



**HAL**  
open science

## La santé du malheur : santé et maladie dans la "Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies"

Laurent Thirouin

► **To cite this version:**

Laurent Thirouin. La santé du malheur : santé et maladie dans la "Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies". Descotes, Dominique; Pascal, auteur spirituel, H. Champion, pp.275-298, 2006, Colloques, congrès et conférences sur le classicisme. halshs-00281414

**HAL Id: halshs-00281414**

**<https://shs.hal.science/halshs-00281414>**

Submitted on 29 Apr 2018

**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.

## LA SANTÉ DU MALHEUR

Santé et maladie dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*\*

“Nous sommes, ce jour, plus près du sinistre que le tocsin lui-même, c’est pourquoi il est temps de nous composer une santé du malheur. Dût-elle avoir l’apparence de l’arrogance du miracle.”

René Char<sup>1</sup>

Est-ce trahir Pascal que de voir dans son œuvre une dimension malade ? Selon sa sœur Gilberte, il concevait la maladie comme “l’état naturel du chrétien”<sup>2</sup>. Et de fait, dans les *Pensées* comme dans les écrits spirituels, les citations abondent, qui érigent la maladie en état exemplaire, qui semblent fonder la foi chrétienne sur un déni de la vie, et même un dégoût de la vie. Pascal propose une sorte d’inversion scandaleuse entre la santé et la maladie, entre le sain et le malsain, dont la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* est une parfaite attestation.

Pour certains lecteurs même, la place de la maladie, dans la vie, dans la pensée et dans l’œuvre de Pascal, autorise une opération de réduction intellectuelle — donne une clef d’interprétation de cet univers déconcertant. Beaucoup ont repris, à voix plus ou moins haute, l’exclamation de Voltaire :

Hélas ! Pascal, on voit bien que vous êtes malade.<sup>3</sup>

Ou de façon encore plus ramassée :

Vrai discours de malade.<sup>4</sup>

On pourrait prolonger démesurément le florilège, en s’adressant à d’autres familles spirituelles que celle de Voltaire — évoquer notamment le jugement de Claudel, dans une lettre à André Gide du 1er septembre 1910, à propos de la religion de Pascal :

Ce n’est pas du christianisme, c’est une mauvaise humeur de malade.<sup>5</sup>

Pour donner tout son relief et sa vraie portée à la pensée pascalienne de la maladie, je voudrais la confronter à un autre discours de la maladie, qui est celui de Montaigne. Le dialogue obstiné entre les deux auteurs est en l’occurrence moins explicite et moins certain que sur d’autres sujets, où la pensée de Pascal est véritablement entée sur celle de Montaigne (l’imagination, le divertissement...). En ce sens, il ne saurait être question de découvrir des *sources*. Peu de véritable intertextualité

---

\* in : *Pascal, auteur spirituel*, textes réunis par Dominique Descotes, Champion, 2006, pp. 275-298.

<sup>1</sup> R. Char, *Recherche de la base et du sommet*, épigraphe de “À une sérénité crispée”, in : *Œuvres complètes* (coll. “Pléiade”), p. 748.

<sup>2</sup> Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (1ère version), éd. J. Mesnard, OC 1, §81, p. 599.

<sup>3</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. R. Naves, Garnier, 1964; *Dernières remarques*, 1777, n°37 (p. 286) - commentaire du fr. 26 (“... Les autres disent : sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement. Et cela n’est pas vrai. Les maladies viennent...”)

<sup>4</sup> *Ibid.*, n°51 (p. 289).

<sup>5</sup> P. Claudel et A. Gide, *Correspondance (1899-1926)*, Gallimard, 1953, p. 150.

dans les confrontations que je vais mener, mais un dialogue qui n'en est peut-être pas moins essentiel.

Dans la *Prière pour le bon usage des maladies* comme chez Montaigne, se déploient deux discours sur la santé, car on ne peut évidemment méditer sur la maladie sans bâtir parallèlement un discours sur la santé. Mais la conception de la *santé* est sans doute le point où les deux écrivains se trouvent dans l'opposition la plus essentielle. Le texte des *Essais* m'offrira ainsi comme un révélateur de la position pascalienne.

Les deux auteurs développent, chacun à sa manière, un discours paradoxal qui vise à convertir la maladie en une manifestation de la santé. L'un et l'autre entendent faire de la maladie un état de *santé* : Pascal, par l'équivalence de la maladie et du Salut; Montaigne, par un apprivoisement — de nature quasi épicurienne — de la maladie et de la mort. C'est donc, en dépit des apparences, à deux interrogations sur la santé que nous sommes ici invités.

## PASCAL ET MONTAIGNE : DEUX MALADES

Pascal et Montaigne sont des malades, et se donnent pour tels dans leurs écrits. En rassemblant les pages et les remarques que la question suscite, chez l'un comme chez l'autre, il n'est pas difficile de reconstituer deux discours sur la maladie (sur les maladies), substantiels et cohérents.

La maladie tient une grande place dans les *Essais*. Montaigne s'y dépeint en homme malade, et il consacre beaucoup d'attention à examiner ses relations avec la maladie (ou avec les médecins). Ce sujet occupe presque exclusivement le dernier essai du livre II ("De la ressemblance des enfants aux pères" — chapitre 37) et la plus grande partie de l'essai qui conclut l'œuvre elle-même ("De l'expérience" — III, 13). L'écrivain se présente en homme de bonne santé devenu malade, pour qui la maladie est une rançon normale de l'âge — "un loyer dû à la vieillesse"<sup>6</sup>. Elle en devient quasiment le signe de la santé, en tant que marque qu'on a pu vivre de longues années. Montaigne se vante pour ainsi dire d'un régime, qui lui a permis d'atteindre l'âge des maladies.

Pascal est au contraire un malade encore jeune, dont la maladie est accablante et prématurée. Elle est doublement en antagonisme avec la vie : venue avant son temps et incompatible avec la vie. Montaigne la rangerait dans la catégorie de ces maladies — à la différence de celle dont il souffre — dont les obligations sont "universelles", et qui concernent "tout l'état de la vie"<sup>7</sup>. Il fait l'éloge, en revanche, de sa propre maladie, et des autres de la même sorte, "qui partagent loyalement le temps avec la santé" (p. 1092).

Et de fait, l'auteur des *Essais* entre dans une considération très précise et concrète des maladies (au pluriel) — notamment de la sienne, considérée dans ses avantages et ses inconvénients par rapport aux autres; de ce qu'il appelle, non sans une certaine

---

<sup>6</sup>. "C'est pour mon mieux que j'ai la gravelle; [...] les bâtiments de mon âge ont naturellement à souffrir quelque gouttière (il est temps qu'ils commencent à se lâcher et démentir; c'est une commune nécessité, et n'eût on pas fait pour moi un nouveau miracle ? je paye par là le loyer dû à la vieillesse, et ne saurais en avoir meilleur compte)" (III,13 - éd. Villey-Saulnier, PUF, 1978, p. 1090).

<sup>7</sup>. "Les autres maladies ont des obligations plus universelles, gênent bien autrement nos actions, troublent tout notre ordre et engagent à leur considération tout l'état de la vie. Celle-ci ne fait que pincer la peau; elle vous laisse l'entendement et la volonté en votre disposition, et la langue et les pieds, et les mains; elle vous éveille plutôt qu'elle ne vous assoupit. L'âme est frappée de l'ardeur d'une fièvre, et atterrée d'une épilepsie, et disloquée par une aspre migraine, et en fin étonnée par toutes les maladies qui blessent la masse et les plus nobles parties. Ici, on ne l'attaque point. S'il lui va mal, à sa coulepe; elle se trahit elle-même, s'abandonne et se démonte." (III,13 - p. 1094)

forme de tendresse, “mon mal” : “*mon mal* m’est aigre” (p. 1090), “quelque nouveau symptôme survient à *mon mal*” (p. 1092), “Voici encore une faveur de *mon mal*” (p. 1094). Si l’enquête de Montaigne se hausse en permanence jusqu’au niveau de la réflexion morale et philosophique, le lecteur n’ignore rien des symptômes précis de sa maladie, laquelle est nommée (de tous les noms qu’elle peut prendre : pierre, gravelle, colique) et complaisamment décrite. On en connaît le rythme, la douleur, les inconvénients concrets.

Pascal, en revanche, quoique le titre de la *Prière* évoque *les* maladies, médite toujours sur une abstraction, qui est *la* Maladie. Les deux textes évidemment n’appartiennent pas au même genre : l’un tire sa valeur de sa particularité; la *Prière pour demander à Dieu...* au contraire — comme toute prière — est conçue pour être prononcée, prise à son compte, par tout individu. Mais on ne sait jamais précisément, dans ces pages, de quoi Pascal souffre exactement; quelle est la part, dans sa maladie, de la douleur et de l’inconfort. Le plus souvent, Pascal emploie le terme de “maladie” comme un abstrait — LA maladie opposée à LA santé<sup>8</sup>. Le reste du temps, le mot conserve une détermination très vague : “que je me considère en cette maladie” (§3); “ma maladie” (§13). Et dans ce dernier cas, l’habituel parallélisme santé/maladie tire à nouveau le terme vers l’abstraction : “Je vous demande [...] que vous disposiez de ma santé et de ma maladie...” Ma maladie ne désigne pas ici une affection concrète, identifiable, mais très abstraitement *mon état de malade*.

Ajoutons à cela que, dans la *Prière...*, l’âme est qualifiée de malade (“mon âme toute malade” §7) au même titre que le sujet (“étant malade comme je suis” §15), et l’on prendra la mesure du caractère presque désincarné de la maladie pascalienne. Peut-être l’allusion la plus concrète à un état physique précis, la seule qui laisse imaginer, quoique de façon très floue, le corps de Pascal malade, est la réflexion du §9 : “Je ne puis vous chercher au-dehors à *cause de ma faiblesse*.” On est porté alors à se demander quels sont les actes de la vie courante auxquels se refuse le corps du malade. Il est symptomatique d’ailleurs que, à cet endroit-là, la note de l’édition Mesnard se rende à cette invitation<sup>9</sup>.

À cette discrétion, s’ajoute enfin une certaine dimension métaphorique dans la désignation de la maladie, qui offre à Pascal un bénéfice spirituel majeur : elle lui permet de conformer ses maux à la souffrance du Christ. L’allusion à des “plaies” ne saurait évidemment être prise ici dans sa réalité concrète (“Voyez d’un œil de miséricorde les plaies que votre main a mises sur moi” §10). Il en va de même des “ulcères” (“mon âme [...] toute malade et couverte d’ulcères” §7). La formule est biblique et non pas médicale, évoquant d’abord le livre de Job. Les ulcères d’ailleurs concernent ici l’âme et non le corps. Les *souffrances* elles-mêmes gardent une forme d’ambivalence. Le substantif et le verbe correspondant — *souffrir* — apparaissent vingt-cinq fois au cours du texte (neuf fois dans le seul §10), sans qu’on puisse jamais trancher sur leur mode de réalité : physique et spirituelle; humaine et divine.

Faites, ô mon Sauveur [...] qu’ainsi je souffre avec vous et comme vous. (§10)

Les souffrances du malade connaissent ainsi un certain *déni symbolique*, puisqu’elles cessent même de lui être rapportées, et qu’elles deviennent celles d’un autre :

<sup>8</sup>. “Vous m’envoyez *la* maladie” (§2) - “*la* maladie, non plus que *la* santé” (§4) - “je ne vous demande ni santé, ni maladie” (§13) - “lequel m’est profitable, de *la* santé ou de *la* maladie” (§14). Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, éd. J. Mesnard, OC 4, pp. 964-1012 [les références à ce texte sont données dorénavant directement par le numéro du paragraphe, dans cette édition].

<sup>9</sup>. Éd. citée, p. 1006, n. 2.

... je ne trouve rien en moi qui vous puisse agréer. Je n’y vois rien, Seigneur, que vos seules douleurs. (§10)

L’audace de ce déni explique sans doute une des corrections les plus étendues et les plus conséquentes imposées au texte de la *Prière* par les éditeurs des *Pensées*. On lit en effet, dans la première édition :

Je n’y vois rien, Seigneur, que *mes* seules douleurs *qui ont quelque ressemblance avec les vôtres*.<sup>10</sup>

Les éditeurs de Port-Royal ont, comme souvent, développé une formule dont la concision leur semblait une maladresse. Mais, la rédaction authentique recherche et assume le paradoxe : elle fait littéralement disparaître les maux du fidèle, auxquels viennent se substituer les douleurs de son Seigneur.

Dans le texte de la *Prière*..., la forme la plus réelle, la plus précise, la plus décrite de la souffrance est ainsi, non pas celle du malade (qui reste vague), mais celle de la passion du Christ : la sueur de sang de son agonie (“tandis que vous suez le sang” §12); les “plaies” du §10, implicitement comparées à celles du Golgotha; les “marques de [ses] souffrances” (§15), stigmates physiques qui le font reconnaître de saint Thomas, après la résurrection. Le terme même de *membre*, que l’on s’attendrait, dans un tel contexte, à lire dans son acception anatomique, prend la signification mystique que lui donne la théologie chrétienne (§15) : souffrir dans les membres, c’est pour le Christ achever sa passion dans la totalité de ce qui est son Corps. La maladie concrète de l’homme Pascal s’estompe derrière les souffrances d’un Autre.

## PASCAL ET MONTAIGNE : DEUX CHEMINS VERS LA MORT

Cette question de la maladie et de la santé se révèle le lieu d’une divergence essentielle entre deux philosophies; elle nous introduit au cœur même de la condamnation par Pascal de la sagesse montaignienne. Considérons les attendus du célèbre fragment des *Pensées*, consacré à montrer combien “les défauts de Montaigne sont grands” :

Il inspire une nonchalance du salut. Sans crainte et sans repentir. Son livre n’étant pas fait pour porter à la piété, il n’y était pas obligé; mais on est toujours obligé de n’en point détourner. On peut excuser ses sentiments un peu libres et voluptueux en quelques rencontres de la vie, mais on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort. Car il faut renoncer à toute piété si on ne veut au moins mourir chrétiennement. Or il ne songe qu’à mourir lâchement et mollement par tout son livre. (fr.559)

Tout presque serait pardonnable à Montaigne (“on peut excuser...”) : sa lascivité, sa crédulité, son ignorance — sauf le sens qu’il donne à sa mort, la manière dont il s’accommode de son dépérissement.

Montaigne n’ignore pas la mort; il n’encourt pas les reproches qu’adressent les *Pensées* à toutes ces personnes cherchant, à travers le divertissement, un moyen d’oublier l’échéance ultime.

Les hommes n’ayant pu guérir la mort [...] ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n’y point penser. (fr.166)

L’auteur des *Essais* est le premier à condamner un “si grossier aveuglement” (I, 20 - p. 84), et il met lui-même à profit la maladie pour se préparer à cette échéance. Il se réjouit

<sup>10</sup> *Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*, fac-similé de l’édition de Port-Royal (1670) et de ses compléments (1678-1776), présentée par G. COUTON et J. JEHASSE, Saint-Étienne, 1971, p.464. Dès la première édition des *Pensées*, la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* est intégrée au volume, dont elle constitue le 32e et dernier chapitre.

ainsi d'une mort progressive, qui a pour effet de rendre la dernière mort moins terrible<sup>11</sup>. L'éloge de la vieillesse auquel le conduisent de telles considérations emprunte des accents religieux, qui pourraient à nouveau sembler, au lecteur rapide, en consonance avec les développements pascaliens. Montaigne est bel et bien prêt à concevoir la maladie comme une *grâce* :

Dieu fait *grâce* à ceux à qui il soustrait la vie par le menu. (p. 1101)

Chez Pascal comme chez Montaigne, se retrouve cette même idée d'une maladie qui serait une espèce de mort, une préfiguration de la mort, mais les deux auteurs en tirent des conséquences très différentes. Pour Montaigne, la maladie permet d'approcher peu à peu la mort, de lui "toucher en paume une fois le mois" (p. 1092), et donc de moins la craindre :

Considère combien artificiellement et doucement elle te dégoûte de la vie et déprend du monde. (*ibid.*)

Au mieux, c'est une façon d'avoir tellement expérimenté la mort, qu'on peut mourir sans s'en rendre compte, "passer l'eau un matin inopinément" (*ibid.*). C'est bien la maladie qui permet ce que Pascal considérerait comme une mort lâche et molle.

Si pour Pascal la maladie est également conçue comme "une espèce de mort" (§3), il s'agit d'une pseudo-mort, dont le rôle ne serait pas d'estomper la mort, mais bien de l'anticiper, d'en avancer les bénéfices. La maladie est une grâce, en ce qu'elle est, pour celui qui en souffre un anéantissement particulier, dont il peut tirer des avantages spirituels qui lui seraient interdits au moment ultime.

Je vous loue, mon Dieu, et je vous bénirai tous les jours de ma vie, de ce qu'il vous a plu prévenir en ma faveur ce jour épouvantable, en détruisant à mon égard toutes choses [...] et de ce que vous avez anéanti en quelque sorte, pour mon avantage, les idoles trompeuses. (§3)

Pour qui la reçoit chrétiennement, la maladie est donc une mort de miséricorde, avant la mort effective du jugement; une mort dont ne subsisteraient que les aspects libérateurs (la dissipation des fantômes) et non les aspects terribles et irrévocables (le jugement). Fin du monde fictive, elle donne à l'accusé, s'il le veut, le privilège exorbitant de se substituer au juge, pour prononcer lui-même son jugement. À tous les sens du terme, la maladie est une prévenance (le verbe prévenir apparaît à trois reprises dans le §3) : prévenance miséricordieuse de Dieu ("prévenir en ma faveur", "vous avez prévenu ma mort") qui permet à l'homme à son tour de prévenir ("que je *prévienn*e votre sentence épouvantable").

Si les deux auteurs utilisent la maladie pour affronter la mort, on comprend pourquoi la stratégie montaignienne pouvait apparaître au chrétien de Port-Royal une expression de ces "sentiments tout païens sur la mort", qui le choquaient tant. Mais le regard porté sur la maladie, en elle-même, accuse un désaccord très similaire. Au fil des *Essais*, prend forme une réflexion sur un bon usage des maladies, pour lequel les convergences avec Pascal se révéleront également rares. Le dernier chapitre des *Essais* — "De l'expérience" — consacré pour une bonne part à la maladie et à la santé, expose une manière d'appriivoiser la maladie; il donne des conseils pour vivre avec elle, pour s'en accommoder : ne pas changer ses habitudes, écouter ses désirs plutôt que ses médecins, laisser se développer les maladies selon leur propre rythme... L'idéal ainsi

---

<sup>11</sup>. "Dieu fait grâce à ceux à qui il soustrait la vie par le menu; c'est le seul bénéfice de la vieillesse. La dernière mort en sera d'autant moins pleine et nuisible; elle ne tuera plus qu'un demi ou un quart d'homme. Voilà une dent qui me vient de choir, sans douleur, sans effort : c'était le terme naturel de sa durée. Et cette partie de mon être et plusieurs autres sont déjà mortes, autres demi-mortes, des plus actives et qui tenaient le premier rang pendant la vigueur de mon âge. C'est ainsi que je fonds et échappe à moi." (III, 13 - p. 1101)

ébauché est celui d'une coexistence harmonieuse, avec une maladie adoptée, devenue familière, s'effaçant.

Rien de plus contraire aux conceptions de Pascal ! La maladie vaut à ses yeux par la rupture qu'elle représente, la faille qu'elle introduit dans une vie, le réveil qu'elle impose. Il importe de ne pas s'y habituer, ni d'en perdre les bénéfiques ou les enseignements, lesquels tiennent synthétiquement à trois rubriques. La maladie est conjointement pour Pascal, 1) une figure, 2) une punition, 3) un remède.

Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la *figure* et la *punition* tout ensemble des maux de l'âme. Mais Seigneur, faites aussi qu'elles en soient le *remède*. (§7)

Sur chacun de ces points, on ne peut qu'être frappé par l'exacte opposition qui se dessine entre les deux pensées.

## LA MALADIE COMME FIGURE

Montaigne voit les maladies comme une part intrinsèque et naturelle de l'existence : les maux, répète-t-il, sont "consubstantiels à notre vie"<sup>12</sup>.

Il faut souffrir doucement les lois de notre condition. Nous sommes pour vieillir, pour affaiblir, pour être malades, en dépit de toute médecine. (p. 1089)

Les maladies dues à la vieillesse sont, en cela même, un signe de santé; elles sont "symptômes des longues années" (p. 1089). On pourrait parler, dans cette logique, d'une normalité essentielle de la maladie. Les maladies entrent dans l'harmonie de notre existence, comme toute harmonie est construite sur des éléments contraires. Plutôt donc que de lutter contre la maladie, Montaigne invite à l'accepter : "il faut apprendre à souffrir ce qu'on ne peut éviter" (p. 1089)

Aucune trace de révolte ne saurait donc transparaître ici, la sagesse montaignienne consistant à reconnaître la maladie comme un fruit de la nature. L'auteur des *Essais* ne voit pas dans les maladies (ni même dans la mort) des événements qui nous engagent à penser à une autre vie, à donner une nouvelle importance au salut de l'âme, à mettre en procès notre condition. Pour Montaigne, la mort est un élément de la vie et nous rattache à la vie.

La mort se mêle et confond partout à notre vie. (p. 1102)

L'approche de la mort doit se traduire, pour le sage, par un surcroît d'appétit de vivre.

À mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine. (p. 1112)

La maladie engage l'homme à adhérer plus étroitement encore à sa propre existence : elle le rend plus homme et l'attache davantage à cette terre. Et Montaigne résume cette série de réflexions en inversant l'idée de maladie. La maladie véritable n'est peut-être pas là où on l'imagine :

Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment [...] et de nos maladies la plus sauvage, c'est mépriser notre être. (p. 1110)

Une telle maxime s'appliquerait directement à Pascal, et en empruntant les mots de Montaigne, nous conduirait à lui dire que sa maladie tient moins aux maux physiques

<sup>12</sup>. "Notre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, doux et âpres, aigus et plats, mous et graves. Le musicien qui n'en aimerait que les uns, que voudrait-il dire ? Il faut qu'il s'en sache servir en commun et les mêler. Et nous aussi, les biens et les maux, qui sont consubstantiels à notre vie. Notre être ne peut sans ce mélange, et y est l'une bande non moins nécessaire que l'autre." (III, 13 - p.1089)

qui le touchent, si “sauvages” soient-ils, qu’aux conséquences existentielles qu’il en tire, au mépris de son être. Dire en effet avec Pascal que la maladie est figure (“figure des maux de l’âme” §7), c’est l’ériger en symptôme, en manifestation annexe d’un dysfonctionnement essentiel.

Certes l’altération de l’état physique correspond à la condition de l’homme, qui est “sujet au changement” (§1). Santé et maladie sont des marques de mutabilité; elles caractérisent l’homme comme un être en proie au temps. De ce point de vue, Pascal conviendrait avec Montaigne qu’il n’y a pas lieu de chercher à s’y soustraire. C’est le sens de l’introduction de la *Prière...*, qui exclut d’emblée la demande de guérison physique. Mais la maladie sensible désigne un mal plus grave, quoique silencieux, puisque la nature même de cet autre mal (et le comble de sa gravité) est de rester insensible.

Les maux extérieurs (les maux du corps) sont, selon Pascal, des maux figuratifs, qui signalent et signifient des maux réels — ceux de l’âme. Au cœur de sa supplique pour demander à Dieu de lui accorder un bon usage des maladies, domine l’idée que la vraie maladie est celle de l’âme : c’est le péché. Très cohérent est, dans cette optique, le transport des ulcères, évocateurs des épreuves de Job, sur l’âme même (“toute malade et couverte d’ulcères” §7). En tant que figure, la maladie porte absence et présence<sup>13</sup> : elle est souffrance inauthentique, tenant lieu d’une souffrance que l’on ne ressent pas. Mais elle a cela de véritable et de solide, qu’elle met en conformité l’extérieur et l’intérieur. Elle désigne une faille essentielle de l’être que, par une pédagogie de la souffrance, le malade peut être amené de la sorte à reconnaître.

Il reste que la *Prière* est habitée par le désir d’un autre état — le “bonheur ferme et durable” qu’évoque le §5, une réunion avec “l’objet éternel et subsistant”. On ne saurait ainsi se satisfaire essentiellement de cet état de maladie. Paradoxalement, et contrairement à la tonalité apparente des textes, l’acceptation de la maladie est plus forte chez Montaigne, pour qui elle appartient essentiellement à l’homme, que chez Pascal qui y voit une situation insupportable et en définitive anormale.

## LA MALADIE COMME PUNITION

Au même titre que tous les événements du monde, la maladie ne peut être pour Pascal qu’un effet de la volonté divine. Et ce Dieu qui envoie la maladie est à bien des égards un Dieu qui punit.

Vous m’avez justement puni. (§2)

La *Prière* évoque ainsi des infidélités passées, des trahisons, des vices invétérés (§4). La vie écoulée a toujours été contraire à Dieu (§8). Sous la demande de conversion, qui est l’objet majeur du texte, se manifeste un mouvement de repentir :

Touchez mon cœur du repentir de mes offenses. (§7)

Le statut religieux de la maladie dépend étroitement de la question du repentir.

Or Montaigne milite contre le repentir, esthétiquement et moralement. Il le proclame solennellement, dans l’essai qu’il intitule précisément “Du repentir”.

Si j’avais à revivre, je revivrais comme j’ai vécu; ni je ne plains le passé, ni je ne crains l’avenir.  
(p. 816)

L’écrivain assume et revendique toute son histoire, tous ses mouvements. Il se trouve là dans la position la plus directement antagoniste avec la prière pascalienne. C’est

---

<sup>13</sup>. “Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir.” (*Pensées*, fr. 296)



d'ailleurs bien sur ce point du repentir, que Pascal articule son attaque du fr. 559; c'est en cela que lui semblent le plus grands les défauts de Montaigne : "une nonchalance du salut. Sans crainte et *sans repentir*".

Et de fait, les considérations de III, 2 donnent l'impression de récuser par avance et de façon très explicite, les principes spirituels et moraux sur lesquels repose la *Prière*... L'essai *Du repentir* peut se lire comme l'*anti-Prière pour demander le bon usage des maladies* ! Montaigne, qui n'éprouve de sympathie pour aucune forme de repentir, y condamne en des termes particulièrement vigoureux celui qui reposerait sur la décadence physique.

Au demeurant, je hais cet accidentel repentir que l'âge apporte. Celui qui disait anciennement être obligé aux années de quoi elles l'avaient défait de la volupté, avait autre opinion que la mienne; je ne saurai jamais bon gré à l'impuissance de bien qu'elle me fasse. (III, 2 - p. 815)

Ou encore, dans une addition au même texte, donnée par l'exemplaire de Bordeaux :

Misérable sorte de remède, devoir à la *maladie* sa *santé* ! Ce n'est pas à notre malheur de faire cet office; c'est au bonheur de notre jugement. On ne me fait rien faire par les offenses et afflictions, que les maudire. (*ibid.*)

Pour guider à la vertu, Montaigne ne veut reconnaître qu'un maître — le seul qui soit à la fois digne et capable d'amender un homme : la santé.

La santé m'avertit, comme plus allégrement, aussi plus utilement que la maladie. [...] Je renonce donc à ces réformations casuelles et douloureuses. (p. 816)

Ce refus viscéral des *Essais* est plus généralement celui d'une dissociation de l'être, qui verrait les progrès de l'âme aller de pair avec la décrépitude du corps : "L'homme marche entier vers son croît et vers son décroît." (p. 817). Il n'est de vertu humaine, que celle qui respecte l'intégrité de l'homme.

La demande de faiblesse, sur laquelle s'ouvre pour ainsi dire la prière de Pascal — "rendez-moi incapable"<sup>14</sup> — a ainsi des accents parfaitement anti-montaigniens. Elle rejoint, en revanche, l'idée permanente, chez saint Augustin et ses disciples, qu'en l'homme, c'est la volonté qui est malade. Il serait vain, dans ces conditions, d'attendre de sa part aucun progrès moral qui laisserait l'initiative à cette volonté. Tout accident (physique, politique...) venant entraver le libre exercice d'une volonté malade, doit être conçu paradoxalement, non pas comme une limitation, mais comme une libération.

Dans le sermon "Sur l'Ambition" du Carême du Louvre, après avoir remarqué que pour réprimer les vices, le meilleur moyen est de leur ôter le pouvoir, Bossuet cite saint Augustin : "Pour guérir la volonté, il faut réprimer la puissance"<sup>15</sup>. Et l'orateur en vient tout naturellement à développer un idéal paradoxal de guérison, qui passerait par son contraire apparent. La maladie (dans le sermon, il s'agit plus généralement de l'impuissance d'agir) se trouve haussée au rang de remède; elle est l'amorce d'une convalescence : "le premier appareil qui a donné le commencement à la guérison"<sup>16</sup>.

<sup>14</sup>. "Si j'ai eu le cœur plein de l'affection du monde pendant qu'il a eu quelque vigueur, anéantissez cette vigueur pour mon salut; et *rendez-moi incapable de jouir du monde*, soit par faiblesse de corps, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul." (§2, je souligne)

<sup>15</sup>. Bossuet, *Sermons. Le Carême du Louvre*, éd. C. Cagnat, "Folio", 2001, p. 138. La citation d'Augustin — "*Frenatur voluntas [...] ut sanetur voluntas*" — provient de la *Lettre à Macedonius* (Lettre CLIII, n. 16).

<sup>16</sup>. *Ibid.*

## LA MALADIE COMME REMÈDE

“Je connais le danger de la santé et les avantages de la maladie”, fait dire Gilberte à son frère, dans le récit de la *Vie*, et elle ajoute ce commentaire, étonnant dans sa tranquille concision : “Il appréhendait même de guérir”<sup>17</sup>. Par une radicale inversion des signes, la maladie est devenue remède, et sa guérison inspire la crainte, comme si disparaissait avec elle la seule défense contre le véritable mal.

Dans les *Essais*, la maladie est apprivoisée, réduite. Il n’est pas lieu cependant de la célébrer. Elle connaît, sous la plume de Montaigne, une forme de réhabilitation, mais pour des motifs très différents de ceux de Pascal. Par un biais un rien sophistique, elle est d’abord exonérée de ses conséquences fatales. La maladie n’est pas cause de la mort.

Tu ne meurs pas de ce que tu es malade; tu meurs de ce que tu es vivant. (III, 13 - p. 1091)

On a donc tort d’assimiler maladie et mort. La maladie appartient pleinement à la vie; c’est une prérogative de la vie. Dans certains cas, on pourrait aller jusqu’à dire qu’elle la prolonge (et la préserve).

Et à d’aucuns, les maladies ont éloigné la mort... (*ibid*)

Montaigne en vient à parler de “maladies médicinales et salutaires”, à l’instar, semble-t-il, des “maux salutaires” évoqués par la *Prière*. L’alliance de termes sonne à l’identique, mais l’intention est tout autre. La sagesse des *Essais* propose en effet un amour quasi épicurien de la maladie, assimilée à un remède humain; elle s’installe dans une perspective purement médicale, hors de toute considération religieuse ou métaphysique.

Non totalement dénuée de provocation, la confiance de Montaigne dans les maladies est une autre face de sa défiance à l’égard des médecins, qui inspire le copieux chapitre conclusif du livre II (“De la ressemblance des enfants aux pères”). Face à la violence artificieuse, aux incertitudes et aux prétentions des thérapeutes, Montaigne prend le parti de la nature comme elle va, y compris donc de la maladie — plus aimable au bout du compte, plus complaisante si l’on sait la prendre, que les cures qu’on voudrait lui opposer. Elle n’est d’ailleurs pas sans accointance avec les plaisirs, à plusieurs titres. Montaigne se réjouit d’abord que ses maladies ne soient intervenues qu’après l’âge des plaisirs, et n’aient pas contrarié ceux-ci<sup>18</sup>. Les uns et les autres se sont succédé en bonne intelligence, et ne demandent donc pas nécessairement à être tenus pour antagonistes. Mais de façon plus positive, on peut déceler dans la maladie même une source de plaisir. La cessation de la douleur, le soulagement après la crise, sont d’une douceur et d’une soudaineté qui s’apparentent à la volupté.

Nature nous a prêté la douleur pour l’honneur et service de la volupté et indolence.<sup>19</sup>

<sup>17</sup>. *Vie de M. Pascal* (1ère version), *loc. cit.* p.599 (§81).

<sup>18</sup>. “Regarde ce châtement; il est bien doux au prix d’autres et d’une faveur paternelle. Regarde sa tardiveté : il n’incommode et occupe que la saison de ta vie qui, ainsi comme ainsi, est mes-huy perdue et stérile, ayant fait place à la licence et plaisirs de ta jeunesse, comme par composition.” (III,13 - p.1091)

<sup>19</sup>. “Mais est-il rien doux au prix de cette soudaine mutation, quand d’une douleur extrême je viens, par la vidange de ma pierre, à recouvrer comme d’un éclair la belle lumière de la santé, si libre et si pleine, comme il advient en nos soudaines et plus âpres coliques ? Y a-t-il rien en cette douleur soufferte qu’on puisse contrepeser au plaisir d’un si prompt amendement ? De combien la santé me semble plus belle après la maladie, si voisine et si contiguë que je les puis reconnaître en présence l’une de l’autre en leur plus haut appareil, où elles se mettent à l’envi comme pour se faire tête et contrecarre ! Tout ainsi que les Stoïciens disent que les vices sont utilement introduits pour donner prix et faire épauler à la vertu, nous pouvons dire, avec meilleure raison et conjecture moins hardie, que nature nous a prêté la douleur pour l’honneur et service de la volupté et indolence.” (p. 1093)

Sur ce point, à nouveau, Montaigne tient sa maladie propre (la pierre) pour une maladie particulièrement opportune — et presque enviable. Loin de gêner la vie, elle contribue à en écarter la lassitude, elle permet de la goûter plus longtemps.

Si la maladie est aussi reçue comme *remède* par Pascal, le service qu'elle est appelée à rendre n'est évidemment pas de même nature. C'est de façon plus directe, plus brutale, que la maladie physique produit un bénéfice médicinal. Mais son rôle est central. La perspective des maladies s'impose à plusieurs reprises dans les *Pensées*. Manifestation emblématique de la *faiblesse*, elles fournissent un remède à l'illusion de la science ("Il en est de même de la science, car la maladie l'ôte" fr. 62). Le sentiment de précarité qu'elles instaurent permet à l'homme d'évaluer plus justement ce qui lui appartient en propre, de façon durable et essentielle, d'écarter ainsi de fausses richesses.

Mais c'est surtout comme antidote au divertissement que la maladie intervient dans le débat moral. Elle en est, dans les *Pensées*, la première et la principale réfutation. Pascal ne nie pas en effet l'efficacité du divertissement, sa capacité à rendre l'existence plus vivable, à soigner l'ennui; en un mot, son pouvoir anesthésiant.

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement... (fr. 33)

Seule source de consolation, le divertissement peut revendiquer à bon droit le statut de remède. Mais il ne guérit pas les souffrances : il se contente de les rendre supportables. Rassurant faussement, il écarte de la voie d'une vraie guérison. Il est à la fois remède et poison.

Sa puissance en tout cas est suffisamment flagrante pour discréditer les philosophes, et l'idéal stoïcien d'autosuffisance. Aux détracteurs du divertissement, qui invitent à placer héroïquement au-dedans de soi-même toute la faculté de bonheur, l'expérience quotidienne oppose une solution bien plus commode. Les "autres" constatent simplement combien l'agitation est plus facile et rapide que l'ascèse.

Les autres disent : «Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement.» Et cela n'est pas vrai. Les maladies viennent. (fr.26)

L'hypothèque de la maladie, la certitude de son irruption, tôt ou tard, dans l'existence humaine, fait plus que tous les raisonnements philosophiques. Elle suffit à disqualifier le divertissement comme solution convenable à la misère. Je peux chasser, danser, jouer à la paume, pendant un certain temps, et m'étourdir dans des activités qui me permettent de fuir au-dehors de moi-même. Mais, la maladie, définie très abstraitement dans la *Prière* comme "impuissance d'agir au-dehors" (§9), surgit comme une réalité symétrique et exactement inverse. Elle invalide d'un seul coup la stratégie du divertissement; elle écarte radicalement le faux remède — le remède poison.

Vrai remède, face à un remède illusoire, mensonger, la maladie prend ainsi toute sa signification pascalienne quand on l'inscrit dans la dialectique essentielle du *dedans* et du *dehors*.

Faites-moi la grâce, Seigneur [...] que, dans l'impuissance où je suis d'agir au-dehors, vous purifiiez tellement mes sentiments qu'ils ne répugnent plus aux vôtres; et qu'ainsi je vous trouve au-dedans de moi-même, puisque je ne puis vous chercher au-dehors à cause de ma faiblesse. Car, Seigneur, votre Royaume est dans vos fidèles; et je le trouverai dans moi-même, si j'y trouve votre Esprit et vos sentiments. (§9)

L'état d'impuissance, dans lequel installe la maladie, correspond à une perte dans la relation avec le dehors; il engage, par une admirable coïncidence, à rechercher le Royaume de Dieu où se trouve réellement celui-ci, *intra vos*. Cette dernière formule de

l'Évangile de Luc, plusieurs fois méditée dans les *Pensées*, est reçue par Pascal comme une déclaration majeure du Christ, devant orienter la vie de foi de tout chrétien.

Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous-même et n'est pas nous. (fr.471)<sup>20</sup>.

Philippe Sellier lit la *Prière* comme une sorte de compensation, pour un homme immobilisé par la maladie, et qui médite dans sa chambre sur les textes liturgiques des premiers jours de novembre 1659<sup>21</sup>. Mais il ne s'agit pas là, pour le malade, d'une pauvre alternative : trouver au-dedans, puisqu'on ne peut plus agir au-dehors. La logique est bel et bien celle d'une conversion. La maladie amène à découvrir le vrai lieu de Dieu. En cela, Pascal peut soutenir qu'elle est une grâce, et qualifier paradoxalement les tourments qui l'accompagnent de "maux salutaires".

Faites, ô mon Dieu [...] qu'ayant vécu en amertume pendant la paix, je goûte des douceurs célestes durant les *maux salutaires* dont vous m'affligez. (§4)

En ce qu'elle détourne le cœur d'un amour déshonorant, et qu'elle le conduit à un nouvel attachement qui "lui est *salutaire*", la maladie est objectivement cause de santé; elle équivaut à la santé.

La langue latine possède deux mots pour désigner la santé du corps — *sanitas* et *salus* — que le français a repris en en répartissant l'usage, entre le corporel et le spirituel, la guérison et la rédemption. La prière de Pascal met en franche opposition ces deux modes de la santé, comme si *sanitas* et *salus* étaient devenus deux inconciliables. "Anéantissez cette vigueur pour mon salut", demande-t-il à Dieu (§2). Au nom du *salut*, forme supérieure et essentielle de la santé, cela même qui mettait la santé en péril est devenu ce qui la restaure. C'est la maladie qui porte santé.

C'est au nom du *salut*, c'est-à-dire de la santé, que la *Prière pour demander le bon usage des maladies* pratique systématiquement l'inversion des signes, qu'elle se met entièrement sous le sceau du paradoxe. Du châtement, elle attend soulagement ("Que votre fléau me console" §4). Elle reçoit la disgrâce comme une marque de miséricorde (§1). Face à une joie illusoire du bien-être, forme mortifère de repos "à l'ombre de la mort", elle postule une joie réelle parce que salutaire, réjouissance "de souffrir et dans mon corps et dans mon âme" (§12).

---

<sup>20</sup>. Cf. aussi fr. 509 : "Où est Dieu ? Où vous n'êtes pas. Et *Le royaume de Dieu est dans vous.*" La citation en italique, de saint Luc (chap. 17, v. 21), soulève quelques difficultés. Le texte de la Vulgate (*Non venit regnum Dei cum observatione* [= d'une manière observable, d'une manière qui le fasse remarquer]: *neque dicent: Ecce hic aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est.*) recèle en effet une certaine ambiguïté et principalement les derniers mots retenus par Pascal — *intra vos* —, qui acceptent deux interprétations. L'une est celle que semblent communément admettre les Bibles modernes (la *Bible de Jérusalem*, par exemple): "Le Royaume de Dieu est parmi vous", ou encore "au milieu de vous". Mais Lemaistre de Sacy, au XVIIe siècle, traduit très différemment dans la Bible dite "de Port-Royal": "Car dès à présent, le Royaume de Dieu est au-dedans de vous.". S'il s'agit là d'un faux sens, il restitue mieux la logique d'ensemble du verset, et s'accorde de façon plus satisfaisante avec le début de la phrase : on ne voit pas le royaume de Dieu, car il est intérieur.

<sup>21</sup>. "... Pascal, accablé par la maladie, incapable de se rendre à l'église, lisait et priait pour se consoler de ne pas être uni visiblement aux autres chrétiens et pour s'approcher de Dieu." (Philippe Sellier, *Pascal et la liturgie* [1966], Slatkine Reprints, 1998, p. 91)

## CONCLUSION

Différente en cela des prières de même nature, la *Prière* de Pascal ne demande pas une guérison de la maladie, mais un bon usage. “Démarche radicalement neuve”, commente J. Mesnard<sup>22</sup>.

Après un ébranlement temporaire des catégories, et une inversion saisissante des signes, qui engage à tenir la maladie pour la forme suprême de la santé, et à se méfier de la santé comme d’une maladie, la *Prière* aboutit cependant à une neutralisation. La maladie est finalement indifférente. Elle aura la valeur que nous pourrions lui donner : il nous appartient de la convertir en grâce.

Je ne sais lequel m’est profitable de la santé ou de la maladie. (§14)

Dans une ignorance de la valeur véritable des catégories, Pascal abandonne avec prudence toutes ces protestations héroïques qui, il faut en convenir, rendent un son bien péremptoire. Il en revient à l’opposition centrale qui habite la pensée augustinienne et donne la clef ultime de toutes les attitudes que l’on peut avoir à l’égard de la santé et de la maladie. Tout est affaire de distinction entre ce dont on entend *user* et ce dont on a choisi de *jouir*. L’opposition *uti/frui* est à l’œuvre dans tout le texte.

Le titre même de la *Prière*... nous installe implicitement dans cette perspective; en portant nos regards sur un “bon usage”, il annonce la question de la jouissance, et l’alternative exposée dès le §2 : “jouir du monde” ou jouir de Dieu (“jouir de vous seul”). La prière de Pascal propose un *usage* de la maladie, à défaut d’avoir fait *usage* de la santé. Santé et maladie sont ici présentées comme équivalentes, pouvant se substituer l’une à l’autre : elles relèvent toutes deux de la catégorie de l’*UTI*.

J’ai mal usé de ma santé [...] ne souffrez pas que j’use mal de votre punition. (§2)

L’expression très banale — jouir d’une bonne santé<sup>23</sup> — reprend ainsi une valeur forte et se trouve explicitement stigmatisée. La *Prière* remercie Dieu d’avoir réduit le malade “dans l’incapacité de jouir des douceurs de la santé” (§3), tandis que l’anti-béatitude du §9 évoque rétrospectivement la santé (“une santé robuste”) comme objet de jouissance :

J’ai dit : Heureux ceux qui *jouissent* d’une fortune avantageuse, d’une réputation glorieuse et d’une santé robuste.

Nous nous retrouvons à nouveau en pleine opposition avec Montaigne, qui achève son ouvrage en formulant aussi un idéal de sagesse relevant de la jouissance, mais une jouissance interne et auto-centrée, qui substitue explicitement l’homme à Dieu : “savoir jouir loyalement de son être”<sup>24</sup>.

Les ultimes paroles de Montaigne dans les *Essais* sont une prière, qui regarde la santé et la maladie. Mais cette prière n’est pas adressée au Dieu de Jésus-Christ. Elle invoque un Dieu “protecteur de santé” — Apollon, divinité païenne, conçu, à travers les vers d’Horace, comme celui même qui répand ses dons de gaieté et de fécondité créatrice à travers celui de la santé.

Or la vieillesse a un peu besoin d’être traitée plus tendrement. Recommandons-la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse, mais gaie et sociale :

<sup>22</sup>. OC 4, p. 990.

<sup>23</sup>. L’expression est donnée en exemple par Furetière à l’entrée *jouir* : “jouir d’une parfaite santé.”

<sup>24</sup>. “C’est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être.” (III, 13 - p. 1115)

*Frui paratis et valido mihi,  
Latoe, dones, et, precor, integra  
Cum mente, nec turpem senectam  
Degere, nec cythara carentem.*<sup>25</sup>

L'ode 31 d'Horace écarte toutes les demandes éventuelles de richesse ou d'aisance, pour en laisser subsister une seule : celle de la santé. Les *Essais* culminent sur un discours de la Santé, qui se trouve l'exacte antithèse de la *Prière pour le bon usage des maladies*. C'est bien à une jouissance que nous invite Montaigne à travers les mots, et dans le latin d'Horace — *frui*.

À Apollon source de sagesse (mais une sagesse restreinte selon les termes de Montaigne, “une sagesse gaie et sociale”<sup>26</sup>), s'oppose dans les *Pensées* l'invocation de la Sagesse elle-même qui, dans une longue prosopopée, tient elle aussi le langage de la maladie et du remède :

Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux qu'ils n'ont pas seulement connus. Vos maladies principales sont l'orgueil qui vous soustrait de Dieu, la concupiscence qui vous attache à la terre; et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir au moins l'une de ces maladies. [...] Ce n'est pas là le moyen de vous guérir de vos injustices que ces sages n'ont point connues. Je puis seule vous faire entendre qui vous êtes. (fr.182)

La liasse “APR” présente la question de la foi et de la religion à travers la métaphore médicale : “les remèdes à ces impuissances, les moyens d'obtenir ces remèdes”. L'attaque qu'elle lance contre les philosophes — c'est-à-dire les stoïciens — est une attaque contre de mauvais médecins :

Les philosophes qui nous proposent pour tout bien les biens qui sont en nous. Est-ce là le vrai bien ? Ont-ils trouvé le remède à nos maux ? Est-ce avoir guéri la présomption de l'homme que de l'avoir mis à l'égal de Dieu ? (*ibid.*)

Étrangement, ce texte si terrible de Pascal, cette *Prière* qui résonne aujourd'hui à nos oreilles avec une rudesse presque insupportable, retrouve quand on le confronte avec la suavité montaignienne, un nouvel attrait. Montaigne *se compose* une santé du malheur, avec tout ce que l'exercice a finalement d'un peu factice et de dérisoire. Il le reconnaît sans vergogne, avec même une certaine forfanterie.

Or je traite mon imagination le plus doucement que je puis et la déchargerais, si je pouvais, de toute peine et contestation. Il la faut secourir et flatter, et piper qui peut. Mon esprit est propre à ce service : il n'a point faite d'apparences partout; s'il persuadait comme il prêche, il me secourrait heureusement. (III, 13 - p. 1090)

Tout autre est le propos de Pascal. Il ne se limite pas à cet héroïsme spirituel qu'on pourrait juger presque inhumain<sup>27</sup>, mais propose une véritable santé — santé du malheur sans doute, mais moins arrogante que ne le suggère l'épigramme de René Char,

<sup>25</sup>. III,13 - p.1116. Traduction des vers d'Horace : “Accorde-moi, fils de Latone, de jouir des biens que j'ai acquis, avec une santé robuste, et, je t'en prie, avec toutes mes facultés intellectuelles; fais que ma vieillesse ne soit pas honteuse et puisse encore toucher la lyre.” (*Odes*, I, XXXI)

<sup>26</sup>. “Nous appelons sagesse la difficulté de nos humeurs, le dégoût des choses présentes.” (III, 2 - p. 817)

<sup>27</sup>. Il n'est peut-être pas inutile de signaler ici que maintes affirmations de Pascal sur la maladie entrent encore en consonance avec les enseignements de l'Église Catholique, tels qu'ils sont formulés dans son plus récent Catéchisme (1998) : “La maladie et la souffrance ont toujours été parmi les problèmes les plus graves qui éprouvent la vie humaine. Dans la maladie, l'homme fait l'expérience de son impuissance, de ses limites et de sa finitude. Toute maladie peut nous faire entrevoir la mort.” (1500). “La maladie peut conduire à l'angoisse, au repliement sur soi, parfois même au désespoir et à la révolte contre Dieu. Elle peut aussi rendre la personne plus mûre, l'aider à discerner dans sa vie ce qui n'est pas essentiel pour se tourner vers ce qui l'est. Très souvent la maladie provoque une recherche de Dieu, un retour à Lui.” (1501). “Par sa passion et par sa mort sur la croix, le Christ a donné un sens nouveau à la souffrance : elle peut désormais nous configurer à Lui et nous unir à sa passion rédemptrice.” (1504)

et qui ne relève aucunement d'une *composition*. À un Montaigne qui, au nom de la santé, enseigne à esquiver la mort et à apprivoiser la maladie, Pascal oppose une conversion de la maladie, une conception supérieure de la santé dans l'économie de laquelle la maladie trouve pleinement sa place; une forme authentique de santé, qui a nom : le Salut.

Faut-il s'étonner alors si cette présentation du chrétien comme icône du Christ souffrant, cette revendication de la maladie et de la mort qu'est en apparence la *Prière pour demander le bon usage des maladies*, s'achève sur un verbe — le dernier mot avant la formule finale — le verbe vivre ?

...mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur; et qu'ainsi, ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de votre gloire, dans laquelle vous **VIVEZ** — avec le Père et le Saint-Esprit, par tous les siècles des siècles.

La mort, qui semblait obséder ce texte, est ici éternellement congédiée.

Laurent Thirouin