

16°R
2.6521
(56)

PHILOSOPHIES

Pascal

Figures

de l'imagination

PAR GÉRARD BRAS
ET JEAN-PIERRE CLÉRO

puf

1865988

820

PHILOSOPHIES

PASCAL
FIGURES
DE
L'IMAGINATION

PAR GÉRARD BRAS
ET JEAN-PIERRE CLÉRO



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

16° R
26521
(56)

Introduction

Quiconque lit les *Pensées* de Pascal, quel que soit leur classement¹, a l'impression de circuler dans un tore² sur les parois duquel il repère des faisceaux de lignes qui se juxtaposent, se croisent, s'enfoncent parfois dans les profondeurs du tore pour réapparaître plus loin, plusieurs fois de suite, transposées. Ces lignes sont les thèmes, les images, les exemples, les figures qui se font écho les uns aux autres en une mosaïque d'annonces et de rappels, d'anticipations et de résurgences, de recouvrements et de découverts. Certaines s'épanouissent en leitmotif ou en philosophèmes, tels les thèmes de la mer, du fleuve et du bateau (B, 152, 234, 383, 458, 459, 859), qui, tour à tour, se réfèrent au *Dialogue*³ de Galilée, au *De Natura* de Lucrèce et à la Bible; telle la figure du soldat, aussi insistante que celle du marin, et qui, symbole de force, de gloire, de mépris de la vie (B, 234, 380), sera bientôt com-

1. Brunschvicg (que nous abrègerons en B, suivi du numéro de la « pensée »), Lafuma (que nous abrègerons en L) ou l'ordre adopté par La Pléiade (*Œuvres complètes*, Bruges, 1964) (que nous abrègerons en P, suivi du numéro de la page, éventuellement de celui de la « pensée »). Nous aurons parfois recours aux *Œuvres complètes*, coll. « L'Intégrale » du Seuil, 1963 (que nous noterons par les lettres OC, suivies de la page, puis de la colonne a ou b). Les efforts de regroupement des « pensées » que l'on trouve dans l'étonnante édition du *Discours sur la religion* par É. Martineau ne changent pas sensiblement, de ce point de vue, la situation.

2. Le terme désigne une figure mathématique semblable à un anneau ou à un manchon. Plus exactement, il représente le solide ou la surface engendré par un cercle qui tourne autour d'une droite située dans son plan, mais qui ne passe pas par son centre. Quand l'axe de la surface est extérieur au cercle, la surface a la forme d'un anneau.

3. *Le Dialogue concernant les deux plus grands systèmes du monde*, paru à Florence en 1632, voir F. Balibar dans *Galilée, Newton, lus par Einstein*, Paris, PUF, 1986, 2^e éd.

parée à la figure du chartreux (B, 539); telle encore la figure du roi, omniprésente dans les *Pensées*¹. A ce jeu de figures concourent les multiples citations, latines plus fréquemment que françaises et grecques, souvent empruntées à Montaigne et à la Bible, presque toujours sorties de leur contexte, voire tronquées, modifiées, même lorsqu'il s'agit de citations de l'Écriture.

Ces inlassables transpositions, provenant de l'intérieur comme de l'extérieur de l'œuvre, attirent autant que la vivacité de chaque « pensée » qui s'insinue dans l'esprit du lecteur ou le frappe; chacune gardant une sorte d'autonomie de point de vue sur l'ensemble des autres et se faisant le centre provisoire d'un ordre. On pourrait certes invoquer, pour expliquer l'extraordinaire diversité qui en résulte, la contingence de l'inachèvement des *Pensées*; mais la plupart des auteurs ne s'y sont pas trompés et ont vu dans cet éclatement des perspectives la nécessité d'un processus qui n'est ni celui d'un emboîtement syllogistique des vérités², ni celui de l'ordre euclidien de la *mathesis*, ni celui de chapitres qui organisent le savoir autour de matières, comme c'est le cas des *Essais* de Montaigne³.

Nous voudrions montrer, de façon générale d'abord, puis de façon beaucoup plus déterminée à propos de deux thèmes majeurs (les notions de « centre » et de « point de vue ») quels rôles joue l'imagination dans ce jeu de transpositions et dans cette étonnante caractéristique des « pensées » de sembler se centrer elles-mêmes, sans paraître recourir à l'ensemble des autres. Sans doute, si nous parve-

1. B, 141, 142, 146, 398, 409, 766. On pourrait suivre aussi l'image du nœud, de l'assiette, du vide, de l'écoulement, de l'ennui.

2. B, 21 : « La nature a mis ses vérités chacune en soi-même; notre art les enferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel : chacune tient sa place. »

3. Dans l'*Entretien de Pascal avec Monsieur de Saci*, « Pascal dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Epictète et Montaigne ».

nons à quelque unité dans cette conception de l'imagination, nous sera-t-il difficile de l'attribuer à une « théorie pascalienne de l'imagination », qui n'apparaît guère explicitement chez l'auteur, sinon dans les textes bien connus qui considèrent l'imagination comme l'une des « puissances trompeuses ». Mais notre propos est précisément de manifester que l'imagination n'est pas seulement traitée comme une « faculté décevante »¹; que si elle n'est pas moins « décevante » que les sens, la mémoire, la raison ou les passions, elle ne l'est pas non plus davantage; que l'on pourrait dire d'elle, comme Pascal le dit explicitement de la mémoire, qu'elle participe à toutes les opérations de la raison (B, 369). Notre imagination est fallacieuse, comme le sont nos passions, nos sensations, notre raison, avec lesquelles elle se trouve dans un équilibre trompeur (B, 83); mais il n'en existe pas moins un art d'user de sa force, que l'auteur prend soin d'explicitement en deux endroits capitaux des *Pensées* : lorsqu'il s'agit de définir les « règles des exemples »; lorsqu'il s'agit de dévoiler les fondements d'une interprétation des « figuratifs » du texte biblique.

On a trop répété, jusqu'à une date récente, que les concepts pascaliens, parfaitement limités et efficaces sur le terrain des sciences, perdaient toute précision lorsque l'auteur les inversait, les subvertissait sur le terrain métaphysique et religieux², pour que nous ne regardions de près ces « inversions » et ces « subversions ». Un projet apologétique serait-il possible qui se contenterait d'affirmer, entre les ordres de la sensibilité, de la raison et de la foi, un rapport de dépassement infini, indiscutablement présent dans l'œuvre de Pascal ? Y aurait-il même encore une tache pour la pensée si aucun autre rapport que celui d'incommensu-

1. Au sens latin de *deceptor* : celui qui trompe.

2. Par exemple, dans le récent livre de V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, « Epiméthée », 1992, p. 432, 433, 434, 439, 440, etc.

rabilité¹ ne devait exister entre ces ordres ? Les productions de la pensée dans un ordre ne sont pas indifférentes à celles qui existent dans un autre ; sans doute ne convient-il pas d'oublier les clivages entre ces ordres, mais enfin les chrétiens sont raisonnables et seuls véritablement heureux (B, 257) ; la foi n'est pas non plus en désaccord avec les sens². L'inspection des clivages est sans doute la tâche la plus importante d'une lecture des *Pensées*. Si les ordres (de la chair, de la raison et de la foi) sont en principe posés en une discontinuité abrupte, en revanche, leur saisie s'effectue par une gradation variée, peut-être continue, d'images, d'exemples, de symboles, de figures, de fables (B, 341, 366, 367) et de bribes de dialogues esquissés sur des points cruciaux. Loin de laisser les concepts dans l'indétermination, loin d'opérer des subversions purement apagogiques³ et sans aucun contenu positif, Pascal prend le plus grand soin de penser ces ruptures. C'est à cette contradiction pascalienne que nous nous attacherons.

Certes, la simple transposition analogique de concepts d'un ordre dans un autre, des images d'un ordre dans un autre, n'est pas possible. Mais il ne suffit pas de le remarquer et d'abandonner aussitôt à eux-mêmes les domaines que la raison ne produit pas. Il faut, au contraire, regarder de près les moyens que Pascal a mis à sa disposition pour esquisser sa philosophie des ordres. Il est rare, en quelque domaine que ce soit, que Pascal se satisfasse d'une méthode pour obtenir un résultat. L'entrecroisement des méthodes est de règle chez lui. Par là, nous découvrirons les aspects variés et cohérents de l'imagination chez Pascal.

1. Autant dire : pas de rapport, comme on le lit dans le fragment B, 793 (6^e al.).

2. B, 265 : « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre. »

3. Pour la définition de ce terme qui désigne par ailleurs une opération très féconde chez Pascal, voir la note 1 de la page 34.

Une superbe puissance

Le thème de l'imagination est sans doute l'un des plus connus de l'analyse pascalienne. « Maîtresse d'erreur et de fausseté », « fourbe », elle est cette « partie dominante dans l'homme », la reine en quelque sorte de ces « puissances trompeuses » qui caractérisent l'homme, « sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce ». Coupées de leur contexte, ces formules trop bien connues semblent suggérer clairement une dualité de l'imagination et de la raison, assimilable à celle des sens et de l'esprit ; elles ouvrent ainsi la voie à la perspective d'un Pascal sceptique, qui se défie des prétentions de la raison. Une telle interprétation réduit alors l'imaginaire à l'irréel, là où Pascal élabore une théorie de l'illusion ou de l'« erreur nécessaire ». La lecture du fragment *Imagination* (B, 82 ; L, 44), qui nous servira de point de départ, permet immédiatement deux remarques.

D'une part, l'imagination est dite « maîtresse d'erreur et de fausseté », mais elle est « d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible de mensonge ». En d'autres termes, l'imagination ne permet pas de discerner le vrai du faux, puisqu'elle les « marque » « du même caractère ». Elle trompe d'autant mieux qu'elle est parfois vraie. L'hypothèse d'une image mensongère recouvrant de son voile la vérité ne tient donc pas. D'autre part, l'imagination se caractérise moins comme une *faculté* que comme une *puissance*. Si les deux mots ont des sens assez proches, au point que parfois on les assimile pratiquement, ils ressortissent néanmoins à des problématiques distinctes.

Par *faculté*, on entend au XVII^e siècle une capacité qui caractérise l'âme dans son application à des objets de nature différente, mais de telle manière que l'unité de l'esprit humain ne soit pas remise en cause. Car c'est la même force de penser ou de connaître qui, selon ses fonctions diverses, sera appelée entendement pur, imagination, mémoire ou sens, explique Descartes dans la XII^e des *Règles pour la direction de l'esprit*. La notion de *faculté* semble donc solidaire d'une interrogation sur les garanties ou les fondements de la connaissance. Le terme de *puissance*, au contraire, relève davantage du vocabulaire ontologique. Son origine se situe principalement dans la métaphysique où, couplé avec celui d'*acte* (*energeia*), il constitue l'une des manières de dire l'être, afin d'en penser le devenir, le changement. La *puissance* (*dynameis, potentia*) se dit d'une chose qui a à devenir ce qu'elle est, ou qui peut subir des transformations. Ainsi la graine est fleur en puissance; le bois, table en puissance. Mais la signification de ce terme s'est sensiblement modifiée au cours des siècles pour désigner principalement, chez les philosophes du XVII^e siècle, la capacité de faire, de réaliser, de produire des effets; capacité qui se manifeste essentiellement dans l'effort (*conatus*). Il faut noter que cette transformation n'est pas sans rapport avec la question physique de l'accélération du mouvement; en particulier, du mouvement de chute libre, dans lequel tout se passe comme si l'effort (*conatus*) nécessaire pour parcourir un espace était conservé et s'ajoutait à l'effort pour parcourir l'espace suivant. Ainsi, la puissance, visible dans ses effets, est délivrée de toute dimension téléologique: l'effet est non pas la réalisation d'une fin qui déterminerait, dès l'origine, le sens du mouvement, mais la réalité produite par l'application d'une force à un moment donné.

Définir l'imagination comme *puissance*, c'est donc tout

à la fois faire éclater l'unité de l'âme telle qu'elle résultait de l'analyse cartésienne et engager la réflexion moins vers les profondeurs de l'âme humaine pour en percevoir le secret que vers les effets produits concrètement et saisissables empiriquement. Si une puissance se reconnaît à ses effets, ceux-ci fournissent l'indice de sa capacité à surmonter la résistance de forces contraires. Une puissance est toujours prise dans un rapport et ne peut être posée isolément, dans sa pureté. L'analyse de l'imagination se situe donc à la croisée de trois questions : celle, anthropologique, de la situation humaine ; celle, épistémologique, de l'accès à la connaissance ; celle, ontologique, de la conception de l'existence humaine en termes de puissances. Nous soulèverons dans notre troisième chapitre de délicats problèmes d'équilibre entre ces puissances. Posons pour le moment la thèse et deux de ses conséquences.

La *thèse* : l'imagination s'oppose à la raison comme une puissance à une autre puissance (« superbe puissance ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer »).

La *première conséquence* : l'imagination ne relève pas d'abord de la sphère de la connaissance, mais sa considération du monde est sous-tendue par sa façon d'être dans le monde.

La *seconde conséquence* : l'imagination ne s'applique pas à des objets qui lui sont propres ; elle est constitutive de ce que nous pourrions appeler un monde subjectif ; sa puissance est d'établissement.

Examinons chacun de ses aspects.

Dynamique de l'imagination contre la raison

L'imagination n'est pas la seule puissance : l'âme humaine est comme un champ de forces, traversée de

puissances qui s'affrontent¹, qui la marquent de leur sceau et l'orientent dans leur direction propre en introduisant en son sein les idées qui les caractérisent. « 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. »² Si « la plus naturelle » est l'*entendement*, « la plus ordinaire » est la *volonté*. Il ne faut pas oublier la troisième, le *cœur*, par où Dieu introduit en l'esprit les vérités surnaturelles, mais qui remplit aussi des fonctions naturelles, comme dans la géométrie dont il livre les premiers principes. On pourrait s'étonner de ne pas trouver, dans ce texte de l'*Art de persuader*, l'imagination parmi les autres puissances. Elle y est cependant, en réalité, omniprésente; simplement, elle n'a pas à figurer explicitement dans l'inventaire, dans la mesure où elle est moins une voie d'entrée des opinions qu'une puissance qui pervertit toutes les autres et qui, surtout, joue entre elles la fonction d'entremetteuse. Inspectons ces deux modes de dérèglement.

Le cœur est vicié par l'imagination; et si Pascal reproche aux hommes de prendre « souvent leur imagination pour leur cœur » (B, 275; L, 975), il dit aussi qu'on ne peut distinguer entre ce qu'on sent et ce qu'on imagine sentir (B, 274; L, 530). La raison est souvent trompée par l'imagination en ce qu'elle se croit soumise à quelque réminiscence alors qu'elle ne fait que réagir à une situation problématique qui l'a frappée. Ainsi lit-on dans la pensée B, 276 (L, 983) : « M. de Roannez disait : "Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée

1. Pascal utilise couramment le terme de « guerre » : guerre entre les sens et la raison (B, 82, 83; L, 44, 45); guerre de la raison et des passions (B, 412, 413; L, 621, 410); guerre du dogmatisme et du pyrrhonisme (B, 434; L, 131).

2. *De l'esprit géométrique*, sect. II, 2^e alinéa.

ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque pour cette raison que je ne trouve 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. » Quant à la volonté, qui consiste en « certains désirs naturels et communs à tous les hommes », c'est presque tout le rôle ordinairement dévolu à l'imagination qu'elle tient dans le texte de l'*Art de persuader*¹. Il n'est guère moyen de distinguer entre une passion que nous sentons et une passion semblable que nous imaginons sentir. Nous acquérons des passions, imaginant que d'autres les sentent, et croyons bientôt les sentir de la même façon qu'eux, cherchant d'autres personnes pour nous en confirmer la réalité². Mais le dérèglement opéré par l'imagination joue aussi entre les puissances.

Ainsi l'imagination nous porte-t-elle à confondre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel :

Ne diriez-vous pas que ce magistrat, dont la vieillesse vénérable impose le respect à tout un peuple, se gouverne par une raison pure et sublime, et qu'il juge des choses dans leur nature sans s'arrêter à ces vaines circonstances qui ne blessent que l'imagination des faibles? Voyez-le entrer dans un sermon où il apporte un zèle tout dévot, renforçant la solidité de sa raison par l'ardeur de sa charité. Le voilà prêt à l'ouïr avec un respect exemplaire. Que le prédicateur vienne à paraître, que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelque grande vérité qu'il annonce, je parie la perte de la gravité de notre sénateur (B, 82; L, 44).

1. Le terme de « caprice » utilisé avec insistance dans le texte de l'*Art de persuader* montre la quasi-identification opérée par Pascal entre la volonté et l'imagination.

2. Ce qui rend le théâtre dangereux, aux yeux de Pascal, n'a pas d'autres principes, voir B, 11; L, 764.

le monde sans croire que l'on est en son centre et que l'on peut en connaître le principe. Ni l'un ni l'autre. Nécessité de saisir non la vérité de l'un ou de l'autre, mais du balancement de l'un à l'autre : impossible de ne pas croire qu'un centre existe. Comment le nommer ?

Jésus-Christ

Nous l'avons déjà vu : « Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses » (B, 556 ; L, 449). Qu'on ne s'y méprenne pas : « connaître » ne signifie pas ici se faire une représentation conceptuelle d'un objet déterminé. Il est à prendre au sens classique de savoir ce qu'est une personne ou une chose, c'est-à-dire de la situer en son ordre et d'avoir avec elle les relations qui conviennent. Connaître Jésus-Christ n'est donc pas le déterminer comme phénomène objectif. De même pour Dieu : tout ce que le schème perspectif a pu nous apprendre, c'est bien l'impossibilité d'une déduction, d'une démonstration de l'existence de Dieu.

Dieu, nom du point où les deux infinis convergent à force de s'être éloignés : point d'où l'être pourrait être saisi d'une seule œillade. Point que la mise en perspective réglée par le schème caractérise comme site impossible pour la raison, effondrant les tours de tous les dogmatismes dans les abîmes. Jésus-Christ, « centre où tout tend », nom du point permettant de « connaître la raison » des contrariétés humaines : les connaître dans leur nécessité, c'est-à-dire les présenter irréductibles à toute explication causale.

De ce point de vue, la schématisation apporte quelques éclairages sur le dispositif théorique pascalien. Désigner Jésus-Christ comme centre ne signifie pas, fût-ce analogi-

quement, qu'il se situe au point de fuite d'un faisceau de droites, encore moins au sommet du cône, centre de projection, ni même au point à l'infini. Le schème, répétons-le, n'est pas une solution : il est une manière rationnelle de présenter un problème. Or celui-ci tient à l'irréductibilité de la nature et de la foi, c'est-à-dire du savoir et de la vérité existentielle. Celle-ci peut apparaître sous les espèces du sens, d'un sens qui se révélerait être sens du non-sens de l'existence humaine. C'est l'une des tendances qui animent la pensée de Pascal, incontestablement. Emmêlée contradictoirement, l'autre tendance fait de Jésus-Christ le nom d'un événement qui, rompant avec le cours des choses, l'éclaire rétrospectivement en renvoyant suivant un jeu de miroirs infini, à son autre qu'il relève, le péché originel : « Mystère du Rédempteur qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa puissance divine » (B, 556 ; L, 449). Le schème perspectif permet donc de désigner comme exigence de la raison engagée dans l'existence, la nécessité d'un point d'où les contradictions de la condition humaine peuvent être unifiées, tout en faisant apparaître l'impossible assignation de ce point par la géométrie, c'est-à-dire aussi par la philosophie. Le schème n'enveloppe pas les solutions du problème posé : sa fonction est négative, non dogmatique. Dissociant science et foi, il ferme une issue sans déterminer la solution.

« Je n'entreprendrais pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette 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 » (B, 556 ; L, 449). C'est

l'acte de foi en l'existence du Rédempteur, c'est-à-dire en l'unité des deux natures humaine et divine, qui fait vérité. Comme le dit A. Badiou : Pascal « a illuminé ce paradoxe qu'au moment même où la science légiférait enfin démonstrativement sur la nature, le Dieu chrétien ne pouvait demeurer au centre de l'expérience subjective que s'il relevait d'une tout autre logique, si l'on abandonnait les "preuves de l'existence de Dieu", et si l'on restituait la pure force événementielle de la foi »¹. D'où, ce qu'à la suite de Badiou nous appellerons l'intervention militante de Pascal, dont le fragment « Infini-Rien » est une des expressions majeures : la vérité est non pas dans les preuves — « C'est en manquant de preuve qu'ils (les chrétiens) ne manquent pas de sens » (B, 233 ; L, 418) —, mais dans l'acte de parier, acte exigé par la foi en Jésus-Christ.

Articulant les ordres, le schème perspectif est donc bien un instrument essentiel au projet pascalien : « Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison... La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie et puis montrer qu'elle est vraie » (B, 187 ; L, 12).

1. A. Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Le Seuil, 1988, p. 237.

Conclusion

La *contradiction* est au cœur de la pensée pascalienne ; elle déchire non seulement le discours, fût-il rationnel, mais l'existence même dont le langage et la raison ne sont que des activités particulières plutôt que des fondements. Les divergences entre les commentateurs des œuvres de Pascal tiennent à ce fait que l'auteur des *Pensées* a souvent dénoncé : l'oubli des contraires, la négligence de la pensée par antinomies.

Toutefois, il est peut-être une contradiction redoutable pour la pensée de Pascal, quoiqu'elle donne lieu à une réflexion elle-même pascalienne.

Celui qui veut s'en tenir à une lecture rationnelle des textes, sans s'interdire pour autant de s'aventurer dans les chapitres sur les figuratifs, les prophéties, les miracles..., se trouve aux prises avec une difficulté, déjà inévitable chez les penseurs qui procèdent par antinomies, mais encore renforcée lorsque le philosophe se double d'un apologiste. Une pensée par antithèses peut rompre l'équilibre critique entre des thèses contraires et privilégier l'une d'elles, contre ses intentions premières, par la simple force déployée pour détruire l'autre. Tel est peut-être le cas lorsque Kant, réservant tous ses coups contre le « spiritualisme » dans la critique des *paralogismes*, laisse penser que le matérialisme, qu'il rejette pourtant en paroles, n'est pas mis en cause avec la même rigueur. La dynamique brise alors l'apparent et fragile équilibre des négations en nous déviant de la ligne de crête que la critique ne devait jamais quitter.

L'apologétique est nécessairement une pensée apagogique, car sa première tâche est de réfuter des positions

adverses, donc de développer un savoir négatif. C'est le *moment* proprement *philosophique* de l'apologétique. Mais l'apologétique ne peut en rester à ce moment critique où elle fait corps avec la philosophie et il faut bien qu'elle en vienne à poser dogmatiquement les fondements d'une doctrine, faute de quoi elle n'atteindrait jamais son but. Ce *second moment* est le plus périlleux, tant du point de vue de la philosophie que de celui de l'apologie : il faut que le premier moment soit philosophiquement fort ; or plus il l'aura été, moins le second sera probant. Nous croyons que ce déséquilibre dynamique est évident dans les *Pensées* de Pascal où le dogmatisme finit toujours par se retourner — au moins partiellement — contre la philosophie et par en compromettre les idées les plus fines et les plus novatrices.

Sans doute l'apologétique offre-t-elle d'abord à la philosophie des perspectives inespérées. Le fait que la raison apprenne à renoncer à elle-même, à accepter son propre dépassement, la transforme en une inlassable activité, particulièrement capable d'œuvrer sans terme ni trêve à la lisière des ordres. Ce n'est pas sans jubilation que l'on voit alors une justesse s'immiscer dans les concepts, des concepts se mettre au service d'une justesse qu'ils ne sauraient saisir seuls, le cœur intervenant dans l'ordre rationnel, la raison proposant au cœur ses méthodes. La notion d'« infini » est peut-être, de ce point de vue, la plus dialectique et la plus « messagère », en ce qu'elle opère toutes sortes de renversements : d'obstacle en outil, de problème en solution. Encore que, de ce point de vue, nous ayons eu plusieurs fois l'occasion d'apercevoir la puissance comparable de la notion de « probabilité ». Mais si l'apologétique apparaît un temps comme destructrice du dogmatisme, ne le retrouve-t-elle pas bientôt au sein d'elle-même, tandis qu'elle embarrasse, plutôt qu'elle ne les subvertit, les meilleures thèses philosophiques ?

Ainsi avons-nous, en suivant le fil conducteur de l'imagination, montré comment une philosophie originale et cohérente se tissait en usant de théories singulières de l'image, du langage, de l'événement, de la probabilité, du péché originel, de la charité. Mais, pour ne nous en tenir qu'à quelques thèses particulièrement analysées dans ce livre, si l'éthique de la charité entraîne nécessairement vers une éthique de l'exemple, elle ne saurait apologétiquement se passer de la règle ; si la probabilité montre son efficacité dans la mise en forme du pari, elle se révèle dangereuse en morale, comme il paraît dans les *Provinciales* ; si le langage est, comme l'image, une affirmation propre, s'il est une fabrique ingénieuse de fictions, l'attitude de défiance à l'égard d'un sens, prétendument caché derrière les mots, qui en résulte nécessairement, ne saurait être entièrement maintenue lorsqu'il s'agit de considérer les textes bibliques. Dès lors, la rationalité pascalienne permet autant de promouvoir l'herméneutique que de la contester. Si l'événement apparaît philosophiquement plus décisif que le sens, à tel point que sa force critique permet de dénoncer comme autant d'illusions les notions d'homme, de droit et de religion naturels, l'herméneutique joue tout de même un rôle essentiel dans l'apologétique. Comment d'ailleurs en irait-il autrement, dès lors que l'on pose l'existence de textes sacrés et qu'il faut amener l'incrédule à s'y intéresser ?

Assez curieusement, les thèses en apparence les plus déroutantes sur le plan rationnel (la critique de la fonction de représentation du langage, la mise en question de la ressemblance des images à leurs modèles ; l'affirmation du primat de l'événement sur le sens ; la position du péché originel, qui fait apparaître les valeurs de notre raison, comme celles de nos autres facultés, comme illusoire) sont pourtant les plus utiles à la raison, celles qui présentent le plus d'intérêt pour la philosophie en lui ouvrant les

plus grands motifs de penser ; en revanche, la perspective apologétique tend à édulcorer ces thèmes forts pour la réflexion et à en écacher la pointe. Ainsi un platonisme du sens caché interfère volontiers et dangereusement avec les thèses sur le langage qui résultaient de la critique de la représentation.

La logique du processus est claire. D'abord, chacun sait que, dans une discussion, il vaut mieux se trouver en posture de nier qu'en position d'affirmer. Ensuite, pour porter des coups contre les doctrines autres que la religion chrétienne, il a fallu compromettre tous les points de stabilité, au moyen des concepts les plus corrosifs et des méthodes les plus destructrices possibles (l'infini, le péché originel, le nominalisme, etc.) dont nous avons vu les efforts confluer dans le relativisme galiléen ; mais une fois ces concepts produits, il est difficile de revenir en arrière et de prétendre se réinstaller sur des positions sereines. Le piège trop puissant et tendu trop subtilement se referme sur celui qui croyait ne prendre que ses adversaires. Sans doute avons-nous vu que la foi chrétienne accomplissait au mieux le galiléisme et en conservait l'inquiétude. Mais alors la tâche de l'apologétique devient périlleuse et risque de nous faire entrer dans le cercle des positions que décrira Hume dans les *Dialogues sur la religion naturelle* : une théologie négative, qui retient en elle le maximum de concepts critiques, se distingue mal de l'athéisme.

Est-ce un hasard si le destin des *Pensées* de Pascal, assez comparable sur ce point à celui de l'œuvre de Berkeley et, auparavant, à celui des travaux de Gassendi, fut de servir presque autant la cause du libertinage que celle du christianisme ? Sans doute, l'ordre de la charité se concilie-t-il mal avec une conception libertine de l'existence ; mais le chrétien s'étonnera de voir le christianisme entièrement recréé par l'auteur des *Pensées* ; ainsi, la charité que nous prenons en exemple ne reste-t-elle pas, quoique

Pascal s'en défend, étrangement aveugle et symbolique? Nous ne songerons d'ailleurs pas à le reprocher à Pascal, puisque c'est par là que ses textes nous intéressent.

Cette pensée symbolique à laquelle aboutit la critique pascalienne est aussi celle qui met la religion chrétienne dans sa force. Nous avons montré qu'une dynamique sous-tendait le jeu des positions, qui serait autrement soumis au seul relativisme. Et nous avons établi sur les deux exemples particuliers du « centre » et du « point de vue » (plus généralement de la « perspective ») que ces symboles étaient en réalité des schèmes, c'est-à-dire des concepts empruntés à la raison pour pénétrer un ordre qui n'est plus celui de la raison. Les liens qui existent entre les concepts et qui permettent de passer de l'un à l'autre, voire de les traduire l'un dans l'autre, ont également valeur symbolique. Ainsi l'infini s'immisce-t-il entre ces symboles pour les rapprocher les uns des autres et les renverser les uns dans les autres, comme il permettait, en de multiples sens, de passer d'une méthode à une autre ou d'un concept à un autre. Il rend la pensée religieuse de notre existence aussi ployable à tous sens que la raison dans la résolution de ses problèmes.

Des recherches approfondies sur la philosophie de Pascal devraient nous mener dans deux directions : *d'abord*, vers une dynamique psychique, livrée par bribes dans les *Pensées* et que nous n'avons guère approchée autrement que par fragments dans nos analyses de la force propre des images et du langage. Il faudrait encore toutefois préciser l'articulation de cette dynamique avec les considérations topiques ou phoronomiques. On connaît les difficultés particulières qui s'attachent à la dynamique au XVII^e siècle où les plus grands esprits se partagent pour savoir si les forces sont ou non soumises au même relativisme que les mouvements. *Ensuite*, les recherches devraient se prolonger par un dénombrement et une arti-

culatation des « schèmes » comme ceux de « centre », de « point de vue » et de « perspective », particulièrement examinés ici. Nous ne savons si une telle « schématique » peut être achevée ni si elle doit être indéfiniment créée. Faute d'une critique suffisante de la raison, Pascal n'a pas su dépasser une approche dispersée dans ce domaine. Au moins trace-t-il la voie d'une philosophie qu'il vaudrait la peine de parcourir.



Bibliographie

1 — ŒUVRES DE B. PASCAL

Œuvres complètes, Ed. du Seuil, coll. « L'Intégrale ». Cette édition contient *Les Pensées* suivant le classement proposé par L. Lafuma.

Œuvres complètes, Ed. Gallimard, coll. « La Pléiade ».

Les Pensées, Ed. du Seuil pour le classement de L. Lafuma; Ed. Garnier-Flammarion pour le classement de L. Brunschvicg; Ed. Classiques-Garnier pour l'édition de Ph. Sellier.

Discours sur la religion et quelques autres sujets, restitués et publiés par E. Martineau, Ed. Fayard/A. Colin, qui reprend le texte des *Pensées*, en le recomposant en discours cohérents.

Œuvres complètes, Ed. Desclée de Brouwer. Remarquable travail de J. Mesnard, en cours de publication, 7 volumes prévus. Constituera l'édition critique de référence.

2 — COMMENTAIRES

La bibliographie pascalienne est considérable, mais ne fait pas encore l'objet d'une présentation systématique. Signalons quelques titres susceptibles d'aider le lecteur à approfondir sa connaissance de notre auteur et de prendre un aperçu des discussions qui traversent son commentaire.

H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Ed. Vrin. Nous paraît incontournable.

V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Ed. PUF.

L. Marin, *La critique du discours. Sur la logique de Port-Royal*, Ed. de Minuit.

L. Marin, Le lieu du point? Pascal, art. repris in *Lectures traversières*, Ed. Albin Michel.

J. Mesnard, Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées*, art. repris dans deux recueils : a) *Pascal thématique des Pensées*, sous la dir. de Heller et Richmond, Ed. Vrin; b) *La culture du XVII^e*, Ed. PUF.

La théorie des figuratifs dans les *Pensées* de Pascal, in *La culture du XVII^e*.

L'œuvre scientifique de Pascal, Ed. PUF. Ouvrage collectif contenant plusieurs études sur les travaux scientifiques de Pascal, notamment sur la géométrie.



R

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Novembre 1994 — N° 40 688

On a souvent répété que l'imagination était traitée comme une « maîtresse d'erreur et de fausseté » par Pascal, mais on a trop souvent lu les fragments des *Pensées*, comme s'il était possible de faire reculer cette « superbe puissance » ou de la mettre entre parenthèses. Or l'originalité du propos pascalien tient précisément à ce qu'il montre qu'on ne se débarrasse jamais de l'imagination, qu'elle est constitutive, non seulement du monde sensible et de ses valeurs ordinaires, mais aussi de la condition humaine dans toute sa « contrariété ». Sa puissance, sa force, son autorité étant irréductibles, il faut, par un ingénieux travail dynamique, tâcher de mettre l'imagination au service du savoir et de l'apologétique. Après deux chapitres de considérations générales sur l'imagination, le présent ouvrage se propose d'en vérifier les thèses par l'étude de paradigmes, choisis parmi d'autres : le centre, le point de vue et la perspective, dont chacun fait office à la fois d'image, de concept et de figure religieuse.

