelle.

Pascal fait parler la sagesse de Dieu à ce propos. Ainsi la persuasion que Pascal cherche à réaliser dans l'*Apologie* doit suivre le même processus. Sans aucun doute, la vue des marques divines par des preuves convaincantes compose un stade inévitable de la persuasion envers les impies dans les *Pensées*. Nous, qui travaillons sur l'image optique

---

<sup>38</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>39</sup> S182-L149, p. 923.

chez Pascal, nous examinerons ainsi la question : comment et jusqu'à quel point Pascal fait-il voir aux impies les marques divines dans son *Apologie* ?

## **6-2. La recherche d'« autre chose que ce que je vois »**

---

Dans 6-1, nous venons de voir que le but de l'*Apologie* de Pascal (au moins un stade de son but) consiste à « faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines<sup>40</sup> ». Pour parvenir à ce but, il existe une condition : les impies doivent participer à l'examen des preuves de leur propre initiative. Selon Pascal, ils ne recherchent pas Dieu, et ainsi ne peuvent le voir<sup>41</sup>. Généralement parlant, la chose invisible (ou imperceptible) n'existe pas : par exemple, nous pensons que le fantôme n'existe pas car nous ne le voyons pas. Si on nous présente les preuves du fantôme (comme le témoignage de ceux qui le voient, l'empreinte de son pied, etc.), nous ne les examinerons pas sérieusement car, tout d'abord, le fantôme n'existe pas. Aussi, si nous entassons les preuves des marques divines, les impies les méprisent. Ils disent : ils ne voient pas les marques divines parce qu'elles n'existent pas. De leur point de vue, c'est gaspiller leur temps que de rechercher les preuves des choses qui n'existent pas.

Afin de faire participer les impies à l'examen des preuves des marques divines, il faut donc les persuader premièrement de l'existence des choses que l'homme ne peut percevoir, mais qui existent réellement, pour leur faire accepter la légitimité de l'examen des preuves des choses invisibles. L'auteur des *Pensées* semble comprendre la nécessité

---

<sup>40</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>41</sup> Cf. S274-L149 : « [Voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, Dieu a] tempéré sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. » Ce fragment a été d'abord une partie du fragment S182-L149 intitulé « A. P. R. ». Mais l'auteur le transporte dans la liasse « Fondements de la religion et réponse aux objections ».

de cette procédure. Nous trouvons son indice dans le fragment S229-L198. Pascal essaie d'écrire son *Apologie* en usant du style épistolaire entre l'apologiste et l'infidèle<sup>42</sup>, au moins jusqu'à un moment. Selon ce fait, il semble que le fragment S229-L198 nous présente la parole de l'apologiste sur son processus jusqu'à la recherche de Dieu. D'après cette parole, « en voyant » les misères où l'homme tombe, représentées par la mort et l'impuissance humaine par laquelle l'homme ne connaît pas sa propre situation (=l'aveuglement)<sup>43</sup>, et « en regardant » l'univers silencieux et l'inquiétude ontologique (l'homme ne sait pas pourquoi il existe ici, maintenant...), l'apologiste « entre en effroi<sup>44</sup> ». Ensuite il examine la raison par laquelle d'autres personnes n'éprouvent pas ce sentiment. Il aboutit à la conclusion que « sur cela ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés<sup>45</sup> », autrement dit qu'ils ne perçoivent que des choses temporelles et ils s'y attachent. Au contraire d'eux, l'apologiste agit comme suit :

Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf. S39-L5, S41-L7, etc.

<sup>43</sup> « En voyant l'aveuglement » : nous nous intéressons à cette expression du début de S229-L198. Nous trouvons un oxymore : « voir » « l'absence de la capacité visuelle ». Grossièrement parlant, cette expression signifie que l'apologiste « connaît » son « ignorance » des choses évidentes (la vanité du monde, les misères de l'homme etc.). Alors elle est égale à « en connaissant l'aveuglement ». Mais nous voulons insister sur l'oxymore optique que Pascal choisit ; il nous semble que Pascal insiste sur l'intuition du manque de la puissance de l'intuition.

<sup>44</sup> S229-L198 : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'[=l'apologiste] entre en effroi ».

<sup>45</sup> S229-L198.

<sup>46</sup> S229-L198.

Comme d'autres personnes, l'apologiste doit voir des choses diverses autour lui. Mais il ne peut pas s'y attacher. Ainsi il « considère<sup>47</sup> » (c'est-à-dire examine) l'existence d'« autre chose que ce que je vois ». Cette « considération » sépare l'apologiste des autres personnes. Les dernières « ayant regardé autour d'eux<sup>48</sup> », s'attachent aux choses qu'elles ont vues. Autrement dit, elles se comportent selon leur perception. En revanche, l'apologiste cherche à réexaminer sa perception, la base de l'opération intellectuelle. Mais ce réexamen diffère du doute méthodique chez Descartes qui vérifie si « ce que je vois » est vrai ou faux. Pascal essaie de savoir s'il existe « autre chose que ce que je vois », ce qu'il ne perçoit pas : il examine ainsi la possibilité de l'élargissement du domaine de la connaissance. Alors il ne doute pas de la véracité de ce qu'il voit.

Après cet examen, l'apologiste commence à rechercher les marques divines. Autrement dit, parce que l'examen montre la véracité de l'existence d'« autre chose que ce que je vois<sup>49</sup> », l'apologiste accepte la légitimité de la recherche des marques invisibles de Dieu. Une logique existe tacitement : si les marques de Dieu sont invisibles car elles n'existent pas, leur recherche est inutile. Mais s'il est possible qu'elles soient invisibles et existent, leur recherche se justifie. Si on les trouve, la recherche est réussie. Si on arrive à la conclusion qu'elles n'existent pas après la recherche, la recherche est tout de même nécessaire pour y arriver.

L'apologiste, qui ne peut s'attacher aux choses temporelles et qui souhaite l'existence d'« autre chose que ce que je vois<sup>50</sup> », ne recherche pas témérairement les marques de Dieu. Il examine d'abord la possibilité de l'existence d'« autre chose que ce que je vois ». Il est naturel que Pascal comprenne la nécessité du même processus pour

---

<sup>47</sup> Sur le sens pascalien de « considérer » et « la considération », voir 4-2-1.

<sup>48</sup> S229-L198.

<sup>49</sup> S229-L198.

<sup>50</sup> S229-L198.

persuader les impies de la légitimité de croire en la religion chrétienne. Pour faire voir les impies qui s'attachent aux choses de ce monde et qui espèrent la fausseté de la religion chrétienne<sup>51</sup>, il faut en premier lieu les persuader de la possibilité de l'existence d'autre chose que ce qu'ils voient et assurer la légitimité de la recherche des choses invisibles. Alors par quel discours Pascal persuade-t-il de cette « autre chose que ce que je vois » ?

Dans le fragment S230-L199, nous trouvons une description intéressante qui nous aide à répondre cette question. Pascal y énumère les choses que l'homme ne peut percevoir.

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nous puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême. Trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. J'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte quatre reste zéro. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous. Trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent dans la musique et trop de bienfaits irritent. Nous voulons avoir de quoi surpayer la dette. *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse ; ubi multum antevenere pro gratia odium redditur.* Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid, les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. Trop de jeunesse et trop de vieillesse empêche l'esprit, trop et trop peu d'instruction. Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard, elles nous échappent ou nous à elles<sup>52</sup>.

Pascal parle de l'impossibilité de connaître des choses extrêmes. L'homme est un être fini qui flotte entre le néant et l'infini (ou entre la petitesse infinie et la grandeur infinie). Cet être ne peut pas recevoir des choses extrêmes, des choses hors de sa capacité. L'homme

---

<sup>51</sup> Cf. S46-L12 : « Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. »

<sup>52</sup> S230-L199, p. 946-947.

ne sent pas la lumière excessive, ou plutôt l'organe pour recevoir la lumière (la vue) tombe dans le dysfonctionnement. Ou encore, l'homme ne peut pas considérer la chaleur trop forte comme la chaleur. Au lieu de cela, il perçoit la douleur et la peine qu'elle provoque. L'erreur de la perception ne se produit pas seulement dans les manifestations corporelles, mais aussi dans la connaissance intellectuelle et dans le cœur. La vérité extrême n'apporte pas la compréhension, mais l'étonnement. Le plaisir excessif déplaît à l'homme. Dans tous les domaines, l'homme ne peut pas accepter justement l'objet extrême, l'objet qui dépasse sa capacité : « les qualités excessives nous sont ennemies et non pas sensibles, nous ne les sentons plus, nous les souffrons. » Si notre résumé est acceptable, il semble que les exemples que Pascal nous donne présentent le fait que l'homme donne la réponse qui ne convient pas aux choses extrêmes : nous entendons le son. Mais à cause de son intensité, nous y répondons par la perte de notre sensation auditive. Soit, nous écoutons un discours raisonnable. Cependant nous y répondons par l'incompréhension car il est trop long. Soit, un supérieur nous accorde une grâce. Néanmoins, à cause de sa prodigalité, nous lui rendons la haine...

Mais Pascal conclut : « Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard, elles nous échappent ou nous à elles<sup>53</sup>. » Pourquoi ? Notre conclusion au-dessus décrit la relation entre l'homme et les choses extrêmes du point de vue de la tierce personne. En revanche, Pascal la décrit du point de vue de l'homme lui-même. Ce point de vue pascalien nous fait voir l'impuissance humaine de percevoir les choses extrêmes. Par exemple, le son trop fort détruit notre ouïe. Objectivement parlant, nous y répondons par la perte de la sensation auditive. Mais, comment reconnaissons-nous cette situation ? Nous ne recevons pas ce bruit fracassant

---

<sup>53</sup> S230-L199, p. 946-947.

comme le son. Ainsi, de notre point de vue, le son trop fort n'existe pas comme son. Ou bien, nous aimons le bienfait. Nous offrons en retour la reconnaissance à ceux qui nous le donnent. Mais le bienfait extrême pèse sur nous car nous ne pouvons pas en avoir la reconnaissance suffisante. Ainsi nous l'avons en aversion. Si nous voyons cette situation du point de vue de la tierce personne, nous exprimons cette situation que nous répondons à la grâce extrême par l'aversion. Mais, subjectivement parlant, il n'existe pas la grâce dans cette situation. Nous ne voyons que la cause de l'aversion qui pèse sur nous.

Nous ne pouvons saisir les choses qui dépassent notre capacité. Par cela elles n'existent pas pour notre subjectivité. Cette conclusion nous mène à la possibilité de l'existence d'« autre chose que ce que je vois<sup>54</sup> ». Il est possible que les choses que nous considérons comme celles qui n'existent pas sont en réalité celles que nous ne pouvons pas connaître à cause de leur caractère extrême. Le mot apparemment lourd de Pascal « autre chose que ce que je vois » explique exactement cette situation. Parce qu'il ne signifie pas seulement les choses invisibles pour nous, mais aussi celles que nous voyons, et que pourtant nous ne saisissons pas.

Cependant, bien que Pascal nous persuade qu'il est légitime de rechercher « autre chose que ce que je vois<sup>55</sup> », les impies continueront de réfuter la recherche des marques divines par les preuves, ou plutôt ils affirmeront l'impossibilité de cette recherche. Ils disent : comment l'homme peut-il rechercher les choses qui dépassent la capacité du sens, de l'esprit et du cœur ? Certes il existe des transcendances que nous pouvons surmonter un jour comme nous surmontons la distance extrême avec notre art, la longue-vue. Mais il n'est pas possible de conquérir la transcendance des choses surnaturelles comme les

---

<sup>54</sup> S229-L198.

<sup>55</sup> S229-L198.

marques divines. Parce que nous ne pouvons trouver de choses surnaturelles par notre capacité, la recherche est inutile.

Mais pourtant cette objection elle-même est vaine. Car il existe un domaine scientifique qui traite des choses que nous ne pouvons pas connaître par nous seuls. Et les impies reconnaissent sa légitimité. Ce sont « les sciences de l'autorité ». Il existe des choses que nous ne pouvons pas connaître directement à cause des obstacles (la distance, le temps, etc.). Ces sciences visent à les connaître à travers le témoignage de ceux qui les connaissent directement. Pascal présente l'histoire, la géographie, la langue comme exemples. L'autorité du témoin garantit l'authenticité du témoignage. Et, d'après Pascal, les sciences de l'autorité « où cette autorité a la principale force » sont représentées par la théologie « parce qu'elle [=l'autorité] y [=dans la théologie] est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle<sup>56</sup> ». Selon cette distinction, pour rechercher l'existence des marques divines qui dépassent la capacité humaine, il faut écouter les témoignages de ceux qui les connaissent, les témoignages de la religion. Ainsi l'apologiste du fragment S229-L198 fait appel tout de suite à la religion pour rechercher les marques divines : « Je vois plusieurs religions contraires<sup>57</sup> ».

Si l'analyse au-dessus est acceptable, nous pouvons dire que la recherche des marques divines consiste dans l'examen des témoignages de ceux qui connaissent (ou qui prétendent connaître) les choses que l'homme ne peut pas saisir à cause de leur transcendance. Il semble que Pascal prend conscience de la nécessité de tenir compte de la transcendance de l'objet. Voyons S217-L185.

La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient.

---

<sup>56</sup> *PTV*, p. 778. Sur la subdivision des sciences par Pascal, voir 2-1.

<sup>57</sup> S229-L198.



Elle est au-dessus, et non pas contre<sup>58</sup>.

Aussi nous trouvons ces mots dans S220-L188.

La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela.

Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles<sup>59</sup> ?

En apparence, le témoignage de la religion ne s'accorde pas avec celui des sens ni celui de la raison. Ainsi nous prenons souvent celui-là pour faux. Mais nous devons reprendre ce jugement basé sur l'oubli de la transcendance de l'objet. Comme notre sujet concerne les choses qui dépassent les sens et la raison, il est naturel que leur témoignage ne s'accorde pas au témoignage de la religion. Nous devons remarquer ici le choix du mot par Pascal. Le témoignage de la foi et les choses surnaturelles ne sont pas « contraires » aux sens ni à la raison, mais ils les « surpassent ».

Nous ne devons pas critiquer la transcendance des choses qui surpassent les sens et la raison. Cela nous indique aussi une autre chose : si la religion parle des choses évidemment contraires aux sens et à la raison, nous devons reprocher à la religion sa fausseté. À propos de cette différence subtile, Pascal nous donne un exemple concret des choses invisibles. Voyons S212-L181.

La piété est différente de la superstition.

Soutenir la piété jusqu'à la superstition, c'est la détruire.

---

<sup>58</sup> S217-L185.

<sup>59</sup> S220-L188.

Les hérétiques nous reprochent cette soumission superstitieuse. C'est faire ce qu'ils nous reprochent.

Impiété de ne pas croire l'Eucharistie sur ce qu'on ne la voit pas.

Superstition de croire des propositions, etc<sup>60</sup>.

Pascal répète l'observation de la différence entre la foi et la superstition. Nous nous intéressons aux deux dernières phrases. Dans la première copie, Pierre Nicole apporte une nuance à ces phrases :

C'est une Impiété de ne pas croire l'Eucharistie parce qu'on n'y voit J. C. car on ne le doit pas voir quoiqu'il y soit.

C'est superstition de croire que des propositions sont dans un livre quoiqu'on ne les y voie pas parce qu'on les y doit voir si elles y sont<sup>61</sup>.

Si le complément par Nicole est pertinent, il s'agit ici du traitement des choses invisibles. Dans la première phrase, l'auteur parle de l'existence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Quand nous essayons la voir, parce que nous ne pourrions jamais la voir corporellement, nous ne l'y voyons pas. Cependant il ne faut pas conclure par cette perception que l'eucharistie n'est que du pain. Car, essentiellement, Jésus-Christ existe dans l'eucharistie, mais l'homme ne l'y sent pas. Alors Pascal considère Jésus-Christ dans l'eucharistie comme l'invisible qui existe réellement.

Dans la deuxième phrase, il s'agit du problème des cinq propositions : existe-t-il cinq propositions hérétiques dans l'œuvre de Jansénius, l'*Augustinus*, ou non ? Ceux qui

---

<sup>60</sup> S212-L181.

<sup>61</sup> Nous suivons la lecture des *Pensées* édition électronique (<http://www.penseesdepascal.fr/C1-C2/C1p83-C2p110-Soumission15.pdf>) . Accédé 5/11/2023.

s'approchent de Port-Royal, comme Arnauld et Pascal, divisent ce problème en deux : (1) le problème du droit, qui traite de savoir si les propositions sont hérétiques ou non et (2) le problème du fait, qui vise à se demander si les cinq propositions existent réellement dans l'*Augustinus*. Pascal et ses amis acceptent le premier et nient le dernier. En bref, ils affirment que l'ouvrage de Jansénius ne contient pas les cinq propositions. Ici, Pascal les considère comme des choses invisibles à cause de leur absence.

Ainsi, mettant le sujet théologique de côté, ces deux phrases expriment un jugement sur des choses invisibles. Jésus-Christ dans l'eucharistie et les cinq propositions dans l'*Augustinus* sont imperceptibles à la vue corporelle. Néanmoins Pascal tient l'un pour un être invisible qui pourtant existe réellement, l'autre pour des choses invisibles puisqu'elles n'existent pas. Pourquoi l'auteur des *Pensées* peut-il les distinguer ? Parce qu'il a une règle claire pour juger. L'existence du Christ dans l'eucharistie est une chose surnaturelle qui dépasse la capacité humaine. Ainsi il faut suivre l'autorité (la parole de la religion chrétienne) pour la juger. Au contraire, les caractères qui se trouvent dans un livre appartiennent évidemment aux choses qu'il faut juger par la vue (les sens corporels), puisqu'il n'existe pas de lettres dont l'homme ne peut pas percevoir l'existence.

Cependant, comme les deux phrases citées le montrent, l'homme néglige souvent cette règle devant les choses invisibles. Pascal comprend que ce mépris se produit parce que la confiance se trompe. L'homme ne perçoit pas l'existence de Dieu dans l'eucharistie parce qu'elle est surnaturelle. Mais il ne fait pas confiance à la religion, mais aux sens et à la raison. Ainsi il tombe dans l'impiété. En revanche, il ne perçoit pas l'existence des propositions dans un ouvrage par les sens et la raison. Mais il croit ceux qui affirment qu'ils existent (le pape et la Compagnie de Jésus à propos des cinq propositions). Ainsi il tombe dans la superstition.

Ici, le problème de l'existence des choses invisibles (autrement dit le problème de l'existence d'« autre chose que ce que je vois ») s'attache à ce que croit l'homme. L'homme comprend mal les choses invisibles par impiété ou superstition, en suivant les sens et la raison quand il doit suivre la religion, et réciproquement. Pour éviter ce défaut, il faut choisir par la raison ce à quoi l'homme fait confiance : il faut juger par la raison si nous devons comprendre une réalité invisible selon l'autorité de la religion ou selon les sens et la raison, comme Pascal l'écrit clairement dans le fragment S201-L170.

Il faut [...] savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y en a qui faillent contre ces trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration, ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre, ou en se soumettant en tout, manque de savoir il faut juger<sup>62</sup>.

Nous devons suivre l'autorité à propos de l'existence d'« autre chose que ce que je vois<sup>63</sup> » pendant que nous ne pouvons pas la voir. Mais nous devons vérifier aussi la véracité de cette autorité par ce que nous voyons. Citons à nouveau les mots de l'apologiste de S229-L198 : « Je vois plusieurs religions contraires, et partant toutes fausses excepté une<sup>64</sup>. » Il faut voir l'autorité par nos yeux, et l'examiner par notre raison.

Nous venons de suivre le discours qui persuade les impies de la légitimité de la recherche d'« autre chose que ce que je vois<sup>65</sup> ». Ce discours prépare le but de l'*Apologie* pour « faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines<sup>66</sup> ».

---

<sup>62</sup> S201-L170.

<sup>63</sup> S229-L198.

<sup>64</sup> S229-L198.

<sup>65</sup> S229-L198.

<sup>66</sup> S182-L149, p. 923.

Ordinairement il n'existe pas de choses invisibles. Mais Pascal les situe dans une catégorie plus élargie : « autre chose que ce que je vois ». Par ce glissement, il présente la possibilité que les marques invisibles de Dieu soient ce que l'homme ne peut percevoir parce qu'elles surpassent la capacité humaine. Par cette logique, la recherche des marques divines se justifie.

En outre, l'auteur des *Pensées* indique le point important de cette recherche. La recherche d'« autre chose que ce que je vois<sup>67</sup> » doit avoir recours aux témoignages de ceux qui les connaissent. S'ils ne s'accordent pas aux sens ni à la raison, il ne faut pas les réfuter. Mais il ne faut pas non plus les suivre témérairement. Nous devons examiner l'autorité des témoins par la raison, et une fois que nous la reconnaissons, nous devons accepter leur témoignage s'il s'oppose aux sens et à la raison.

Nous voulons insister sur le fait que Pascal figure cet examen comme la considération qu'il existe plus de choses que je ne puis voir. L'auteur n'essaie pas de chercher la possibilité de l'existence des choses invisibles sans raison (comme le fantôme). Il reconnaît rationnellement l'existence de la réalité qu'il ne voit pas. Et il la recherche en suivant ceux qui la connaissent. Ainsi nous pouvons dire que la recherche que Pascal décrit avec l'image optique est la recherche ouverte qui, en acceptant la véracité de la connaissance actuelle, se dirige vers la connaissance de l'au-delà.

### **6-3. L'aveuglement des hommes — la clarté et l'obscurité dans les marques de Dieu —**

---

Dans la section précédente, nous venons de confirmer la justification pascalienne de la recherche des marques invisibles de Dieu. Pendant cette confirmation, nous nous

---

<sup>67</sup> S229-L198.

mettions à côté des impies en un sens parce que nous considérons les marques de Dieu comme invisibles, celles qui dépassent la capacité humaine.

Cependant, dans la recherche de Pascal (autrement dit l'examen des témoignages concrets des religions), l'invisibilité des marques divines change subtilement. D'après l'auteur des *Pensées*, elles ne sont pas une chose purement invisible. Voyons le fragment S274-L149.

[Voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, Dieu a] tempéré sa connaissance en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas.

Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire<sup>68</sup>.

Les marques de Dieu ne sont pas une chose que nous ne percevons pas directement comme les rayons ultraviolets et l'ultrason. L'un les perçoit, mais l'autre ne les perçoit pas ; elles sont visibles pour les fidèles, invisibles pour les infidèles. La différence de leur perceptibilité vient de leur « clarté » et de leur « obscurité », d'après Pascal. Nous nous intéressons au fait que Pascal rattache clairement ces deux caractères à la vue des marques. Il semble qu'ils concernent seulement la vue des marques, c'est-à-dire le processus nécessaire pour reconnaître une réalité comme la marque divine, le stade préparatoire du jugement fondé sur la marque (« Je crois à cette religion car cette marque montre... »).

Quand Pascal réécrit cette volonté divine en insistant sur l'homme, le terme « aveuglement » apparaît. Voyons le fragment S264-L232.

---

<sup>68</sup> S274-L149.

On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres<sup>69</sup>.

Dieu veut aveugler les uns et éclaircir les autres. Pascal demande au lecteur de tenir cela pour le « principe ». Autrement dit, nous avons besoin d'accepter sans réserve l'aveuglement des impies comme la condition préalable de la recherche des ouvrages de Dieu (les marques divines incluses).

Regarder l'aveuglement des impies comme le principe — son étymologie consiste dans la langue latine *principium* (commencement, origine) — nous rappelle une phrase du fragment S644-L781 « Préface de la seconde partie » : « Elle [=l'Écriture] dit [...] que, depuis la corruption de la nature, il [=Dieu] les [=les impies] a laissés dans un aveuglement [...]»<sup>70</sup>. » Selon Pascal, la persuasion de la légitimité de la foi chrétienne commence par la confirmation de l'aveuglement des impies.

Nous nous posons une question ici : la clarté et l'obscurité des marques divines, l'aveuglement et l'éclaircissement de l'homme qui les voit, que ces images optiques signifient-elles concrètement ? Il faut éclaircir surtout l'obscurité et l'aveuglement causé par elle. Parce que le principe que nous venons de voir ne sert qu'à la réponse aux questions que les impies posent « pourquoi tombent-ils dans l'aveuglement ? », « pourquoi l'obscurité existe-t-elle ? » Autrement dit, tant que les impies nient l'existence de l'obscurité ni leur aveuglement, ils ne reconnaissent pas ce principe. Mais peuvent-ils accepter ces choses incommodes ? À tout le moins, ils les nient dans le contexte religieux et mystique. Ainsi il faut faire voir aux impies leur aveuglement et l'existence de l'obscurité qu'ils peuvent accepter. Mais, qu'est-ce ?

---

<sup>69</sup> S264-L232.

<sup>70</sup> S644-L781, p. 1172.

Pour considérer cette question, jetons d'abord un coup d'œil sur le fragment S423-L835. Il se trouve dans les fragments qui présentent la conception de la première période de l'*Apologie de la religion chrétienne* qui a été écrite après la réflexion de Pascal sur le miracle de la sainte-épine sur sa nièce Marguerite Périer le 24 mars 1656<sup>71</sup>. En bref, nous y trouvons la première idée de Pascal sur le miracle.

Les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants, mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais l'évidence est telle qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne la pas suivre. Et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur. Et par ce moyen il y a assez d'évidence pour condamner, et non assez pour convaincre, afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir<sup>72</sup>.

L'auteur déroule le discours à propos de la force persuasive des preuves de la religion chrétienne. Elles ne persuadent ni ne convertissent tout le monde à la religion chrétienne. Mais elles ne sont pas inutiles : elles peuvent défendre de rendre la foi chrétienne absurde, c'est-à-dire qu'elles servent à faire accepter la légitimité de la foi chrétienne par les impies jusqu'à un certain point. Elles ne sont pas si claires que tout le monde accepte leur véracité. Elles ne sont pas si obscures que tout le monde les nie. Pascal appelle cet état ambigu la coexistence de « l'évidence » et de « l'obscurité ». Selon le contexte, nous devons les

---

<sup>71</sup> Voir Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.

<sup>72</sup> S423-L835.



tenir pour le caractère concernant la force persuasive des preuves elles-mêmes (le miracle assure le fait que Jésus est Messie, etc.).

Nous voulons approfondir légèrement le mot « évidence ». Furetière en donne la définition : « Qualité des choses, qui les fait voir et connaître clairement tant aux yeux du corps que de l'esprit<sup>73</sup>. » Cette définition montre le lien étroit entre l'évidence et la perception optique « voir » (ou « être vu »). Il vient sans doute de l'étymologie de l'évidence : le mot latin *videre*. Si nous trouvons la nuance visuelle dans ce mot, le mot jumelé « obscurité » ne signifie pas purement le sombre, mais plutôt l'état où l'on ne peut voir à cause des ténèbres. Si cette analyse est juste, Pascal voudrait dire que les preuves de la religion chrétienne possèdent l'aspect qui persuade au premier coup d'œil et celui qui empêche cette vue.

Ensuite l'auteur confronte l'évidence des preuves de la religion chrétienne à « l'évidence du contraire<sup>74</sup> » (= l'évidence des preuves des autres religions ou l'évidence des preuves pour nier la religion chrétienne). D'après lui, la première surpasse, ou au moins égale la dernière. Ainsi nous ne pouvons pas choisir de négliger les preuves de la religion chrétienne quand nous comparons ces deux évidences par la raison : si l'évidence des preuves de la religion chrétienne dépasse celle du contraire, il faut croire en la religion chrétienne. Si elles sont égales, il n'existe pas de raison pour décider d'un côté ou de l'autre. Nous devons nous arrêter à la décision de la raison. Ainsi Pascal conclut que ce n'est pas par la raison, mais par l'attachement des choses temporelles (c'est-à-dire « la concupiscence et la malice du cœur<sup>75</sup> » qui hait le christianisme) que les impies réfutent la croyance en Dieu.

---

<sup>73</sup> Furetière, t. I, s. v. « évidence », p. 1040.

<sup>74</sup> S423-L835.

<sup>75</sup> S423-L835.

Par ce discours, Pascal dit (1) que l'évidence des preuves de la religion chrétienne n'est pas suffisante pour persuader les impies, mais (2) qu'elle est suffisante pour les condamner. (1) : comme nous venons de le voir, elle ne peut pas forcer à croire en la religion chrétienne. Mais pourtant, l'homme peut les suivre par la grâce divine, la force que Dieu lui donne. (2) : tant que l'homme suit la raison en reconnaissant l'évidence des preuves de la religion chrétienne, il ne peut les nier. Cependant, s'il les nie, il commet le péché de suivre la concupiscence.

Faisons attention au point que Pascal suppose constamment la perception de l'évidence des preuves de la religion chrétienne dans le discours au-dessus. L'un peut l'accepter par la grâce, l'autre la refuse par la concupiscence. Pour l'accepter ou la refuser, tout d'abord il faut la voir. En même temps, l'auteur ne parle pas de l'obscurité qui empêche de voir l'évidence. Cette absence vient aussi de la condition tacite de la reconnaissance de l'évidence.

Si cette analyse est acceptable, si l'auteur adressait le discours du fragment S423-L835 aux impies<sup>76</sup>, il tomberait dans la même erreur que les apologistes qui commencent leur apologie par l'explication de l'existence de Dieu par la nature, dont Pascal lui-même refuse l'efficacité dans S644-L781. Certes Pascal et les fidèles voient l'évidence des preuves de la religion chrétienne. Ainsi ils peuvent la confronter avec celle du contraire et accepter la légitimité de la foi chrétienne par la raison. Mais les impies nient immédiatement ce discours en disant qu'ils ne voient pas l'évidence. Cette opposition se produit quand nous prenons *notre* évidence pour l'évidence *de tout le monde*.

---

<sup>76</sup> En réalité, Pascal adresse ce discours aux fidèles qui recherchent Dieu, d'après les *Pensées* édition électronique. Voir <http://www.penseesdepascal.fr/XXXIII/XXXIII2-approfondir.php> Accédé 5/11/2023.

Nous avons déjà indiqué que Pascal écrit le fragment S423-L835 à la première étape de l'*Apologie*. Il ne le classe pas dans les fragments classés (les 28 liasses que l'on considère comme le noyau du projet de son *Apologie* vers la fin de sa vie). Néanmoins nous trouvons aussi l'image optique pour montrer la coexistence des éléments contraires dans les fragments classés. Voyons le fragment S268-L236 qui se trouve dans la liasse intitulée « Fondements de la religion et réponse aux objections ». Au verso du fragment, Pascal écrit le titre qui se rattache à notre sujet : « Aveugler, éclaircir ».

Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables<sup>77</sup>.

Compte tenu du fragment S264-L232, cette explication simple parle des ouvrages de Dieu, y compris les marques divines. Comme les preuves de la religion chrétienne de S423-L835, les ouvrages de Dieu ont les caractères figurés par l'image optique ; « la clarté » et « l'obscurité ». Mais il existe une différence subtile entre deux fragments. Ce n'est pas « l'évidence », mais « la clarté » que Pascal juxtapose à « l'obscurité » dans ce fragment. D'une part, l'évidence signifie la chose que la vue perçoit déjà, d'autre part, la clarté signifie l'élément qui permet la perception visuelle. Pascal ne présente donc pas la clarté et l'obscurité comme les caractéristiques concernant la puissance persuasive ou la valeur des ouvrages divins, mais les caractéristiques concernant la possibilité de la reconnaissance des ouvrages de Dieu.

Pascal explique brièvement l'effet que les deux caractères donnent aux « élus » et aux « réprouvés<sup>78</sup> ». Voyons d'abord l'effet de la clarté : elle éclaire les élus. Autrement

---

<sup>77</sup> S268-L236.

<sup>78</sup> S268-L236.

dit, ils connaissent les ouvrages de Dieu par la clarté. Au contraire, elle condamne les réprouvés et les rend inexcusables. La logique de la condamnation des réprouvés est la même que nous avons vue dans S423-L835. Mais la clarté les rend inexcusables, que signifie cela ? Le fragment S277-L244 suggère une idée :

« Mais nous n'avons nulle lumière<sup>79</sup>. »

Les réprouvés se défendent en disant qu'ils ne voyaient pas les ouvrages de Dieu à cause du manque de la lumière, et qu'ils n'osaient pas ne pas en tenir compte. Mais cette défense est invalide car les ouvrages de Dieu ont la clarté : la lumière y est suffisante pour voir.

Ensuite voyons l'effet de l'obscurité : elle humilie les élus, parce qu'elle empêche de détenir en soi la puissance de voir. Les élus ne sont pas vraiment assurés ; ils ne peuvent se reposer sur leurs forces. En revanche l'obscurité aveugle les réprouvés. En accordant de l'importance à l'image optique, nous pouvons interpréter cela comme le fait que les réprouvés ne peuvent pas percevoir la clarté à cause de l'obscurité. Ils disent que la lumière n'existe pas, quoique la clarté existe, parce que leurs yeux dysfonctionnent.

En face de cette analyse, on peut nous poser une question : l'obscurité est le manque de clarté, n'est-ce pas ? Mais Pascal distingue nettement l'obscurité et la clarté. Voyons S260-L228.

Que disent les prophètes de Jésus-Christ ? Qu'il sera évidemment Dieu ? Non. Mais qu'il est *un Dieu véritablement caché*, qu'il sera méconnu, qu'on ne pensera point que ce soit lui, qu'il sera une pierre d'achoppement, à laquelle plusieurs heurteront, etc.

---

<sup>79</sup> S277-L244.

Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession. Mais dit-on, il y a des obscurités, et sans cela on ne serait pas aheurté à Jésus-Christ. Et c'est un des desseins formels des prophètes. *Excaeca*<sup>80</sup>.

Ce fragment commence par l'analyse des prophéties de Jésus-Christ. Les prophètes ne prophétisent pas nettement que Jésus le nazaréen est le Messie, Dieu. Au contraire ils prophétisent qu'il est un Dieu caché. Nous nous intéressons à la phrase suivante de Pascal : « il sera méconnu », « on ne pensera point que ce soit lui ». Le Dieu caché n'est pas l'être qui n'apparaît pas complètement et dont on ignore l'existence. Pascal veut dire que les hommes (ou les impies) ne Le reconnaissent pas exactement bien qu'Il apparaisse. Ces prophéties invalide la critique du manque de clarté des preuves de la religion chrétienne. Parce que les prophètes le prophétisent.

En revanche, Pascal accepte la critique sur l'obscurité des preuves de la religion chrétienne. Il reconnaît qu'elle cause l'achoppement des impies. Cependant il ne tient pas l'obscurité et l'aveuglement qu'elle cause pour le défaut de la religion chrétienne, ou plutôt pour son avantage. Car l'aveuglement des impies est prophétisé clairement : l'existence de l'obscurité dans les preuves de Jésus-Christ et l'aveuglement où les impies tombent à cause d'elle deviennent ainsi les preuves privilégiées comme les faits prophétisés nettement.

Si notre analyse au-dessus est acceptable, nous pouvons ordonner la pensée pascalienne sur la connaissance des marques divines. Elles ont les deux éléments ; la clarté et l'obscurité. Le premier aide à percevoir qu'une réalité est la marque divine. Grâce à elle, l'homme peut connaître les marques divines, et finalement croire en Dieu.

---

<sup>80</sup> S260-L228.

Néanmoins l'obscurité empêche l'homme de les percevoir. Ainsi les impies ne peuvent croire en Dieu. Pascal appelle cette situation par laquelle les impies ne peuvent percevoir la clarté par l'obscurité, l'aveuglement.

Mais cette explication pascalienne sert-elle à faire voir aux impies les marques divines ? Si cette explication par l'image optique figure pertinemment la situation réelle, les impies peuvent continuer de s'excuser « Mais nous n'avons nulle lumière<sup>81</sup> », et de dire « nous ne sommes pas aveugles ». Il faut faire voir aux les impies le fait qu'ils tombent réellement dans la situation que Pascal explique. En bref, il faut présenter les choses concrètes que la clarté, l'obscurité et l'aveuglement signifient. Ainsi, regardons les exemples concrets que Pascal donne.

Dans le fragment S268-L236 intitulé « Aveugler, éclaircir » par Pascal, nous trouvons les exemples concrets de la clarté et l'obscurité. L'auteur présente d'abord la généalogie de Jésus-Christ.

La généalogie de Jésus-Christ dans l'*Ancien Testament* est mêlée parmi tant d'autres inutiles, qu'elle ne peut être discernée. Si Moïse<sup>82</sup> n'eût tenu registre que des ancêtres de Jésus-Christ, cela eût été trop visible. S'il n'eût pas marqué celle de Jésus-Christ, cela n'eût pas été assez visible. Mais après tout, qui y regarde de près voit celle de Jésus-Christ bien discernée par Thamar, Ruth, etc<sup>83</sup>.

On comprend traditionnellement que l'Ancien Testament prophétise que Jésus-Christ vient des descendants d'Abraham, Isaac et Jacob, et qu'il est né des descendants de Juda

---

<sup>81</sup> S277-L244.

<sup>82</sup> Au XVII<sup>e</sup> siècle, on considère Moïse comme l'auteur du Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome).

<sup>83</sup> S268-L236.

et David. Selon cette interprétation, la généalogie de Jésus-Christ marque le fait qu'il est le Messie prophétisé car elle montre que sa naissance est comme prophétisée.

Pascal ne s'intéresse pas ici à la puissance persuasive de la généalogie de Jésus-Christ pour montrer que Jésus est le Messie. Il parle plutôt de la difficulté de trouver la généalogie elle-même. Si la généalogie de Jésus-Christ seule se trouvait dans l'Ancien Testament, tout le monde la verrait évidemment. Et ainsi tous considéreraient Jésus comme le Messie. Cependant, en réalité, la généalogie du Christ se mêle à d'autres généalogies. Il est difficile de la distinguer d'avec d'autres. S'il n'existait aucune marque, il serait impossible de la trouver, quelque effort que l'on fasse. Mais, en fait, il existe des personnages qui marquent la généalogie de Jésus comme Thamar, Ruth ; nous pouvons la trouver.

Pascal fait le même discours à propos de la religion.

Si Dieu n'eût permis qu'une seule religion, elle eût été trop reconnaissable. Mais qu'on y regarde de près, on discerne bien la vraie dans cette confusion<sup>84</sup>.

Il ne s'agit pas de la véracité de la religion chrétienne. Il existe la vraie religion. Mais il existe aussi beaucoup d'autres religions fausses. Ainsi il est difficile de les distinguer de la vraie religion. Mais cela n'est pas impossible. Parce que la vraie religion a ses marques, l'homme peut la trouver en les regardant soigneusement.

Il en va de même pour le sujet du martyr : « S'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion<sup>85</sup> », il serait évident que le christianisme est la vraie religion, et que le Dieu chrétien est le vrai. Mais, en réalité, d'autres religions ont aussi leurs martyrs. Ainsi

---

<sup>84</sup> S268-L236.

<sup>85</sup> S275-L242 : « S'il n'y avait qu'une religion, Dieu y serait bien manifeste. / S'il n'y avait des martyrs qu'en notre religion, de même. »

l'existence des martyrs n'assure pas la véracité de la religion chrétienne. Dans ce discours, il semble que Pascal ne doute pas du fait que l'existence des martyrs marque la véracité de la religion. Mais il parle aussi de l'existence des semblables martyrs dans d'autres religions.

Si ces exemples décrivent concrètement la clarté et l'obscurité des ouvrages de Dieu et l'état de l'homme qu'elles causent, pour l'auteur, il ne s'agit pas de la force persuasive des ouvrages de Dieu, mais de la difficulté à les trouver dans les choses semblables<sup>86</sup>. Et, selon Pascal, il semble que, exactement parlant, elle vient du fait que l'homme prête attention à la ressemblance, et qu'il néglige la différence.

Faisons une digression ; nous voulons examiner la considération de la ressemblance par Pascal. Nous trouvons les fragments qui traitent de la ressemblance dans les *Pensées*. Par exemple, voyons le célèbre fragment S47-L13.

Deux visages semblables, dont aucun ne fait rire en particulier, font rire ensemble par leur ressemblance<sup>87</sup>.

Il n'existe aucune chose ridicule dans un visage individuel. Cependant les deux visages semblables nous font rire par leur ressemblance. Ce fragment, qui prend la tête de la liasse « vanité », rit du rire lui-même d'après Laurent Thirouin : « Le rire est ridicule, car il ne repose sur rien<sup>88</sup>. » Ce rire est donc vain. Si nous élargissons la sagacité de Thirouin, nous

---

<sup>86</sup> Cf. « De l'Art de persuader », *De l'Esprit géométrique*, ŒC, t. III, p. 427 : « Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. Mais on ne sait pas les distinguer. »

<sup>87</sup> S47-L13.

<sup>88</sup> Laurent Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 82.



pouvons dire que la ressemblance est aussi vaine car elle n'a aucune caractéristique ridicule sauf la ressemblance elle-même.

Le fragment S669-L510 attaque la ressemblance d'un autre point de vue.

À mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent point de différence entre les hommes<sup>89</sup>.

Chacun des hommes a une différence. Bien sûr, parce que dans l'humanité aucun homme n'a les mêmes caractéristiques génétiques, même les jumeaux. Il existe toujours une petite différence. Plus nous avons de discernement, plus nous comprenons même les différences subtiles entre les hommes. Les hommes ordinaires qui ont moins de discernement ignorent leur différence, et ils les considèrent comme semblables. Autrement dit, Pascal pense que ceux qui ne reconnaissent que la ressemblance, et qui prennent les choses différentes pour des choses semblables manquent de force d'esprit.

En étant saisi par la ressemblance, l'homme laisse passer souvent la différence. Pascal trouve l'influence de cette tendance dans le principe de la religion chrétienne, le Dieu caché.

Comme Jésus-Christ est demeuré inconnu parmi les hommes, ainsi sa vérité demeure parmi les opinions communes, sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun<sup>90</sup>.

En apparence, Jésus-Christ et d'autres gens sont des hommes. La religion chrétienne ne diffère pas d'autres religions ou de leçons banales, à première vue. Selon les yeux corporels, il n'existe pas de différence entre le pain ordinaire et l'eucharistie dont les

---

<sup>89</sup> S669-L510.

<sup>90</sup> S258-L225.

catholiques disent qu'elle devient réellement le corps du Jésus-Christ. Ainsi nous ne pouvons pas les distinguer facilement des choses semblables.

Ces fragments nous montrent évidemment que Pascal blâme le jugement qui s'appuie sur la ressemblance et qui néglige la différence, comme s'il veut dire que cette sorte de jugement prouve le manque d'esprit. En nous reposant sur cela, voyons le premier fragment de la liasse « Commencement », S183-L150.

Les impies qui font profession de suivre la raison doivent être étrangement forts en raison. Que disent-ils donc ?

« Ne voyons-nous pas, disent-ils, mourir et vivre les bêtes comme les hommes, et les Turcs comme les chrétiens ? Ils ont leurs cérémonies, leurs prophètes, leurs docteurs, leurs saints, leurs religieux, comme nous » etc.

Cela est-il contraire à l'Écriture, ne dit-elle pas tout cela ?

Si vous ne vous souciez guère de savoir la vérité, en voilà assez pour [v]ous laisser en repos. Mais si vous désirez de tout votre cœur de la connaître, ce n'est pas assez regardé au détail. C'en serait assez pour une question de philosophie, mais ici où il va de tout...

Et cependant après une réflexion légère de cette sorte on s'amusera, etc. Qu'on s'informe de cette religion même si elle ne rend pas raison de cette obscurité, peut-être qu'elle nous l'apprendra<sup>91</sup>.

Les impies que Pascal nous présente indiquent la ressemblance entre les hommes et les bêtes, entre les Turcs (=la religion islamique) et la religion chrétienne pour critiquer le christianisme : les Écritures disent que l'homme est une créature privilégiée. Mais il n'existe aucune différence entre l'homme et la bête à propos de la vie et la mort. En outre, l'islam et le christianisme se composent des mêmes éléments. Ainsi la religion chrétienne ne se distingue pas d'autres religions. Mais, d'après l'auteur, l'Ecclésiaste indiqua déjà cette ressemblance (III, 18-19). Ainsi ce reproche n'est pas pertinent.

---

<sup>91</sup> S183-L150, les crochets sont de l'éditeur de *FS*.

Nous, qui venons de voir les fragments sur la ressemblance, nous nous intéressons à ce point : le discours exemplaire des impies ne donne que la remarque sur les ressemblances. Si notre analyse de l'idée pascalienne sur la ressemblance est juste, en mettant la reconnaissance de la ressemblance par l'Écriture à côté, le discours des impies ne vaut rien. Parce que, du point de vue de Pascal, il existe une grande différence entre la religion islamique et la religion chrétienne. Cependant les impies l'ignorent et font leurs discours sur la ressemblance que tout le monde peut voir. Ce discours divulgue ainsi que les impies qui « doivent être étrangement forts en raison<sup>92</sup> » n'ont en réalité que la même connaissance que des gens ordinaires.

Remarquons que Pascal ne tient pas le discours basé sur la ressemblance pour faux, mais qu'il reproche le manque de recherche. Par ce discours, le sujet « n'est pas assez regardé au détail<sup>93</sup>. » Rappelons que « regarder de près » est nécessaire pour distinguer la généalogie de Jésus-Christ et la vraie religion des semblables dans les deux exemples du fragment S268-L236. L'objection contre la religion chrétienne s'appuyant sur la ressemblance avec d'autres religions s'arrête à la ressemblance apparente que tout le monde voit. Elle ignore la recherche de la différence cachée.

Nous trouvons aussi cette sorte de reproche dans le fragment S251-L218 :

Ce n'est pas par ce qu'il y a d'obscur dans Mahomet et qu'on peut faire passer pour un sens mystérieux que je veux qu'on en juge, mais par ce qu'il y a de clair : par son paradis, et par le reste. C'est en cela qu'il est ridicule. Et c'est pourquoi il n'est pas juste de prendre ses obscurités pour des mystères, vu que ses clartés sont ridicules. Il n'en est pas de même de l'Écriture. Je veux bien qu'il y ait des obscurités qui soient aussi bizarres que celles de Mahomet, mais il y a des clartés admirables et des prophéties manifestes et accomplies. *La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas confondre et égaler les choses qui ne se ressemblent*

---

<sup>92</sup> S183-L150.

<sup>93</sup> S183-L150.

*que par l'obscurité, et non par la clarté, qui mérite qu'on révère les obscurités*<sup>94</sup>.

En apparence, ce fragment affirme théoriquement la justesse de la religion chrétienne en la comparant à l'islam. Mais l'auteur écrit « je veux qu'on en juge » : il s'agit en réalité du jugement par « on », ou plutôt par les impies.

De ce point de vue, nous pouvons comprendre ce discours de la sorte : l'auteur reconnaît que l'islam et le christianisme ont des « obscurités bizarres<sup>95</sup> ». Les musulmans affirment que leur religion est vraie parce que ses obscurités ont un sens mystérieux. Il en va de même pour les chrétiens : ils reconnaissent le sens mystérieux dans les obscurités de leur religion et ils les révèrent. Mais, du point de vue des impies, les deux religions ont la même obscurité. Ainsi ils les méprisent toutes les deux. L'auteur condamne le jugement des impies parce que c'est par la raison erronée qu'ils jugent la véracité des deux religions. D'après Pascal, ils doivent les vérifier par leur clarté. L'auteur trouve ridicule l'explication claire de l'islam sur son paradis, etc. Parce que la religion islamique parle clairement des choses absurdes, il est irrationnel qu'on considère ses obscurités comme mystérieuses. En revanche, selon l'auteur, la religion chrétienne a des clartés admirables et des preuves évidentes (=les prophéties accomplies). Ainsi il est suffisamment raisonnable que l'on pense que les obscurités de cette religion ont un sens mystérieux.

À la fin de ce discours, Pascal blâme l'assimilation des choses à cause de la ressemblance de leur partie comme nous le soulignons. Évidemment, il adresse cette critique aux impies qui méprisent témérement la religion chrétienne et l'islam. Il ne faut pas penser que, parce que toutes les deux religions parlent des choses incompréhensibles, elles sont aussi fausses. Pour donner le jugement pertinent, il faut

---

<sup>94</sup> S251-L218, souligné par nous.

<sup>95</sup> S251-L218.

d'abord considérer leurs choses compréhensibles. Ensuite nous devons apprécier leurs obscurités en nous appuyant sur la considération de leurs choses compréhensibles. Alors nous pouvons distinguer l'obscurité mystérieuse de l'obscurité absurde, la vraie religion de la religion fausse.

Nous trouvons le discours semblable dans le fragment S250-L217 qui traite de la figure.

Il y a des figures claires et démonstratives, mais il y en a d'autres qui semblent un peu tirées par les cheveux, et qui ne prouvent qu'à ceux qui sont persuadés d'ailleurs. Celles-là sont semblables aux apocalyptiques. Mais la différence qu'il y a, c'est qu'ils n'en ont point d'indubitables, tellement qu'il n'y a rien de si injuste que quand ils montrent que les leurs sont aussi bien fondées que quelques-unes des nôtres. Car ils n'en ont pas de démonstratives comme quelques-unes des nôtres. *La partie n'est donc pas égale. Il ne faut pas égaler et confondre ces choses parce qu'elles semblent être semblables par un bout, étant si différentes par l'autre. Ce sont les clartés qui méritent, quand elles sont divines, qu'on révère les obscurités*<sup>96</sup>.

La figure signifie la réalité qui représente symboliquement une autre chose (ordinairement la chose supérieure). Par exemple, selon Pascal, les biens matériels apportés par le Messie et que l'Ancien Testament prophétise ne sont que la figure des biens spirituels que Jésus-Christ apporte. Et Pascal considère l'Ancien Testament en tant que la figure.

Dans ce fragment, Pascal dit qu'il existe deux sortes des figures : celle qui est si claire que tout le monde peut savoir qu'elle est figure et celle qui est si obscure que l'on ne peut pas la considérer comme la figure sans aide. La première est aussi démonstrative parce que, grâce à elle, on peut tenir la deuxième pour une figure. Or, il en existe une

---

<sup>96</sup> S250-L217, souligné par nous.

fausse semblable à la deuxième : la réalité que l'on prend pour la figure par l'interprétation tirée par les cheveux. Pascal présente les figures apocalyptiques comme exemple. Par la ressemblance entre la deuxième vraie et la troisième fausse, les impies pensent que toutes les deux sont fausses. Mais, comme dans le discours du fragment S251-L218, Pascal critique ce jugement. Parce que la religion chrétienne a aussi la figure claire. Parce qu'elle existe dans la religion chrétienne, il est aussi légitime d'interpréter comme des figures les choses que l'on ne considère pas comme telles à première vue. Au contraire toutes les figures apocalyptiques sont tirées par les cheveux. Ainsi nous concluons facilement que leur interprétation comme figures est injustifiée.

Nous nous intéressons au fait que la conclusion de ce discours à propos de la figure ressemble bien à celui sur l'obscurité de la religion chrétienne et de l'islam sur les points du contenu et de l'expression. Pascal donne cette conclusion aux impies qui jugent les fidèles et les apocalyptiques qui présentent les figures semblables apparemment. Il ne faut pas les mépriser toutes les deux parce que les deux ont la figure obscure. Parce que la religion chrétienne a la figure claire, il est légitime que sa figure obscure soit aussi vraie.

Dans ces deux citations, la notion de la « clarté » et l'« obscurité » s'attache nettement au problème de la ressemblance. Les impies assimilent témérairement l'obscurité des marques de la religion chrétienne à celle des marques semblables. Ainsi ils jugent que la religion chrétienne et d'autres religions semblables sont aussi fausses. Cependant leurs clartés sont complètement différentes. Ainsi nous devons connaître que leurs obscurités sont aussi complètement différentes. Selon cette logique, nous comprenons que nous devons nous humilier devant l'obscurité de la religion chrétienne qui a la clarté admirable.

Si notre lecture au-dessus est acceptable, Pascal imagine comme exemple concret de la clarté et de l'obscurité des ouvrages de Dieu, de l'aveuglement et de l'éclaircissement la situation suivante : les ouvrages de Dieu se mêlent dans les choses semblables. Ainsi nous ne pouvons pas les y trouver à première vue. Mais, en fait, ils ont une différence par laquelle nous pouvons les en distinguer. Cette différence elle-même n'est pas évidente, mais nous pouvons la trouver par une recherche soigneuse. Cette différence est ainsi la « clarté ». Elle nous « éclaircit » pour reconnaître les ouvrages de Dieu. Mais il existe aussi dans les ouvrages divins de l'« obscurité », l'élément absurde apparemment et incompréhensible. Ceux qui perçoivent la différence qui distingue les ouvrages divins d'autres choses trouvent un autre sens mystérieux dans l'obscurité. Mais les impies assimilent l'obscurité de la religion chrétienne à l'obscurité des religions semblables. Ainsi ils jugent tout de suite que la religion chrétienne et les religions semblables sont fausses. Ils arrêtent la recherche ici. Ils n'arrivent pas à la perception de la clarté pour distinguer les ouvrages de Dieu. Ainsi Pascal appelle l'attitude des impies « l'aveuglement » parce que, quoiqu'il existe sûrement la clarté pour voir les marques, ils évitent de la voir en ne voyant que les obscurités innombrables.

En bref, selon Pascal, les impies persistent dans le défaut apparent de la ressemblance de l'incompréhensibilité entre la religion chrétienne et d'autres religions. Par cela, ils jugent que toutes les religions sont de même fausses. À cause de cette décision imprudente, ils laissent échapper les marques de Dieu. En face de ce reproche, les impies doivent avouer qu'ils n'ont pas suffisamment fait de recherches et qu'ils n'ont retenu que la ressemblance et ont négligé l'examen de la différence. Ils essaieront de se servir de l'existence de l'obscurité elle-même pour critiquer la religion chrétienne. Mais cela est

inutile. Elle montre clairement la raison d'être de l'obscurité : Dieu est le Dieu caché, Dieu veut que les impies ne voient pas les marques de Dieu.

Comme nous venons de le voir, certes Pascal considère évidemment la ressemblance comme la cause de l'aveuglement des impies, mais nous faisons une erreur si nous la prenons comme cause unique de l'aveuglement. En fait, Pascal cite d'autres exemples :

Principe : Moïse était habile homme. Si donc il se gouvernait par son esprit, il ne devait rien mettre qui fût directement contre l'esprit.

Ainsi toutes les faiblesses très apparentes sont des forces. Par exemple, les deux généalogies de saint Matthieu et saint Luc. Qu'y a-t-il de plus clair que cela n'a pas été fait de concert<sup>97</sup> ?

Nous trouvons les choses contre la raison dans l'Écriture. Ainsi, apparemment, elle est fausse. Mais son auteur, Moïse, est homme habile. Ainsi nous ne devons pas les considérer comme des choses bizarres. Ou bien, saint Matthieu et saint Luc nous laissent les généalogies de Jésus-Christ, cependant elles ne s'accordent pas. Il semble ainsi que les deux saints laissent le mensonge. Mais, non. Leur désaccord ne montre pas leur fausseté, mais leur honnêteté : car ils ne se concertent pas, il existe une différence entre les deux généalogies.

Pascal connaît évidemment une autre raison que la ressemblance qui entrave la recherche : la fragilité apparente. Mais, enfin, la ressemblance et la fragilité apparente

---

<sup>97</sup> S268-L236.



jouent le même rôle devant les impies. Elles détournent les yeux des impies des choses qu'ils doivent voir s'ils recherchent.

Donc, nous devons conclure : les impies se satisfont des choses qu'ils trouvent facilement dans l'objet. Ils ne continuent pas la recherche de l'objet jusqu'à vérifier sa véracité. Pascal décrit cette situation des impies avec l'image optique.

\* \* \*

Nous venons d'examiner la situation concrète où les impies tombent dans l'« aveuglement » par l'« obscurité » des marques divines. Résumons brièvement notre examen. D'abord Pascal explique la situation des impies avec l'image visuelle. Les caractères de la « clarté » et l'« obscurité » dans les marques de Dieu concernent leur reconnaissance. Nous ne reconnaissons pas facilement les marques divines à cause des obstacles divers appelés l'« obscurité ». Mais cette reconnaissance n'est pas impossible. Nous pouvons trouver les marques divines grâce à la « clarté » qui montre qu'une réalité est la marque divine. Mais il existe des impies qui ne peuvent pas percevoir la « clarté » en face d'eux à cause des « obscurités ». Ainsi Pascal décrit leur situation comme l'« aveuglement ».

Que montre concrètement cette explication pascalienne de la situation des impies ? Pascal fixe le regard sur la ressemblance. Les impies font une objection à la religion chrétienne, basée sur sa ressemblance avec les autres. Cependant, du point de vue de Pascal, l'insistance sur la ressemblance consiste à assimiler deux choses différentes. En principe, pour juger une chose, il faut examiner aussi la différence entre les semblables et elle. Ainsi on doit condamner la critique des impies qui ne s'appuie que sur la connaissance de la ressemblance à cause de leur recherche insuffisante. Les impies ne

peuvent pas refuser cette critique. Ils doivent approfondir leur recherche en suivant le guide de l'apologiste.

Bien sûr, les impies peuvent prendre l'existence de l'obscurité elle-même pour cible de leurs critiques. Mais cette objection est inutile car « on n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres<sup>98</sup>. »

Si notre examen est juste, nous pouvons exprimer l'aveuglement des impies en d'autres mots : la méprise qui vient du jugement imprudent sur la base des données insuffisantes. Mais Pascal n'explique pas cette situation comme un défaut intellectuel, mais il la décrit avec l'image optique. Nous y trouvons la vue pascalienne que nous confirmons constamment dans notre thèse ; la perception intuitive pour gagner les données en tant que fondement de l'opération intellectuelle. L'emploi de cette image visuelle nous présente savoureusement la situation des impies. Ils ne se trompent pas simplement. Ils concluent raisonnablement l'absence des marques divines par leur perception de l'obscurité des marques de Dieu. Ce raisonnement lui-même est exact. Mais, parce que la clarté des marques divines leur échappe, ils arrivent à une conclusion partielle<sup>99</sup>.

Cette situation évoque l'expérience de l'illusion d'optique, surtout de l'image ambiguë comme les tableaux *Canard-Lapin*, *Ma femme et ma belle-mère*, etc. Quand nous nous trouvons en face du *Canard-Lapin* pour la première fois, nous n'y voyons que le lapin. Si nous arrêtons de voir cette image, nous croirions qu'elle est l'image du lapin. Mais, si nous continuons de la regarder, que nos yeux errent sur l'image, brusquement,

---

<sup>98</sup> S264-L232.

<sup>99</sup> Cf. S579-L701. Voir aussi ch. 1.

nous y voyons le canard. Comme dans cette expérience, les impies ne voient que l'obscurité des marques divines. Ils arrêtent de voir et ils affirment que la religion chrétienne est fausse. Cela montre leur imprudence. Ils manquent à regarder de près. S'ils regardent à fond, ils trouvent les marques de la religion chrétienne grâce à la « clarté ».

#### **6-4. Comment devons-nous voir les figures ?**

---

Nous venons d'éclairer la situation concrète des hommes que Pascal appelle aveuglement. Pour résumer, parce qu'ils s'attachent aux défauts apparents (=l'« obscurité ») de la religion chrétienne, ils n'avancent pas dans leur recherche de la religion jusqu'à percevoir les indices des marques divines (=la « clarté »). Ainsi Pascal appelle leur attitude l'« aveuglement » parce qu'ils ne perçoivent pas la clarté bien qu'elle existe devant eux.

L'auteur des *Pensées* montrait la légitimité de la recherche d'« autre chose que ce que je vois<sup>100</sup> » par le discours que nous examinons dans 6-2. Ensuite il dévoilait le fait que l'objection des impies contre la religion chrétienne ne s'appuie que sur la connaissance incomplète qu'apporte la recherche partielle par le discours que nous venons de voir dans 6-3. Maintenant les impies doivent rechercher d'autres choses qu'ils voient pour juger justement la religion chrétienne. Enfin, après ces discours, Pascal essaie de leur faire voir les marques divines.

Ce sont les prophéties de l'Ancien Testament que Pascal présente comme les marques divines. Elles distinguent la religion chrétienne d'autres religions semblables.

---

<sup>100</sup> S229-L198.

Je vois plusieurs religions contraires, et partant toutes fausses excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus. Chacun peut dire cela. Chacun peut se dire prophète. Mais je vois la chrétienne où je trouve des prophéties, et c'est ce que chacun ne peut pas faire<sup>101</sup>.

Selon l'auteur, les religions sauf le christianisme veulent que l'homme y croie par l'autorité de leurs dieux et de leurs prophètes. Autrement dit, elles n'ont qu'elles-mêmes pour assurer leur véracité. Ainsi elles sont douteuses car « chacun peut dire cela » ; tout le monde peut se dire prophète si les hommes ne sont pas de vrais prophètes. Cependant, si nous n'y croyons pas à cause du manque de fondement croyable, elles nous menacent : elles nous attaquent mentalement en disant que nous tomberons dans l'enfer parce que nous ne croyons pas en elles, et elles nous attaquent aussi physiquement par leur force réelle (la masse de leurs fidèles, la puissance financière, la pression politique, etc.). Pascal considère résolument comme fausses les religions douteuses qui prennent la façon tyrannique pour faire croire en elles.

Il n'en va pas de même pour la religion chrétienne. Parce que les prophéties de l'Ancien Testament à propos du Messie s'accomplissent en Jésus-Christ. « Et ces prophéties étant accomplies et prouvées véritables par l'évènement marquent la certitude de ces vérités et partant la preuve de la divinité de Jésus-Christ<sup>102</sup>. » Certes tout le monde peut se prétendre prophète, mais l'accomplissement des prophéties est le miracle, la chose que personne ne peut réaliser sauf Dieu. Ainsi les prophéties accomplies marquent que Jésus-Christ est le vrai Messie.

---

<sup>101</sup> S229-L198.

<sup>102</sup> S221-L189.

En fait, l'Ancien Testament qui prophétise le Messie est aussi le livre sacré de la religion juive. Les Juifs le gardent précieusement. En outre, ils refusent de tenir Jésus-Christ pour le Messie, enfin ils l'ont exécuté. Le judaïsme s'oppose ainsi à la religion chrétienne. Par ces faits, nous concluons que les ennemis de la religion chrétienne (= les Juifs) assurent que la religion chrétienne n'altère pas l'Ancien Testament pour son profit. Pascal fait des Juifs le témoin de la religion chrétienne : les prophéties garantissent l'autorité de Jésus-Christ, et les Juifs certifient leur authenticité. Parce que les incroyants garantissent son autorité, la religion chrétienne est digne de notre croyance.

Mais pourquoi les Juifs n'ont-ils pas tenu Jésus-Christ pour le Messie annoncé par les prophètes ? D'après Pascal, les prophéties sont des figures. Elles ont simultanément deux sens : sens charnel (sens littéral) et sens spirituel (sens figuratif). Les Juifs n'ont compris les prophéties que par le premier sens. Donc ils ont considéré le Messie comme l'être qui leur apporte les biens temporels (l'argent, la terre, les aliments, etc.). Cependant Jésus-Christ ne les apporte pas. « Et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui<sup>103</sup>. » Mais, en réalité, on doit comprendre les prophéties par le deuxième sens : Jésus-Christ accomplit bien les prophéties du point de vue du sens spirituel. Les Juifs n'ont pas reconnu Jésus-Christ parce qu'ils n'ont pas perçu un autre sens des prophéties.

Nous nous posons naturellement des questions : est-ce vrai que les prophéties ont le sens figuratif ? En réalité, il faut les comprendre par le sens littéral comme les Juifs,

---

<sup>103</sup> S301-L270 : « Les Juifs avaient vieilli dans ces pensées terrestres : que Dieu aime leur père Abraham, sa chair et ce qui en sortait, que pour cela il les avait multipliés et distingués de tous les autres peuples sans souffrir qu'ils s'y mêlassent, que quand ils languissaient dans l'Égypte il les en retira avec tous ses grands signes en leur faveur, qu'il les nourrit de la manne dans le désert, qu'il les mena dans une terre bien grasse, qu'il leur donna des rois et un temple bien bâti pour y offrir des bêtes, et par le moyen de l'effusion de leur sang qu'ils seraient purifiés, et qu'il leur devait enfin envoyer le Messie pour les rendre maîtres de tout le monde. Et il a prédit le temps de sa venue. / Le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles, Jésus-Christ est venu dans le temps prédit, mais non pas dans l'éclat attendu. Et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui. »

n'est-ce pas ? Les chrétiens nous présentent-ils l'interprétation figurée et tirée par les cheveux afin de faire prendre Jésus le nazaréen pour le Messie ? En bref, existe-t-il réellement les deux sens dans l'Ancien Testament ? Pascal sait clairement que le sujet de l'objection des impies consiste en ces questions.

Pour examiner les prophètes il faut les entendre.

Car si on croit qu'elles n'ont qu'un sens, il est sûr que le Messie ne sera point venu. Mais si elles ont deux sens, il est sûr qu'il sera venu en Jésus-Christ.

Toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens<sup>104</sup>.

Ainsi, afin de faire voir aux impies l'Ancien Testament en tant que marques divines, Pascal a pour objectif de les persuader qu'il existe des prophéties qui ont deux sens simultanément, et qu'il faut les comprendre comme figures<sup>105</sup>. Comment Pascal essaie-t-il d'atteindre cette cible ? Nous allons examiner le discours pascalien sur cette persuasion en fixant les yeux sur le rôle du sujet de notre quête, l'image optique.

Nous venons de dire que, selon Pascal, les prophéties comme la figure ont deux sens (littéral et figuratif). Autrement dit, une expression linguistique montre deux sens complètement différents. Du point de vue de cela, nous voyons l'entrecroisement entre le problème de la caractéristique figurative des prophéties et le problème essentiel chez Pascal, la différence de la connaissance comme base de l'opération intellectuelle.

Pour n'en citer qu'un seul exemple concret, voyons S124-L90 que nous avons examiné dans le chapitre 1. Beaucoup d'hommes honorent la noblesse de la même façon.

---

<sup>104</sup> S305-L274.

<sup>105</sup> L'auteur ne dit pas qu'il faut interpréter toutes les prophéties comme figure. S284-L252 : « Deux erreurs : 1. Prendre tout littéralement. 2. Prendre tout spirituellement. » Pascal pense surtout que les prophéties à propos du temps de la venue du Messie ont la clarté compréhensible littéralement. S287-L255 : « Mais le temps [de la venue du Messie] a été prédit clairement et la manière [de sa venue] en figures. »

Mais, quand nous demandons le fondement de leur attitude, les réponses sont diverses. Le « peuple » honore la noblesse car il croit que l'illustre naissance est un avantage réel. Les « habiles » l'honorent pour éviter la guerre civile et maintenir l'ordre de ce monde quoiqu'ils connaissent bien la vanité de cette naissance. Et les « chrétiens parfaits » l'honorent en sachant que l'ordre de ce monde n'est qu'une imitation vaine de l'ordre céleste issu de la concupiscence humaine parce que Dieu veut que les hommes obéissent à l'ordre terrestre. Sans doute, les chrétiens parfaits voient véritablement cette réalité. Cependant le peuple et les habiles trouvent *leurs* raisons par leurs propres moyens. Leur attitude est « très saine », mais « vain[e] » : « parce qu'il[s] n'en sent[ent] pas la vérité où elle est et que, la mettant où elle n'est pas, [leurs] opinions sont toujours très fausses et très mal saines<sup>106</sup> ».

Autrement dit, quand l'observateur ne remarque que l'action, si chaque homme s'appuie sur la propre connaissance, mais que tous les hommes font la même action, il juge qu'ils possèdent la même motivation due à une ressemblance apparente. Revenons à notre dernier exemple : certes le peuple, les habiles et les chrétiens parfaits ont des raisons particulières pour honorer la haute naissance. Cependant tant que l'observateur ne peut percevoir la différence entre leurs raisons, il les assimile. Et il juge qu'ils partagent le même préjugé apparent et stupide ; la noblesse est grande.

Comme nous l'avons vu dans 6-3, Pascal reproche l'assimilation des choses différentes par leur ressemblance apparente. Elle provoque aussi le problème de l'interprétation des mots. Voyons S141-L109.

---

<sup>106</sup> S127-L93.

[...] Nous supposons que tous les [hommes] conçoivent de même sorte. Mais nous le supposons bien gratuitement, car nous n'en avons aucune preuve. Je vois bien qu'on applique ces mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par les mêmes mots, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mû. Et de cette conformité d'application, on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idée. Mais cela n'est pas absolument convaincant de la dernière conviction, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative, puisqu'on sait qu'on tire souvent les mêmes conséquences des suppositions différentes.

Cela suffit pour embrouiller au moins la matière. Non que cela éteigne absolument la clarté naturelle qui nous assure de ces choses. Les académiciens auraient gagé, mais cela la ternit et trouble les dogmatistes, à la gloire de la cabale pyrrhonienne, qui consiste à cette ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse dont nous doutés ne peuvent ôter toute la clarté ni nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres<sup>107</sup>.

L'auteur commence ce fragment intitulé « Contre le pyrrhonisme » en expliquant la différence entre la conformité des paroles et celle des connaissances. Les hommes emploient les mêmes mots devant la même réalité. Cependant il n'existe aucune garantie pour juger qu'ils partagent la même connaissance de la réalité. Pascal nous donne comme exemple la parole « il s'est mû ». Quand les deux hommes disent cette phrase devant la chose mouvante, nous pensons qu'ils en parlent. Mais, strictement parlant, cette pensée n'a aucun fondement. Surtout, nous ne comprenons pas la chose qu'ils indiquent par le mot « il ». Il est possible que, uniquement au niveau matériel, l'un se serve de ce pronom pour indiquer l'élément face à lui, l'autre pour exprimer l'oiseau volant qu'il aperçoit.

---

<sup>107</sup> S141-L109.



Nous ne nous assurons pas davantage de la coïncidence de leurs connaissances si nous tenons compte des choses intellectuelles et surnaturelles.

Bien sûr, dans la vie quotidienne, il n'existe aucun problème si nous jugeons que les hommes partagent la même connaissance quand ils se servent des mêmes mots devant la même réalité. « [I]l y [a] bien à parier pour l'affirmative<sup>108</sup> ». Mais pourtant, cela est un pari ; ce n'est pas absolument certain.

Ainsi l'auteur tient les doutes sur la conformité de la connaissance pour « la gloire de la cabale pyrrhonienne<sup>109</sup> ». Le pyrrhonien n'accepte la véracité dans aucune opinion. En outre il considère comme dogmatique l'affirmation que « cela n'est pas vraisemblable ». Enfin il arrive à l'arrêt du jugement, comme Montaigne l'exprime merveilleusement ; « Que sais-je ? » Si nous obéissons complètement à la raison à propos des doutes de la conformité de la connaissance avec celle d'autrui, nous devons suivre le pyrrhonisme, arrêter notre jugement. Parce qu'il n'existe aucun fondement, nous ne pouvons pas juger décisivement si nous partageons la connaissance avec d'autres personnes ou non. Ainsi la rationalité du pyrrhonisme apparaît.

Dans la citation, Pascal décrit les doutes de l'accord des connaissances avec l'image de la « clarté » et l'« obscurité ». Elles ont le même sens que nous venons de voir dans l'analyse de 6-3. L'auteur appelle l'élément qui entrave la conviction de l'accord des connaissances l'« obscurité », l'élément qui donne la force persuasive à leur conformité la « clarté ». C'est du point de vue de la coexistence de la clarté et l'obscurité que la conformité des connaissances ressemble à la connaissance des marques de Dieu. Leur différence consiste dans le fait que nous ne remarquons ordinairement que la clarté dans

---

<sup>108</sup> S141-L109.

<sup>109</sup> S141-L109.

la première et l'obscurité dans la dernière. Une fois que nous percevons l'existence de l'obscurité, nous ne pouvons plus l'ignorer.

Ainsi, dans S141-L109, l'auteur amène le lecteur à la connaissance inquiétante que la conformité des paroles avec d'autres personnes ne montre pas certainement celle des connaissances entre eux et nous. Ainsi le lecteur conclut « raisonnablement » que la raison doit arrêter un jugement décisif sur l'accord des connaissances en face de la coexistence de la clarté et l'obscurité.

Cependant l'auteur ne veut pas affirmer « l'incertitude de toutes nos connaissances<sup>110</sup> » dans la liasse intitulée « Grandeur » où nous trouvons le fragment S141-L109. Pascal montre « la faiblesse de notre raison » et l'existence de la vérité que le cœur sent<sup>111</sup> dans cette liasse. Autrement dit, Pascal y insiste sur l'existence de la « clarté ». Ainsi, comme notre analyse sur la clarté et l'obscurité dans 6-3, il faut éviter de considérer témérairement l'arrêt du jugement devant l'obscurité comme rationnel. Certes nous ne pouvons pas conclure directement la conformité des connaissances de deux hommes sur l'accord de leur parole. Mais cette situation obscure change brusquement par la vue de la clarté, comme Pascal le dit dans les fragments S250-L217, S251-L218 : « la clarté, qui mérite qu'on révère les obscurités<sup>112</sup>. » Voyons le fragment S307-L276 comme l'exemple de ce changement.

De deux personnes qui disent de sots contes, l'un qui voit double sens entendu dans la Kabbale, l'autre qui n'a que ce sens, si quelqu'un n'étant pas du secret entend discourir les deux en cette sorte, il en fera même jugement. Mais si ensuite dans le reste du discours l'un dit des choses angéliques et l'autre toujours des choses plates et communes, il jugera que l'un parlait avec mystère et non pas l'autre, l'un ayant assez montré qu'il est incapable de telles

---

<sup>110</sup> S142-L110.

<sup>111</sup> S142-L110.

<sup>112</sup> S251-L218.

sottises et capable d'être mystérieux, l'autre qu'il est incapable de mystère et capable de sottise<sup>113</sup>.

Les deux personnes disent de sots contes. Si nous les apprécions par leurs paroles, nous tenons tous les deux pour sots. Mais la conformité des paroles ne signifie pas l'accord des connaissances : il est possible que l'un ne parle que de l'histoire sotte, l'autre pour transmettre tacitement une chose importante. Si nous connaissons leurs pensées, nous pouvons conjecturer le vrai sens de leurs paroles. Mais nous sommes incapables de les connaître. Ainsi il faut conclure qu'ils sont aussi sots selon leurs paroles seules.

Mais c'est faux qu'ils ne parlent que des contes sots. Ils déroulent aussi d'autres discours plus clairs. Nous pouvons y avoir recours pour comprendre ce qu'ils voient car, d'après l'auteur, il existe une cohérence dans les paroles et les actes des hommes. « Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout<sup>114</sup>. » Ainsi, si nous trouvons invariablement le sens angélique dans les autres discours d'une personne, nous pouvons juger que son histoire absurde a aussi le sens angélique et caché. Réciproquement, si une autre personne prononce toujours des discours sots, nous considérons son conte sot comme la simple manifestation de sa stupidité.

Ainsi il ne faut pas juger le discours par sa stupidité elle-même. Mais, après avoir vérifié le destinataire par ses autres discours, nous devons examiner sa parole sotte en apparence.

Ici, se renverse la valeur de l'« obscurité » que la conformité des mots ne signifie pas l'accord des connaissances. L'obscurité rend possible la lecture d'autres sens dans la même parole. Et ce renversement se produit par la recherche de la clarté dans les autres

---

<sup>113</sup> S307-L276.

<sup>114</sup> S289-L257.

paroles du narrateur : en confrontant le discours obscur avec les discours clairs, nous pouvons juger si la parole incompréhensible s'appuie sur la connaissance certaine ou non. Ainsi nous devons voir les raisons des paroles de chaque narrateur pour confirmer raisonnablement l'existence de la cohérence entre la parole obscure et les discours clairs.

Pascal applique cette logique à l'interprétation figurative de l'Ancien Testament. Nous y rencontrons souvent des phrases qui s'opposent si nous les comprenons par le sens littéral. Sont-ce les marques de la sottise qui montrent que l'auteur ne peut pas donner un sens cohérent à son œuvre ? Ou, est-ce la contradiction apparente entre les phrases que l'on doit interpréter par le sens figuratif ? Pascal explique dans le fragment S291-L260 comment nous devons penser à cette question.

Pour savoir si la Loi et les sacrifices sont réalité ou figure, il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée en sorte qu'ils n'y vissent que cette ancienne alliance. Ou s'ils y voient quelque autre chose dont elles fussent la peinture. Car dans un portrait on voit la chose figurée. Il ne faut pour cela qu'examiner ce qu'ils en disent<sup>115</sup>.

L'auteur remarque une contradiction dans les paroles des prophètes à propos de la Loi et des sacrifices. Si nous ne voyons que l'apparence, les prophètes parlent de choses absurdes car « dans toute l'Écriture ils [=la Loi et les sacrifices] plaisent et déplaisent [à Dieu]<sup>116</sup>. » Il est impossible que Dieu apprécie différemment la même chose, comme l'homme capricieux<sup>117</sup>. Ainsi, pour comprendre cette attitude de Dieu, il s'agit de savoir

---

<sup>115</sup> S291-L260.

<sup>116</sup> S290-L259.

<sup>117</sup> Sur l'interprétation des figures « faux littéralement » (S303-L272), surtout les figures anthropomorphiques (comme « la colère de Dieu » (S749-L919)), voir Laurent Thirouin, « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l'irritation de Dieu chez Pascal », in Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (dir.), *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe-XVIIIe*

de quoi les prophètes parlent en réalité quand ils parlent de la Loi et des sacrifices. Pascal exprime cette question en d'autres mots visuels : « [...] il faut *voir* si les prophètes [...] *y arrêtaient leur vue* et leur pensée en sorte qu'ils n'y *vissent* que cette ancienne alliance<sup>118</sup>. » De quelle connaissance (= la raison de l'effet) les paroles des prophètes (=l'effet) viennent-elles ? En voyant la réponse à cette question, nous pouvons juger si les prophéties sont figuratives ou non. Et pour y répondre, « Il ne faut [...] qu'examiner ce qu'ils en disent<sup>119</sup>. » Comme nous venons de le voir dans S307-L276, l'examen d'autres paroles des prophètes nous révèle leur connaissance fondamentale. En en tenant compte, nous pouvons ainsi interpréter rationnellement leurs paroles en apparence absurdes. Nous trouvons aussi l'image optique qui figure la clef pour juger les prophéties dans le fragment S298-L267.

Savoir si les prophètes arrêtaient leur vue dans l'*Ancien Testament* ou s'ils y voyaient d'autres choses<sup>120</sup>.

Ainsi la question : « l'Ancien Testament a-t-il deux sens (littéral et figuratif) » glisse à la question « qu'ont vu les prophètes quand ils ont écrit ? » Au fur et à mesure de ce changement, le but se transfigure aussi : la recherche du sens figuratif se transfère à l'identification de notre regard à celui des destinataires. D'après Pascal, elle change complètement le paysage que nous voyons.

Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas voir. Qu'on lise le *Vieil Testament* en cette vue et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham

---

*siècle*), « Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses », n°184, Brepols, 2019, p. 131-153.

<sup>118</sup> S291-L260, souligné par nous. Sur le sujet d'« arrêter la vue » de Pascal, voir Thirouin, *ibid.*

<sup>119</sup> S291-L260.

<sup>120</sup> S298-L267.

était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos ? Non. Donc c'étaient des figures.

Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées et tous les commandements qui ne sont point pour la charité, on verra que c'en sont les figures<sup>121</sup>.

Une fois que ce secret se dévoile, c'est-à-dire qu'une fois que nous voyons que les prophéties de l'Ancien Testament sont figuratives, « il est impossible de ne le pas voir ». Nous ne tenons l'Ancien Testament que comme figuratif : nous comprenons simultanément le sens littéral et figuratif. Nous nous intéressons au fait que cet élargissement de la connaissance se réalise par la lecture de l'Ancien Testament « en cette vue ». La nouvelle vue nous fait voir l'Ancien Testament d'une façon nouvelle. Sur ce point, ce fragment se rapproche du début de l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*. L'opuscule commence par le don divin de la nouvelle vue qui amène l'âme au réexamen des choses familières de ce monde et qui fait amorcer à l'âme leur considération nouvelle. Il en va de même pour le fragment S298-L267. En voyant l'Ancien Testament avec la vue nouvelle, l'homme commence à le voir comme les prophéties de Jésus-Christ. Si nous donnons libre cours à notre imagination, comme dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, dans l'*Apologie de la religion chrétienne*, la perception de l'Ancien Testament réalisée par la nouvelle vue nous conduit à considérer l'Ancien Testament. Pascal se sert ainsi de l'image optique pour présenter l'Ancien Testament en tant que marques divines et pour commencer la nouvelle considération par cette perception des marques de Dieu.

Nous nous intéressons aussi à l'image optique dans les exemples concrets de la citation. Si nous « voyons » les sacrifices et les commandements hors de la charité, nous « verrons » qu'ils sont figuratifs. Nous trouvons ici le discours tautologique : « qu'on

---

<sup>121</sup> S298-L267.

voie », « on verra ». Mais nous avons vu dans le chapitre 5 la critique par Pascal contre beaucoup d'apologistes qui font cette sorte de discours.

[...] dire à ceux-là [= les impies] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles<sup>122</sup>.

Le discours des apologistes : « si les impies voient les ouvrages de Dieu, ils voient aussi leur auteur, Dieu » donne aux impies le doute sur la religion chrétienne. Mais le discours pascalien : « si les impies voient l'Ancien Testament, ils voient qu'il est figuratif » peut persuader les impies que l'Ancien Testament est figuratif, et qu'il marque que Jésus-Christ est le Messie. Pourquoi Pascal emploie-t-il la connaissance optique et tautologique qu'il reproche quand d'autres personnes l'emploient ? Quelle différence existe-t-il ? Nous voulons penser que c'est la différence de la vue. Comme nous l'avons discuté dans le chapitre 5 et comme nous venons de le voir au début de ce chapitre, le discours des apologistes ne déclare que « si les impies voient les ouvrages de Dieu, ils voient aussi leur auteur, Dieu », sans préambules. Parce que les apologistes croient que les impies ont la même puissance optique que la leur. Cependant, en fait, les impies ne peuvent trouver Dieu dans les ouvrages de la nature ; ils n'y voient que les ténèbres. Ainsi ce discours tautologique est plus nuisible qu'inutile. Au contraire, le discours pascalien explique d'abord la nécessité de la nouvelle vue (=la vue des prophètes) qui fait voir le sens figuratif de l'Ancien Testament en passant les discours préparatifs : comme nous venons de le voir dans ce chapitre, l'auteur présente tout d'abord le but « faire voir [...] les

---

<sup>122</sup> S644-L781.

marques divines<sup>123</sup> ». Ensuite il persuade le lecteur de la légitimité de la recherche d'« autre chose que ce que je vois<sup>124</sup> » pour le conduire à une autre vue que la sienne. Et il le persuade de la nécessité de voir la clarté de l'objet, non son obscurité. À la fin, Pascal amène le lecteur à voir ce que les prophètes ont vu. Or, pour voir les choses que d'autres personnes voient, il faut nous mettre à leur point de vue, n'est-ce pas ? Pour comprendre les phrases absurdes de l'Ancien Testament, nous examinons ses phrases claires et compréhensibles. Nous pouvons appeler cela une attitude en suivant la vue des prophètes dans la mesure du possible, et en essayant de voir les prophéties figuratives du point de vue des prophètes. Pascal amène soigneusement les lecteurs (c'est-à-dire les impies) au point de vue des auteurs de l'Ancien Testament. De ce point de vue, ils peuvent considérer l'Ancien Testament comme un ensemble des figures, comme les prophètes le font. Ainsi le discours tautologique de Pascal « qu'on voie » « on verra<sup>125</sup> » est efficace parce que les impies voient du même point de vue que l'auteur. Et, en même temps, Pascal accomplit son but : faire voir aux impies les marques de Dieu.

\* \* \*

Nous venons de voir dans ce chapitre comment l'auteur persuade les lecteurs de la véracité de la croyance de la religion chrétienne, et comment il se sert de l'image optique dans cette persuasion. Pour réaliser l'objectif de « faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines<sup>126</sup> », il suit la procédure vraiment raisonnable. Tout d'abord, il vérifie la possibilité de l'existence d'« autre chose que ce que je vois<sup>127</sup> » pour persuader les impies de la légitimité de la recherche des choses invisibles : il est possible

---

<sup>123</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>124</sup> S229-L198.

<sup>125</sup> S298-L267.

<sup>126</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>127</sup> S229-L198.



que nous ne les sentions pas parce qu'elles dépassent la capacité humaine. Ensuite l'auteur présente l'essence de l'objection des impies envers la religion chrétienne : le manque de recherche causé par l'attention à l'obscurité apparente. En principe, il faut examiner l'originalité des choses qui marque la différence entre les unes et les autres. Cependant, quand les impies examinent les religions, ils assimilent la religion chrétienne à d'autres religions parce qu'ils ne voient que leur ressemblance. S'ils continuent la recherche en franchissant cet obstacle, ils doivent voir la clarté pour trouver les marques qui assurent la religion chrétienne. Mais ils ne les voient pas car ils arrêtent la recherche en se satisfaisant de la découverte de l'obscurité apparente. Enfin Pascal amène les impies au point de vue des auteurs des marques divines, les prophètes. Pour faire voir l'Ancien Testament comme les marques divines, il faut montrer que l'Ancien Testament a deux sens (littéral et figuratif). Comment Pascal en persuade-t-il les impies ? Nous considérons la phrase qui a deux sens différents comme une phrase qui se produit par des causes diverses. Par cette interprétation, le sujet de la figure s'approche du sujet vraiment pascalien : « la raison des effets » (autrement dit, la diversité des visions qui appuient un effet). En sachant qu'un effet vient de beaucoup de raisons, les impies supposent légitimement que les phrases contradictoires dans l'Ancien Testament ne montrent pas son absurdité, mais qu'elles ont un autre sens. Alors, comment pouvons-nous savoir si l'Ancien Testament est figuratif ou non ? Pour savoir cela, nous avons besoin de « voir » ce que les prophètes « ont vu ». En identifiant notre regard au leur, nous comprenons le vrai sens de leurs paroles. Et désormais il est impossible de ne pas voir le sens figuratif dans l'Ancien Testament. En suivant ce processus, Pascal arrive à faire voir aux impies

l’Ancien Testament en tant que figures. En cela, se réalise l’objectif pascalien de « faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines<sup>128</sup> »

Si notre examen ci-dessus est juste, la reconnaissance des marques divines (surtout de l’Ancien Testament comme figure) consiste à les voir. Bien sûr, Pascal ne dit pas que tout le monde peut les voir « comme le jour en plein midi » ou comme « de l’eau dans la mer<sup>129</sup> ». En nous situant au point de vue de ceux qui peuvent voir l’objet, nous pouvons le voir comme eux. Sur ce point, la persuasion de Pascal pour faire voir les marques de Dieu se trouve dans le prolongement de l’art de persuader du fragment S579-L701 que nous avons analysé dans le chapitre 1. Dans ce fragment, pour persuader une personne de son erreur avec utilité, Pascal explique la nécessité de remarquer l’existence de l’aspect de l’objet qu’elle ne voit pas. Nous avons déjà remarqué la modestie de cette persuasion car, par elle, l’homme n’accepte que l’existence d’un aspect qu’il ne voit pas, mais il a encore la liberté de ne pas voir l’objet sous cet aspect, autrement dit la liberté de ne pas se persuader. Mais Pascal développe cet art de persuader dans son *Apologie*. Il ne parle pas seulement de l’existence des choses que les impies ne voient pas, mais aussi il parle du point de vue d’où ils peuvent les voir. En outre, il les y conduit. « [...] il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée en sorte qu’ils n’y vissent que cette ancienne alliance. Ou s’ils y voient quelque autre chose dont elles fussent la peinture<sup>130</sup>. » Voir ce que les prophètes ont vu, cela se réalise en adoptant le point de vue des prophètes.

Bien sûr, Pascal laisse aux lecteurs (=les impies) la liberté de ne pas se persuader : certes Pascal leur indique le point de vue des prophètes par où il faut voir l’Ancien

---

<sup>128</sup> S182-L149, p. 923.

<sup>129</sup> S644-L781.

<sup>130</sup> S291-L260.

Testament, mais les lecteurs peuvent décider encore s'ils s'y mettent. Et, à la fin, s'ils s'y mettent, ils peuvent encore fermer leurs yeux devant l'Ancien Testament. Alors, il semble que le comble de l'art de persuader de Pascal sur le modèle visuel consiste à faire accepter l'existence des choses que les impies ne voient pas et à indiquer le point d'où ils peuvent les voir. Nous évoquons le fragment S55-L21 :

Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera<sup>131</sup> ?

La perspective est ordinairement l'art de la peinture. Le dictionnaire de l'Académie définit ce mot : « Cette partie de l'Optique qui enseigne à représenter les objets selon la différence que l'éloignement y apporte, soit pour la figure, soit pour la couleur<sup>132</sup>. » C'est l'art pour représenter la scène d'un point de vue sur la toile. Mais Pascal renverse le sujet et l'objet. La perspective est l'art pour « assigner » le point d'où l'on doit voir le tableau. L'étymologie du verbe « assigner » se trouve dans le mot latin *signare*, « marquer d'un signe ». D'après Pascal, la perspective a pour objectif de marquer le point de vue d'où l'homme doit voir l'objet. Et l'auteur recherche quelque chose qui joue dans la vérité et dans la morale le rôle de la perspective dans la peinture. Qu'est-ce que l'art d'assigner le point d'où l'homme doit voir l'objet dans la vérité et la morale ? En nous reposant sur notre examen dans le chapitre 6, nous concluons que la perspective dans la vérité et la morale est l'art de persuader de Pascal sur le modèle optique. Parce qu'il nous assigne le point de vue des prophètes pour le point d'où nous devons voir l'Ancien Testament comme les marques de Dieu.

---

<sup>131</sup> S55-L21.

<sup>132</sup> *Académie*, t. II, s. v. « perspective », p. 224.

Mais nous insistons sur la chose suivante bien que nous ayons conscience de la répétition : Pascal ne nous force pas à nous mettre à ce point de vue. C'est nous-mêmes qui nous y mettons. Ainsi les marques de Dieu sont « visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas<sup>133</sup>. » Pascal comprend bien ce qu'il peut. Il n'assigne que le point auquel se mettre. Ce sont les impies qui s'y mettent et voient les marques de Dieu de là réellement.

---

<sup>133</sup> S274-L149.

## Conclusion

Notre étude a essayé avec constance de présenter la nouvelle lecture des textes pascaliens en interprétant l'image optique (l'expression évoquant la « vue », surtout le verbe « voir ») comme la connaissance sur le modèle de la perception physique au lieu de la connaissance simplement intellectuelle.

Tout d'abord, revoyons brièvement le sens de l'image optique chez Pascal. Dans ses textes, l'image optique représente une étape cognitive où on gagne le fondement de l'opération intellectuelle (comme le jugement ou le raisonnement). Mais cette connaissance visuelle n'est pas purement intellectuelle comme « connaître » ou « savoir ». Elle a des caractéristiques de la vue physique. Ainsi nous trouvons les caractères suivants dans l'image optique chez Pascal.

L'image optique décrit la connaissance *certaine* : nous ne pouvons pas douter du fait que « nous voyons l'objet comme tel »<sup>1</sup>. Toutes les opérations intellectuelles basées sur cette connaissance sont donc justes à moins de ne faire une faute dans notre raisonnement. L'opposition des opinions entre les hommes n'est pas la preuve contraire parce que tout le monde juge pertinemment selon un aspect de l'objet qu'« il voit » : personne ne se trompe dans sa connaissance ni dans son raisonnement.

Néanmoins, en même temps, l'image optique pascalienne décrit l'*imperfection* de cette connaissance. Nous ne pouvons percevoir qu'un côté de l'objet. Nous ne pouvons saisir l'être qui surpasse notre capacité (comme la grandeur infinie de l'univers et la petitesse infinie dans le ciron<sup>2</sup>). Et nous percevons l'objet sous la forme déformée si nous

---

<sup>1</sup> S579-L701 : « [...] naturellement il [=l'homme] ne se peut tromper dans le côté qu'il envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies. »

<sup>2</sup> Cf. S230-L199.

ne le voyons pas du point de vue juste. Car ces défauts viennent de la nature humaine, nous ne pouvons pas les surmonter par nous-mêmes. Par conséquent, toutes les opérations intellectuelles sont imparfaites quoiqu'il n'existe pas d'erreur dans le raisonnement.

Notre opération intellectuelle s'appuie sur la connaissance certaine et imparfaite. Devant cette idée, on se préoccupe souvent de l'imperfection, en outre certains en concluent la nécessité d'arrêter l'opération intellectuelle. Mais Pascal évite d'être captif de cette « obscurité ». Pour lui, la conscience d'imperfections cognitives fait démarrer une nouvelle recherche de la « vision » que nous avons meilleure maintenant.

Il est difficile d'achever cette recherche tout seul. D'abord, c'est notre volonté (ici, elle est proche du « goût ») qui choisit l'aspect de l'objet d'où nous le voyons. Nous ne pouvons pas voir d'autres aspects parce que, inconsciemment, la volonté expulse les aspects du choix qu'elle n'aime pas. Pour connaître leur existence, il faut recourir à ceux qui les voient.

En outre, il faut aussi des aides extérieures pour voir l'être qui surpasse notre puissance visuelle. Quelques efforts que nous fassions pour le voir, nous ne le pouvons pas à cause de notre finitude naturelle. Les choses extérieures (comme la technologie optique dans le domaine scientifique et la lumière de la grâce divine dans le domaine religieux) renforcent notre vue pour faire voir les choses qui étaient invisibles.

Devons-nous renoncer à la recherche de la nouvelle vision, si notre vue n'est pas renforcée ? Non. Nous gagnerons la possibilité d'avoir la vue supérieure par l'imitation du regard de ceux qui ont la vue meilleure que la nôtre. (Bien sûr, nous devons assez examiner s'ils l'ont véritablement ou non.)

Ainsi la recherche de la nouvelle vision ne se réalise pas sans l'aide extérieure. Cependant notre volonté vers la recherche n'est pas inutile, ou plutôt toute l'aide devient

inutile sans elle. Si tout est prêt pour voir, c'est *nous-mêmes* qui décidons finalement de voir.

L'image optique chez Pascal décrit la connaissance certaine et imparfaite. Nous y trouvons l'influence du changement de l'épistémè à propos de la vue au XVII<sup>e</sup> siècle comme nous l'avons vu dans notre introduction. Par le développement de la technique optique (le télescope, la perspective) et par le progrès de la science optique, l'appréciation de la vue change de « la perception objective de l'objet tel qu'il est » à « la perception subjective de l'image de l'objet ». Nous ne voyons qu'une image de l'objet et nous ne percevons pas lui-même. Ainsi nous recherchons la vraie vision de l'objet. Et cette recherche recommence toujours aussi longtemps que nous voulons la trouver parce que, si nous trouvons une *meilleure* vision, elle n'est pas encore la *vraie* vision. Pascal construit son image optique avec cette nouvelle appréciation de la vue physique.

Pour comprendre ces sens de l'image optique chez Pascal, nous avons analysé concrètement des images optiques dans divers textes pascaliens. Résumons brièvement les examens de chaque chapitre.

Dans « 1. La vue comme le fondement de l'opération intellectuelle — selon l'analyse des fragments des *Pensées* — », nous avons analysé quelques fragments des *Pensées* où l'auteur parle de son épistémologie et de son art de persuader avec l'image optique physique. Par cette analyse, nous avons confirmé les caractères principaux de la connaissance que Pascal décrit par l'image optique. Revoyons-les sans répugnance de la répétition. Le premier caractère : le choix du point de vue par la volonté (la volonté de l'observateur décide sous quel aspect il voit l'objet). Le deuxième : l'imperfection de la

connaissance (la connaissance de l'objet est imparfaite puisqu'il a des aspects que nous ne voyons pas). Le troisième : la certitude de la connaissance (notre connaissance est certaine à propos de l'aspect que nous voyons). Le quatrième : la dépendance de la raison à cette connaissance (l'opération intellectuelle se fonde sur cette connaissance. Ainsi elle ne peut pas nier son fondement, ni le critiquer).

L'art de persuader fondé sur cette image optique n'attaque pas directement l'erreur d'une personne. Selon le troisième caractère de l'image optique, il accepte d'abord la justesse de sa connaissance à partir de son point de vue. Ensuite, selon le deuxième caractère, il montre l'existence d'un autre aspect d'où la connaissance de cette personne fait une erreur. Alors cette personne connaît qu'elle n'a pas vu tous les aspects de l'objet et elle avoue l'imperfection de sa connaissance. Mais cet aveu diffère du changement de la connaissance : il existe une grande distance entre « connaître l'existence d'autre point de vue » et « voir à partir de l'autre point de vue ». Cet art de persuader est modeste parce qu'il se limite à montrer l'existence d'une autre façon de voir.

Aussi l'auteur des *Pensées* explique l'opposition de la connaissance entre les hommes avec l'image optique. Le troisième caractère de l'image optique assure la justesse de notre connaissance. Mais, en même temps, ce caractère assure aussi la justesse de la connaissance antagonique. En sachant que toutes les connaissances opposées ont le même fondement (« nous le voyons de toute notre vue, quand un autre voit de toute sa vue le contraire<sup>3</sup> »), nous nous étonnons et arrêtons l'opération intellectuelle. Cependant, enfin, nous ne pouvons voir l'objet qu'avec nos yeux, notre lumière et notre vue. Puisque nous ne pouvons pas partager directement la vision d'autrui, nous devons juger selon notre vision, bien que nous ne sachions pas si elle est juste ou non.

---

<sup>3</sup> S132-L99.



Après avoir confirmé les sens principaux de l'image optique chez Pascal, nous avons vu son emploi par l'analyse des textes.

Dans « 2. La légitimité d'une nouvelle théorie dans les sciences de la raison — selon la *Préface sur le Traité du vide* — », nous avons analysé le rôle de l'image optique dans l'explication de l'opposition des théories des « sciences de la raison » entre l'Antiquité et les modernes. Les « sciences de la raison » progressent par l'accumulation d'expériences : nous ajoutons nos expériences à la masse des expériences des devanciers. Et la postérité ajoutera la siennes aux nôtres. Mais pourquoi peut-on produire la nouvelle théorie contraire à la théorie admise ? D'après Pascal, si la nouvelle théorie s'oppose à la théorie admise, celle-là ne contredit pas celle-ci. Elle assure le contraire sans la contredire<sup>4</sup>. Dans les « sciences de la raison » fondées sur l'expérience, il faut énumérer tous les cas pour établir une nouvelle théorie générale. Cependant, parce que l'homme est un être fini, nous ne pouvons pas connaître tous les effets dans cet univers. Ainsi il peut exister le cas exceptionnel que nous ne savons pas et auquel nous ne pouvons appliquer la théorie générale. La découverte de l'exemple exceptionnel produit la nouvelle théorie contraire à la théorie admise. Mais cela n'est pas la critique contre la théorie admise. La théorie des Anciens était vraie dans les limites de leur expérience. Mais nous avons les leurs et les nôtres. Nous pouvons donc tirer la théorie contraire à la théorie des Anciens sans les contredire.

---

<sup>4</sup> *PTV*, p. 784 : « C'est ainsi que, sans les [=les anciens] contredire, nous pouvons assurer le contraire de ce qu'ils disaient ».

Par cette idée, Pascal ajoute un aspect original au *topos* traditionnel « des nains sur les épaules de géants » ; la puissance de la vue. À l'origine, ce *topos* a exprimé simultanément les deux sens : l'aspiration de la grandeur des Anciens et la conviction du progrès des gens modernes. Mais, au fur et à mesure, on s'en sert pour figurer seulement une partie du sens : les Montaigne l'employaient comme le premier sens, et les Mersenne l'utilisaient comme le dernier. Néanmoins Pascal donne les deux sens à ce *topos*. Et il explique la différence cognitive entre les Anciens et nous les contemporains avec l'image optique. L'auteur a la conviction que, grâce à l'accumulation des expériences des devanciers, notre champ visuel s'étend plus que celui des Anciens, et que nous voyons avec une meilleure vue la même chose que les Anciens voyaient. La dernière conviction vient de l'impression réelle qu'a apportée le progrès de la technique optique au XVII<sup>e</sup> siècle. De fait, Pascal donne l'observation de la Voie lactée comme l'exemple de la différence cognitive entre les Anciens et les contemporains.

Ce n'est pas seulement dans les « sciences de la raison » que nous faisons face au problème de la différence de la connaissance sur le même objet entre les hommes. Il en va de même pour la religion. Pascal en parle aussi avec l'image optique. Dans « 3. Le regard sur la réalité — voir et voir véritablement — », nous avons analysé l'explication du « Dieu caché » que Pascal présente dans une lettre à M<sup>lle</sup> de Roannez. Les miracles, autrement dit les phénomènes naturels qui « *sont surnaturels dans la manière de les produire*<sup>5</sup> », sont une sorte de l'apparition de Dieu. À propos de la connaissance des miracles, Pascal sépare « voir » des miracles et les « voir véritablement ». Lorsque nous « voyons » les miracles comme les phénomènes naturels et exceptionnels, nous ne

---

<sup>5</sup> S419-L830.

pouvons pas en tirer le profit qui aide notre conversion. Mais quand nous « voyons véritablement » les miracles comme les miracles, nous l'en tirons réellement. Autrement dit, pour savoir si un homme voit les miracles ou les voit véritablement, il faut examiner s'il gagne le profit par sa vision des miracles.

Ou bien nous ne voyons les phénomènes que comme les phénomènes exceptionnels, ou bien nous les voyons véritablement comme les miracles : la distinction entre les fidèles et les impies consiste en ce point. Nous trouvons un problème semblable dans la connaissance du secret qui couvre le Dieu caché. Dieu se cache dans toutes les choses de ce monde. Mais c'est certaines personnes qui peuvent l'y trouver. Si les impies ne considèrent les choses que comme telles, et qu'ils ne pensent pas qu'elles couvrent l'essence, ils arrêtent la recherche de l'essence (=Dieu). Mais l'auteur ne critique pas cet arrêt de la recherche ni ne reproche le manque de l'ardeur pour la recherche parce que, dans cette situation, ils raisonnent pertinemment selon leur propre vision. Pascal indique seulement l'imperfection de leur vue.

Chaque homme voit différemment la même réalité. Pascal lui-même a l'expérience de cela dans la voie religieuse. Dans « 4. La vue qui amène l'âme à la conversion — selon l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* — », nous avons confirmé le sens de l'image optique dans le processus vers la conversion de Pascal avec la lecture soignée d'un opuscule l'Écrit *Sur la conversion du pécheur* que l'auteur rédige sur la base de son expérience. Dans ce texte, le commencement de la conversion consiste en le discernement d'« une vue tout extraordinaire » par Dieu<sup>6</sup>. Avec cette nouvelle vue, l'âme (l'héroïne de cet opuscule)

---

<sup>6</sup> SCP, p. 40 : « La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle. »

voit les choses accoutumées d'une façon toute nouvelle. Et, envers elles, elle a les émotions différentes de ce qu'elle avait. Le changement affectif mène l'âme à la considération des choses qui produit ce changement. Cette recherche fait voir à l'âme un aspect des choses qui lui était invisible. Certes tout le monde connaît cet aspect des choses (ex. la vanité de ce monde, leur destin périssant), mais, comme la différence entre « voir » et « voir véritablement », il existe une grande distance entre « connaître l'objet » et « le voir ». Si nous connaissons un fait, et que nous n'avons aucune émotion pour lui, nous ne le voyons pas.

Ainsi la nouvelle vue apporte à l'âme le nouveau sentiment envers les choses accoutumées. Ensuite ce sentiment fait commencer à l'âme leur considération. Cette considération amène l'âme à la nouvelle vision des choses. Et l'âme a le différent sentiment. Elle commence la considération à nouveau. Et elle gagne la nouvelle vision... Nous trouvons ici un cercle cognitif : voir l'objet → le changement affectif envers l'objet → considérer l'objet → voir à nouveau l'objet. Mais cela n'est pas un cercle vicieux. Quand l'âme arrive à la nouvelle vue, elle a une vision meilleure qu'elle n'avait. En ce stade, l'âme prend conscience de la différence entre sa vision et celle des autres (dont l'âme qui était autrefois). Elle comprend que ceux qui ne peuvent pas voir les choses qu'elle voit sont aveugles, qu'ils n'ont pas la faculté de voir. Ainsi elle a la pitié de leur incapacité.

À la fin, en recherchant le souverain bien, l'âme tourne son regard sur Dieu. En voyant sa transcendance, elle arrête sa considération intellectuelle : elle reçoit l'incompréhensible comme tel, elle s'y soumet et elle l'adore. Après avoir vu Dieu comme la dernière fin, l'âme avoue qu'elle ne sait pas la voie vers Lui et elle prie Dieu

de surmonter la difficulté de la foi. Nous trouvons ici la grande distance entre « voir » Dieu et « croire » et « aimer » réellement Dieu.

Pour la même réalité, chaque homme a une vision différente. Chacun fait l'opération intellectuelle selon sa propre vision. Et nous ne pouvons pas partager directement notre vision avec autrui. Alors, comment et jusqu'à quel point la persuasion est-elle possible ?

Dans « 5. Le défaut de la persuasion de l'existence de Dieu par la nature — selon les *Pensées* de Pascal — », nous avons examiné la critique pascalienne contre la preuve naturelle de l'existence de Dieu que l'auteur déroule dans le fragment S644-L781 des *Pensées*, intitulé « Préface de la seconde partie » par Pascal lui-même. Traditionnellement, on choisit la nature comme le terrain d'entente pour discuter utilement entre les fidèles et les impies à propos de l'existence de Dieu. Cependant Pascal affirme qu'il ne faut pas commencer la persuasion contre les impies par le discours « si les impies voient les choses, ils y verront Dieu à découvert<sup>7</sup> ».

Pour Pierre Nicole dont la pensée est proche de celle de Pascal et pour saint Augustin qui est une des sources de la pensée pascalienne, la nature donne l'impression de l'existence de Dieu aux hommes. En suivant cette impression, en écoutant la voix de la nature et en raisonnant, ils comprennent intellectuellement l'existence de Dieu.

En revanche, tout d'abord, Pascal divise les hommes en trois sortes : ceux qui aiment Dieu, ceux qui le connaissent et ceux qui l'ignorent<sup>8</sup>. Les derniers, les impies, ne considèrent la nature que comme la nature. C'est en cela que consiste l'impuissance de la

---

<sup>7</sup> S644-L781 : « [...] dire à ceux-là [=les personnes destituées de foi et de grâce] qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert [...] ».

<sup>8</sup> *LJG*, p. 582 : « car, comme toutes choses parlent de Dieu à ceux qui le connaissent, et qu'elles le découvrent à tous ceux qui l'aiment, ces mêmes choses le cachent à tous ceux qui ne le connaissent pas ».

preuve naturelle de l'existence de Dieu pour la persuasion des impies. Ils ne peuvent voir les saints caractères (et aussi Dieu) dans la nature.

Cette indication met en relief le problème de l'ordre du discours des apologistes imaginés par Pascal. Ils déroulent leur discours avec la prévention que tout le monde partage la même vision sur la même chose. Sans doute, ce discours est valable entre les fidèles. Mais les impies ne peuvent voir les choses visibles aux fidèles. Ainsi il est inutile, ou plutôt nuisible de commencer la persuasion des impies par cette preuve intuitive.

Alors, par quoi commençons-nous la persuasion de la justesse de la religion chrétienne pour les impies ? Pascal dit que, comme l'Écriture, il faut les persuader tout d'abord que Dieu est le Dieu caché et que les hommes sont aveugles. Nous devons commencer par la persuasion de l'existence des choses invisibles aux impies.

Si Pascal veut persuader les impies de la justesse de la religion chrétienne comme ci-dessus, comment et jusqu'à quel point le veut-il dans l'*Apologie de la religion chrétienne* ? Dans « 6. La manière excellente de persuader de la religion chrétienne — faire voir la marque divine par des preuves convaincantes — », nous avons abordé un aspect de cette question : dans le fragment S182-L149 (« A. P. R. »), un personnage (la sagesse de Dieu) a pour but de « faire voir la marque divine par des preuves convaincantes<sup>9</sup> » afin que les hommes croient en Dieu. Comment et jusqu'à quel point Pascal réalise-t-il ce but dans son *Apologie* ?

La persuasion pascalienne se développe scrupuleusement. Les impies ne peuvent voir des marques divines. Ainsi ils les prennent pour inexistantes et ils nient leurs preuves.

---

<sup>9</sup> S182-L149, p. 923 : « Et pour accorder ces contrariétés, j' [=la sagesse de Dieu] entends vous faire voir clairement par des preuves convaincantes des marques divines en moi qui vous convainquent de ce que je suis[...] »

Pour sortir de cette impasse, l'auteur les persuade de l'existence des choses « invisibles mais existantes ». Les choses invisibles ne sont pas toujours inexistantes. Il est possible que nous ne percevions pas pertinemment les choses parce qu'elles surpassent notre capacité perceptive, bien qu'elles existent. Pour s'assurer si les marques divines sont inexistantes ou que nous ne pouvons pas les percevoir justement, il faut examiner l'existence de l'« autre chose que ce que je vois<sup>10</sup> ». Cet examen se réalise par la vérification de l'autorité (=la caractéristique par laquelle on peut croire quelqu'un) de ceux qui disent qu'ils voient (ou connaissent) l'« autre chose que ce que je vois ».

Ensuite, Pascal explique l'état où les impies tombent, avec l'image optique, c'est-à-dire la « clarté » et l'« obscurité » des marques divines et l'« aveuglement » des hommes. La « clarté » et l'« obscurité » ne figurent pas la puissance persuasive des marques divines ; elles concernent la connaissance des marques divines elles-mêmes qui se mêlent aux choses semblables. Les marques divines ont une différence peu apparente mais décisive d'avec d'autres choses semblables (=la clarté). Nous comprenons que l'objet est la marque divine en voyant cette clarté. Mais, en même temps, il existe aussi la ressemblance apparente de la sottise entre les marques divines et les choses semblables (=l'obscurité). Ainsi, tant que nous ne faisons attention qu'à la ressemblance, nous considérons les marques divines aussi bien que les choses semblables comme fausses. Les impies commettent l'erreur de ne pas rechercher la clarté en s'attachant à l'obscurité (=l'aveuglement).

Pascal montre aux impies la justesse de la recherche d'« autre chose que ce que je vois » et il indique l'insuffisance de leurs recherches. Enfin, la persuasion pascalienne cherche à voir les marques divines. L'auteur présente la prophétie de l'Ancien Testament

---

<sup>10</sup> S229-L198.

comme une sorte des marques divines. Si la prophétie a le double sens (le sens littéral et le figuratif), Jésus-Christ est le Messie prophétisé et le christianisme est la vraie religion. Mais, si la prophétie n'a qu'un sens littéral, la religion chrétienne est fausse. Ainsi « toute la question est donc de savoir si elles ont deux sens<sup>11</sup>. » Pour persuader les impies de l'existence de deux sens dans la prophétie, l'auteur indique que la même action et la même expression langagière viennent de diverses visions. Ainsi nous ne pouvons pas conclure la concordance des connaissances entre les hommes de celle de l'action apparente entre les hommes. Ce fait angoissant nous ouvre la possibilité de l'existence d'un double sens dans la prophétie : il est possible que la même parole vienne de diverses connaissances et qu'elle ait un sens différent selon les gens qui la disent.

Comment connaissons-nous le sens des prophéties ? D'après Pascal, nous devons voir ce que les prophètes voient. La concordance du regard avec les prophètes nous fait voir les choses qui étaient invisibles. Une fois que nous réussissons à voir comme eux, nous ne pouvons plus laisser passer le sens figuratif des prophéties.

Dans cette persuasion, Pascal décrit constamment la connaissance des marques divines avec l'image optique. Par cela, Pascal montre que les impies ne peuvent pas nécessairement voir les marques divines. Certes l'auteur assigne un point d'où nous devons les voir et il propose aux impies de prendre place à ce point. Mais, si nous nous trouvons à ce point, c'est enfin « nous-mêmes » qui voyons. Nous sommes encore libres de refuser la persuasion. Seulement assigner un point pour voir les marques divines ; cette persuasion modeste et perspective est le but de Pascal (au moins dans une de ses étapes).

---

<sup>11</sup> S305-L274.



Ce résumé ci-dessus nous suggère le fait essentiel : la perspicacité de Pascal sur la différence des visions (=la base des connaissances) entre les hommes. Nous avons notre vision propre. Selon elle, nous faisons l'opération intellectuelle. Quand nous nous opposons à d'autres personnes, nous essayons de critiquer leurs erreurs. Mais, à ce moment, nous croyons inconsciemment à la concordance entre leur vision et la nôtre ; nous imaginons qu'elles connaissent la réalité comme nous. Ainsi nous attaquons l'erreur de leur opération intellectuelle avec ardeur.

Cependant Pascal fixe son regard sur la vision elle-même. « Est-ce vrai que ce que nous voyons est la même chose que ce que les autres personnes voient ? » Cette question vers le fondement du discours existe toujours au point du départ du discours pascalien ; l'épistémologie, l'art de persuader, les sciences de la raison, la religion.

Pascal ne considère pas cette question comme purement intellectuelle et il l'exprime avec l'image de la vue physique. Par cela, il ouvre de nouveaux horizons sur cette question. Comme nous ne pouvons pas nier le fait que « nous voyons », notre connaissance est certaine et juste dans l'étendue de notre vue. Néanmoins, comme nous ne pouvons que voir un aspect de l'objet, notre connaissance est imparfaite et subjective. Cependant l'auteur ne tombe pas dans le relativisme ; il a la conviction forte de l'existence du vrai point de vue. Il recherche donc l'« autre chose que ce que je vois<sup>12</sup> ». Il n'examine pas seulement la véracité de sa connaissance, mais il cherche la vision meilleure qu'il a maintenant.

La force de la vue physique se limite à un certain degré. En outre, sa force n'est pas homogène ; l'un voit une chose invisible à l'autre. Pascal applique ce fait empirique

---

<sup>12</sup> S229-L198.

à la connaissance intellectuelle par l'intermédiaire de l'image optique : l'un connaît une chose, mais l'autre peut ne pas la connaître.

Aussi l'art de persuader de Pascal devient modeste. Puisque nous ne pouvons pas partager notre vision avec d'autres personnes, nous ne pouvons pas les persuader parfaitement. Nous pouvons au maximum assigner le point de vue d'où nous voyons et parler de notre vision. Sans doute, le destinataire écoute notre parole et imagine notre vision. Mais il ne peut pas partager notre vision propre à moins de ne voir la même chose de notre point de vue (tant s'en faut, quoiqu'il la voie de notre façon). Comme si personne ne peut voir l'azur que j'ai vu dans le ciel de la France, quoique j'en parle.

La différence entre « écouter (=connaître) la vision d'autrui » et « voir avec nos yeux propres » consiste en le changement affectif en nous. Quand nous ne savons un fait que comme une information, il n'influence pas notre sentiment. Mais, une fois que nous le voyons, il émeut notre cœur et nous commençons la nouvelle action.

Cependant l'auteur ne pense pas que nous « nous mettons en action » si nous « voyons » un fait. Comme il existe la distance entre « connaître » et « voir », il existe aussi celle entre « voir » et « pratiquer ». « Voir » n'est qu'une sorte de la connaissance. Nous devons le séparer d'avec « agir pertinemment ». Dans l'Écrit *Sur la conversion du pécheur*, après avoir vu la grandeur de Dieu, l'âme Le considère comme la dernière fin à laquelle arriver, mais elle ne sait pas la voie qui y mène<sup>13</sup>. Il existe aussi des mots dans la liasse « Conclusion » des *Pensées* : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer<sup>14</sup>. » Nous trouvons ici la limite de la connaissance figurée par l'image optique.

---

<sup>13</sup> SCP, p. 44 : « Elle [=l'âme] commence à connaître Dieu, et désire d'y arriver ; mais comme elle ignore les moyens d'y parvenir, si son désir est sincère et véritable, elle fait la même chose qu'une personne qui, désirant arriver en quelque lieu, ayant perdu le chemin, et connaissant son également, aurait recours à ceux qui sauraient parfaitement ce chemin et... »

<sup>14</sup> S409-L377.

Nous avons beaucoup d'images de Blaise Pascal ; un jeune scientifique de la nature qui a la conviction du progrès de la science, un anthropologiste qui décrit l'être humain grand et misérable avec beaucoup d'expression, un fidèle ardent qui essaie de garder la vérité religieuse... Mais l'image de Pascal que notre thèse présente diffère un peu de celles-ci ; elle est modeste. Pascal reçoit la justesse des antagonistes dans leur vision. En même temps, il présente l'existence de la vision meilleure selon laquelle ils font l'erreur. Et il assigne aussi le point d'où on peut gagner cette vision. Chose importante, il lui est indifférent si les antagonistes la voient réellement ou non : certes l'auteur s'irrite contre ceux qui ne cherchent pas à la voir quoiqu'ils connaissent la façon de la voir, mais il tient ceux qui cherchent à la voir, mais qui ne le peuvent pas pour justes et il éprouve de la pitié pour eux<sup>15</sup>.

Cette image discrète de Pascal est inattendue, mais il nous semble qu'elle n'est pas bizarre parce que cette attitude se conforme au principe que Pascal écrit dans le fragment S201-L170 des *Pensées*.

Il faut [...] savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut<sup>16</sup>.

Comme il connaît la limite de la vue de l'homme, Pascal choisit cette attitude modeste.

---

<sup>15</sup> Cf. S24-L405 : « Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer l'homme et ceux qui le prennent de le blâmer et ceux qui le prennent de se divertir et je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant. » S192-L160 : « Il n'y [a que] trois sortes de personnes : les uns qui servent Dieu l'ayant trouvé, les autres qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé, les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables. » (les crochets sont de l'éditeur de *FS*)

<sup>16</sup> S201-L170.

Pascal exprime magnifiquement son épistémologie et son art de persuader par l'image optique. Mais j'ose finalement dire mon opinion personnelle : Pascal les produit par l'image optique. La théorie ne précède pas l'expression. En écrivant sa théorie avec l'image de la vue physique, il perfectionne sa théorie. Autrement dit, il me semble qu'en décrivant la connaissance intellectuelle sur le modèle du sentiment physique et fini, Pascal prenne conscience de la finitude de la borne intellectuelle de l'être humain et qu'il produise la théorie modeste selon cette conscience.

Entre le sens et l'expression, lequel précède-t-il l'autre ? Nous ne pouvons pas répondre décisivement à cette question par la preuve évidente. Mais, au moins, il est certain que Pascal prend conscience de l'influence de l'expression sur le sens :

Les sens.

Un même sens change selon les paroles qui l'expriment.

Les sens reçoivent des paroles leur dignité au lieu de la leur donner. Il en faut chercher des exemples<sup>17</sup>.

Comme ce fragment le dit, l'image optique de Pascal donne la dignité à ses pensées.

---

<sup>17</sup> S645-L789.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Œuvre de Pascal

*Œuvres complètes*, tome I-IV, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992.

*Les Provinciales, Pensées* et opuscules divers, textes édités par G. Ferreyrolles et Ph. Sellier, Paris, Librairie Générale Française, « La Pochothèque », 2004.

*Pensées*, présentation et notes par Gérard Ferreyrolles, texte établi par Philippe Sellier d'après la copie de référence de Gilberte Pascal, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche Classiques », 2000.

*L'Édition électronique des Pensées de Blaise Pascal*, par Dominique Descotes, Gilles Proust (<http://www.penseesdepascal.fr/>), créée en 2011.

Traductions japonaises (Abréviation : « TJ ») des œuvres de Pascal :

*Blaise Pascal : Œuvres complètes* éd. Jean Mesnard [『メナール版 パスカール全集』], éd. Shozo Akagi [赤木昭三], Takaharu Hasekura [支倉崇晴], Masayoshi Hirota [廣田昌義] et Tetsuya Shiokawa [塩川徹也], Tokyo [東京], Hakusui-sha [白水社], 2 vol., 1993-1994.

*Chefs-d'œuvres du monde 24, Pascal* [『世界の名著 24 パスカール』], éd. Yoichi Maeda [前田陽一], Tokyo [東京], Chuokoron-sha [中央公論社], 1966.

*Pensées* [『定本 パンセ』], traduites par Shinzaburo Matsunami [松波信三郎], Tokyo [東京], Koudansha [講談社], « collection Koudansha » [《講談社文庫》], 2 vol., 1971.

*Pensées* [『パンセ』], traduites par Tetsuya Shiokawa [塩川徹也], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], « collection Iwanami » [《岩波文庫》], 3 vol., 2015-2016.

*Les articles mathématiques chez Pascal* [『パスカル 数学論文集』] traduits par Kokichi Hara [原亨吉], Tokyo [東京], Chikuma-shobo [筑摩書房], « collection scientifique de Chikuma » [《ちくま学芸文庫》], 2014.

*Pascal, opuscules et lettres* [『パスカル 小品と手紙』], traduits par Tetsuya Shiokawa [塩川徹也] et Yuka Mochizuki [望月ゆか], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], « collection Iwanami » [《岩波文庫》], 2023.

*Les articles scientifiques chez Pascal : la machine arithmétique et la physique* [『パスカル科学論集 計算機と物理学』], édités et traduits par Haruo Nagase [永瀬春男] et Shozo Akagi [赤木昭三], Tokyo [東京], Hakusui-sha [白水社], 2023.

## II. Œuvres d'autres auteurs

ANNAT (François), *Évasions ou subterfuges des jansénistes contre la sentence rendue par le saint siège du latin du R. P. François Annat de la Compagnie de Jésus*, Paris, Sebastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy, 1656.

ARISTOTE, *Physique*, tome premier (I-IV), texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, *Les Belles Lettres*, 4<sup>ème</sup> tirage, 1966.

ARNAULD (Antoine) et NICOLE (Pierre), *La Logique, ou l'art de penser*, édition critique par Dominique Descotes, Paris, Honoré Champion, « Champion classiques », 2014 (TJ : アントワーヌ・アルノー、ピエール・ニコル『ポール・ロワイヤル論理学』山田弘明、小沢明也訳、東京、法政大学出版局、2021年).

AUGUSTIN (saint), *Confessions*, édition présentée par Philippe Sellier, Traduction d'Arnauld d'Andilly, établie par Odette Barenne, Paris, Gallimard, 1993 (TJ : 『世界の名著 14 アウグスティヌス』山田晶編、東京、中央公論社、1968年).

— *Les Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, dans les *Œuvres de saint Augustin*, tome 14, Paris, Institut d'Études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », 1992

— *Du Libre arbitre*, texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F. J. Thonnard, dans les *Œuvres de saint Augustin*, tome 6 (2<sup>nd</sup> éd.), Paris, Institut d'Études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne », 1952.

*La Bible, traduction de Louis Isaac Lemaître de Sacy*, préface et textes d'introduction établis par Philippe Sellier, Chronologie, Lexique et cartes établis par Andrée Nordon-Gerard, Paris, Robert-Laffont, « Bouquins », 1990 (TJ : 『聖書 新共同訳 旧約聖書続編つき』日本聖書協会、1987-1988年).

IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogicus*, E Codice M S. Academiae Cantabrigiensis, Parisiis, Apud Hadrianvm Bays, Viâ Iacobæa, 1610 (TJ : ソールズベリーのヨハネス「メタロギコン」甚野尚志、中澤務、F・ペレス訳、上智大学中世思想史研究所編訳『中世思想史原典集成 8 シャルトル学派』、東京、平凡社、2002年).

MALEBRANCHE (Nicolas), *De la Recherche de la vérité*, livres I-III, présentation, édition et notes par Jean-Christophe Bardout avec la collaboration de M. Boré, Th. Machefert, J. Roger et K. Trego, Paris, Vrin, 2006.

- MERSENNE (Marin), *Questions Harmoniques dans lesquelles sont contenues plusieurs choses remarquables pour la physique, pour la morale, et pour les autres sciences*, Paris, Jaques Villery, 1634.
- MONTAIGNE (Michel Eyquem de), *Essais*, édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, « Pléiade », 2007.
- NECKAM (Alexander), *De Naturis rerum libri duo, with the poem of the same author, De Laudibus divinæ sapientiæ*, edited by Thomas Wright, London, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, 1863.
- NICOLE (Pierre), *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importants*, Paris, Guillaume Desprez, 1693.
- *Essais de morale*, Genève, Slatkine Reprints, 4 vol., 1971.
- *Essais de morale*, choix d'essais introduits et annotés par Laurent Thirouin, Paris, Les Belles Lettres, « encre marine », 2016.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Les Œuvres de Philon juif, auteur très éloquent, et Philosophe très grave, contenant l'interprétation de plusieurs divins et sacrés mystères, et l'instruction d'un chacun en toutes bonnes et saintes mœurs*, translâtées de Grec en Français, par Pierre Bellier Docteur ès droits, Paris, Charles Chappellain, 1612.
- RACINE (Jean), *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, édition établie, présentée et annotée par Jean Lesaulnier, préface de Philippe Sellier, Paris, Honoré Champion, 2012.
- THOMAS D'AQUIN, *La Somme contre les gentils*, trad. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud, F. Kerouanton, L.-J. Moreau, éd. du Cerf, Paris, 1993.

### III. Études

#### III-1. Études sur Pascal et sur ses personnes concernées.

##### III-1-1. Études Françaises

ADORNO (Franchesco-Paolo), *Arnauld*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

— *Pascal*, Paris, Perrin, 2010.

BALTHAZAR (Hans Urs von), « Les yeux de Pascal », in *Pascal et Port-Royal*, avec la collaboration de divers auteurs, Paris, Fayard, 1962, p. 58-66.

— *La Gloire et la croix, les aspects esthétiques de la révélation II, styles, de Jean de la croix à Péguy*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

- BJORNSTAD (Hall), « Relire ce qu'on n'a jamais lu. Remarques sur la dignité du roseau pensant », *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 137-151.
- BRAS (Gérard) et CLÉRO (Jean-Pierre), *Pascal : Figures de l'imagination*, Paris, PUF, 1994.
- CANTILLON (Alain) et TOURRETTE (Éric), *Pascal*, Pensées, Neuilly, Atlande, « Clefs concours— Lettres XVII<sup>e</sup> siècle », 2015.
- CARRAUD (Vincent), « Le refus pascalien des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Janvier 1991, Vol. 75, N° 1, p. 19-45.  
— *Pascal et la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1<sup>re</sup> éd, 1992 ; 2<sup>e</sup> éd, 2007.  
— *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007.
- CHEDOZEAU (Bernard), « Antoine Arnauld et Pierre Nicole : le conflit de la grâce générale », in *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 113-143.  
— « La Publication de l'Écriture par Port-Royal, deuxième partie : *L'Ancien Testament* de la « Bible de Sacy » - 1672-1693 », *Chroniques de Port-Royal*, n° 35, 1986, p. 195-203.
- COGNET (Louis), *Le Jansénisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1961.
- ENTHOVEN (Raphaël), *Pascal ou les intermittences de la raison*, Paris, Perrin, 2009.
- FERREYROLLES (Gérard), *Les Reines du monde, l'imagination et la coutume chez Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1995.  
— « Augustinisme et concupiscence : les chemins de la réconciliation » in *Littérature et séduction. Mélanges en l'honneur de Laurent Versini*, édités par R. Marchal et F. Moureau, avec la collaboration de M. Crogiez, Paris, Klincksieck, 1997, p. 171-182.  
— *De Pascal à Bossuet, la littérature entre théologie et anthropologie*, Paris, Honoré Champion, 2020.
- FORCE (Pierre), *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989.
- FRIGO (Alberto), *L'Esprit du corps, la doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016.  
— *L'Évidence du Dieu caché, introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, CNED, 2015.
- GOUHIER (Henri), *Blaise Pascal, commentaires*, Paris, Vrin, 1971 ; 2<sup>ème</sup> édition, 2017.  
— *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986.
- GRES-GAYER (Jacques), « Le Gallicanisme d'Antoine Arnauld : éléments d'une enquête », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 31-51.
- GUION (Béatrice), *Pierre Nicole, moraliste*, Paris, Honoré Champion, 2002.
- HORINO (Masamitsu), « Introduction aux études génétiques sur les *Copies* des *Pensées* de Pascal », *Acta humanistica et scientifica universitatis Sangio Kyotiensis Humanities series*, n° 51, Kyoto Sangyo University, 2018, p. 349-363.



- ICARD (Simon), *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709), Saint-Cyran, Jansénius, Arnauld, Pascal, Nicole, Angélique de Saint-Jean*, Paris, Honoré Champion, 2010.
- *Le Mystère thématique, Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- JAMES (E. D.), *Pierre Nicole, Jansenist and Humanist, A study of his thought*, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1972.
- KAWAKAMI (Hirofumi), « Voir dans les *Pensées* », *Quaderni leif*, Semestrade del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal et il Seicento (CESPES), Università di Catania, n. 19, numero doppio, gennaio-dicembre, 2020, p. 59-71.
- KOYANAGI (Kimiyo), « Au sujet du manuscrit G<sup>1</sup>-5, écrit inachevé de *Pascal, dit Préface, Sur le Traité du vide* », in *Abraham : Individualità e Assoluto, Atti delle giornate Pascal 2004*, a cura di Maria Vita Romeo, *διαλογος*-10, Cooperativa Universitaria Editrice Catanese di Magistero, Catania, 2006, p. 81-99.
- KOYRÉ (Alexandre), « Pascal savant », dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, « tel », 1985.
- KREMER (Elmar J.), « L'Accord de la grâce avec la liberté selon Arnauld », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 145-161.
- LE GUERN (Michel), *L'Image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969.
- *Pascal et Arnauld*, Paris, Honoré Champion, 2003.
- *Études sur la vie et les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2015.
- LELY (Sandrine), « Les Portraits d'Antoine Arnauld », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 53-59.
- LEDUC-FAYETTE (Denise), « Lire l'Écriture Sainte : un droit ? », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 97-112.
- LESAULNIER (Jean), « La *Fréquente Communion* d'Antoine Arnauld », dans *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 61-81.
- LYONS (John D.), « Pascal et les frontières du visible », *Littératures classiques*, n° 82, Armand Colin, 2013, p. 143-157.
- MACKENZIE (Louis), « Évidence, regard, preuve : le poids de la vision chez Pascal », in WETSEL David et CANOVAS Frédéric (éd.), *Pascal / New Trends in Port-Royal Studies. Actes du 33<sup>e</sup> congrès annuel de la North American Society for Seventeenth Century French Literature*, t. 1, Tübingen, Gunter Narr Verlag, Biblio 17, 2002, p. 143-148.
- MAGNARD (Pierre), *Le Vocabulaire de Pascal*, Paris, Ellipses, « Vocabulaire de... », 2001.

- *Pascal ou l'art de la digression*, Paris, Ellipses, « Philo-philosophes », 2019.
- MARIN (Louis), « « Une ville, une campagne, de loin... » : paysages pascaliens », *Littérature*, n°61, 1986, p. 3-16.
- MAZURIC (Simone), « Les Expériences sur le vide et le statut de l'expérience », in *Les Pascal à Rouen 1640-1648, Colloque de l'Université de Rouen (GRHIS-UPRESA 6064-CERHIS) 17, 18, 19 novembre 1999*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 179-195.
- MCKENNA (Antony), « Pascal et Gassendi : la philosophie du libertin dans les *Pensées* », *XVII<sup>e</sup> siècle*, n° 233, Paris, Presses Universitaires de France, p. 635-647.
- MESNARD (Jean), *Pascal—L'homme et l'œuvre*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Hatier, 1967 (TJ : J. メナール 『パスカル』 安井源治訳、東京、みすず書房、1971年).
- « La théorie des figuratifs dans les *Pensées* de Pascal », dans *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 426-453.
- « Le thème des trois ordres dans l'organisation des pensées », dans *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle. Enquêtes et synthèses*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 462-484.
- *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 3<sup>e</sup> éd. 1993.
- « Point de vue et perspective dans les *Pensées* de Pascal », in *Treize études sur Blaise Pascal*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 11-24.
- « L'exemple dans les *Pensées de Pascal* », in *Poétique de la pensée, Études sur l'âge classique et le siècle philosophique, En hommage à Jean Dagen*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 569-585.
- « Pascal ou la maîtrise de l'esprit », *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 3, 2008, p. 1-38.
- « Figure géométrique et construction philosophique chez Pascal », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, n° 33, 2011, p. 4-13.
- MICHON (Hélène), *L'Ordre du cœur, philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2007.
- MOCHIZUKI (Yuka), « Théologie et expression littéraire : la controverse entre le jeune Arnauld et Habert », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 173-185.
- NAGASE (Haruo), « Rhétorique de la machine arithmétique : signification de son invention dans la pensée de Pascal », *Étude de langue et littérature françaises*, n° 72, Tokyo, Société japonaise de langue et littérature françaises, 1998, p. 17-30.
- « La machine arithmétique et les « ordres » pascaliens », *XVII<sup>e</sup> siècle*, N°. 261, 2013, p. 677-694.
- OSTROWIECKI (Hélène Bah), *Pascal et l'expérience du corps*, Paris, Classiques Garniers, 2016.

- PAPASOGLI (Benedetta), « Le modèle anatomique chez Pierre Nicole », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 2003, n° 55, p. 333-346.
- PAVLOVITS (Tamás), « Perspective et perspectivisme dans les Pensées », *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 221-233.
- PÉROUSE (Marie), *L'Invention des Pensées de Pascal, Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- REGUIG-NAYA (Delphine), *Le Corps des idées, Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal. Arnauld, Nicole, Pascal, M<sup>me</sup> de La Fayette, Racine*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- « “Ces vérités qui nous regardent” : voir et juger chez Pierre Nicole », in *L'optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, Actes du Colloque international de Grenoble, Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, textes recueillis et présentés par Bernard Roukhomovsky, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 125-140.
- ROLLAND (Antoine), « L'Essai de morale le prisme : Nicole, témoin de l'optique en son temps », *Chroniques de Port-Royal*, n° 45, 1996, p. 187-196.
- SALAZAR (Philippe-Joseph), « Arnauld rhéteur », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 163-172.
- SAVON (Hervé), « L'Argument patristique dans la querelle de La Fréquente Communion », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 83-95.
- SEDGWICK (Alexander), « Le Grand Arnauld en famille », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 11-18.
- SELLIER (Philippe), *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Paris, Albin Michel, « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1995.
- *Essais sur l'imaginaire classique, Pascal-Racine, Précieuses et moralistes-Fénelon*, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2005.
- *Port-Royal et la littérature, Pascal*, deuxième édition, augmentée de douze études, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2010.
- *Port-Royal et la littérature II, Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Mme de Sévigné, Sacy, Racine*, deuxième édition augmentée de six études, Paris, Honoré Champion, « Champion Classiques », 2012.
- *Port-Royal et la littérature III, De Cassien à Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2019.
- SERRES (Michel), *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 ; 4<sup>ème</sup> édition, 2001.

- SHIOKAWA (Tetsuya), *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.
- « À propos de la distinction arnaldienne de la « foi divine » et de la « foi humaine » : signification de cette dichotomie », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 187-198.
  - *Entre foi et raison : l'autorité, études pascaliennes*, Paris, Honoré Champion, 2012.
  - « Le péché originel dans l'apologie pascalienne : stratégie et enjeux », *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 243-253.
- SUSINI (Laurent), *Pensées de Blaise Pascal*, Paris, Gallimard, « Foliothèque », 2007.
- « « Je ne vois partout qu'obscurités » : clairs-obscur du paradoxe dans les *Pensées* de Pascal », in *L'Obscurité. Langage et herméneutique sous l'Ancien Régime*, D. Denis (dir.), Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2007, p. 93-106.
  - *L'Écriture de Pascal, La lumière et le feu. La « vraie éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008.
  - « L'apologétique pascalienne à l'œuvre dans les *Pensées* », in *L'apologétique chrétienne Expressions de la pensée religieuse, de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 255-270.
  - *L'Insinuation convertie, Pascal, Bossuet, Fénelon, La colombe et le serpent*, Paris, Classiques Garnier, 2019.
- THIROUIN (Laurent), *Le hasard et les règles, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991 ; 2<sup>ème</sup> édition, 2011.
- « L'Image de Pierre Nicole (La fortune des *Essais de morale*) », *Chroniques de Port-Royal*, n° 45, 1996, p. 303-332.
  - « À la recherche du vrai saint Augustin », in *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, textes réunis par Yves Krumenacker et Laurent Thirouin, « Chrétiens et Sociétés », Documents et Mémoires n° 5, Lyon, RESEA, 2006, p. 25-64.
  - *L'Aveuglement salutaire, le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, « Champion classiques », 2007.
  - « Le pari au départ de l'apologie », *Chroniques de Port-Royal*, n° 63, 2013, p. 67-82.
  - *Pascal ou le défaut de la méthode, Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Honoré Champion, 2015.
  - « Les Continuels Commencements de la conversion », texte français de l'étude parue en langue italienne : « I continui cominciamenti della 'conversione' », *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani. Omaggio a Giuseppe Peaaino. A cura di Maria Vita Romeo e Massimo Vittorio*, Catane, *Diamogos* (17), 2016, p. 319-335,

[https://www.academia.edu/86167878/Les\\_continuels\\_commencements\\_de\\_la\\_conversion](https://www.academia.edu/86167878/Les_continuels_commencements_de_la_conversion),

p. 1-9 (accédé 1/11/2023).

- « Tenter ou chercher Dieu ? Une alternative au cœur des *Pensées* de Pascal », *Revue de langue et littérature françaises* (Mélanges offerts au Professeur Shiokawa), octobre 2016 (49), Tokyo, « Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo », p. 613-639.
  - « La république et le nombre, Pascal penseur de la pluralité », *Chroniques de Port-Royal*, n° 68, p. 217-236.
  - « Compléter Pascal, entre disparate et prolifération », in *Éditer les œuvres complètes (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Classiques Garnier, 2019, p. 313-332.
  - « Idées et fantômes : une *Logique* hantée par la morale », in *Passions géométriques, Mélangés en l'honneur de Dominique Descotes*, études réunies et présentées par Agnès Cousson, Paris, Honoré Champion, 2019, p. 175-197.
  - « Quand il est parlé de Dieu à la manière des hommes : l'irritation de Dieu chez Pascal », in Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel (dir.), *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses » (n°184), 2019, p. 131-153.
  - « Depuis quand Pascal a-t-il écrit une « apologie » ? », *Quaderni leif*, Semestrale del Centro Interdipartimentale di Studi su Pascal et il Seicento (CESPES), Università di Catania, n. 19, numero doppio, gennaio-dicembre, 2020, p. 43-57.
  - « Compléter Pascal. Entre disparate et prolifération », in *Éditer les œuvres complètes (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, sous la direction de Philippe Desan et Anne Régent-Susini, 2020, p. 313-332.
- VAN DER SCHUEREN (Éric), « L'optique en sourdine : l'Édition princeps des *Pensées* de Pascal », in *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, actes du colloque international de Grenoble organisé par l'Équipe RARE (Rhétorique et Ancien Régime) avec la participation de l'UMR Lire et la collaboration scientifique du Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, textes recueillis et présentés par Bernard Roukhomovisky, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 105-124.
- WEAVER-LAPORTE (Ellen), « Angélique Crespin du Vivier, Madame de Fontpertuis », *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1995, p. 19-29.
- WESTRA (Adam), « Les Yeux grands fermés : une analyse du *Traité de la Comédie* de Pierre Nicole », *Ithaque*, n° 4, 2009, p. 19-34.

YAMAJO (Hirosugu), *Pascal et la vie terrestre. Épistémologie, ontologie et axiologie du « corps » dans son apologétique, Memoirs of the Graduate School of Letters, Osaka University*, vol. LII-II, mars 2012.

(Ouvrages collectifs)

*Pascal. Qu'est-ce que la vérité ?*, coordonné par Martine Pécharman, Paris, PUF, 2000.

*The Cambridge companion to Pascal*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

### III-1-2. Études japonaises

AKAGI (Shozo) [赤木昭三], « La nature chez Pascal par le problème du vide » [「真空の問題にあられたパスカルの自然観」], *GALLIA*, n° 4, Société de langue et littérature françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 1958, p. 26-49.

— « Les *Pensées* de Pascal et le libertin » [「パスカルの『パンセ』とリベルタン」], *Shiso* [『思想』], n° 806, Iwanami-shoten [岩波書店], 1991, p. 124-143.

— *L'idée antireligieuse de la France au temps moderne, le libertin et les documents clandestins* [『フランス近代の反宗教思想—リベルタンと地下写本—』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 1993.

ANDO (Takayuki) [安藤隆之], « *De la Comédie de Nicole et les Pensées sur les spectacles* » [「ニコルの最初の執筆活動：1645年を巡って」], *Chukyo University Bulletin of the faculty of the liberal arts* [『中京大学教養論叢』], n° 24 (4), 1984, p. 901-914.

DEMURA (Kazuhiko) [出村和彦], *La Philosophie du « Cœur » chez saint Augustin : l'introduction* [『アウグスティヌスの「心」の哲学：序説』], Okayama [岡山], Faculté de lettre à l'Université d'Okayama [岡山大学文学部], « collection de la faculté de lettre à l'Université d'Okayama » [《岡山大学文学部研究叢書》], 2011.

— *Saint Augustin : philosophe du « cœur »* [『アウグスティヌス「心」の哲学者』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], « Iwanami-shinsho » [《岩波新書》], 2017.

ISHIKAWA (Tomohiro) [石川知広], « Imagination, Langage, Figure — De l'idée de l'imagination chez Pascal » [「想像力, 言語, 喩 — パスカルにおける想像力について —」], *The Journal of social sciences and humanities (Jinbun Gakuho)* [『人文学報』], n° 139, The faculty of Social Sciences and Humanities of Tokyo Metropolitan University [東京都立大学人文学部], 1980, p. 71-94.

— « La Controverse eucharistique en France et la cinquième édition de *La Logique de Port-Royal* — (1) — » [「『ポール・ロワイヤル論理学』第五版増補とフランス聖体論争—その(一)—」], *The Journal of social sciences and humanities (Jinbun Gakuho)* [『人文学報』], n° 165,

- The faculty of Social Sciences and Humanities of Tokyo Metropolitan University [東京都立大学人文学部], 1984, p. 1-50.
- « La Controverse eucharistique en France et la cinquième édition de *La Logique de Port-Royal* — (2) — » [『ポール・ロワイヤル論理学』第五版増補とフランス聖体論争—その(二)—], *The Journal of social sciences and humanities (Jinbun Gakuho)* [『人文学報』], n° 182, The faculty of Social Sciences and Humanities of Tokyo Metropolitan University [東京都立大学人文学部], 1986, p. 65-122.
- « Les *Essais* de Montaigne et les Cannibales » [『エッセー』と食人族], *The Journal of social sciences and humanities (Jinbun Gakuho)* [『人文学報』], n° 275, The faculty of Social Sciences and Humanities of Tokyo Metropolitan University [東京都立大学人文学部], 1996, p. 1-40.
- « Les *Pensées* et la référence à soi-même des œuvres » [『パンセ』と書物の自己回帰], in *La Référence à soi-même dans la littérature française de l'époque moderne, bulletin soutenu par la subvention de JSPS pour la Recherche scientifique (C) 21520336* [『近世フランス文学における自己言及性の諸様態とその射程 科学研究費補助金 基盤研究(C)課題番号 21520336 研究成果報告論文集』], Section de la littérature française de la faculté des sciences sociales et humaines à l'Université Tokyo métropolitain [首都大学東京人文科学研究科フランス文学教室], 2014, p. 91-116.
- « Cogito, folie, clair-obscur de la représentation : De la querelle Foucault-Derrida à la théorie de la représentation au XVII<sup>e</sup> siècle » [「コギト、狂気、表象のキアロスクーロ——フーコー／デリダ論争から 17 世紀表象論へ」], *The Journal of social sciences and humanities (Jinbun Gakuho)* [『人文学報』], n° 511, The faculty of Social Sciences and Humanities of Tokyo Metropolitan University [首都大学東京人文科学研究科], 2015, p. 189-228.
- KAWAKAMI (Hirofumi) [川上紘史], « Les effets de la concupiscence sur la vie terrestre dans les *Pensées* de Pascal » [『パンセ』における邪欲の現世への影響], *GALLIA*, n° 53, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2014 p. 1-10.
- « L'aveuglement chez Pascal » [「パスカルにおける《盲目》について」], *Études de langue et littérature françaises du Kansai* [『関西フランス語フランス文学』], n° 21, 2015 p. 51-62.
- « La notion du baptême des enfants chez Pascal et chez Arnauld : coutume et instruction » [「パスカルとアルノーの幼児洗礼観—習慣と教育を中心に—」], *GALLIA*, n° 55, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2016, p. 15-24.

- 「アルノー『頻繁なる聖体拝領』に見る行為と意志の関係」(« La recherche de la relation entre l'action et la volonté dans De la Fréquente Communion d'Antoine Arnauld »), *Machikaneyama Ronso* « Literature » [『待兼山論叢』文学篇], n° 50, Section de recherche en littérature de l'Université d'Osaka [大阪大学文学研究科], 2016, p. 85-117.
- « La curiosité chez Pascal, à la lumière de sa définition par Arnauld et Jansénius » [「パスカルにおける好奇心 —アルノー, ジャンセニウスと比較して—」], *Études de langue et littérature françaises du Kansai* [『関西フランス語フランス文学』], n° 23, 2017, p. 3-14.
- « Voir dans les *Pensées* » [「『パンセ』における Voir」], in *Correspondances, Hommage aux professeurs Takashi KITAMURA, Hisashi IWANE et Akio WADA* [『Correspondances 北村卓教授・岩根久教授・和田章男教授退職記念論文集』], Tokyo [東京], Asahi-Shuppansha [朝日出版社], 2020, p. 75-88.
- « La métaphore optique du fragment S132 des *Pensées* de Pascal — l'opposition des jugements— » [「パスカル『パンセ』断章 S132 における視覚のメタファー —判断の対立—」], *GALLIA*, n° 59, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2020, p. 39-48.
- « Pierre Nicole, « Le Prisme, ou que les différentes dispositions font juger différemment des autres objets » : présentation et traduction en japonais » [「《翻訳・解題》ピエール・ニコル「プリズム、または様々な態度が他の対象を違った仕方で判断せしめること」」], *Machikaneyama Ronso* « Literature » [『待兼山論叢』文学篇], n° 54, Section de recherche en littérature de l'Université d'Osaka [大阪大学文学研究科], 2020, P. 21-39.
- « La preuve naturelle de l'existence de Dieu chez Pierre Nicole — dans « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme » [「ピエール・ニコルにおける神の存在の自然の証拠——「神の存在と魂の不死の自然の証拠についての簡略な議論」に基づいて」], *GALLIA*, n° 61, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2022, p. 13-24.
- « La diversité de la connaissance et l'image optique chez Pascal—selon la *Préface sur le Traité du vide*— » [「パスカルにおける認識の多様性と視覚イメージの結びつき——『真空論序言』を通じて」], *Études de langue et littérature françaises* [フランス語フランス文学研究], Société japonaise de langue et littérature française [日本フランス語フランス文学会], 2022, p. 3-19.
- KAWASAKI (Chisato) [川崎千里], « L'Image optique pour la connaissance divine chez saint Augustin » [「アウグスティヌスの神認識における視覚表現について」], *Studies in*



- medieval thought* [『中世思想研究』], n° 44, Société japonaise de la philosophie médiévale [中世哲学会], 2002, p. 67-77.
- KOYANAGI (Kimiyo) [小柳公代], *Pascal : de l'Intuition à l'Affirmation — le processus de l'achèvement des traités physiques—* [『パスカル直観から断定まで—物理論文完成への道程—』], Nagoya, Nagoya Daigaku Syuppankai [名古屋大学出版会], 1992.
- *Image à double sens chez Pascal : le mystère caché dans la description des expériences* [『パスカルの隠し絵 実験記述にひそむ謎』], Tokyo [東京], Chuokoron-shinsha [中央公論新社], « Chuko-Shinsho » [《中公新書》], 1999.
- « L'Ordre du temps de la rédaction des textes physiques de Pascal — un réexamen du temps de la rédaction de la *Préface sur le traité du vide* » [「パスカルの物理学関係文書の執筆時期順序—再検討『真空論序文』の執筆時期』], *Bulletin of the Graduate School of International Cultural Studies* [『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』] n° 4,, Aichi Prefectural University [愛知県立大学], 2003, p. 133-150.
- « La confrontation des éditions imprimées de La Copie Guerrier G<sup>1</sup>-5, appelée *Préface sur le Traité du vide* » [「ゲリエ写本 G<sup>1</sup>-5、伝『真空論序文』印刷諸版の照合』], *The journal of the Faculty of Foreign Studies* [『愛知県立大学外国語学部紀要言語・文学編』], n° 37, Aichi Prefectural University [愛知県立大学], 2005, p. 131-162.
- « La vue à partir des épaules de géants » [「巨人の肩からの展望』], *GALLIA*, n° 55, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2016, p. 177-188.
- « Le manuscrit laissé, inachevé et instable : la *Préface sur le Traité du vide* » [「ただよう未完成遺稿—パスカルの『真空論序文』』], *Ryuiki* [『流域』], n° 82, 2018, p. 55-64.
- « Un rapport provisoire du réexamen de la chronologie des travaux physiques de Pascal » [「パスカル年譜物理学関連項目の再検討から見えてきたこと』], *Littératures françaises* [『フランス文学』], Section locale de Chugoku et Shikoku de la Société japonaise de langue et littérature françaises [日本フランス語フランス文学会中国・四国支部], n° 33, 2021, p. 41-58.
- MISONO (Keisuke) [御園敬介], *Le Jansénisme* [『ジャンセニスム 生成する異端』], Tokyo [東京], Presse Universitaire de Keio [慶応大学出版会], 2020.
- MIYAZAKI (Shinji) [宮崎信嗣], *Le Divertissement et la recherche chez Pascal* [『パスカルにおける気晴らしと探求』], Thèse, Université Chuo [中央大学], 2017
- NAGASE (Haruo) [永瀬春男], *L'Ordre et la transgression — l'expérience de la machine arithmétique chez Pascal* [『秩序と侵犯—パスカルにおける計算機体験の意味—』],

- Okayama [岡山], Faculté de lettre à l'Université d'Okayama [岡山大学文学部], « collection de la faculté de lettre à l'Université d'Okayama » [《岡山大学文学部研究叢書》], 2002.
- « La machine arithmétique de Pascal et le nombre négatif » [「パスカルの計算機と負数」], in *La Physiologie du texte* [『テキストの生理学』] éd. l'association de la publication du bulletin de recherches en hommage au professeur Takao KASHIWAGI [柏木隆雄教授退職記念論文集刊行会編], Tokyo [東京], Asahi-Shuppansha [朝日出版社], 2008, p. 219-230.
- « Pascal et la machine arithmétique —le sens philosophique de l'invention » [「パスカルと計算機—発明の思想的意味」], *Ryuiki* [『流域』], n° 73, 2013, p. 44-54.
- SHIOKAWA (Tetsuya) [塩川徹也], *Les Miracles et les figures* [『奇蹟と表徴』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 1985.
- *L'Arc-en-ciel et les sacrements. La connaissance de l'« invisible » chez Pascal* [『虹と秘跡 パスカル<見えないもの>の認識』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 1993.
- *Les Pensées sur Pascal* [『パスカル考』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 2003.
- *Les Sciences comme l'art de découvrir — Montaigne, Descartes, Pascal* [『発見術としての学問—モンテーニュ、デカルト、パスカル』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 2010.
- *Lire les Pensées de Pascal* [『パスカル『パンセ』を読む』], Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 2014.
- SUZUKI (Shintaro) [鈴木真太郎], « L'imagination dans les *Pensées* de Pascal – Sur la force de persuasion des images – » [「パスカル『パンセ』における想像力—イメージによる説得をめぐって—」], *Études de littérature française* [『フランス文学研究』], n° 39, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tohoku [東北大学フランス語フランス文学会], 2019, p. 1-10.
- « Sur la digression dans les *Pensées* de Pascal » [「パスカル『パンセ』における digression をめぐって」], *Les Lettres françaises*, n° 39, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université Sophia [上智大学フランス語フランス文学会], 2019, p. 13-23.
- « L'« ironie » dans les *Pensées* de Pascal », [「パスカル『パンセ』における « ironie »」], *Études de littérature française* [『フランス文学研究』], n° 40, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tohoku [東北大学フランス語フランス文学会], 2020, p. 1-12.
- « La conversion dans les *Pensées* de Pascal » [「パスカル『パンセ』における回心について」], *Les Lettres françaises*, n° 41, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université Sophia [上智大学フランス語フランス文学会], 2021, p. 1-10.
- « La fin de l'aveuglement et le commencement de la croyance chrétienne — Sur le chapitre « Transition » des *Pensées* de Pascal » [「盲目の終わりとはキリスト教信仰の始まり—パス

- カル『パンセ』「移行」の章をめぐる—], *Études de littérature française* [『フランス文学研究』], n° 41, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tohoku [東北大学フランス語フランス文学会], 2021, p. 1-13.
- TAKEDA (Hiroki) [武田裕紀], « Le Père Noël et l'espace » [「ノエル神父と空間概念」], *GALLIA*, n° 58, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2019, p. 19-28.
- « Au commencement, la lumière fut — l'optique cartésienne comme le pivot des sciences » [「初めに光ありき——知の基軸としてのデカルト光学」], in *L'Archéologie du rationalisme, l'histoire de la philosophie des sciences françaises* [『合理性の考古学 フランスの科学思想史』] éd. Osamu Kanamori [金森修], Tokyo [東京], Presse de l'université de Tokyo [東京大学出版会], 2012, p. 13-92.
- TANIGAWA (Masako) [谷川雅子], « La soumission et la possibilité de la tolérance chez Pierre Nicole — entre la religion et la politique » [「ピエール・ニコルにおける服従と寛容の可能性—宗教と政治の狭間で—」], *Revue de langue et littérature françaises* [『仏語仏文学研究』], n° 40, Société de langue et littérature françaises de l'université de Tokyo [東京大学仏語仏文学研究会], 2010, p. 3-16.
- YAMAJO (Hirosugu) [山上浩嗣], « Pascal et les trois ignorances » [「パスカルと三つの無知」], *Memoirs of the Graduate School of Letters, Osaka University* [『大阪大学大学院文学研究科紀要』], 2013, p. 67-104.
- *Pascal et la vie du corps* [『パスカルと身体の生』], Osaka [大阪], Presse de l'université d'Osaka [大阪大学出版会], 2014.
- *Le plaisir des Pensées de Pascal, 40 chapitres pour éclaircir ses belles expressions* [『パスカル『パンセ』を楽しむ 名句案内 40 章』], Tokyo [東京], Kodansha [講談社], « collection scientifique de Kodansha » [《講談社学術文庫》], 2016.
- « La « diversion » de Montaigne et le « divertissement » de Pascal » [「モンテーニュの「気をそらすこと」とパスカルの「気晴らし」」], *Stella*, n° 37, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université du Kyushu [九州大学フランス語フランス文学研究会], 2018, p. 91-111.
- « Le manuscrit original, les copies et les principes d'éditions des *Pensées* : état présent des savoirs » [『『パンセ』原稿と写本および校訂について：研究の現状』], *GALLIA*, n° 58, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université d'Osaka [大阪大学フランス語フランス文学会], 2019, p. 29-38.

— « La critique de l'« apparence » chez Pascal » [「パスカルにおける「見かけ」の批判」], in *Correspondances, Hommage aux professeurs Takashi KITAMURA, Hisashi IWANE et Akio WADA* [『Correspondances 北村卓教授・岩根久教授・和田章男教授退職記念論文集』], Tokyo [東京], Asahi-Shuppansha [朝日出版社], 2020, p. 89-102.

### III-2. Études sur la vision

BALTRESAITIS (Jurgis), *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus*, Paris, Flammarion, 1984 (TJ : ユルギス・バルトルシャイティス『アナモルフォーズ—光学魔術—』高山宏訳、東京、国書刊行会、1992年).

BLANCHARD (Jean-Vincent), *L'Optique du discours au XVIIe siècle, De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.

BLUMENBERG (Hans), « Licht als Metapher der Wahrheit—Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung », *Studium Generale*, 10, 1957, p. 432-447 (TJ : ハンス・ブルーメンベルク『光の形而上学 真理のメタファーとしての光』生松敬三、熊田陽一郎訳、東京、朝日出版社、1977年).

BRUNETTA (Gian Piero), *Il Viaggio dell'icononauta : dalla camera oscura di Leonardo alla luce dei Lumières*, Venezia, Marsilio, 1997 (TJ : ジャン・ピエロ・ブルネッタ『ヨーロッパ視覚文化史』川本英明訳、東京、東洋書林、2010年).

BUCI-GLUCKSMANN (Christine), *La folie du voir : De l'esthétique baroque*, Paris, Galilée, 1986 (TJ : クリスティーヌ・ビュシ=グリュクスマン『見ることの狂気—バロック美学と眼差しのアルケオロジー—』谷川渥訳、東京、ありな書房、1995年).

CLARK (Stuart), *Vanities of the eye, Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford university press, 2007.

GOYET (Francis), *Les audaces de la prudence, Littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

HAMOU (Philippe), *La Mutation du visible, Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2 vol, 1999-2001.

— *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

— *La vision perspective (1435-1740), l'art et la science du regard, de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 ; « Petite Bibliothèque Payot », 2007.

- HAVELANGE (Carl), *De l'œil et du monde, une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998.
- JAY (Martin), « Scopic regimes of modernity », in *Vision and visibility*, éd par Hal Foster, Seattle, Bay Press, 1988, p. 3-28 (TJ : マーティン・ジェイ 「近代性における複数の「視の制度」」、『視覚論』樽沼範久訳、東京、平凡社、《平凡社ライブラリー》、2007、21-52 頁).
- *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993 (TJ : マーティン・ジェイ 『うつむく眼 ニ〇世紀フランス思想における視覚の失墜』亀井大輔他訳、東京、法政大学出版局、《叢書・ウニベルシタス》、2017 年).
- JONAS (Hans), « The Nobility of Sight », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, no. 4, 1954, p. 507-519.
- LACAN (Jaques), *Le Séminaire de Jacques Lacan Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1973 (TJ : ジャック・ラカン 『精神分析の四基本概念』ジャック＝アラン・ミレール編、小出浩之他訳、東京、岩波書店《岩波文庫》、上下巻、2020 年).
- LIBRAL (Florent), *Le soleil caché, Rhétorique sacrée et optique au XVII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- LINDBERG (David), *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976.
- NICERON (Jean-François), *La perspective curieuse du reverend P. Niceron minime, divisée en quatre livres, avec l'optique et la catoptrique du R. P. Mersenne du même Ordre, mise en lumière après la mort de l'Autheur, œuvre très-utile aux peintres, architectes, sculpteurs, graveurs et à tous autres qui se mêlent du Dessein*, Paris, la veuve F. Langulois, dit Chartres, 1652.
- REYNAUD (Denis) « Morale et esthétique du microscope chez Robert Hooke », dans *Diffusion du savoir et affrontement des idées 1600-1770*, Festival d'histoire de Montbrison, 1992, p. 97-113.
- SIMON (Gérard), *Archéologie de la vision : l'optique, le corps, la peinture*, Paris, Seuil, 2003.
- STAROBINSKI (Jean), *L'œil vivant, Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*, édition augmentée, Gallimard, « tel », 1999.
- WEYGAND (Zina), *Vivre sans voir, les aveugles dans la société française, du moyen âge au siècle de Louis Braille*, préface d'Alain Corbin, Saint-Étienne, Creaphis Éditions, 2013 (TJ : ジナ・ヴェイガン 『盲人の歴史 中世から現代まで』加納由起子訳、東京、藤原書店、2013 年).
- YOSHIDA (Shotaro) [吉田正太郎], *Histoire du développement du télescope* [『望遠鏡発達史 上』], t. I, Tokyo, Seibundousinkousha [誠文堂新光社], 1994.

(Ouvrages collectifs)

*L'Aveugle et le philosophe ou comment la cécité donne à penser*, sous la direction de Marion Chottin, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.

*L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort, Actes du Colloque international de Grenoble Université Stendhal, 27-29 mars 2003*, textes recueillis et présentés par Bernard Roukhomovsky, Paris, Honoré Champion, 2005.

*Machines à voir, pour une histoire du regard instrumenté (XVIIe-XIXe siècles)*, anthologie établie par Delphine Gleizes et Denis Reynaud, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2017.

### III-3. Études sur d'autres sujets

ARMOGATHE (Jean-Robert), « Une ancienne querelle », dans *La querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 801-849.

BÉNICHOU (Paul), *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, « folio / essais », 1988.

BURTT (Edwin Arthur), *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science ; a historical and critical essay*, New York, Humanities Press, 1932 (TJ : E · A · バート 『近代科学の形而上学的基礎』 市場泰男訳、東京、平凡社《クリテリオン叢書》、1988年).

CURTIUS (E. R.), *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Préface de Alain Michel, Paris, P. U. F, 1956.

GUYER (Foster E.), « The dwarf on the giant's shoulders », dans *Modern Language Notes*, t. XLV, 1930, p. 398-402.

UCHIYAMA (Katsutoshi) [内山勝利], « Éclaircissement de la *Physique* » [『『自然学』解説』], dans *Œuvres complètes d'Aristote*, tome IV, *Physique* [『アリストテレス全集 4 自然学』], traduite du grec en japonais par Katsutoshi Uchiyama, Tokyo, Iwanami-Shoten [岩波書店], 2017, p. 487-518.

KUHN (Thomas S.), *The copernician revolution, Planetary Astronomy in the Developpement of Western Thought*, Massachusetts, Harvard University Press, 1957 (TJ : トーマス・クーン 『コペルニクス革命 科学思想史序説』 常石敬一訳、東京、紀伊国屋書店、1976年 / 東京、講談社《講談社学術文庫》、1989年).

— *The structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago Presse, 1962 (TJ : トーマス・クーン 『科学革命の構造』 中山茂訳、東京、みすず書房、1971年).

- MERTON (Robert K.), *On the shoulders of giants : a Shandean postscript : with a foreword by Umberto Eco, an afterword by Denis Donoghue, and a preface and postface by the author*, Post-Italianate éd., Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- POPKIN (Richard H.), *The History of scepticism from Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, New York, Oxford University Press, 2003.
- PRINCIPE (Laurence M.), *The scientific Revolution : A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011(TJ : Laurence M. Principe 『科学革命』菅谷暁、山田俊弘訳、東京、丸善出版《サイエンス・パレット》、2014年).
- SHIBATA (Heiwaburou) [柴田平三郎], *Le printemps du Moyen Âge : la pensée de Jean de Salisbury* [『中世の春 ソールズベリのジョンの思想世界』], Tokyo, Presse universitaire de Keio [慶應義塾大学出版会], 2002.
- VAN STEENBERGHEN (Fernand), « La controverse sur l'éternité du monde au XIIIe siècle », *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques* (par Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique), tome. 58, 1972, p. 267-287.

#### IV. Dictionnaires

- Dictionnaire de l'Académie française, dédié au roi*, Paris, Coignard, 1694.
- FURETIÈRE (Antoine), *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye et Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.
- LALANDE (André), *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926 ; « Quadrige », 1991, 2 vol.
- Richelet (Pierre), *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs nouvelles remarques sur la langue française*, Genève, Widerhold, 1680.
- Dictionnaire de la littérature française* [『フランス文学小辞典』], éd. Hisashi Iwane [岩根久] et divers auteurs, Tokyo [東京], Asahi-Shuppansha [朝日出版社], 2007.
- Dictionnaire de la philosophie de Iwanami* [『岩波哲学・思想事典』], éd. Wataru Hiromatsu [廣松渉] et divers auteurs, Tokyo [東京], Iwanami-shoten [岩波書店], 1998.

## INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- ALBERTI (Leon Battista), 18  
ALHAZEN, 17  
AL-KINDI, 17  
ANNAT (le P.), 13  
AREZZO (Guido d'), 91  
ARISTOTE, 17, 64, 86, 255  
ARNAULD (Antoine), 13, 133, 142, 296  
ARNAULD D'ANDILLY (Robert), 210,  
232, 238  
AUGUSTIN (saint), 13, 28, 109, 110, 112,  
130, 153, 171, 184, 210, 231, 232, 233,  
234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242,  
243, 245, 256, 257, 258, 259, 260, 266,  
270, 346  
BACON (Roger), 17  
BALTHASAR (Hans Urs von), 24, 25, 28  
BALTRESAITIS (Jurgis), 16  
BERNARD (saint), 16, 23, 86, 87, 98, 147,  
148, 149, 150, 151, 164, 165, 181  
BLANCHARD (Jean-Vincent), 16, 24  
BLUMENBERG (Hans), 16  
BOSSUT (Charles), 66, 67  
BRAHE (Tycho), 91  
BRAS (Gérard), 23  
BRUNELLESCHI (Filippo), 18  
BRUNETTA (Gian piero), 16  
BUCI-GLUCKSMANN (Christine), 16  
CARRAUD (Vincent), 213  
CHARRON (Pierre), 203, 208  
CHARTRES (Bernard de), 86, 98  
CHRISTINE DE SUÈDE, 16, 137  
CLARK (Stuart), 16  
CLÉRO (Jean-Pierre), 23  
COUSIN (Victor), 14, 38, 274, 276  
CURTIUS (E. R.), 216  
DELLA PORTA (Giambattista), 99  
DESARGUES (Girard), 12, 22  
DESCARTES (René), 20, 25, 211, 217, 245,  
289  
DESCOTES (Dominique), 55, 112, 133  
ÉPICTÈTE, 47, 50, 194  
EUCLIDE, 17, 18  
FERREYROLLES (Gérard), 112, 117  
FORCE (Pierre), 47  
FURETIÈRE (Antoine), 32, 33, 36, 39, 40,  
41, 58, 73, 74, 96, 106, 108, 118, 119,  
120, 138, 140, 141, 147, 158, 217, 249,  
280, 302  
GALIEN, 17  
GALILÉE (Galileo), 19, 62, 99  
GLEIZES (Delphine), 16, 19  
GOUHIER (Henri), 15, 24, 110  
GROSSETÊTE (Robert), 17  
GUERRIER (le P.), 67, 133  
HAMOU (Philippe), 16, 19, 99  
HAVELANGE (Carl), 16



HAVET (Ernest), 196  
 HOLBEIN, 18  
 INNOCENT X (pape), 13  
 JAMES (E. D.), 224  
 JANSÉNIUS (Cornelius), 13, 295, 296  
 JAY (Martin), 16, 249  
 JEAN (saint), 171, 192  
 JONAS (Hans), 16  
 KEPLER (Johannes), 19, 20  
 KOYANAGI (Kimiyo), 66, 67, 68  
 LE GUERN (Michel), 24, 46, 142  
 LE PAILLEUR, 66  
 LIBRAL (Florent), 16, 24  
 LINDBERG (David), 16  
 LIPPERHEY (Hans), 19, 99  
 LUC (saint), 317  
 LYONS (John D.), 23  
 MACKENZIE (Louis), 23  
 MALEBRANCHE (Nicolas de), 20  
 MARIN (Louis), 113, 114  
 MASACCIO, 18  
 MATTHIEU (Saint), 110, 317  
 MAZAURIC (Simone), 79  
 MÉRÉ (chevalier de), 137  
 MERSENNE (Marin), 65, 67, 91, 92, 93,  
     94, 211, 343  
 MESNARD (Jean), 11, 22, 39, 47, 67, 104,  
     117, 133, 134, 136, 138, 192, 243  
 MICHON (Hélène), 107, 184  
 MISONO (Keisuke), 13  
 MITON (Damien), 137, 153  
 MOÏSE, 307, 317  
 MONTAIGNE (Michel de), 47, 88, 89, 90,  
     92, 93, 94, 96, 112, 208, 326, 343  
 NECKAM (Alexander), 90, 94  
 NICOLE (Pierre), 28, 119, 133, 148, 149,  
     165, 203, 210, 211, 212, 213, 214, 215,  
     216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223,  
     224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231,  
     232, 242, 243, 245, 256, 257, 258, 259,  
     260, 266, 269, 270, 295, 346  
 NIETZSCHE (Friedrich Wilhelm), 22  
 NOËL (le P.), 23, 24, 66, 136  
 PASCAL (Étienne), 65, 142  
 PASCAL (Jacqueline), 133, 135, 136, 137,  
     138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,  
     151, 161, 162, 169, 178, 179, 185, 190,  
     191, 194, 197, 198, 199, 200, 210, 243,  
     244  
 PAUL (saint), 122, 125, 234, 244, 265  
 PAVLOVITS (Tamàs), 22, 39, 56  
 PÉRIER (Florin), 66  
 PÉRIER (Gilberte), 38, 136, 137, 139, 142,  
     204, 210, 243, 244, 245, 246  
 PÉRIER (Marguerite), 108, 301  
 PERRAULT (Charles), 66  
 PETIT (Pierre), 65  
 PHILON D'ALEXANDRIE, 224, 225  
 PLATON, 17, 184  
 PLOTIN, 184  
 PROUST (Gilles), 55, 112  
 PTOLÉMÉE, 17, 91  
 RACINE (Jean), 108  
 REYNAUD (Denis), 16, 19

RICHELET (Pierre), 33, 119, 141, 147, 215  
ROANNEZ (Charlotte de), 14, 27, 103,  
104, 105, 109, 117, 125, 129, 130, 181,  
201, 343  
ROANNEZ (duc de), 37, 104, 134, 137, 161  
SACY (Lemaistre de), 194, 197  
SAINT-CYRAN, 109, 142  
SAINT-SORLIN (Desmarets de), 66  
SALISBURY (Jean de), 86, 94, 100  
SEBOND (Raymond), 203  
SELLIER (Philippe), 11, 12, 46, 106, 108,  
110, 112, 117, 136, 153, 252  
SERRES (Michel), 22  
SHIOKAWA (Tetsuya), 70, 108, 116, 244,  
255, 301  
SIMON (Gérard), 16  
SUSINI (Laurent), 24  
THIROUIN (Laurent), 14, 37, 40, 42, 43,  
47, 49, 50, 51, 78, 119, 166, 167, 172,  
174, 177, 181, 182, 193, 197, 204, 208,  
274, 309, 329, 330  
THOMAS D'AQUIN (saint), 203, 208, 211,  
216  
TORRICELLI (Evangelista), 13, 23, 62, 64,  
65, 66, 67, 78, 80  
UCHIYAMA (Katsutoshi), 64  
VAN DER SCHUEREN (Éric), 23  
VAN STEENBERGHEN (Fernand), 222  
YAMAJO (Hirotsugu), 155, 246  
YOSHIDA (Shotaro), 16

## INDEX DES TEXTES PRINCIPAUX CITÉS

### 1. *Pensées*

- S24-L405, 179, 352
- S38-L3, 184, 205, 207, 214
- S39-L5, 288
- S40-L6, 207, 208, 261, 276
- S41-L7, 288
- S45-L11, 207
- S46-L12, 207, 277, 290
- S47-L13, 309
- S48-L14, 57
- S55-L21, 11, 24, 336
- S74-L40, 255
- S78-L44, 30, 285
- S84-L51, 34
- S91-L58, 278, 279
- S99-L65, 11, 30, 112, 113
- S102-L68, 165
- S105-L71, 175
- S116-L81, 54
- S119-L85, 172
- S122-L88, 49, 54, 172
- S124-L90, 31, 55, 56, 57, 58, 59, 265,  
323
- S126-L92, 56
- S127-L93, 324
- S128-L94, 56
- S132-L98, 46, 47, 48
- S132-L99, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55,  
60, 62, 341
- S141-L109, 53, 324, 325, 326, 327
- S142-L110, 53, 327
- S149-L117, 44
- S150-L118, 57
- S164-L131, 228
- S169-L137, 285
- S172-L140, 192, 194
- S181-L148, 134
- S182-L149, 11, 14, 30, 106, 178, 275,  
278, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287,  
297, 333, 335, 347
- S183-L150, 311, 312
- S188-L156, 179
- S192-L160, 352
- S194-L162, 40
- S195-L163, 14, 248
- S201-L170, 188, 189, 278, 297, 352
- S203-L172, 279
- S210-L179, 278
- S212-L181, 294, 295
- S217-L185, 293, 294
- S220-L188, 294
- S221-L189, 321
- S222-L190, 219, 245

S229-L198, 165, 269, 275, 288, 289,  
 292, 293, 297, 298, 320, 321, 333, 348,  
 350  
 S230-L199, 11, 30, 113, 285, 290, 291,  
 338  
 S232-L200, 247  
 S250-L217, 314, 327  
 S251-L218, 312, 313, 315, 327  
 S258-L225, 310  
 S260-L228, 305, 306  
 S264-L232, 299, 300, 304, 319  
 S266-L234, 279  
 S268-L236, 125, 304, 307, 308, 312, 317  
 S274-L149, 287, 299, 337  
 S275-L242, 308  
 S277-L244, 30, 305, 307  
 S284-L252, 323  
 S287-L255, 323  
 S289-L257, 328  
 S290-L259, 329  
 S291-L260, 183, 329, 330, 335  
 S298-L267, 114, 330, 331, 333  
 S300-L269, 182  
 S301-L270, 182, 183, 322  
 S303-L272, 329  
 S305-L274, 323, 349  
 S307-L276, 327, 328, 330  
 S315-L283, 285  
 S329-L298, 265  
 S339-L308, 14, 49, 156, 157, 250  
 S409-L377, 143, 254, 351  
 S410-L378, 116  
 S411-L379, 116  
 S419-L830, 109, 343  
 S423-L835, 43, 116, 301, 302, 303, 304,  
 305  
 S452-L515, 209  
 S458-L539, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39,  
 40, 41, 46  
 S460-L545, 171  
 S477-L574, 111, 112, 113, 114, 116  
 S480-L577, 177  
 S486-L586, 285  
 S493-L593, 285  
 S494-L597, 133, 153  
 S495-L598, 134  
 S579-L701, 31, 39, 40, 41, 42, 43, 44,  
 45, 46, 50, 51, 52, 53, 61, 103, 174,  
 263, 319, 335, 338  
 S644-L780, 207, 208, 277  
 S644-L781, 207, 208, 209, 210, 211,  
 212, 213, 231, 232, 260, 261, 262, 263,  
 264, 265, 267, 268, 269, 271, 273, 274,  
 277, 300, 303, 311, 332, 335, 346, 352  
 S645-L782, 11  
 S645-L789, 353  
 S661-L821, 155  
 S669-L510, 310  
 S670-L512, 11  
 S680-L418, 58, 193  
 S681-L427, 173  
 S690-L449, 134, 204, 205  
 S717-L482, 285  
 S735-L489, 285

- S740-L976, 67
- S742-L913, 14, 15, 133, 135, 144, 151,  
152, 200, 264, 265
- S749-L919, 329
- S753-L924, 166
- S804-L983, 36, 37, 161
2. *Les Provinciales*
- 18ème Provinciale, 13, 14, 143
- Provinciales*, 13, 64, 212
3. Lettres et opuscules
- Correspondance avec M. de Ribeyre, 66
- De l'Esprit géométrique*, 142, 282, 309
- Essai pour les coniques*, 12
- Expériences nouvelles touchant le vide*,  
13, 23, 25, 62, 64, 65, 66, 67, 136
- Generatio conisectionum*, 12
- Lettre à Mademoiselle de Roannez 1,  
109, 112
- Lettre à Mademoiselle de Roannez 4, 14,  
105, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 117,  
118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 127,  
128, 181, 252
- Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à  
leur sœur Gilberte, 1er avril 1648, 243,  
244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252,  
253, 254, 256, 258, 259, 270, 346
- Préface sur le Traité du vide*, 63, 64, 66,  
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77,  
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 95,  
97, 98, 100, 101, 103, 122, 131, 168,  
180, 201, 293, 342
- Récit de la grande expérience de  
l'équilibre des liqueurs*, 66, 137
- Sur la conversion du pécheur*, 15, 27,  
132, 133, 134, 135, 144, 145, 146, 147,  
150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158,  
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,  
167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183,  
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,  
192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,  
200, 201, 283, 331, 344, 351
- Traité de l'équilibre des liqueurs*, 66
- Traité de la pesanteur de la masse de  
l'air*, 66
4. Textes d'autres auteurs
- Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur  
Pascal*, 38, 136, 142, 204
- Lettre de Jacqueline Pascal à Blaise  
Pascal, le 19 janvier 1655, 197
- Lettre de Jacqueline Pascal à Blaise  
Pascal, le 1<sup>er</sup> décembre 1655, 138
- Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte  
Périer, le 25 janvier 1655, 133, 139,  
140, 141, 142, 144, 151, 162, 185
- Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte  
Périer, le 8 décembre 1654, 133, 137,  
138, 143, 178
- Montaigne, *Essais*, 47, 88, 112
- Pierre Nicole, *Discours contenant en  
abrégé les preuves naturelles de  
l'existence de Dieu, et de l'immortalité  
de l'âme*, 203, 210, 211, 212, 213, 214,

215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,  
223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,  
231, 269

Saint Augustin, *Confessions*, 210, 232,  
233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241,  
242, 270

Saint Augustin, *Traité du libre arbitre*,  
235

Thomas d'Aquin, *Somme contre les  
gentils*, 203

## TABLE DES MATIÈRES

<i>REMERCIEMENTS</i> .....	2
<i>Résumé</i> .....	4
<i>Abstract</i> .....	6
<i>NOTE BIBLIOGRAPHIQUE</i> .....	8
<i>Introduction</i> .....	11
<i>1. La vue comme le fondement de l'opération intellectuelle — selon l'analyse des fragments des Pensées —</i> .....	30
1-1. La théorie de la connaissance décrite avec l'image optique .....	31
1-2. La modestie de l'art de persuader basé sur la vue .....	39
1-3. L'opposition entre des jugements ; la diversité du point de vue .....	46
1-4. Nos lumières éclairant divers aspects de la réalité .....	55
<i>2. La légitimité d'une nouvelle théorie dans les sciences de la raison — selon la Préface sur le Traité du vide —</i> .....	64
2-1. Les sciences de la raison — le développement de la connaissance, chemin vers la perfection — .....	69
2-2. Le statut de l'expérience dans la physique — la base pour connaître le secret de la nature — .....	76
2-3. « Assurer le contraire sans contredire » — le critère de l'appréciation parfait/imparfait — .....	80

2-4. Image optique et connaissance de la nature — des nains sur les épaules de géants — .....	84
<b>3. Le regard sur la réalité — voir et voir véritablement — .....</b>	<b>104</b>
3-1. La relation entre Dieu et les hommes — la confirmation de la situation actuelle — .....	105
3-2. Les miracles par lesquels Dieu se découvre — <i>Voir véritablement et Profiter</i> — .....	108
3-3. La reconnaissance de Dieu qui se cache dans le secret .....	117
3-3-1. Le secret qui couvre Dieu .....	117
3-3-2. Le changement du secret — devenir plus familier, plus visible et plus obscur —..	121
3-3-3. Deux sortes d’hommes : ceux qui reconnaissent Dieu qui se cache dans le secret et ceux qui ne le reconnaissent pas. ....	125
<b>4. La vue qui amène l’âme à la conversion — selon L’Écrit <i>Sur la conversion du</i> <i>pécheur</i> — .....</b>	<b>133</b>
4-1. Le témoignage de la conversion de Blaise : les deux lettres de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer .....	136
4-2. Le témoignage de la conversion par Blaise lui-même : l’Écrit <i>Sur la conversion</i> <i>du pécheur</i> .....	145
4-2-1. Le don divin de la vue .....	145
4-2-2. Le changement affectif que la nouvelle vue apporte à l’âme.....	152
4-2-3 La « considération » des choses mondaines .....	163
4-2-4. La considération sur l’âme d’autrefois et sur l’âme d’autrui.....	170
4-2-5. La recherche de Dieu par la raison .....	179
4-2-6. Après la considération de Dieu par la raison.....	191
<b>5. Le défaut de la persuasion de l’existence de Dieu par la nature — selon les</b> <b><i>Pensées de Pascal</i> — .....</b>	<b>203</b>



5-1. L'esquisse des preuves naturelles de Dieu par Pierre Nicole « Discours, contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu, et de l'immortalité de l'âme » .....	211
5-1-1. L'estimation des preuves naturelles de l'existence de Dieu par Nicole .....	213
5-1-2. Les trois sortes de preuves de Dieu — révélées, métaphysiques et sensibles—.....	215
5-1-3. Les preuves dans la nature de l'existence de Dieu.....	220
5-2. La voix de la nature — Les <i>Confessions</i> de saint Augustin —.....	232
5-2-1. La conscience de l'obligation d'aimer Dieu.....	233
5-2-2. Le motif de l'entretien — de l'auditeur passif à l'interrogateur actif—.....	235
5-2-3. Nécessité de l'intelligence pour interroger la nature et recevoir sa réponse .....	237
5-3. La perception des « saints caractères » — Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal à leur sœur Gilberte le 1 <sup>er</sup> avril 1648—.....	243
5-3-1. Le monde terrestre — le lieu du péché, de la peine et de la rédemption.....	244
5-3-2. La relation entre l'homme et les créatures — la perception des saints caractères— .....	248
5-4. La différence entre la vue des fidèles et celle des impies — « Préface de la seconde partie » de l' <i>Apologie de la religion chrétienne</i> de Pascal — .....	260
5-4-1. La connaissance des fidèles — connaître intuitivement Dieu par les créatures —..	261
5-4-2. Les impies imaginés par Pascal comme les lecteurs de l' <i>Apologie</i> .....	264
5-4-3. L'affirmation des apologistes imaginés — condition préalable de la coïncidence des sentiments entre des gens— .....	266
 <i>6. La manière excellente de persuader de la religion chrétienne — faire voir la marque divine par des preuves convaincantes — .....</i>	 <i>273</i>
6-1. Le but concret de la persuasion dans l' <i>Apologie de la religion chrétienne</i> .....	276
6-2. La recherche d'« autre chose que ce que je vois ».....	287
6-3. L'aveuglement des hommes — la clarté et l'obscurité dans les marques de Dieu — .....	298
6-4. Comment devons-nous voir les figures ? .....	320

<i>Conclusion</i> .....	338
<i>BIBLIOGRAPHIE</i> .....	354
<i>INDEX DES NOMS DE PERSONNES</i> .....	373
<i>INDEX DES TEXTES PRINCIPAUX CITÉS</i> .....	376
<i>TABLE DES MATIÈRES</i> .....	380