



HAL
open science

Le réalisme de Pascal

Laurent Thirouin

► **To cite this version:**

Laurent Thirouin. Le réalisme de Pascal. Justice et force. Politiques au temps de Pascal, Sep 1990, Clermont-Ferrand, France. pp.347-363. halshs-01944643

HAL Id: halshs-01944643

<https://shs.hal.science/halshs-01944643>

Submitted on 4 Dec 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.

LE RÉALISME DE PASCAL

[in : *Justice et force. Politiques au temps de Pascal*
(actes du colloque de Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990),
Paris : Klincksieck, 1996, pp. 347-363]

Peu de critiques ont ressenti la nécessité de prononcer le terme de « réalisme » à propos de l'œuvre de Pascal. Un rapide tour d'horizon bibliographique le confirme et convainc en même temps qu'il n'y a pas vraiment lieu de s'en plaindre. Le mot est en effet particulièrement vague dans ses implications philosophiques et, bien sûr, parfaitement anachronique selon les catégories de l'histoire littéraire. Deux études parues dans les années vingt s'intitulent *Le réalisme de Pascal*. La première, de P.M. Lahorgue¹ dûment munie du *nihil obstat* et de l'*imprimatur*, est une large synthèse – d'ailleurs respectable – de la pensée pascalienne. La notion de réalisme y reçoit une signification tellement riche et favorable, qu'elle échappe à tout examen critique. Ce n'est pas un concept pour l'auteur, mais l'éloge suprême, le terme qui résume le génie pascalien : parfois synonyme de pessimisme, voire de misérabilisme (« L'étude de notre nature déchue » conduit Pascal « à un *portrait réaliste*, où les taches d'ombre l'emportent sur les taches de lumière »²), le réalisme désigne aussi le refus de la spéculation abstraite, qui fait des *Pensées* une œuvre « sinon anti-intellectuelle, du moins extra-intellectuelle, [...] la plus pratique de toutes les Apologies »³ ; le réalisme s'applique enfin à l'engagement religieux de Pascal, qui lors de la nuit du mémorial « a touché la Réalité, il a été brûlé par son feu et ce feu ne s'est plus éteint »⁴.

La deuxième étude, plus modeste, recourt à l'idée de réalisme dans un but polémique, pour disqualifier les tenants d'un « Pascal romantique, pessimiste, anti-intellectualiste, cher à nos aînés qui l'ont surtout aimé pour sa fièvre, son repliement, sa préoccupation dramatique de l'individu »⁵. Pour celui-là, Pascal était d'autant plus réaliste qu'il était pessimiste, méfiant à l'endroit de la raison ; pour celui-ci, il mérite ce titre parce qu'il refuse l'irrationnel et que sa pensée est constructive. L'un et l'autre s'entendent au demeurant pour conclure, de son réalisme, à l'excellence de l'œuvre pascalienne.

À la lumière de ces deux études, on sent la nécessité de restreindre l'extension du terme de réalisme, et on perçoit le risque de lui prêter une valeur normative. J'écarterai donc d'emblée deux perspectives. Il ne s'agira ici ni d'asseoir l'autorité d'une pensée en la qualifiant de réaliste, ni de mesurer son imbrication avec les réalités d'une époque, de vérifier si Pascal/Salomon de Tultie a bien rempli son dessein d'écrire une œuvre « toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie⁶ ». J'aurai recours à la notion de réalisme pour rendre compte de la logique particulière qui sous-tend les analyses politiques de Pascal : le respect de la réalité ne se transforme-t-il pas chez lui en une justification cynique et conservatrice de l'ordre en place ? De quelle manière la réalité cautionne-t-elle les lois ? La

¹. P.M. Lahorgue, *Le réalisme de Pascal*. Essai de synthèse philosophique, apologétique et mystique. Paris : Gabriel Beauchesne, 1923.

². P.M. Lahorgue, *op. cit.*, p.103 (je souligne).

³. *Ibid.*, p.229.

⁴. *Ibid.*, p.263.

⁵. Henri Massis, *Le réalisme de Pascal*, St-Félicien-en-Vivarais : Au Pigeonnier, 1924, 70 p., p.30.

⁶. *Pensées*, fr. 745. Les *Pensées* sont citées dans l'édition Lafuma (Pascal, *Œuvres complètes*, Le Seuil [coll. « l'Intégrale »]).

réponse de Pascal à cette question échappe aux catégories sommaires dans lesquelles on tend trop souvent à enfermer sa pensée politique. Mais le réalisme de Pascal excède le champ politique. Disséminée dans toute l'œuvre se développe une méditation sur le pouvoir des mots et la résistance des choses, qui constitue au bout du compte un corps de doctrine original et cohérent : prise de position philosophique sur le statut de la réalité et tout à la fois discipline que s'impose le penseur. Les engagements politiques ne sont, somme toute, que le cas particulier d'un rapport à la réalité, dont je voudrais ici, sous le nom insatisfaisant de réalisme, donner les grandes lignes.

L'originalité de la position pascalienne nous apparaîtra à l'occasion de ce qui semble, à première vue, un simple emprunt à Montaigne : la comparaison entre le boiteux et l'esprit boiteux (fr. 98). Dans le huitième essai du livre III, « L'art de conférer », dont on sait l'importance toute particulière qu'il revêt pour Pascal, Montaigne s'étonnait :

Mais pourquoi, sans nous émouvoir, rencontrons-nous quelqu'un qui ait le corps tortu et mal bâti, et ne pouvons souffrir la rencontre d'un esprit mal rangé sans nous mettre en colère ?⁷

Le fragment 98 des *Pensées* reprend la même question, sous une forme plus condensée et plus percutante.

D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas et un esprit boiteux nous irrite ?

La critique se contente souvent ici de noter le travail stylistique de Pascal et de souligner sa réussite, obéissant peut-être au désir tacite d'écarter une accusation de plagiat. Mais ce qui mérite bien plus d'être considéré, c'est la divergence profonde entre les deux analyses, dont Pascal d'ailleurs nous informe nettement en un autre lieu :

Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux [...] mais il n'a pas vu la raison de cet effet. (fr. 577)

Où le désaccord réside-t-il donc ? Il faut, pour l'apercevoir pleinement, reconstituer chacun des deux raisonnements.

Montaigne en fait ne cherche pas vraiment d'explication à une situation paradoxale, dont il veut surtout dénoncer l'absurdité. Si l'on supporte en face de soi l'infirmité physique, ne devrait-on pas logiquement supporter une infirmité intellectuelle, qui n'est, à tout prendre, qu'une autre forme de maladie ? Le « pourquoi » de Montaigne n'appelle aucune réponse, mais équivaut à un « n'est-il pas absurde que ? ». C'est un pourquoi de reproche, un « pourquoi donc » moqueur. Montaigne stigmatise une incohérence, qu'il qualifie ensuite de « vicieuse âpreté » : l'esprit boiteux dont nous nous moquons n'est peut-être pas aussi critiquable que nous le croyons et, en tout cas, il est fort possible que le nôtre le soit tout autant, sinon plus. Le développement de Montaigne prend ainsi ce cours. Il est ridicule de se gendарmer contre des défauts dont on n'est pas garanti soi-même.

Il n'est, à la vérité, point de plus grande fadaise, et plus constante, que de s'émouvoir et piquer des fadaises du monde⁸.

Le propos véritable de Montaigne est ici l'intolérance (cette « aigreur tyrannique de ne pouvoir souffrir une forme diverse à la sienne »), dont il souligne le caractère intrinsèquement ridicule. C'est pour en faire sentir concrètement l'absurdité que Montaigne recourt à la comparaison entre infirmités physiques et intellectuelles : n'est-il pas aussi inepte de s'irriter d'un esprit boiteux que ce le serait de s'irriter d'un infirme ? En conclusion, l'incapacité à tolérer le défaut

⁷. Montaigne, *Essais* III, 8 ; édition Villey (PUF, 1978), p. 929.

⁸. *Id.*, p. 928.

d'autrui est elle-même un défaut caractérisé, si bien que celui qui ne peut souffrir l'esprit boiteux grossit de ce fait même le nombre des esprits boiteux !

Le raisonnement de Pascal suit une tout autre logique et opère un renversement de perspective très significatif. Il ne met en effet pas en doute la déficience de l'esprit boiteux. Il justifie l'irritation, qu'il ne soupçonne à aucun moment d'erreur (ni d'âpreté), mais il s'interroge effectivement : comment expliquer qu'on entre en colère devant une infirmité spirituelle, quand on supporte une infirmité physique, laquelle excite plutôt la pitié que l'aigreur ? C'est qu'en fait les deux infirmités, que Montaigne assimile pour les besoins de sa cause, se distinguent sur un point essentiel : l'une a la force des faits, elle bénéficie de la netteté des sens ; l'autre peut faire l'objet d'une contestation. Et dans le cas précis envisagé, elle fera nécessairement l'objet d'une contestation, puisqu'il est constitutif d'un esprit boiteux qu'il ne se reconnaisse pas tel (il démontrerait sinon une rectitude d'appréciation incompatible avec sa nature d'esprit boiteux).

Un boiteux reconnaît que nous allons droit et [...] un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons (fr. 98).

À ce stade de l'analyse, il faut immédiatement écarter une explication réductrice. La différence que Pascal met en relief n'est pas celle qui sépare une certitude d'une opinion, un fait avéré d'un fait simplement probable. Si la notion d'esprit boiteux – ou d'esprit faux – peut sembler très relative à certains (à Montaigne notamment), pour Pascal en revanche il s'agit d'un concept tout à fait objectif et rigoureux. L'observation est quasiment clinique : « il y a beaucoup d'esprits faux » (fr. 761) ; et la catégorie est définie en creux dans le texte célèbre sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse : « Les esprits faux ne sont jamais ni fins, ni géomètres » (fr. 512). Le point qui frappe Pascal dans le fr. 98, ce n'est donc pas le caractère relatif de certains diagnostics face à l'objectivité de ce qui tombe sous le sens : le boiteux de corps et le boiteux d'esprit sont aussi indéniablement malades l'un et l'autre. L'intérêt du parallèle est de mettre en évidence une rupture entre ces deux réalités, une disparité. L'une s'impose sur le mode de l'évidence, l'autre – qui n'est pas moins réelle que la première – est d'une nature telle qu'elle prête le flanc à la contradiction.

Il en va de même dans la situation symétrique, que Pascal 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. (fr. 98 - fin)

Nous ne sommes plus ici juges mais objets de jugement et, à la différence de la situation précédente, le jugement est erroné (il est faux que nous ayons mal à la tête et faux que nous raisonnons mal). Mais ces deux erreurs ne nous laissent pas également sereins. Que la réalité évidente (ici encore la réalité physique) soit contredite, c'est une incongruité qui s'annule d'elle-même et dont on ne se met pas en peine. (« Nous sommes bien certains que nous n'avons pas mal à la tête » fr. 99). L'irritation ici encore, comme dans l'exemple de Montaigne, provient de l'impossibilité de faire reconnaître une réalité qui ne possède pas, en elle-même, les moyens de s'imposer.

Devant des agressions qui sont à première vue similaires, nous faisons preuve d'une humeur inégale. Mais cette apparente incohérence d'un comportement humain, qui, dans le vocabulaire des *Pensées*, porte le nom d' « effet », possède une raison. Elle n'est pas ridicule et, bien au contraire, révèle un caractère essentiel du monde qui nous entoure : sa répartition en

deux classes de réalités, qu'il importe de bien identifier. Pascal oppose ainsi les qualités « palpables » et les qualités « spirituelles ». Cette distinction – toute l'originalité de l'analyse réside en ceci – n'implique aucun jugement de valeur, mais elle se présente comme une simple caractérisation fonctionnelle, une description. Les qualités palpables sont celles qui tombent sous le sens, et que Pascal, pour cela, qualifie aussi de « visibles » (« La pluralité » – c'est-à-dire l'avis du plus grand nombre – est « visible » fr. 85). Elles ne comportent en conséquence aucune ambiguïté et sont, par nature, reconnaissables. La force est, pour Pascal, l'exemple parfait de ces qualités palpables, sur l'identité desquelles aucun doute n'est jamais possible. On ne peut contrefaire la force qu'on ne possède pas, ni affecter de ne pas l'identifier quand on lui fait face.

La force ne se laisse pas manier comme on veut parce que c'est une qualité palpable. (fr. 85)

Si cette qualité palpable est confrontée à une de ses contrefaçons, l'équivoque est impossible. Le magistrat se déguise pour frapper les imaginations et se procurer quelque simulacre de force, mais l'illusion s'évanouit dès qu'il est opposé à la force véritable, « quand la force attaque la grimace, quand un simple soldat prend le bonnet carré d'un premier président et le fait voler par la fenêtre. » (fr. 797)

Les qualités spirituelles en revanche n'offrent pas ce beau caractère d'évidence, mais concernant des réalités qui ne tombent pas sous le sens, elles courent toujours le risque d'être méconnues, voire falsifiées. C'est le cas notamment de la justice.

La justice est une qualité spirituelle dont on dispose comme on veut. (fr. 85)

Cela ne signifie pas que la justice soit une qualité illusoire, face à la force qui représenterait la véritable réalité. Pas plus que les jésuites, en dénaturant la religion, ne jettent le doute dans l'esprit de Pascal sur la véritable foi catholique. Mais c'est le propre des qualités spirituelles (la justice, la religion) de n'opposer aucune résistance à toutes les manipulations, de laisser disposer d'elles.

Vous corrompez la religion en faveur de vos amis ou contre vos ennemis ; vous en *disposez* à votre gré. (fr. 836, je souligne)

De la force, ou du nombre, on ne peut aucunement disposer : ils s'imposent. Les qualités spirituelles sont par nature fragiles et, hors même de la mauvaise foi, susceptibles de toutes les confusions. Elles ne sont garanties par aucun critère objectif, comme la Raison « ployable à tous sens » (fr. 530).

Là encore, il ne faut pas se méprendre sur la démarche de Pascal et voir, dans cette disparité qu'il souligne, la marque d'une pensée attirée par le matérialisme, ou une forme d'anti-spiritualisme. Certes, vu la grande vulnérabilité des qualités spirituelles, une conséquence pratique est qu'on devra toujours les considérer avec un fond de suspicion. Mais ce qui est maniable n'est pas dévalorisé pour autant, et ce qui est inflexible n'en retire aucune valeur. Il s'agit de simples caractéristiques à prendre en compte. Le monde physique bénéficie d'une visibilité, d'une réalité indiscutable, tandis que les qualités spirituelles ne se manifestent jamais sans contestation. Il ne s'ensuit pas que ces dernières aient une réalité moindre ou qu'elles soient moins utiles. La valeur d'un objet, son utilité sont indépendantes de sa solidité. Qu'y a-t-il pour Pascal de plus précieux et de plus essentiel que les vérités de la Foi ? Or c'est là au premier chef une réalité fragile et – les querelles autour de la grâce le prouvent – perpétuellement menacée d'être altérée.

Le réalisme de Pascal tient pour une large part à ce critère de solidité, à cette distinction entre deux sortes de qualités : les unes – fragiles – dont on peut s’emparer et disposer à son gré, les autres – solides – qui sont protégées par nature de toute tentative de falsification. Car le problème est bien là. Que la justice soit une qualité spirituelle, et donc impalpable, n’aurait aucune importance si personne ne songeait à la contester. Mais que surgisse un ennemi de la justice, quelqu’un qui ait intérêt à ne pas la reconnaître, il lui suffit alors de la contredire et aucun argument décisif ne peut lui être opposé. Les qualités spirituelles se manifestent par le langage, elles dépendent d’une nomination. Or le langage – j’y reviendrai – est essentiellement maniable ; il se prête, sans résister, à tous les abus, et conserve toujours même apparence : « le langage est pareil de tous côtés » (fr. 697). Il y a donc des réalités que l’on peut disqualifier par la simple parole. L’esprit boiteux « *dit* que c’est nous qui boitons » (fr. 98). Si le législateur décide de tenir compte des mérites, « tous *diront* qu’ils méritent » (fr. 94).

Ceux qui sont dans le dérèglement *disent* à ceux qui sont dans l’ordre que ce sont eux qui s’éloignent de la nature⁹.

Et face à tous ces dires, ni l’esprit droit, ni le mérite authentique, ni l’ordre naturel n’ont mieux à opposer que d’autres dires : paroles contre paroles. Désireuse d’usurper la qualité de justice, la force n’a qu’à se proclamer juste et contester effrontément la réalité.

La force a contredit la justice et a dit qu’elle était injuste, et a dit que c’était elle qui était juste. (fr. 103)

La justice ne devient pas moins juste pour avoir été contredite, mais le fait est qu’on peut dire de la justice qu’elle est injuste, et que cette dispute dont elle est l’objet ne menace pas les qualités palpables. « Il n’y a jamais cette *contradiction* dans les sens touchant un boiteux¹⁰. »

Le débat entre la force et la justice se dénoue donc, selon Pascal, pour des raisons purement techniques, et tout état d’âme en la matière, toute idéologie est hors de place. Il n’est que de considérer la nature des opposants, quelque préférence qu’on ressente pour l’un d’eux par ailleurs.

La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. (fr.103)

Cette asymétrie règle la question. On s’attendait à une prise de position morale, fût-ce une justification machiavélique de la force. Pascal ne propose aucun autre argument que la simple prise en compte de la réalité. Force et justice n’ont pas la même solidité, elles ne sont pas également protégées contre la mauvaise foi : celle-ci peut être contredite, celle-là ne le sera pas. Il est donc matériellement impossible que la justice procure un fondement durable à l’ordre politique.

On touche ici à une dimension essentielle de la pensée pascalienne : son refus farouche de l’angélisme (« Qui veut faire l’ange fait la bête » fr.678), c’est-à-dire, en des termes plus politiques, de toutes les formes d’utopie. Aucune opinion n’est recevable, qui ne prend pas acte de la réalité telle qu’elle est. Or les utopistes – ils portent dans les *Pensées* le nom de demi-habiles – oublient deux données fondamentales. La première est l’existence de la méchanceté, qui fait que si une agression est possible, il faut la considérer comme assurée :

La justice sans force est contredite, parce qu’il y a toujours des méchants. (fr. 103)

⁹. Début du fr. 697. Dans cette citation, comme dans les deux précédentes, c’est moi qui souligne.

¹⁰. Fr.99 (je souligne).

La fragilité de la justice suscite nécessairement l'apparition de falsificateurs. Les méchants sont, dans l'univers de Pascal, une donnée de base, qui interdit d'ailleurs l'émergence de dispositions moralement satisfaisantes.

Que dira-t-on qui soit bon ? [...] De ne point tuer ? non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? non, car cela détruit la nature¹¹.

Le plus souvent les règles politiques parviennent à diminuer les effets de la méchanceté : elle n'en demeure pas moins, comme un principe des actions humaines (« ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* » fr.211), dont Pascal, en bon disciple de saint Augustin, se garde de sous-estimer la puissance.

Or il y a des lieux où la méchanceté trouve à se manifester avec une particulière facilité – et c'est là le deuxième oubli des utopistes, contre lequel s'élève Pascal. Ceux qui veulent se référer à la justice, au mérite, oublient qu'ils en appellent à des notions, vénérables certes, mais spécifiquement fragiles et qui sont des proies désignées pour la falsification. On ne peut pas, sous peine d'angélisme – et donc de bêtise – penser le monde comme si toutes les réalités bénéficiaient de la même évidence, comme si le mérite et la naissance pouvaient pareillement être soutenus. Les qualités spirituelles, tributaires du langage, sont exposées au mensonge, et il devient alors bien vite hasardeux de les authentifier. Le malheur¹² veut que les valeurs les plus précieuses soient ainsi les plus menacées. C'est là, pour Pascal, en même temps qu'une donnée objective, un scandale, qui confine à l'intolérable et presque à l'impensable, quand il affecte la réalité absolue, les préceptes de la foi.

Ce n'est point ici le pays de la vérité ; elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix ; le lieu est ouvert au blasphème et même sur des vérités au moins bien apparentes. Si l'on publie les vérités de l'Évangile on en publie de contraires, et on obscurcit les questions, en sorte que le peuple ne peut discerner. Et on demande : qu'avez-vous qui vous fasse plutôt croire que les autres, quel signe faites-vous ? Vous n'avez que des paroles et nous aussi [...] (fr. 840).

Ce fragment ne reçoit sa plénitude de sens que si l'on se place dans la perspective chrétienne, qui est celle de Pascal. Il est déjà révoltant que la justice, la nature soient objets de dispute et restent, au bout du compte, méconnaissables. Mais que la vérité divine subisse le même sort, qu'elle appartienne à ces qualités qui se « laisse [nt] méconnaître », qu'elle soit prise elle aussi dans les débats de parole où tout est obscurci, il y a là pour un chrétien convaincu un phénomène effrayant. L'Évangile peut être contredit et le créateur de toutes les vérités, celui qui s'est lui-même appelé la Vérité¹³ peut être tout simplement nié. Le même langage qui permet d'annoncer Dieu permet aussi de dire « Dieu n'est pas ». Il permet de manier les vérités religieuses, comme n'importe quel objet de discours, sans que leur importance suprême ne leur soit d'aucune aide. Le blasphème est la forme extrême de la falsification qui menace toutes les réalités spirituelles, le moment où la contradiction s'exerce contre les plus importantes d'entre elles. La même logique qui amenait Pascal à souligner la fragilité des qualités spirituelles, le force à cette constatation terrible : « Le lieu est ouvert au blasphème ».

¹¹. Fr. 905. Cf. aussi le fr. 659 qui renforce la deuxième partie de l'argument : « Faut-il tuer pour empêcher qu'il y ait des méchants ? C'est en faire deux au lieu d'un, *Vince in bono malum*. Saint Aug. »

¹². Pour un chrétien, augustinien de surcroît, ce malheur porte un nom plus précis : c'est le péché originel et la confusion des valeurs qu'il a entraînée.

¹³. « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie. » (Jn 14, 6).

Entre tous les objets maniables que nous avons évoqués, il faut réserver une attention particulière à l'instrument même par lequel s'effectuent les manipulations, au langage. Pascal reprochait aux utopistes de méconnaître la fragilité des qualités spirituelles, le privilège exorbitant que possède sur elles le langage. L'illusion symétrique n'est pas moins grave. À l'inverse des utopistes, ceux que je nommerais volontiers les « tricheurs », par malignité ou par naïveté, étendent démesurément l'empire du langage. Car si les mots ont moyen de rendre certaines réalités méconnaissables, ils ne changent pas ce qui est. La réalité revêt certes des modes différents, mais elle reste pour Pascal une notion de référence ferme. Se comporter comme si l'on modifiait la réalité avec des mots – conduite que nous appellerions précisément aujourd'hui « magique » – est une attitude que dans tous les domaines de son œuvre (scientifiques, théologiques, moraux) Pascal s'emploie en permanence à dénoncer et à ridiculiser. Voilà l'autre pan de son réalisme, complémentaire du précédent. L'un et l'autre correspondent en fait à un même objectif : déterminer clairement la frontière qui passe entre les mots et les choses, autant pour mettre en garde contre le pouvoir des mots, que pour combattre les prétentions aberrantes qu'ils nourrissent en d'autres circonstances.

Du fait que l'on dispose des mots, avec les graves conséquences mesurées précédemment, on ne dispose pas pour autant des choses. C'est ce qu'exprime, sur un plan méthodologique, la différence entre les définitions de nom et les définitions de chose. Les premières sont « très libres », « car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra¹⁴ ». Quant aux définitions de chose, le terme de « définition » leur convient mal car ce « sont proprement des propositions nullement libres¹⁵ », c'est-à-dire un effort d'élucidation de la réalité. Mais si l'on s'avise de confondre les unes et les autres, comme de définir un mot et de soutenir ensuite qu'on a qualifié la réalité qu'il désignait, on commet l'erreur fondamentale que dénonce Pascal dans la première partie de *L'esprit géométrique et l'art de persuader*. En maniant les mots, on tombe dans l'illusion d'avoir saisi les choses. Or la réalité est parfaitement étanche au langage.

Il a été libre de nommer [...] deux choses de même, mais il ne le sera pas de les faire convenir de nature aussi bien que de nom¹⁶.

Les créations langagières de l'homme n'ont aucun effet sur la réalité en tant que telle. Cela est évident pour les réalités palpables, quoique même dans ce cas – la querelle autour des cinq propositions l'atteste – il soit parfois nécessaire de rappeler la résistance des faits. Cela est vrai aussi pour les réalités spirituelles, que le langage parvient à défigurer, mais qui restent intactes et, en leur nature même, inchangées. Il faut donc garder conscience que, sur un plan essentiel, la réalité a une faculté absolue de résistance au discours. En reconnaissant la validité et bien souvent même la nécessité des ordres factices, Pascal ne manque pas de réaffirmer l'intangibilité de l'ordre réel, que la misère de l'homme impose temporairement d'ignorer. Dans le deuxième *Discours sur la condition des grands*, les « grandeurs d'établissement » sont ces créations factices sur lesquelles repose l'organisation sociale. Elles « dépendent de la volonté des hommes »¹⁷, de la même façon que les définitions de nom, avec qui elles partagent ce caractère à la fois arbitraire et absolu. Les « grandeurs naturelles » sont au contraire

¹⁴. Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*. *Œuvres complètes*, Le Seuil (« l'Intégrale »), p. 349, col. 2.

¹⁵. *Id.*, p. 351, col. 1.

¹⁶. *Id.* p. 350, col. 2.

¹⁷. Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, 2^e discours, *Œuvres complètes*, Le Seuil (« l'Intégrale »), p. 367, col. 1.

« indépendantes de la fantaisie des hommes parce qu'elles consistent dans des qualités *réelles* et effectives »¹⁸. Comme dans le cas des définitions de nom et de chose, la faute est de confondre les deux plans, le factice et le réel, d'introduire entre eux un lien de dépendance. Obtenir de l'estime – respect naturel – sans posséder les qualités naturelles correspondantes, est strictement exclu,

...et assurément vous n'y réussirez pas, fussiez-vous le plus grand prince du monde¹⁹.

Cet oubli du principe de réalité, cette prétention de modifier la réalité par l'autorité de sa parole – conduite magique caractérisée – est identique, quoiqu'encore plus flagrant (car la réalité est ici plus palpable) dans la question des cinq propositions de Jansénius. Aussi puissantes soient les autorités civiles et religieuses qui s'engagent, la présence ou l'absence de cinq propositions dans un livre ne peut être affectée par aucune parole :

Toutes les puissances du monde ne peuvent par autorité persuader un point de fait, non plus que le changer, car il n'y a rien qui puisse faire que ce qui est ne soit pas²⁰.

Autant la réalité résiste, autant l'homme possède sur le discours une absolue maîtrise. La tentation est ainsi grande d'agir sur l'un quand on ne peut modifier l'autre, d'autant que – nous l'avons vu – la tricherie est assurée de l'impunité quand la réalité est impalpable. Pascal ironise volontiers sur la grande complaisance des créations humaines : l'empressement avec lequel elles épousent les désirs est le symptôme infaillible de leur irréalité, la marque de leur caractère langagier. La remarque vaut pour les inventions de physiciens déterminés à réconcilier l'expérience avec leurs théories.

D'autres, pour remplir de quelque matière l'espace vide, s'en sont figuré une dont ils ont rempli tout l'univers, parce que l'imagination a cela de propre qu'elle produit avec aussi peu de peine et de temps les plus grandes choses que les petites ; quelques-uns l'ont faite de même substance que le ciel et les éléments ; et les autres d'une substance différente, suivant leur fantaisie, parce qu'*ils en disposaient comme de leur ouvrage* ²¹.

Mais la même expression revient sous la plume de Pascal pour dénoncer la théologie des jésuites : leur idée de la grâce, bien loin de poursuivre une réalité, est une pure construction du discours.

Si peu qu'elle incommode ils en font d'autres (grâces), car *ils en disposent comme de leur ouvrage*²².

Retrouver la réalité dérobée par le langage, mettre en évidence cette opération d'escamotage à laquelle se livre le discours, telle me semble la fonction véritable d'un fragment comme le célèbre « beauté poétique » (fr. 586). N'oublions pas que cette pensée, trop souvent convoquée pour sa teneur esthétique, s'intitulait initialement « langage poétique ». La question esthétique – il faut s'y résoudre – intéresse peu Pascal, et cette réflexion isolée sur la poésie est bien moins une réflexion sur la poésie que sur le problème linguistique du rapport des mots et des choses. À travers l'exemple probant du sonnet, Pascal entend illustrer un usage dévoyé du langage : le jargon.

18. *Ibid.* (je souligne).

19. *Id.*, col. 2.

20. Pascal, *Les Provinciales*, édition L. Cagnet, Paris : Garnier, 1965. *Dix-huitième lettre*, p. 377.

21. Lettre de Pascal au P. Noël, 29 oct. 1647 (je souligne). Œuvres complètes de Blaise Pascal, *Édition du Tricentenaire*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris : Desclée de Brouwer, 1970. T. II, p. 522.

22. Fr. 954 (je souligne). Ce fragment, enregistré dans le seul Recueil Original, appartient à un ensemble de notes relatif aux trois premières *Provinciales*.

Comme on dit beauté poétique on devrait aussi dire beauté géométrique et beauté médicinale, mais on ne le dit pas et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géométrie et qu'il consiste en preuve, et quel est l'objet de la médecine et qu'il consiste en la guérison ; mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément qui est l'objet de la poésie. On ne sait ce que c'est que ce modèle naturel qu'il faut imiter et à faute de cette connaissance on a inventé de certains termes bizarres, siècle d'or, merveille de nos jours, fatals, etc. Et on appelle ce jargon beauté poétique [...].

Ici, comme souvent dans les *Pensées*, le raisonnement part d'un « effet », d'un apparent illogisme, dont la « raison » nous est aussitôt révélée (« la raison en est que... »). On parle de preuve et non pas de beauté géométrique, on parle de guérison et non pas de beauté médicinale : pourquoi donc n'emploie-t-on pas le terme d' « agrément » qui est l'objet avéré de la poésie, et lui substitue-t-on celui de « beauté poétique » ? L'explication est simple. On a forgé cette expression de *beauté poétique* pour cacher que l'on ignore ce qu'est l'agrément. « À faute de cette connaissance on a inventé de certains termes bizarres ». On enferme dans un mot l'absence de connaissance sur la réalité correspondante. On crée un système tautologique, purement langagier, sans aucun contact avec la réalité : « siècle d'or » c'est de la poésie ; la poésie c'est de dire « siècle d'or ». Se référer à la « beauté poétique » est du même ordre que « la vertu apéritive d'une clef » (fr. 907), ou la lumière, définie par le P. Noël comme « un mouvement lumineux de rayons composés de corps lucides, c'est-à-dire lumineux »²³. Dans le cas de la poésie, le procédé étrange que propose Pascal pour sortir du cercle (s'imaginer « une femme sur ce modèle-là ») consiste en fait à dépouiller la question de sa composante verbale, à prendre une référence qui échappe au langage. Jean Mesnard, dans un article très éclairant sur « Vraie et fausse beauté au XVII^e siècle », après avoir remarqué que « la fausse beauté est rapportée à l'emploi d'un certain jargon », met fort justement en relation le fragment « beauté poétique » avec le développement consécutif (fr. 587) sur les gens universels. « Le poète », conclut J. Mesnard, « n'est pas celui qui fait métier de poésie. Il n'a pas une spécialité, il n'use pas d'un langage qui lui serait propre²⁴. » La spécificité d'un langage (esthétique, théologique, scientifique) est regardée par Pascal avec une extrême suspicion, car tout langage propre se rapproche d'un jargon, comporte le risque d'une prise d'autonomie du langage par rapport à la réalité. Le jargon est le stade ultime de cette autonomie : un langage totalement détaché du réel, un pur instrument de tromperie.

Une occasion de mesurer la puissance du langage et sa faculté d'obscurcir la réalité a été offerte à l'auteur des *Provinciales*. Tels que les présente Pascal, les jésuites sont en effet passés maîtres dans l'art de combattre la réalité avec des mots – combat aberrant, mais qui leur vaut pourtant quelques réussites. Ils provoquent une confusion verbale, dont ils profitent ensuite pour dénaturer les problèmes et les transformer à leur avantage. Les *Provinciales* montrent ainsi le parti moliniste recourant à des mots dépourvus de sens pour masquer la réalité d'un désaccord.

Ne sommes-nous pas demeurés d'accord de ne point expliquer ce mot de *prochain*, et de le dire de part et d'autre sans dire ce qu'il signifie²⁵ ?

Quel meilleur exemple de conduite magique que ces quelques syllabes dont la seule profération garantirait de l'hérésie ?

Il faut prononcer ce mot des lèvres, de peur d'être hérétique de nom²⁶.

²³. Lettre au P. Noël, *op. cit.* p. 527.

²⁴. Jean Mesnard, « Vraie et fausse beauté au XVII^e siècle », in : *Convergences. Rhetoric and Poetic in 17th Century France*, Colombus, Ohio : Ohio State University Press, 1989 ; p. 19.

²⁵. *Provinciales*, « Première lettre », p.18.

²⁶. *Id.*, p. 19.

En imposant à une réalité (la grâce) un terme qui ne lui convient pas (l'adjectif « suffisante »), en la travestissant (cette grâce « est suffisante *de nom* et insuffisante *en effet* »²⁷), les jésuites entendent bien modifier la réalité elle-même : « ainsi la Société profite assez de cette expression²⁸. »

Profiter d'une expression, c'est l'objectif pervers de ce détour par les mots. Ne pouvant directement toucher à la réalité, on exploite la malléabilité des mots pour agir sur les choses à travers eux. La dix-septième lettre expose en détail cette stratégie, qui devrait permettre aux jésuites, en faisant condamner des mots sans signification, d'obtenir à terme le désaveu d'une théorie à laquelle ils ne peuvent s'attaquer.

Voilà pourquoi vous proposez de signer cette condamnation d'une doctrine sans l'expliquer²⁹.

On pourrait lire l'ensemble des « Petites Lettres » selon cette perspective. La croisade des *Provinciales* constitue une affirmation solennelle de la réalité, travestie par tous les artifices langagiers des jésuites : une affirmation du fait contre l'intimidation, de la vérité contre la probabilité (autre subterfuge pour réduire la connaissance au discours), de l'action effective contre l'intention... Les *Provinciales* sont ainsi comme un vaste répertoire des tricheries que permet le langage aux dépens de la réalité ; l'auteur y prend le rôle de celui qui démasque les mots et rétablit les choses.

On trouve chez Pascal une sorte de célébration provocatrice du réel. Contre la demi-habilité des bonnes âmes qui prennent leurs désirs pour des réalités, contre la conduite magique des jargonners, le scientifique a plaisir à constater l'inflexibilité de la réalité : qu'il est vain de tricher avec elle. Le truisme de la 18^e *Provinciale* – « il n'y a rien qui puisse faire que ce qui est ne soit pas » – retentit comme un cri de joie, un défi et un encouragement, la certitude ultime qu'en dépit de toutes les tricheries et falsifications, la réalité existe indépendamment de nous. D'un point de vue philosophique, le réalisme de Pascal admet cette définition courante d'une doctrine selon laquelle l'être est indépendant de la connaissance du sujet.

[La vérité] est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et [...] ce serait en ignorer la nature de s'imaginer qu'elle ait commencé d'être au temps qu'elle commençait d'être connue³⁰.

Le réalisme pascalien me semble essentiellement une position méthodologique, dérivée de la culture scientifique de l'auteur des *Pensées*, une forme de modestie de principe du chercheur en face de la réalité : il est là pour enregistrer ce qui est, trouver les raisonnements qui s'y adaptent, et non pas modifier l'objet afin qu'il corresponde à l'idée. C'est cette modestie du scientifique que Pascal transporte dans le domaine moral, quand il est amené à s'élever contre l'utopie. On dénature cette position méthodologique en la baptisant de termes politiques, car le réalisme de Pascal n'est ni un *cynisme*, qui consisterait à se ranger du côté de ce qui réussit, à justifier théoriquement l'art de vaincre, ni un *pragmatisme*, forme de défaite intellectuelle devant la complexité du monde, qui célèbre les facultés d'intervention technique et d'adaptation au désordre. Le principe méthodologique de Pascal est de prendre en compte ce

²⁷. *Provinciales*, « Deuxième lettre », p. 26 (je souligne).

²⁸. *Id.*, p. 24.

²⁹. *Provinciales*, « Dix-septième lettre », p. 352.

³⁰. *Préface sur le Traité du Vide, Édition du Tricentenaire*, t. II, p. 785.

qui se produit, de respecter les phénomènes, de leur reconnaître même une intelligence du fait qu'ils se produisent. Le demi-habile manque la réalité : il n'a pas cette humilité devant le fait, ce moment d'acceptation transitoire qui permet au scientifique de remonter à la raison. Car les effets n'ont pas seulement une cause, cette cause leur donne aussi raison. Ainsi l'expression « raison des effets » indique plus que l'explication d'un mystère, mais signifie comme une adhésion à cette explication, l'idée que la cause découverte est une pièce de l'ordre du monde. Cette étrange association d'un respect pour les phénomènes et d'une confiance en leur signification constitue très exactement le réalisme de Pascal.

Laurent THIROUIN
Université de Lyon