



Penser le corps : l'avant-garde pascalienne

Pierre Lyraud

► To cite this version:

Pierre Lyraud. Penser le corps : l'avant-garde pascalienne. Dix-septième siècle, 2021, n°290 (1), pp.43. 10.3917/dss.211.0043 . hal-03268503

HAL Id: hal-03268503

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03268503>

Submitted on 23 Jun 2021

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.

Penser le corps : l'avant-garde pascalienne

[XVII^{ème} siècle, n° 290, 2021, p. 43-56]

Pascal est-il d'avant-garde ? Y a-t-il chez lui de quoi trouver les linéaments d'une phénoménologie du corps ? Voilà ce à quoi nous aimerions apporter des éléments de réponse, une fois justifiée la légitimité de l'interrogation.

Car en un sens étroit, certes, la question de l'avant-garde pourrait ne pas faire sens : Pascal hérite de ce qui s'est patiemment élaboré avant son temps et de son temps, et ne saurait s'extraire d'un « contexte » qu'il informe à son tour ; les études pascaliennes, de tous ordres, le prouvent aisément. Mais le schème d'une historicité linéaire, organisée de gauche à droite, est-il le seul envisageable, lorsqu'il s'agit d'envisager le rayonnement d'un auteur ? Nous partageons l'avis de Pierre Force :

On objectera peut-être que nous donnons ici de Pascal une lecture anachronique, et qu'utiliser les concepts heideggeriens concernant la nature de la compréhension, fausse notre compréhension de Pascal. Nous sommes cependant convaincu, à la suite de Borges, que, dans l'histoire de la pensée, les influences s'exercent aussi et surtout à rebours. [...] Une notion naïve de la chronologie et une conception de la compréhension comme simple rapport de cause à effet empêche de voir en quoi Pascal est plus proche d'Augustin et de Heidegger que de ses quasi-contemporains, Spinoza et Richard Simon¹.

En somme, la scrutation d'une avant-garde prend la forme d'une optique à double-vue, intégrant à la fois la confrontation volontairement anachronique et l'investigation pleinement historique.

Que voudrait dès lors prouver une lecture *anachronique* du corps pascalien ? 1. qu'il est possible d'éloigner Pascal de l'idée d'une exclusive disqualification du corps² ; 2. qu'il est envisageable de repérer chez Pascal les marques d'une attention à placer le corps « dans ses raisons³ » et de s'interroger, dès lors, sur la portée de l'événement qui lie une âme à un corps.

Le corps jeté

Qu'il regarde le corps et se montre sensible à la dimension *sensible* de l'expérience humaine, voilà qui n'est pas étonnant. Pascal se force à regarder « en bas⁴ », et c'est bien l'attention dont il fait preuve à l'égard de l'homme blessé – sachant que l'expérience de Dieu est d'abord une

¹ P. Force, *Le Problème herméneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989, p. 23. Il met en œuvre son principe dans l'ouvrage immédiatement cité. Voir aussi, du même auteur, « Pascal et l'herméneutique moderne », dans *Pascal, Port-Royal, Orient, Occident*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 283-292.

² Pour la lecture platonicienne du corps, l'on consultera d'abord *Phédon*, 62b, et *Cratyle*, 400c pour l'origine de la métaphore selon laquelle le corps est un tombeau, en notant néanmoins, dès le départ, le jeu sur le mot grec *sêma* qui dirige vers le tombeau, mais aussi vers le signe. La condamnation est réelle, mais elle prend plutôt la forme d'une subordination du corps envers l'âme (qui est, elle, responsable du mal, et non le corps, comme en convainc le *Philèbe*, 35b6-d7) ; sur ce point, on pourra lire S. Roux, « Le statut du corps dans la philosophie platonicienne », in J. C. Goddard (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, 2005, p. 11-42. Sur la tradition du corps-tombeau, voir P. Courcelle, « Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison », *Revue des Études Latines*, 43, 1965, p. 406-443.

³ Voir G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde*, Paris, Honoré Champion, 1995.

⁴ E. Falque, « Philosophie et théologie », *Études*, 2006/2, n° 404, p. 206.

expérience de l'homme, impliqué dans son « ordinarité charnelle⁵ » – qui le constitue en fertile réserve pour les phénoménologues du corps. Sollicité par l'observation et l'analyse des comportements concrets des hommes, « de l'homme en tant qu'il fait l'expérience de sa finitude⁶ », Pascal mobilise bien l'homme « tout entier⁷ » que Montaigne a restitué avant lui. Ce n'est peut-être que la conséquence d'une ignorance : « [l'homme] ne peut concevoir ce que c'est que corps⁸ ». Mais la négation est fondatrice : ce que Pascal dira du corps, à l'instar de Montaigne, ne sera pas l'élucidation de son essence, mais un discours d'un autre type, traquant son caractère insaisissable, et montrant sa quotidienneté⁹.

Les commentateurs n'ont jamais manqué de mettre l'accent sur la finitude de l'homme telle que la dépeint Pascal, si importante à l'égard de la raison dialectique des *Pensées*¹⁰ et du fonctionnement rhétorique du texte¹¹.

C'est que, déjà, la finitude s'enracine elle-même dans la violence d'un jet : « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions¹². » Telle est la version pascalienne de l'insufflation divine, remplacée par un « jet » de l'âme dans un corps. Du souffle divin au jet, son origine est devenue brutale. On pourra y reconnaître une limitation, immédiate, l'emprisonnement de l'âme dans le corps ; mais on pourra aussi y repérer un des nombreux exemples de ces chutes ou de ces dépositions que l'on voit ailleurs : sous la forme bien sûr attendue de la Chute originelle – dans la lettre du 1^{er} avril 1648 : « Il faut que nous nous servions du lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute¹³ » – mais aussi dans la version à peine métaphorique d'un naufrage inaugural, dans le *Premier Discours sur la Condition des Grands* – « Un homme est jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants étaient en peine de leur roi, qui s'était perdu¹⁴ ». Cette phrase entre du reste en écho avec le fragment précédant « Disproportion de l'homme », qui évoque pour sa part la conséquence du naufrage, plus que le naufrage lui-même :

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu

⁵ *Idem.*

⁶ V. Carraud, *Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 164.

⁷ Descartes, Lettre à Beeckman du 24 janvier 1619 (« *hominem totum* »), AT-X, p. 151.

⁸ S. 230, dans *Pensées*, éd. P. Sellier, Paris, La Pochothèque/Classiques Garnier, 2004. On notera désormais S. 230.

⁹ Sur le rapport de Pascal au dualisme cartésien, qui accepte la nécessité de reconnaître deux substances mais refuse d'approfondir leur distinction, voir S. 230. On pourra se reporter à V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 217-286, et en sens inverse, H. Bouchilloux, « Qu'est-ce qu'être cartésien, pour Pascal ? », dans D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 179-190.

¹⁰ On pourra par exemple, au sein d'une immense bibliographie, se reporter aux analyses de H. Bjørnstad dans *Créature sans créateur. Pour une anthropologie baroque dans les Pensées de Pascal*, Paris, Hermann, 2013, pour la mise en évidence de l'opérativité dialectique de la finitude.

¹¹ J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal* [1976], Paris, SEDES-CDU, 1993, p. 322.

¹² S. 680.

¹³ Lettre du 1^{er} avril 1648, dans *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, t. 2, p. 582 ; désormais OC II, p. 582.

¹⁴ *Trois discours sur la condition des Grands*, dans OC IV, p. 1029.

faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir¹⁵.

Dans ce dernier cas, la Chute biblique est peut-être le prototype de l'image, mais elle est tout à fait retravaillée, à la faveur de son horizontalisation : l'homme, comme le met en scène Pascal, est désormais un être-rejeté – comme les vagues rejettent leurs débris – ou un être-posé. Mais l'imaginaire qui gouverne cette pensée ne saurait masquer la précision de sa description, et la différence de ces jets et rejets : jet de l'âme et du corps, de l'intelligible « dans » le sensible, d'une part, dans le fragment 680, et rejet de l'homme tout entier (âme et corps) dans le monde, pour les autres occurrences. La déchéance est comme redoublée.

Et tout bref qu'il est, le tableau esquissé par le fragment S. 229 propose un saisissant portrait de cette *déchéance*, représentée dans la diversité de ses déterminations. D'une part, en effet, le silence du monde et son incompréhensibilité ne restent pas des attributs du monde, mais *affectent* l'homme à son contact (« en regardant tout l'univers [...] j'entre en effroi¹⁶ »). D'autre part, la déchéance implique comme le sentiment d'une responsabilité en faillite vis-à-vis de l'être qu'on doit assumer : l'homme sait au moins qu'il doit mourir (« ce qu'il deviendra en mourant ») sans pouvoir prendre la mesure de sa finitude. La déchéance, de surcroît, a partie liée à l'obscur, et à ses déclinaisons, non seulement comme impuissance à connaître (« incapable de toute connaissance ») mais encore comme ignorance de ce qui *nous* précède. C'est une détermination essentielle de la déchéance pascalienne, que le poids de cet antérieur inaccessible qui nous met pourtant là où nous sommes :

L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude, et sans succès dans des ténèbres impénétrables¹⁷.

Et encore : « Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés¹⁸ ». La déchéance porte non seulement le souvenir d'un autre lieu, du « vrai lieu », mais un souvenir incarné, senti, vécu par le prisme de l'égarement et du sentiment de l'impertinence à ce monde : le sentiment, sous sa forme mi-corporelle, mi-intellectuelle, fonde en somme, pour qui se tourne vers lui, la réalité de notre être.

Notons enfin que l'effroi ici visé est le fait d'un énonciateur – « je » – qui contemple les autres hommes, et qui est, lui, *éveillé* : à son effroi répond l'aveuglement des autres hommes, ou, davantage, à l'aveuglement des hommes répond ce tableau d'un homme éveillé, qui donne dès lors

¹⁵ S. 229.

¹⁶ De sorte qu'il faut mesurer la justesse de la remarque de Merleau-Ponty qui écrit dans sa « Lecture de Montaigne » : « Pour [Montaigne], – comme plus tard pour Pascal, – nous sommes intéressés à un monde dont nous n'avons pas la clef, également incapables de demeurer en nous-mêmes et dans les choses, renvoyés d'elles à nous et de nous à elles. » (*Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1989, p. 267).

¹⁷ S. 19.

¹⁸ S. 20.

en partage, au lecteur qui voudra bien se glisser dans le « je », le spectacle de la déchéance. La *représentation* de la déchéance, loin d'être intuitive, est, tout au contraire, un privilège accordé au lecteur par celui qui a pu s'extirper du regard aveugle des autres hommes. Dans la perspective du « divertissement », où il est si facile d'oublier sa misère, le tableau tragique s'impose comme un mémorial impératif de la finitude.

Et dans l'apprentissage de nos limites, le corps a évidemment le plus grand rôle à jouer, comme en témoigne ce passage du fragment suivant, « Disproportion de l'homme » :

Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles, et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption¹⁹.

C'est le peu d'être qui nous est donné qui génère l'effroi du monde, transmis à celui qui fait retour sur son lieu « dans le monde » : le sentiment d'occuper un lieu et d'avoir un poids – « soutenu dans la masse que la nature lui a donné » – est la condition *sine qua non* de cette vision effrayée que problématise Pascal. L'effroi n'est pas tant l'effet de l'immensité que l'effet de la disproportion entre ma localité et la double immensité qui m'enserre. Le corps fait apparaître un monde, mais il lui donne aussi, dans l'instant de sa manifestation, la tonalité de l'effroi par le fait même que l'homme occupe un lieu. Sa présence enracinée est cela même qui lui donne le sentiment du déracinement ; c'est parce qu'il est quelque chose, et non pas tout ou rien, que l'incommensurabilité peut être sentie. La disproportion est bien le sentiment, non pas que l'homme n'a *aucun* rapport au monde, mais qu'il a à lui un rapport inadéquat ou inconvenant.

Au regard de l'importance de ce fragment, du reste, placé dans une zone « transitionnelle » des *Pensées*²⁰, Pascal donne à l'épreuve de la *localité* une singulière portée. La « mise en place d'une thérapeutique de l'effroi²¹ », selon les termes de Vincent Carraud, organise la réorganisation du regard, dont l'« admiration » n'est pas l'origine, mais déjà le produit d'affections préalables. Après la considération de la double infinité du monde, ce monde effroyable déverse son effroi dans l'homme : la considération du monde est renvoyée au corps du sujet puis réfléchie dans une épreuve de soi. L'épreuve est alors celle de la disproportion, de l'écartèlement entre la double infinité et l'indéracinable position – « la masse que la nature lui a donnée » – disproportion qui devient à son tour, du sentiment de l'effroi, une expérience du « tremble[ment] devant la vue de ces merveilles ». L'expérience auto-affectée du sujet modifie dès lors de part en part son regard, et surgit seulement l'« admiration », pensée comme une conversion de la « curiosité ». Le texte paraphrase lui-même le sens de la métamorphose, en opposant la recherche présomptueuse et la contemplation silencieuse : d'un côté, le regard affairé, attaché aux objets visibles qu'on tente de

¹⁹ S. 230.

²⁰ Voir L. Thirouin, *Pascal ou le défaut de la méthode*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 139-156.

²¹ V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 403.

connaître pour son propre orgueil, de l'autre, le regard détaché, dé-fasciné. S'opposent en effet, dans le fragment immédiatement précédent, l'attitude des hommes délocutés, et celle de l'énonciateur :

[...] ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux et ayant vu quelques objets plaisants, s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache, et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi.

Ce passage suppose toute une conceptualisation de l'attachement au monde, lui-même puissamment articulé à la *fascination* que Pascal médite à partir du livre de la *Sagesse* mais aussi des *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin²². Or, qu'arrive-t-il au regard attaché²³ au monde, envoûté par le visible ? La même chose que ce que Pascal repère à propos de la cupidité des Juifs :

[Dieu] en [la venue du Christ] a prédit le temps clairement et les a quelquefois exprimées clairement, mais abondamment en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y *arrêtaient* (je ne dis pas bien) et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent²⁴.

Le regard attaché au monde ne sait pas *passer* ce qu'il voit, voir au-delà, ou voir, somme toute, la figure *en tant* que figure, tout autant qu'il ne sait pas *se* passer. Le regard attaché, embourbé dans le visible, ne pourrait, à la différence de l'énonciateur, s'enquérir de cette *autre* chose, qui suppose en effet un regard qui n'est plus intransitif. Si le lecteur de « Disproportion de l'homme » n'en est pas encore à se demander comment déchiffrer le visible, il est en tout cas loin de pouvoir s'y *disposer*, lui qui ne cesse de vouloir *de lui-même* conquérir la réalité. L'admiration interrompt, de ce point de vue, non pas *toute* recherche, mais *un mode* de recherche : elle fait en sorte, par sa vertu pour ainsi dire traumatique (« il tremblera »), que l'homme se désattache d'un rapport fasciné au visible, et se dispose à voir autrement. L'admiration est un remède à la fascination.

Le *lieu du corps* a ainsi toute sa place dans le parcours des *Pensées*, et conditionne même le moment crucial où l'homme doit interrompre les prétentions de sa raison curieuse. Épreuve lancée à la raison elle-même, « Disproportion de l'homme » est aussi une épreuve du corps, *à partir du* corps.

Le corps de l'habitude

Le regard jeté sur le corps, néanmoins, ne prend pas exclusivement la forme de l'effroi, et les fragments sur la coutume, en effet, peuvent valoir non pas seulement comme une étude de sa portée

²² Voir ainsi le fr. 653, qui est tout entière une variation sur la fascination, et les analyses de Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin [1970]*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 369, qui souligne les intertextes augustinien.

²³ Voir sur cela, parmi d'autres textes, *Écrits sur la grâce*, OC, t. III, p. 705 ; Lettre du 5 novembre 1648, OC, t. II, p. 696 ; *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC, t. IV, p. 1002.

²⁴ Fr. 301.

dans toutes les régions de notre vie, mais aussi comme une analyse de la façon dont l'homme se dote de sens qui ne lui sont pas naturellement donnés. Si l'homme est « proprement *omne animal*²⁵ », c'est-à-dire, dans son essence, capable d'être autre qu'il n'est, cela ne revient pas à nier sa nature, ni à le réduire aux « bêtes brutes²⁶ », mais à le distinguer de la permanence de Dieu, et de celle des autres animaux, dont l'histoire est figée²⁷.

Relisons en effet le fragment 661 : « Nous sommes automate autant qu'esprit²⁸ ». Il faut surtout y voir la reconnaissance – opposée à la « méconnaissance » qui ouvre le fragment – de la coutume comme possibilité :

[...] l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues : elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Qui a démontré qu'il sera demain jour et que nous mourrons, et qu'y a-t-il de plus cru ? C'est donc la coutume qui nous en persuade. C'est elle qui fait tant de chrétiens, c'est elle qui fait les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. Enfin il faut avoir recours à elle, quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance, qui nous échappe à toute heure. Car d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire.²⁹

Le « déjà-constitué », le « toujours-reçu » de la coutume est bien l'œuvre d'une opération – « c'est elle qui fait tant de chrétiens » – que pourrait masquer la passivité avec laquelle on reçoit ses produits impensés – « elle incline l'automate [...] sans qu'il y pense ». Par une sorte de travail souterrain, la coutume agit sans que nous y prenions garde. Le dispositif du fragment mène naturellement à la réversibilité de la puissance de la coutume. D'abord, la rhématisation du sujet (« c'est donc la coutume qui [...] », « c'est elle qui fait [...] »), la désigne comme une puissance active de diversification (ce que suggère la liste laissée ouverte par le « etc. ») ; ensuite, l'impensé coutumier devient paradoxalement le résultat d'un processus fort actif. Une fois l'opérativité de la coutume débusquée, le fragment renverse la perspective, et invite le lecteur à se charger lui-même de cet instrument, sous la forme d'une exhortation à user de ce qui, habituellement, nous détermine sans que nous y pensions. L'habitude est le moyen par lequel l'impensé se fait une place en nous, comme le saisit parfaitement la diathèse causative : « [elle] nous *fait croire* les choses³⁰ ».

L'habitude qu'évoque Pascal au fragment 661 n'est pourtant pas de celles qui « rétréci[ssent] notre champ de disponibilités³¹ ». Si Pascal s'attache à montrer le fond d'activité dans l'impensé même, ou plutôt, la possibilité de se doter d'impensés, de se les incorporer, c'est pour montrer la part de liberté qui incombe à celui qui peut diversement s'habituer. Le passage du constat – « c'est [la coutume] qui fait les turcs... » – à la prescription – « il faut avoir recours à elle... » – n'a de sens que dans le cadre d'une reconnaissance d'une disponibilité fondamentale de l'être. Et cette

²⁵ S. 545.

²⁶ S. 29.

²⁷ *Préface au Traité du vide*, OC II, p. 782.

²⁸ S. 661.

²⁹ *Idem*.

³⁰ S. 661.

³¹ P. Ricœur, *La philosophie de la volonté*, t. II « Finitude et culpabilité », Paris, Aubier, 1960, p. 74.

disponibilité s'entend d'au moins deux façons : disponibilité ontologique (capacité à se teindre, à se métamorphoser, à agir sur soi) et disponibilité pratique (faculté d'être immédiatement convocable, agissant, « sous la main ») :

La raison agit avec lenteur [...] Le sentiment n'agit pas ainsi : il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante.

Le sentiment, produit de l'habitude naturalisée, devenue partie ou faculté de l'homme, indique la réformation dont la coutume, par la médiation de l'habitude, est capable : non seulement l'habitude modifie la créance, si vaste et présente en toutes choses, mais l'habitude, pouvant devenir sentiment, découvre en l'homme de nouvelles possibilités. Évacuant la présence nécessaire des principes à l'esprit – « il faut que [les principes] soient toujours présents » – le sentiment, lui, se permet non pas d'oublier les principes, mais de les faire s'absenter : non seulement l'absence des principes empêche l'homme de se tromper ou de s'égarer³², mais elle conditionne même le fonctionnement du sentiment, et la possibilité de son instantanéité. Il ne s'agit pas d'une disparition, d'un véritable *oubli*, mais de « l'absence » de ce qui est incorporé à l'esprit de l'homme, obscurément là, mais là tout de même. Non-présence à soi de ce qui est pourtant là sans qu'on n'y prenne plus garde, le sentiment masque ce qu'il a contracté pour se rendre disponible, « toujours prêt à agir ». L'habitude possède bien une « dimension de non-savoir³³ » : pour Pascal, je ne sais pas ce que je fais parce que je n'ai plus besoin de le savoir : sans art, sans argument, sans violence, c'est-à-dire sans même ma pensée, je suis le plus disponible. C'est bien d'une sédimentation qu'il s'agit, non d'une fossilisation, puisque le sédiment repose et fertilise.

Pascal retient donc de Descartes la figure de l'homme-machine, et avec lui, la force de l'habitude attribuée d'ailleurs à certaines conditions physiologiques³⁴ : avec Descartes, donc, le corps et sa « disposition » viennent au premier plan de la réflexion sur l'habitude. Mais c'est un Descartes lu avec Montaigne, lui qui est sensible plus qu'aucun autre au vécu coutumier de l'existence humaine, et qui sait que la coutume « imprime », quand Pascal parle lui de « teinte » :

³² Pascal en avait donné bien avant des exemples, lorsqu'il persuadait de la nécessité de sa machine arithmétique, qui permet de suppléer efficacement au manque d'habitude des calculateurs, ou aux réquisits démentiels de la raison qui doit tout garder présent à elle-même ; voir *Avis nécessaire*, OC II, p. 337 : « Tu sais de même comme, en opérant par la plume, on est à tous moments obligé de retenir ou d'emprunter les nombres nécessaires, et combien d'erreurs se glissent dans ces rétentions et emprunts, à moins d'une très longue habitude et, en outre, d'une attention profonde et qui fatigue l'esprit en peu de temps. Cette machine délivre celui qui opère par elle de cette vexation ; il suffit qu'il ait le jugement, elle le relève du défaut de la mémoire. »

³³ E. de Saint Aubert, « Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty », *Alter*, n° 12/2004, p. 118.

³⁴ Descartes remarque que la plasticité humaine n'est pas due seulement ni à son libre-arbitre ni à la raison comme « instrument universel » (*Discours de la méthode*, V) mais également à certaines conditions physiologiques dont s'explique le *Traité de l'Homme*. Descartes tient de la sorte fort bien un juste milieu entre les conditions naturelles et tout ce qui les excède pour rendre compte de l'habitude ; voir D. Kambouchner, *L'Homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 158. Si la première publication du *Traité de l'Homme* date de 1662, Pascal pouvait toutefois se reporter à la Cinquième Partie du *Discours de la Méthode* et aux *Réponses aux Quatrièmes Objections* d'Arnauld.

[...] la coutume a desja, sans y penser, imprimé en moy son caractere en certaines choses, que j'appelle excez de m'en despartir³⁵.

Il faut avoir recours à [la coutume] [...] afin de nous abreuver et de nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure³⁶.

Dans les deux cas, il faut laisser la coutume nous donner la « forme de notre vie³⁷ », et comme s'enfoncer dans une capacité qui, certes, nous éloigne d'une certaine « vérité native³⁸ », mais qui permet de contracter *une autre forme de vie*. Pascal en a nourri le projet :

Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtera. – Mais c'est ce que je crains. Et pourquoi ? Qu'avez-vous à perdre ? Mais pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles, etc.

– Ô ce discours me transporte, me ravit, etc. Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre, pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse³⁹.

La situation de la fin du « Discours de la machine » n'est pas tout à fait identique à celle du fragment 661, qui étudie avec une précision inégalée dans le corpus le mécanisme de l'habitude, mais qui se concentre sur les « preuves » et les moyens de se les rendre évidentes à soi-même. Le fragment suppose dès lors que « l'esprit a vu où est la vérité », de quelque vérité qu'il s'agisse. Le fragment 680, lui, postule une portée encore plus grande de l'habitude, puisqu'il ne s'agit pas tant de « se teindre de cette créance⁴⁰ » qui est la nôtre, que de se teindre de la « créance » *d'un autre*, sans que l'esprit ait pu voir la vérité⁴¹. En ce sens, le fragment 680 surenchérit sur la puissance de l'habitude. Et assurément, la mimique corporelle regorge de puissance. S'appuyant sur la malléabilité essentielle de l'homme, son pouvoir à être disposé autrement qu'il n'est, la mimique (« comme si ») emporte la créance, la répétition fait « tomb[er] naturellement⁴² » l'âme dans la

³⁵ Montaigne, *Essais*, III, 13, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 2007, p. 1131. En un autre sens, pour ce passage, voir O. Pot, « De l'aliénation topique à la topique du sujet », dans O. Pot (dir.), *Émergence du sujet : de l'amant vers au misanthrope*, Genève, Droz, 2005, p. 106.

³⁶ S. 661.

³⁷ « C'est à la coutume de donner forme à nostre vie, telle qu'il lui plaist ; elle peut tout en cela ; c'est le breuvage de Circé, qui diversifie nostre nature comme bon lui semble. » (*Essais*, III, 13, éd. cit., p. 1127). Ce qui ne revient absolument pas à un quelconque « fatalisme » ou acceptation résignée des formes de la vie, mais au contraire, à la reconnaissance de sa puissance plasticienne. Car ce qui gouverne la pensée de Montaigne de façon générale est bien le mouvement vital qui continue perpétuellement l'ouvrage de l'homme ; voir en ce sens les analyses d'E. Ferrari, *Montaigne. Une anthropologie des passions*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 216-217. Il n'y a pas contradiction dans cet ultime chapitre des *Essais*, puisqu'il est un retour sur les formes de sa vie, qui, avec le temps, sont devenues siennes.

³⁸ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement* [1980], Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2011 p. 322.

³⁹ S. 680.

⁴⁰ S. 661.

⁴¹ C'est la « raison » qui porte certes « l'embarqué » à croire, mais il ne peut pas encore suivre sa raison, cernée par ses passions. Le dispositif est différent des fragments S. 655 et S. 661, qui postulent plutôt une « confirmation » par la coutume, quand, une fois l'esprit en face de la vérité, ce dernier ne peut plus l'avoir toujours présente. Autrement dit, il ne s'agit pas, dans le discours de la machine, d'une vérité qui réclamerait trop d'effort pour rester présente à l'esprit, mais d'une vérité encore trop inaperçue.

⁴² S. 661.

croyance et l'abêtissement. Mais le portrait de l'interlocuteur, brossé immédiatement après, montre de quelle promesse est lourd l'abêtissement. S'agenouiller à répétition, forcer son corps à s'habituer à cette position humiliée, revient à disposer notre âme à l'humiliation, et viendra un moment où joindre les mains ne sera pas seulement une mimique servile, mais la tentative d'une authentique prière, celle que dessine le portrait du corps priant et de ses mains jointes, non par mimétisme mais par louange et soumission, accueil et demande. C'est la forme d'une main d'un autre homme qui sait que les mains jointes « œuvrent⁴³ » différemment selon celui qui les joint. « Les pénitences extérieures disposent à l'intérieure, comme les humiliations à l'humilité⁴⁴ ». Dans ce parcours cistercien⁴⁵, se dessine la portée de l'habitude corporelle : loin d'être un formalisme, en ce sens qu'elle doterait d'une forme suffisante, elle est une réformation, en ce sens qu'elle rénove l'existence et sa perception. Car l'humilité n'est *plus* l'humiliation : l'humilité est la reconnaissance de soi comme « créature⁴⁶ ». D'une habitude à une autre, le monde change.

Pascal, comme Montaigne, sait lui aussi à quel point l'habitude peut réformer progressivement, au fur et à mesure de sa pesée sur l'esprit, la signification du monde : « Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose⁴⁷ ? » Assurément, la coutume ne fait pas croire en Dieu. S'il faut du reste prendre Pascal à la lettre, le fragment est très clair lui aussi : on croit la foi, et non en Dieu (« on *la* croit »). Ce à quoi on s'accoutume, c'est au mode de vie de ceux qui ont la foi, c'est à la possibilité même de la foi et à ce qu'elle engage : en puissance, « une éternité de misères⁴⁸ ». Mais si l'habitude ne donne pas la foi, Pascal est cependant très loin de la dire inutile : elle est le passage d'une foi perceptive à une autre, de la reconnaissance de certaines possibilités à d'autres, de l'humiliation à l'humilité, d'un

⁴³ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Gallimard, PUF, 2014, p. 89 : « La main est séparée de tous les organes de la préhension – la patte, les ongles et les griffes – infiniment, c'est à dire par l'abîme de son être. Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un maniement le travail de la main. Mais l'oeuvre de la main est plus riche que nous ne le pensons habituellement. La main ne fait pas que saisir et attraper, ne fait pas que serrer et pousser. La main offre et reçoit, et non seulement des choses, car elle-même elle s'offre et se reçoit dans l'autre. »

⁴⁴ S. 751.

⁴⁵ On reconnaît la formule « *ad interiora per exteriora* », voir sur ce point Simon Icard, *Port-Royal et saint Bernard de Clairvaux (1608-1709)*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 414-420. Gérard Ferreyrolles cite également (*Les Reines du monde*, op. cit., p. 104-105) une lettre de saint Bernard fort proche du fragment pascalien : « *Humiliatio via est ad humiliatem, sicut patientia ad pacem, sicut lectio ad scientiam* » (Lettre 87, dans *Œuvres*, Patrologie Migne, vol. 182, t. I, col. 216). Notons aussi que ce n'est pas le fait de se plier aux formalités qui fait la superstition : c'est une nécessité de s'y soumettre, puisqu'« il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu » (S. 767). Mais c'est le fait de n'y voir que pure extériorité et de mettre son espérance dans cette forme devenue pur formalisme (S. 400) qui rend les jésuites des *Provinciales* superstitieux. Voir L. Thirouin, « Pascal et la superstition », dans *Pascal ou le défaut de la méthode*, op. cit., p. 204-205 et G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde*, op. cit., p. 105.

⁴⁶ S. 767. Voir également Pierre Magnard, quand il la décrit comme « l'élaboration d'une information originellement confuse qu'un approfondissement de la pensée rend toujours plus signifiante » (*La clé du chiffre*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 213).

⁴⁷ S. 680.

⁴⁸ S. 681.

chaos intérieur à une forme prometteuse⁴⁹ ou, si on entend avec Pierre Bourdieu l'*habitus* comme une « manière de s'orienter vers [le monde]⁵⁰ », le glissement d'une forme de monde à une autre, à mesure que notre « connaissance par corps⁵¹ » modifie le corps qui « tient » la connaissance, qui « comprend » pratiquement le monde, et le « construit⁵² » différemment selon ses *habitus*. La répétition du corps est à l'opposé de l'usure : elle ouvre un avenir en faisant du passé un présent désormais corporalisé. Le « Discours de la Machine » est l'occasion d'une libération.

Le corps de l'autre

Mais le mimétisme envisagé dans le « Discours de la Machine » n'épuise pas la richesse du corps de *l'autre homme*. C'est, de surcroît, la finitude elle-même qui se révèle, comme mortalité, dans le spectacle de la mort des autres.

Un fragment de la liasse « Commencement » pouvait faire penser le contraire :

Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables, misérables comme nous, impuissants comme nous. Ils ne nous aideront pas. On mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul⁵³.

Mais est-ce là tout à fait évacuer la médiation de l'autre ? En réalité, le détour fictionnel qu'orchestre Pascal (faire « comme si ») prend la forme, dans la même liasse, d'un tableau :

Un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus qu'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant s'il sait qu'il est donné pour le faire révoquer, il est contre nature qu'il emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet⁵⁴.

Il s'agit bien de « simuler une solitude permanente, comme si l'on faisait toujours l'expérience de la solitude propre à la mort⁵⁵ », dont il faut « imaginer l'urgence réitérée⁵⁶ ». Mais cette simulation s'obtient dans l'image du « semblable ». Le paradoxe que déploie Pascal ici est celui d'une fiction enjoignant à la solitude par le détour fictionnel du spectacle de l'autre. Car la mise en scène suffisamment générale de l'homme (« un homme ») invite à la reconnaissance d'une communauté de nature, à l'instar du « nous » rassemblant la totalité des déçus. Ici, il y va d'une expérience à

⁴⁹ Pierre Magnard a bien montré que le recours à l'automate, preuve du réalisme de Pascal, n'a rien d'un mécanisme réducteur mais devait être pensé comme le moyen par lequel « l'homme échappe à son chaos intérieur pour s'être fait marionnette entre les mains de Dieu » (*La clé du chiffre*, op. cit., p. 212).

⁵⁰ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Seuil, coll. Points, 2003, p. 208.

⁵¹ *Ibidem*, p. 197.

⁵² *Ibidem*, p. 208 pour l'habitude qui est une « manière de tenir et de porter le corps » ; et p. 189 pour l'analyse de la compréhension pensée à partir du fragment S. 145, infléchie drastiquement dans le sens d'une « incorporation des structures sociales » du monde qui deviennent des « structures dispositionnelles ». La surinterprétation du fragment S. 145 mène Bourdieu vers la conceptualisation d'une « compréhension pratique » (voir p. 206 notamment) qui nous semble visée par le fragment S. 680.

⁵³ S. 184.

⁵⁴ S. 195.

⁵⁵ V. Carraud, *Des connaissances naturelles...*, op. cit., p. 258-259.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 259.

nouveau anti-divertissante, par cela même qui, en l'homme, le déporte toujours hors de lui – l'imagination :

Ce dont l'imagination nous divertit, et l'acte même du divertissement, c'est l'imagination qui les expose à notre regard par le détour – le divertissement – de la fiction fabulatrice. L'imagination retourne le divertissement contre lui-même⁵⁷.

Comme le souligne de surcroît Gérard Ferreyrolles⁵⁸, le procédé tragique sur lequel Pascal s'appuie n'est pas très différent du procédé par lequel les dramaturges, se tenant, comme au théâtre (racinien du moins), dans l'espace du « représentable », de ce que le lecteur peut tolérer pour pouvoir voir ce qu'il faut qu'il voie, procurent de la crainte à la vue de « l'homme semblable à nous⁵⁹ ». Le déplacement que le développement de ce fragment subira est du reste fort significatif :

Qu'on s'imagine un nombre d'hommes dans les chaînes, et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant l'un l'autre avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour⁶⁰.

La fiction est toujours celle est d'une urgence de la mort qui impose de s'imaginer sa mort, de se mettre face au caractère irréductiblement personnel (ou « mien ») de la mort. Le fragment exprime une sorte de fardeau de la visibilité : c'est parce que l'autre est égorgé à ma vue, sans que je ne puisse rien faire, que je (re)découvre ma condition. La mort de l'autre, comme l'ennui, me livre à ma misère. Le corps, ici, ne fait pas seulement accéder à la visibilité, il fait accéder à ce qu'exister veut dire.

Mais du fragment précédent à celui-ci, l'imagination s'est pour ainsi dire réfléchie : la fiction du fragment représente désormais des hommes qui ont à voir le spectacle de l'homme qui meurt – « qu'on s'image un nombre d'hommes [...] égorgés à la vue des autres » – et qui voient et comprennent dans ce spectacle ce qu'ils ont à voir. C'est ce qu'indique le dernier complément du verbe « voir », qui cumule, à la faveur d'une syllepse, son sens sensible et son sens intellectuel : « ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables ». C'est explicitement l'homme en tant que semblable qui devient le détour nécessaire de l'homme à l'homme : il restitue quelque chose que le « moi » fait fuir⁶¹.

⁵⁷ G. Ferreyrolles, *Les Reines du monde*, op. cit., p. 261-262.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 261, n. 125.

⁵⁹ Aristote, *Poétique*, 1453a.

⁶⁰ S. 686.

⁶¹ Voir S. 743 : « [L'amour-propre] ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand, et il se voit petit. Il veut être heureux, et il se voit misérable. Il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer. Car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie. »

Les impensés du corps

Le spectacle du corps blessé, même égorgé, impose à l'homme l'image de ce qu'il ne veut pas voir. À l'homme indifférent ou irrésolu, Pascal oppose l'urgence d'une reconnaissance qui doit modifier toute la vie de l'homme :

Partis.

Il faut vivre autrement dans le monde selon ces diverses suppositions :

Si on pouvait y être toujours.

S'il est sûr qu'on n'y sera pas longtemps et incertain si on y sera une heure. Cette dernière supposition est la nôtre⁶².

Il y a chez Pascal quelque chose comme l'esquisse d'un être-vers-la-mort, au sens où la mortalité définit une modalité du vivre qui serait différente si l'immortalité était de mise : « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser⁶³. ». Et cette modalité doit être pensée selon un enjeu précisément éthique, puisque penser à sa mort revient à penser à son éternité. Pascal conceptualise d'ailleurs l'attitude de celui qui refuse de prendre en compte l'enjeu de sa temporalisation sous le terme d'« extravagance » :

Ainsi ils ne savent s'il y a vérité ou fausseté dans la chose, ni s'il y a force ou faiblesse dans les preuves. Ils les ont devant les yeux ; ils refusent d'y regarder, et dans cette ignorance ils prennent le parti de faire tout ce qu'il faut pour tomber dans ce malheur au cas qu'il soit, d'attendre à en faire l'épreuve à la mort, d'être cependant fort satisfaits en cet état, d'en faire profession, et enfin d'en faire vanité. Peut-on penser sérieusement à l'importance de cette affaire sans avoir horreur d'une conduite si extravagante⁶⁴ ?

L'être-vers-la-mort est chez Pascal un devoir-être : non seulement il entre dans l'ordre de la nature, mais il entre dans l'ordre du devoir, dans cette mesure où il en va ici d'une éternité de peines ou de joies. C'est oublier son humanité que de refuser de *penser* à ce qui rend l'homme proprement humain ; à défaut de penser la mort, on la *tente*. À ce titre, une part des *Pensées* devra être la « re-passionnalisation » de l'homme par l'horreur de la mort qu'il ne peut pas démontrer. Et de fait : « Qui a démontré qu'il sera demain jour *et que nous mourrons*, et qu'y a-t-il de plus cru⁶⁵ ? » Il lui faudra s'en remettre pourtant à cet indémontrable pour « commencer ». Le « commencement », selon le titre d'une liasse, qui s'oppose au « divertissement », aura en son centre la certitude pourtant indémontrable que nous mourrons.

Du reste, le corps a une affinité particulière avec l'indémontrable. Évidemment, il ne pense pas lui-même, étant bien dans son ordre. Mais ce n'est pas seulement, non plus, qu'il est le lieu de toutes ces habitudes corporelles qui définissent la forme d'une vie. C'est encore qu'il *donne accès*

⁶² S. 187. Sur la genèse de ce fragment, voir L. Susini, *L'Écriture de Pascal*, op. cit., p. 41. Voir également, sur « l'assurance de la mort prochaine » comme « premier principe », *ibidem*, p. 38-46.

⁶³ S. 166.

⁶⁴ S. 686.

⁶⁵ S. 661.

à ces premiers principes dont on ne saurait demander démonstration : « Notre âme est jetée dans un corps où elle trouve nombre, temps, dimensions. » L'âme, unie au corps, « raisonne » sur ces principes « trouv[és]⁶⁶ » dans le corps. Pascal note ici l'union d'une intellection et d'une sensation, d'un esprit raisonnant et d'une corporéité à laquelle sont attachés ces « premiers principes⁶⁷ ». Mais plus qu'une attache, il en va ici d'une dépendance de ces principes au corps auquel ils sont attachés : « Avec une autre nature, nous n'aurions pas connu de la même façon et sans doute n'aurions-nous pas eu les mêmes principes⁶⁸. » Ce rapport étroit a au moins une conséquence qu'on soulignera ici : le corps *participe du sens* : il permet non point l'élucidation mais la présence naturelle des principes que le cœur capte et qui sont réclamés pour la connaissance. La connaissance repose ainsi sur des impensés qui la fondent⁶⁹ : les premiers principes, et, avant eux, le corps.

Le corps , nous semble-t-il, est comme l'emblème de la finitude de l'homme à qui il donne son *horizon* : et de ce point de vue, en effet, il dresse des limites, celles de sa localité, de sa temporalité, de sa vulnérabilité, mais fait aussi se lever des possibilités. Lui-même lieu d'un jet, celui de l'âme en son sein, il le redouble en nous jetant à son tour sur une île où règne le clair-obscur, mais non sans nous laisser la chance de nous y relever, car par sa médiation, l'homme se souvient de ses limites, de sa mort, accède aux impensés fondateurs, et se dispose, par la répétition d'un geste, à l'inauguration d'une nouvelle vie. Les *Pensées*, ou les possibilités d'une île.

Pierre LYRAUD

⁶⁶ S. 680 : « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose. »

⁶⁷ S. 142.

⁶⁸ G. Ferreyrolles, *Les reines du monde*, op. cit., p. 54.

⁶⁹ Voir G. Ferreyrolles, « Pascal et la rédemption de la nature », *Méthodes chez Pascal*, Paris, PUF, 1979, p. 289. Voir également H. Gouhier qui résume la fonction du fragment 142 en ces termes : « Il n'y a pas de l'indémontrable qu'en religion » (« Le cœur qui sent les trois dimensions », dans *Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 70).