

Temps et digression dans les Pensées de Pascal

François Paré

Volume 37, Number 1, 2001

La construction de l'éternité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/008842ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/008842ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Paré, F. (2001). Temps et digression dans les Pensées de Pascal. *Études françaises*, 37(1), 67–81. <https://doi.org/10.7202/008842ar>

Article abstract

This paper studies various fragments of Pascal's *Pensées* in search of a certain construction of the subject, shaped by an eternity without closure. This conception of the subject is rooted in the awareness of the decline of history, as intimated by Calvin and the Reformation. Twentieth-century readings of Pascal by Goldmann and Cioran confirm this interpretation. However, for Pascal, the status of the modern subject is at stake, within and beyond history. Itself a product of the decline of history, the Pascalian subject can only be deferred in an endless digression. Only in reference to the open-ended forms of eternity can this subject escape its own narrative constraints.

Temps et digression dans les *Pensées* de Pascal

FRANÇOIS PARÉ

Que devient la notion d'infini lorsque, au sortir de la Renaissance, dans les *Essais* de Montaigne surtout et dans une bonne part de l'iconographie de cette époque, elle épouse les formes diverses et changeantes du temps? Peut-elle être ramenée simplement à ce que, dans les *Principes*, Descartes appellera l'*indéfini*, en l'opposant radicalement à la figure de Dieu¹? Et le temps, dans son ouverture nouvelle à l'infini, emporté irrémédiablement vers l'avant et l'après, peut-il, de part et d'autre du sujet présent, échapper à la contrainte de l'histoire, au risque de perdre « tout ordre et toute lumière² »? N'est-ce pas de ce temps-là, hors de la contingence exemplaire de l'histoire, qu'il s'agit dans les *Pensées* de Pascal? Ces questions sur le sujet classique et sur les formes ouvertes de la temporalité par lesquelles il tend à se construire dans certains textes du xvii^e siècle constitueront ici les assises de ma réflexion.

Le texte cartésien dans son ensemble est traversé, on le sait, par l'angoisse des formes ouvertes, celles du temps comme celles de l'espace³. Mais, à l'époque de Descartes, nulle écriture n'est plus profondément marquée par cette problématique de l'ouvert que celle de Pascal, chez qui la conscience tragique, soumise à la fragmentation, s'ouvre sur une béance sans mesure qui lui sert de bordure épistémologique et d'espace

1. Voir à ce sujet l'article de Nancy Kendrick, « Uniqueness in Descartes' "Infinite" and "Indefinite" », *History of Philosophy Quarterly*, vol. XV, n° 1, janv. 1998, p. 23-25.

2. Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique*, dans *Œuvres complètes*, (éd. Jacques Chevalier), Gallimard, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 582.

3. Voir l'article « "Inter inextricables... difficultatum tenebras": Ficino's Pimander and the Gendering of Cartesian Subjectivity », *Renaissance et Réforme*, vol. XXII, n° 1, hiver 1998, p. 23-34.

digressif. Dans les *Pensées*, le sujet lui-même, privé de tout, même de l'amour, s'articule sur l'infini. Et cet infini, sidérant et sidéral, n'est pas tant un espace qu'une forme divisible du temps. De Montaigne à Pascal se façonne, comme l'ont suggéré successivement Cioran et Goldmann, il y a une cinquantaine d'années, une logique particulière de l'éternité, non plus comme continuité, mais comme fragmentation. Et c'est donc à partir de ces deux critiques que commencera ici mon examen du texte pascalien.

Lectures du déclin

Dans *Le crépuscule des pensées*, Cioran revient à plusieurs reprises sur la figure de l'éternel qui lui semble à la fois la matière même dont est fait le discours rassurant de l'histoire et l'horizon de sa perte dans l'infini du temps. Car si l'histoire est la forme la plus conséquente et la plus explicite du déclin, elle ne se laisse saisir que par le « fardeau de l'éternité » dont elle est porteuse et qui l'habite à l'excès⁴. Il faut dire que cette notion d'éternité a pour le philosophe des fragments une double origine : elle semble déjà à l'œuvre dans les premiers grands textes du christianisme, où elle est aussitôt investie de valeurs eschatologiques ; puis plus tard, à l'âge classique, au moment où elle réapparaît une seconde fois, notamment dans les écrits de Pascal, elle se présente comme antithèse absolue de l'histoire. C'est ici qu'elle nous intéresse tout particulièrement.

Si elle resurgit de cette manière, dans les diverses intersections de la pensée occidentale, des premiers temps du christianisme jusqu'à nos jours, c'est qu'elle se pose avant tout comme un nécessaire avatar du temps, une scorie dont la seule richesse réside, pour Cioran, dans sa capacité de transcender l'histoire. « L'éternité », conclut-il alors, « pourrait être la marche finale du temps, comme le néant la sublimation dernière de l'éternité » (C, 381). Et, comme pour donner forme et expression à ce désir de sublimation, la culture occidentale semble produire en différents moments de son histoire une pensée de l'éternité. Cioran ne rattache pas explicitement la résurgence de ce concept à l'écriture, manuscrite ou imprimée, dont la culture classique est certainement

4. E. M. Cioran, *Le crépuscule des pensées*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, p. 381. Cette œuvre date de 1938 et a été publiée en roumain en 1940. La traduction de l'édition Quarto est de Mirella Patureau-Nedelco. Les références à cette édition seront dorénavant faites dans le texte à l'aide du sigle C, suivi immédiatement du numéro de la page.

tributaire, ni d'ailleurs à la circulation et la préservation des savoirs livresques. Chez Pascal, du reste, le livre est matériellement et moralement suspect. Au contraire, l'éternité dont il s'agit sera la limite même de ces savoirs qui, eux, se caractériseront, comme toute entreprise humaine, par leur caducité.

La référence aux *Pensées* de Pascal dans l'ensemble des textes de Cioran n'est donc pas fortuite. En réalité, et le titre du *Crépuscule des pensées* ne peut pas tromper (du moins dans sa traduction française), ces écrits en langue roumaine, tant par leur forme fragmentée que par leur rappel direct et insistant de motifs appartenant à l'univers pascalien, doivent être lus comme un palimpseste et une distorsion des *Pensées*⁵. La majuscule est perdue, certes, entre le titre attribué à l'œuvre de Port-Royal⁶ et celui conféré par l'exilé roumain à cette nouvelle série de fragments : c'est dire que trois cents ans après les *Pensées* l'optimisme prudent de Pascal n'y est plus et la vérité est, dans l'univers cataclysmique propre au *Crépuscule des pensées*, « une erreur exilée dans l'éternité » (C, 389). Obsédé par le déclin, dont toute l'histoire du monde est porteuse à ses yeux, Cioran reprend le texte pascalien en mode mineur, si l'on peut dire, hors de toute majuscule.

De quelle manière, donc, ce débordement épistémologique de l'éternité, dont *Le crépuscule des pensées* évoque (peut-être pour la dernière fois?) les récurrences dans l'histoire, est-il le centre des *Pensées* (lettre majuscule)? S'il est vrai, comme le croit Cioran, que l'âge classique est porteur d'un rêve de permanence idéologique et institutionnelle, ce rêve reste chez Pascal traversé par une profonde inquiétude. Peut-être l'âge classique est-il encore, en effet, profondément imprégné de cet univers collectif de la peur que Denis Crouzet associait, dans son étude du xvi^e siècle, à la diffusion des valeurs calvinistes⁷. Dans sa réflexion sur les *Pensées*, Hervé Pasqua semble bien le croire : « Derrière la recherche moderne de l'autonomie absolue de la raison se cache, en réalité, un désespoir de la raison. Ce désespoir prend sa source dans la conception luthérienne et calviniste selon laquelle le péché originel n'a

5. Cioran écrit : « Pascal — et surtout Nietzsche — semblent des reporters de l'éternité » (C, 391).

6. Le titre de la première édition des *Pensées*, dont le privilège royal est obtenu par Florin Périer, le 27 décembre 1666, soit quatre ans après la mort de Pascal, est : *Les Pensées de Monsieur Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Voir Louis Lafuma, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1954, p. 33.

7. Denis Crouzet, *La genèse de la Réforme française, 1520-1562*, Paris, SEDES, 1996. Voir l'excellent compte rendu de cet ouvrage par Michel De Waele, *Renaissance et Réforme*, n° 3, 1998, p. 83-86.

pas seulement blessé la nature, mais l'a entièrement corrompue au point que la grâce ne peut plus rien pour elle⁸. » Voilà bien l'« univers voué à la dissolution », coupé de la « grâce », « blessé » dans son origine et dans son devenir, dont Cioran croit lire la présence chez Pascal (C, 465).

Malgré le didactisme décisif de son œuvre (surtout dans la seconde moitié des *Pensées*), Pascal ne cesse d'évoquer, par le recours à l'aphorisme et au fragment, la distance incommensurable qui sépare la pensée de la vérité. Pessimiste, il est donc, lui aussi, comme le Cioran du *Crépuscule des pensées*, du côté des pyrrhoniens et de leur pratique du scepticisme. Du moins, c'est d'eux qu'il entend partir, en dehors de tout dogmatisme. Ce sera l'approche paradoxale d'une pratique marquée par l'incertitude. Car toute entreprise de connaissance est axée sur une intervention systématique du doute. Cette stratégie, à la fin, coupe le sujet pascalien de son histoire. Et ainsi en est-il également beaucoup plus tard chez Cioran, qui y voit même une force de rédemption universelle (à l'image du Christ lui-même) : « Ne pouvant prendre sur moi la souffrance des autres, j'en ai pris les doutes. Dans la première manière, on finit sur la croix ; dans la seconde, le Golgotha monte jusqu'au ciel. Les souffrances sont infinies ; les doutes, interminables » (C, 496). Seul le sujet qui doute, donc, est un sujet ouvert. Cela ne vient pas, comme Pascal le dénonce dans *l'Entretien avec M. de Saci*, d'une souveraineté aveugle et hautaine (« une sottise insolence⁹ ») ; au contraire, la rupture est fonction d'un retrait difficile, souffrant même, du sujet.

Mais ce retrait ne doit pas être une *retraite* à la manière de Montaigne ; selon Pascal, il s'agirait là de lâcheté. Cioran insiste plus tard sur la notion d'errance : « [...] l'esprit ne peut enfermer qui n'a pas de frontières. C'est pourquoi le penseur est un émigré dans la vie » (C, 497). Personne ne pourra plus se terrer dans sa bibliothèque, comme l'avait peut-être fait l'auteur des *Essais*. Et ainsi la notion d'éternité, comme négation absolue du repli sur soi, de la « patrie » (le mot est de Cioran), évoque pour la « conscience » la nécessité d'un déplacement. Autrement dit, la figure de l'éternel n'apparaît que dans l'éloignement du sujet par rapport à sa propre histoire. Il s'agit non pas d'une rupture brutale, mais d'un glissement vers un ailleurs, une « émigration » (dans la lecture que fait Cioran de Pascal), altération incessante du temps et de l'espace. La conscience est ainsi de même nature que le déplacement. Elle est déjà une approche de la mort, donc de l'éternité.

8. Hervé Pasqua, « Le cœur et la raison selon Pascal », *Revue philosophique de Louvain*, n° 3, août 1997, p. 381.

9. Blaise Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 560-574.

L'œuvre de Cioran a constitué jusqu'ici une première référence tutélaire. Mais elle n'est pas la seule. Mon étude des *Pensées* se situe aussi assez curieusement dans le prolongement des pages importantes que Lucien Goldmann consacrait en 1955 à Pascal et aux formes extrêmes du jansénisme¹⁰. En effet, plus que tout autre, Goldmann a su saisir les rapports de complémentarité entre l'« accident historique » qu'a été la chute pour l'humanité chrétienne et une pensée de la non-relativité, une « aspiration », que l'Europe moderne, entraînée dans le carnage, lui semblait refléter plus que jamais. Il en résulte, pour Goldmann, qu'« une conscience univoque et une exigence rigoureuse de clarté¹¹ » doivent naître du constat troublant de la décadence de l'histoire. Pourtant, cette conscience reste confrontée sur le plan théorique au paradoxe de son impuissance à comprendre l'objet de sa démarche et surtout, ce qui est très important pour la pensée française de l'après-guerre, à comprendre l'inconscience des autres.

En effet, comment la conscience tragique peut-elle ne pas être universelle? C'est cet étonnement-là, précisément, qui nourrissait aussi l'écriture de Pascal sur la coutume (et nourrit celle de Goldmann beaucoup plus tard). Les *Pensées* se révèlent donc être le livre non seulement de l'inquiétude répétée devant un monde sans vérité, mais également celui de l'indignation devant l'inconscience: « C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C'est un enchantement incompréhensible¹². » Et au fragment 185: « Ce qui m'étonne le plus est de voir que tout le monde n'est pas étonné de sa faiblesse » (*P*, 185, 1134). Voilà précisément où s'insère pour Goldmann la lecture attentive du manuscrit de Port-Royal¹³.

L'impuissance se transforme dans les *Pensées* en un refus généralisé, maintes fois réitéré, dont Goldmann admire profondément la cohérence. D'où la nécessité absolue pour le critique de respecter la fragmentation et l'irrésolution du discours pascalien¹⁴. En un sens, Pascal

10. Lucien Goldmann, *Le dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955.

11. *Ibid.*, p. 74.

12. Blaise Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes, op. cit.*, fragment 335, p. 1177. Dorénavant désigné à l'aide du sigle *P*, suivi du numéro du fragment et de celui de la page.

13. Goldmann propose une analyse méticuleuse du texte pascalien, s'attardant parfois longuement à un mot, un contraire, une tournure, une différence.

14. Cette opinion sera reprise avec force par Louis Marin dans un texte important dont je m'inspire ici abondamment: « Pascal: Text, Author, Discourse... », *Yale French Studies*, n° 52 (1975), 129-151.

est à la fois, dans l'analyse qu'en fait Goldmann dans *Le dieu caché*, l'auteur d'une œuvre marquant l'aboutissement du jansénisme tragique propre à l'âge classique et introduisant dans la pensée occidentale une véritable théorie dialectique de l'éternité et de la fragmentation¹⁵.

Goldmann et Cioran offrent, par conséquent, une lecture opposée, mais sans doute complémentaire, des *Pensées*. Toute figuration d'une béance possible de l'histoire doit chercher son fondement épistémologique chez Pascal, dont l'œuvre est à ce titre exemplaire pour ces deux penseurs. À la « tentation d'exister », pour reprendre le titre de l'ouvrage publié par Cioran en 1956, répond une autre tentation, celle du désespoir éternel, dont Pascal avait compris la profonde ambiguïté.

Voués à des formes dégradées de sagesse, malades de la durée, en lutte avec cette infirmité qui nous rebute autant qu'elle nous séduit, en lutte avec le temps, nous sommes constitués d'éléments qui tous concourent à faire de nous des rebelles partagés entre un appel mystique qui n'a aucun lien avec l'histoire et un rêve sanguinaire qui en est le symbole et le nimbe¹⁶.

Ni l'histoire victimaire, dont le Christ incarné aura été l'image, ni le rêve de permanence, visant précisément à se défaire de l'histoire une fois pour toutes, ne parviennent à résoudre les conflits qui fragmentent inlassablement la conscience. Il est évident que le « dieu caché » de Goldmann et le « dieu inutilisable » de Cioran portent la marque d'une Europe dont on conçoit, en ces années d'après l'Holocauste, qu'elle a été frappée pour toujours par le malheur. Mais ces deux ouvrages quasi contemporains l'un de l'autre constituent également des commentaires indispensables sur le texte pascalien, sur lequel elles nous invitent à revenir, notamment en ce qui concerne les notions d'histoire, de déclin et de permanence. Dans les deux cas, en effet, l'émergence du concept d'éternité n'est pas dissociable d'une surconscience du déclin général de l'histoire.

L'éternité du sujet

Les *Pensées*, on le sait, sont très largement tributaires d'une lecture des *Essais* de Montaigne. Je ne reviendrai pas sur tout ce qui a pu repousser

15. Michel Le Guern se dit en accord avec Lucien Goldmann dans la lecture du tragique pascalien. Mais il voit l'origine de ce tragique ailleurs qu'en Pascal lui-même. Il s'agirait selon lui de l'influence de la traduction d'Épictète, pour qui le tragique est à l'œuvre dans tout effort de persuasion. Voir Michel Le Guern, *L'image dans l'œuvre de Pascal*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 245.

16. E. M. Cioran, *La tentation d'exister*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 827.

Pascal chez cet essayiste dont l'autoportrait ouvert et le désordre stylistique ont particulièrement choqué les écrivains de l'âge classique. Il est certain, cependant, que ce sont les notions d'inconstance et de « forme maîtresse », si centrales dans le texte des *Essais*, qui ont nourri la réflexion dans la première moitié du XVII^e siècle. Pascal lui-même en fait état plusieurs fois, dans des fragments assez étoffés qui laissent croire qu'une lecture attentive de Montaigne a pu constituer le point de départ de l'apologie de la religion chrétienne¹⁷. Cela est d'autant plus important que Pascal attribuait à la forme des *Essais* des qualités particulières qui en facilitaient l'absorption par la mémoire¹⁸.

Mais les *Pensées* conçoivent invariablement le mouvement comme le signe d'une perte catastrophique de l'orientation. Contrairement à Montaigne qui voyait généralement dans le « branle universel » une condition du dynamisme et dans l'errance de la pensée une véritable recherche de la vérité, Pascal n'évoque le changement incessant et la diversité que comme les signes d'une déchéance morale. Loin de conduire à la vérité, ces manifestations de l'irrationnel témoignent plutôt de la soif d'illusion qui est celle d'une humanité détournée des enjeux profonds de son avenir. Un seul exemple suffira pour saisir ce glissement, celui de la métaphore de l'orgue au fragment III : « On croit toucher des orgues ordinaires, en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables. » C'est sans doute le constat crucial de l'inconstance qui a conduit Montaigne à la recherche singulière du moi, à l'image de l'orgue désaccordée, dont les tuyaux ne peuvent plus vibrer à l'unisson. Chez Pascal, le moi doit, au risque de disparaître, s'abolir dans sa destinée commune avec l'univers sensible.

En fait, c'est dans d'autres fragments, plus connus, que se révèle l'ampleur de l'angoisse devant le changement et la diversité. « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte et si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle » (*P*, 84, 1109). La culture pascalienne est donc, on le voit, une véritable culture de l'angoisse. Si Montaigne paraît souvent si arrogant et si inconséquent, aux

17. Dans l'édition Chevalier, les passages sur Montaigne sont rassemblés dans une seule section qui sert de préface à la première partie, intitulée « L'homme sans Dieu » : fragments 76 à 83, p. 1103-1104.

18. « La manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure plus dans la mémoire et qui se fait le plus citer. »

yeux de l'auteur des *Pensées*, c'est qu'il y a chez lui un impardonnable refus de la conscience tragique. Certes, Montaigne a tout vu, tout compris : l'« Apologie de Raymond Sebond » est pour Pascal un texte fondateur, incontournable, la leçon même du déclin universel, mais les *Essais* ne cessent de se détourner de l'angoisse qu'ils suscitent. Montaigne est un homme dangereux.

Partout dans les *Pensées*, la conscience, mue par le désir, veut appartenir à l'éternité qui est le véritable corps de la pensée. C'est là, aux yeux de Pascal, tout le mystère de l'incarnation divine dont les Écritures témoignent. Coupée de cette permanence dans le corps de la divinité — conçue ici plutôt comme incarnation de l'absence —, la conscience serait, au contraire, condamnée au déclin. Ainsi abondent les images de décomposition, dont Cioran tirera plus tard certains de ses fragments les plus noirs, l'image obsessionnelle des mouches surtout qui dévorent le corps matériel : « La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps » (*P*, 96, 1194). Cette figure terrifiante de l'insecte (la mouche, le ciron), dont la Nature microscopique est porteuse, hante profondément le texte pascalien.

En fait, le mal physique est omniprésent dans les *Pensées*. Le corps est malade ; on sait déjà qu'il ne survivra pas longtemps aux forces qui l'entraînent inéluctablement dans la mort. Ces considérations font l'objet de passages remarquables où Pascal s'interroge sur la nature même du sujet singulier. « Qu'est-ce que le *moi* ? » (*P*, 306, 1165). Pour saisir ce *moi* dans son rapport de différence avec les autres, il faut l'imaginer dans l'amour. Mais cela n'est pas facile. Les *Pensées* résistent justement à l'amour. Car pourquoi donc se laisser aller à aimer et à être aimé, se demande Pascal, si cet autre n'est pour nous que la figure de sa décomposition prochaine, s'il nous entraîne avec lui dans l'affliction et la maladie ? Et ce *moi*, objet du désir de l'autre, n'est-il pas à son tour emporté par la « lèpre spirituelle, dont la corporelle n'est que la figure¹⁹ », la mort prochaine ?

À ce titre, le fragment 306 est un point tournant. Pascal évoque d'abord la métaphore du sujet regardant : « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants [...] » (*P*, 306, 1165). Mais, chose étonnante, cet homme qui nous regarde n'intéresse pas notre réflexion, car, sujet regardant, il est aussitôt réduit à son regard par ceux qui passent dans

19. Cette image puissante est tirée de la douzième *Provinciale*, mais les métaphores de la maladie et surtout de la contagion abondent chez Pascal. Voir Michel Le Guern, *op. cit.*, p. 151-156.

la rue plus bas et qui, par une curieuse tournure des événements, cherchent à être non seulement vus de lui, mais reconnus, choisis, élus : « [...] puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? » (P, 306, 1165). La réponse vient immédiatement ; le fragment 306 ne laisse aucune ambiguïté : « Non ; car il ne pense pas à moi en particulier » (P, 306, 1165).

Or, c'est justement ce « moi en particulier » qui serait porteur d'espoir. Comment ce moi, objet présumé du regard, peut-il être aimé, sans que le regard même le contamine, le décompose ? Le fragment 306 oscille entre la première et la troisième personnes du singulier. Le moi, sujet de la phrase, s'interroge sur lui-même et sur l'autre ; l'homme à la fenêtre est à la portée de son interrogation. Mais il sait que la réponse sera négative, dévastatrice. Et, dans ces moments où il lui faut envisager la dérélition, il se glisse, comme toujours chez Pascal, dans le creuset du *il* : « [...] celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus » (P, 306, 1165). Curieuse persistance du corps au-delà de la qualité ; mais le corps seul ne peut soutenir l'amour. Et la petite vérole emportera avec elle, non pas l'éternité du sujet, beaucoup plus résistante qu'on ne le croyait, mais ses caractéristiques adjectivales. Sans beauté, le sujet est-il encore autre chose qu'une conscience tragique, incapable d'attirer le regard et la sympathie des autres ?

Dès lors, l'interrogation se fait plus pressante. Le fragment accumule les questions sans réponses. On pourrait croire que, devant la déchéance du corps, miné par la maladie, seules les qualités survivraient dans le regard désirant de l'autre. Cela se passerait dans la mémoire ; nous garderions en nous une trace adjectivale de la personne aimée. C'est cette trace qui prendrait la forme de l'éternité devant le corps malade et englouti par sa propre histoire. Mais le fragment 306, au contraire, perd la trace du *moi*, ne retrouve plus celui-ci, ni dans sa substance corporelle, ni dans ses qualités. « Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? » (P, 306, 1165). Au sortir de cette réflexion circulaire, le fragment 306 n'ouvre apparemment sur aucune forme de permanence. Certes, les qualités du moi sont préservées dans la mémoire ; elles sont bien indistinctement l'objet de tous nos désirs. Mais elles sont fausses, car seul le *moi*, noyau indissoluble de l'être singulier chez Pascal, se blottit dans la permanence. Cependant, ni l'homme à sa fenêtre, ni le passant inquiet ne peuvent le saisir. Pascal se dissocie donc des grandes théories de l'amitié qui avaient tant motivé la société intellectuelle du siècle

précédent. Le sujet pascalien sait qu'il ne peut jamais être aimé en lui-même, et que l'amour échappe toujours à la permanence.

Pourtant, le fragment 306 n'exclut jamais qu'il puisse exister, derrière les « qualités empruntées » qui caractérisent le sujet dans son rapport avec les autres, une substance impérissable du moi, semblable sans doute à ce qui assure la permanence extraordinaire de la Nature. Cette substance, si elle existe, n'est pas spécifiquement nommée dans ce fragment, ni ailleurs sans doute dans les *Pensées*. Elle est une sorte de reste ; Pascal l'évoquera parfois (dans les fragments 319 et 324, entre autres) comme un ensemble de « qualités intérieures » qui s'opposeraient aux « qualités extérieures » dont la fausseté et l'apparat sont dénoncés.

Si le sujet est périssable, dévoré au jour le jour par la mort, morcelé jusqu'à l'infinie fragmentation, quelque chose reste de lui au-delà de ce déclin. Ce sont des traces intangibles qui témoignent encore pour les vivants de la présence des disparus. Quelle est la nature de cette trace qui survit à la décomposition du corps ? Dans nos rapports avec les autres, dans l'amitié qui nous unit parfois à eux, nous ne pouvons aimer véritablement le corps souffreteux et malade ; ce qui nous attache plutôt, c'est que ce corps recèle paradoxalement un indice de l'éternité. Peut-être cette éternité était-elle déjà présente dans l'échange des regards. Peut-être est-ce simplement l'infinie régression du regard quand le corps, décomposé, ne fait plus obstacle.

Éloge de la digression

Où donc est passé le sujet, dépourvu de son corps malade ? Pour répondre à cette question, il faut chercher à mieux comprendre la forme elliptique et surtout digressive des *Pensées*. Au-delà de la corporalité du présent, il n'y a pour le sujet qu'une dérive sans fin (et sans commencement) du regard. Pourtant, cette expression dérivative du sujet, reproduisant la divisibilité infinie de la matière, constitue pour Pascal une force éminemment positive, car la fragmentation est la forme que prend l'humilité dans le règne du discours. L'écriture ne peut être un acte de rassemblement.

Elle est plutôt l'expression d'un « étonnement » : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être » (P, 84, IIII-III2). En fait, la divisibilité infinie du temps et de la matière est

imprimée dans la conscience humaine et rend possible la distanciation qui est sa première caractéristique. Elle annonce l'immortalité de l'âme dont Pascal affirme l'importance primordiale : elle « nous importe si fort, [...] nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (P, 335, 1173). « Mélange d'esprit et de boue²⁰ », la nature humaine est traversée par cette divisibilité incessante, qu'on pourrait dire constitutive de la connaissance et, ultimement, du désir.

Dans les *Pensées*, l'écriture est une investigation à la fois du temps et de l'espace. De l'éternité et de l'infini. Mais ces vastes objets, qui lui sont évanescents et pourtant constitutifs, l'écriture de Pascal les reproduit en elle-même. Ainsi, l'éternité ne se laisse concevoir ici qu'en tant que lieu d'inquiétude. Et l'écriture mime exactement le geste en avant de cette inquiétude. Elle s'oppose ainsi au « cœur », lieu du repos, car elle dépend d'une activité régressive que Pascal associe à maintes reprises dans les *Pensées* à la recherche des premiers principes. « [...] la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvements, nombres, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle fonde tout son discours » (P, 479, 1222). L'écriture déclenche une démarche spirituelle paradoxale : à l'image du « cœur et de l'instinct », elle est *digressive*, projetée infiniment et éternellement dans l'étendue de l'espace et du temps. « Le présent n'est jamais notre fin : le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin » (P, 168, 1132)²¹. Et ainsi les *Pensées*, selon la lecture qu'en faisait déjà Filleau de la Chaise en 1672, devaient « être un composé de quantité de pièces et de ressorts différents²² ». La digression s'oppose donc, par sa fragmentation et par sa visée, à l'axe vertical néoplatonicien. Elle est une dérive horizontale du sujet pascalien, hors de sa propre finalité²³.

Dans ces textes cruciaux, Pascal tente de répondre à l'objection que l'écriture, surtout l'Écriture sainte, n'a pas d'ordre. Toute la découverte est là, non pas tant dans le thème que dans la forme discursive : la

20. Cette expression est rayée dans les notes manuscrites de Pascal, mais je la reprends ici. Voir les *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1111.

21. Voir aussi le fragment 168 : « Nous ne tenons jamais au temps présent » (P, 168, 1130).

22. Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées de Pascal*, dans Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 1475.

23. Cette façon de voir les choses s'oppose à l'analyse de Pierre Magnard qui voit dans la verticalité « l'axe inducteur de toute méditation chez Pascal » (« Les "trois ordres" selon Pascal », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, janvier-mars 1997, p. 3).

propension à la digression est en fait un aspect de l'efficacité de l'écriture. « Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours » (*P*, 72, 1102). Certes, la digression est le signe de l'impuissance. C'est bien parce que nous ne pouvons comprendre l'infini et l'éternel que notre conscience devient fondamentalement digressive. Parce que l'ampleur de sa condition lui échappe, l'humanité s'abandonne à une dérive qui façonne toute l'histoire, celle des individus comme celle des nations. En tentant de s'approcher du langage humain, l'Écriture sainte renonce à toute saisie — à tout saisissement — du divin. Il n'y a absolument pas d'autre modèle.

L'écriture est donc elle-même victimaire, l'expression d'un sacrifice devant l'éternel inaccessible et fuyant. Et la digression est une quête inassouvie. Toute l'inquiétude pascalienne est ouverte sur cette béance vers laquelle chacun tend éternellement, dans un effort ultime pour échapper à la singularité présomptueuse et unitaire du moi. Il importe de voir, cependant, que la nature digressive de cette quête se construit de part et d'autre du présent, la digression étant à la fois régression (vers la source, le principe, la naissance) et progression (vers la mort, la divinité, l'absence).

Mais cette nature digressive de l'écriture s'apparente à la succession des nombres. N'est-elle pas alors une garantie de l'ordre ? Rien n'est moins sûr. La succession infinie des nombres constitue bel et bien un ordre satisfaisant, une sorte de sérialité coutumière ; pourtant cette puissance que le « raisonnement » accorde à la succession des nombres ne résiste pas à la lecture de l'« instinct » et du « cœur » qui, comme on le sait, a d'autres visées ! Le nombre est alors une ouverture béante sur l'infini. Il est le signe répété de la mort. Il n'y a pas là de quoi s'étonner. Après tout, ne peut-on observer dans le réel même les signes de la divisibilité infinie ?

Un dernier exemple suffira, celui du songe d'inconstance évoqué dans le fragment 380, dans un effort pour comprendre et catégoriser la position des pyrrhoniens. Le rêve, en effet, se distingue de l'éveil en ce qu'il est hors-série ; il n'arrive qu'une fois et produit chez le rêveur un véritable effroi, causé par la rupture qui vient fracasser la continuité rassurante du réel.

Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis, et agités par ces fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable [...]. Mais parce que les songes sont tous

différents, et qu'un même se diversifie, ce qu'on y voit affecte bien moins que ce qu'on voit en veillant, à cause de la continuité [...] (P, 380, 1188).

Comme Descartes, Pascal présuppose la nécessité de l'infiniment petit. Mais, dans les *Pensées*, l'infini n'est pas surtout fondé dans l'espace. Il y a de la matière, certes, et notre esprit peut concevoir sa division jusqu'à l'infiniment petit. Mais cette matière, lorsqu'elle est conçue en termes humains, est surtout du temps. C'est donc l'histoire qui est divisible à l'infini, chaque segment réduit à l'apparente immobilité de son origine. Apparente seulement, car même dans l'infiniment petit, les fragments sont emportés encore vers une plus grande fragmentation encore. Cela n'aura de cesse que dans la mort. L'espace se traduit ainsi toujours par du temps. « Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à cette vaste étendue... de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit » (P, 84, 1106). Et cet espace divisible à l'infini, Pascal lui confère une histoire, au-delà de laquelle tout s'endormira dans la permanence. Le sujet pascalien est un sujet errant : l'espace est pour lui une condition d'enfermement, une oppression. Seul le temps, malgré le déclin constitutif de toute l'histoire humaine, borde le sujet individuel, l'accompagne pas à pas vers le néant qui l'attend. Comme Montaigne, Pascal lit dans la fixité de la matière présente une pure illusion. « L'éternité des choses en elles-mêmes ou en Dieu doit encore étonner notre petite durée. L'immobilité fixe et constante de la nature, comparaison au changement continuuel qui se passe en nous, doit nous faire le même effet » (P, 84, 1110).

Ces tensions impriment à la pensée fragmentaire tout son dynamisme. En fait, les *Pensées* sont motivées par un intense regret. Toute projection dans l'avenir n'est autre que le vestige d'un bonheur ancien, dont la perte digressive hante toute la conscience présente. « Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide... » (P, 370, 1185). La recherche de la vérité est un mouvement continuuel, qui ne s'abolira que plus tard dans l'« assoupissement surnaturel » (P, 335, 1177). Chacun pourrait céder au découragement, ou encore se laisser entraîner dans cette forme digressive illusoire qu'est le « divertissement », mais la conscience tragique est motivée par le doute, « car on doit travailler pour l'incertain » (P, 452, 1216). Les *Pensées* sont ainsi nourries par l'espoir que devra représenter la fin de l'histoire. Le déclin ne peut engendrer que l'espoir (du moins dans ce lieu que Pascal appelle le « cœur »), même si cet espoir se perd littéralement dans la vastitude infinie de la disparition finale.

À tant d'autres moments dans les *Pensées*, l'impression de certitude prévaut. Ainsi, dans les écrits souvent cités sur le pari, par exemple, il ne reste aucune trace de l'incertain. Le ton est triomphant, sarcastique même :

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre, qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre, dans peu d'années, dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux (*P*, 335, 1174).

Mais ce n'est là que vernis. Une manière de se rassurer devant l'« effroi ». Les marques du discours ne trompent pas. Loin de dénoter l'incertain, le fragment (long de plusieurs paragraphes ici) répète l'infailibilité, l'horrible nécessité, la réalité indubitable de la mort imminente : « Il n'y a rien de plus réel que cela » (*P*, 335, 1174). Et alors la figure de l'éternité anticipe sa propre disparition. Elle est de part et d'autre du sujet digressif : « [...] je dois être éternellement en partage », conclut Pascal (*P*, 335, 1175). Tout est inextricablement lié et divisé à la fois, dans ces beaux textes du fragment 335 qui reflètent l'extraordinaire richesse de la pensée pascalienne tout entière.

Dans les écrits qu'il a consacrés au temps et au récit, Paul Ricœur évoque la nécessité d'ouvrir « l'œuvre littéraire sur un "dehors" » : « Une œuvre peut être à la fois close sur elle-même quant à sa structure et ouverte sur un monde, à la façon d'une "fenêtre" qui découpe la perspective fuyante d'un paysage offert. Cette ouverture consiste dans la *pro-position d'un monde susceptible d'être habité*²⁴. » C'est par cette expérience radicale du dehors que l'œuvre échappe, selon Ricœur, à sa propre clôture, entraînant donc une « transcendance immanente » au texte. Or si je fais appel en conclusion à ces notions que Ricœur retrouve dans les écrits de Virginia Woolf et de Marcel Proust, c'est qu'elles ne peuvent, par contraste, s'appliquer à l'univers pascalien. Elles en font plutôt voir la spécificité.

En effet, s'il y a bel et bien un dehors, à la fois fascinant et terrifiant, dans les *Pensées* de Pascal, son étendue n'est pas une immanence ; et surtout il ne peut jamais s'offrir à la conscience comme un espace habitable. La présence conjecturale de l'éternité dans l'écrit pascalien constitue, au contraire, l'expression du non-habitable. Le temps ouvert, tourné vers le dehors, ne s'organise pas en récit. L'éternité pascalienne n'a jamais

24. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome II : *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 150-151.

cette complexité prévisible propre au récit de fiction. Elle est avant tout un mécanisme incessant de fragmentation du monde, ni un temps intérieur, ni un temps divin. Et par là elle ne se laisse pas récupérer par l'histoire.

On comprend donc le malaise de Pascal devant les *Essais* de Montaigne. Certes, ce dernier refuse de mettre un terme à son œuvre, soumise à d'incessantes révisions. Mais la contingence du sujet vivant, centre problématique de l'autoportrait montaignien, constitue en soi un refus implicite de l'éternité. Les *Pensées* se dégageront de ces contraintes en renonçant à toute structure narrative. Au moi des *Essais* de Montaigne qu'il juge trivial et limité, Pascal substitue le rêve effrayant d'une origine et d'une fin sans limite dont le sujet est simplement absent. L'éternité pascalienne est donc un curieux anti-récit, légèrement en retrait de la doctrine chrétienne et destiné à sauvegarder le moi de la haine de soi qui le consume. « Car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres » (*P*, 136, 1126-1127²⁵). C'est là toute l'originalité de la démarche pascalienne que d'avoir su concevoir le sujet moderne comme une force oppressive qu'il convient d'arraisonner et de fragmenter, et comme le spectateur humilié et terrifié de sa propre dissolution dans la permanence.

25. Voir également le fragment 434: « Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé » (*P*, 434, 1204); et le fragment 244 sur la tyrannie (*P*, 244, 1153).