

La « pensée tragique » de Pascal
Lucien Goldmann lu par Maurice Blanchot

En 1956, dans la N.R.F., Blanchot publia sous le titre de « La pensée tragique »¹ une longue recension du livre de Lucien Goldmann *Le Dieu caché*². Plusieurs des idées de cet auteur ont longuement retenti dans l'esprit de Blanchot, puisqu'on peut en discerner l'écho aussi bien dans « le Refus » que dans *L'Attente L'Oubli*.

I
Goldmann

Lucien Goldmann s'était proposé de dégager une « vision tragique » du théâtre de Racine et des *Pensées* de Pascal. A vrai dire, il semble que dans cet ouvrage l'auteur ait soutenu successivement deux conceptions différentes du tragique, ou plutôt qu'il ait qualifié de tragiques deux réalités différentes.

Goldmann en effet qualifia d'abord de tragique une *Weltanschauung*³ qu'il caractérisait par « le refus radical d'accepter [le] monde [nouveau créé par le rationalisme]. » Elle constituerait, « après la période a-morale et a-religieuse du rationalisme, un retour à la morale et à la religion, à condition de prendre ce mot dans son sens le plus vaste de foi en un ensemble de valeurs qui transcende l'individu ». Mais au lieu de remplacer le monde du rationalisme par une nouvelle communauté et un nouvel univers, cette *Weltanschauung* admettrait « comme inchangeable et définitif le monde en apparence clair mais pour elle en réalité ambigu et confus de la pensée rationaliste »⁴ Historiquement, ce refus aurait été celui des Jansénistes. Certes, le refus du monde est une idée chrétienne⁵. Mais il n'aurait été radical que chez les Jansénistes, et plus particulièrement, dans un petit groupe de ces derniers⁶. Dans un des chapitres les plus originaux de son ouvrage, Goldmann tente d'expliquer l'apparition

¹ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », NRF 1956

² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché, essai sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, 1954, réédité en 1959. Goldmann développa sa conception du théâtre de Racine dans *Situation de la critique racinienne, essai* (L'Arche, 1971)

³ « [Il s'agit de] visions du monde. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 37)

⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 143.

⁵ « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés. » « Mon royaume n'est pas de ce monde. » (Evangile selon saint Jean XVII 9, XVIII 36, trad. fr. la Bible de Jérusalem)

⁶ « Sans doute des personnages aussi différents qu'Antoine Arnauld ou Nicole, Jacqueline Pascal et Barcos seront-ils tous d'accord pour affirmer que le monde est mauvais et qu'aucune action humaine ne saurait le transformer [...] Mais [...] Arnauld et Nicole constatent, à l'intérieur du monde tel qu'il est l'existence d'une lutte entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur [...] et ils voient la tâche du chrétien dans la participation active à cette lutte [...]. Au contraire Jacqueline Pascal abandonne entièrement le monde et lui oppose en en bloc, sans le moindre compromis, mais aussi sans aucun espoir de victoire une exigence radicale de vérité et de piété. Barcos enfin refuse non seulement tout compromis, mais toute lutte pour la vérité et le bien dans le monde et même toute affirmation [...] de la vérité en face d'un monde qui ne saurait ni la comprendre ni l'écouter. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 158)

du Jansénisme au moyen de la méthode « historico-matérialiste » que Karl Marx a proposée dans *L'Idéologie allemande*.⁷

Pourquoi qualifier cette *Weltanschauung* de tragique ? C'est que Goldmann voyait dans la tragédie « l'affirmation d'une rupture insurmontable entre l'homme [...] et le monde »⁸. Cela aurait été déjà vrai de la tragédie grecque : « Ajax et Philoctète, Œdipe, Créon, Antigone expriment et illustrent à la fois une seule et même vérité : le monde est devenu confus et obscur [...] [l'homme] ne peut plus [y] vivre que dans l'erreur et l'illusion. [...] La connaissance de la vérité le voue simplement à la mort. »⁹ Cela aurait été encore plus vrai de la tragédie moderne¹⁰ – que Goldmann appelle *la tragédie du refus*, et qu'il conçoit conformément à la « Métaphysique de la tragédie » que le jeune Georg Lukacs publia dans *L'Ame et les Formes*. D'après celui-ci, « la tragédie est un jeu dont Dieu est le spectateur – mais Il n'est que spectateur, et jamais ses paroles ni ses gestes ne se mêlent aux paroles et aux gestes des acteurs, seuls ses yeux reposent sur eux. »¹¹ Autrement dit, « [le Dieu de la tragédie] n'apporte aucun secours extérieur, [il est seulement] un Dieu qui exige et qui juge, un Dieu qui interdit la moindre concession, le moindre compromis, [alors que] l'homme [est] placé dans un monde où on ne peut vivre que dans l'à peu près. »¹² Telle serait, d'après Goldmann, la vision du monde qu'expriment les tragédies de Jean Racine¹³. Ainsi *Andromaque* : « Il n'y a dans [*Andromaque*] que deux personnages présents : Andromaque et le monde »¹⁴, « Andromaque est tragique en ce qu'elle [oppose] au monde son refus

⁷ « Jansénisme et noblesse de robe ».

⁸ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit.

⁹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 54 De ce point de vue « la tragédie authentique [n'] apparaît [qu'] avec l'œuvre de Sophocle dont la signification fondamentale [...] paraît être l'affirmation d'une rupture insurmontable entre [...] certains hommes privilégiés, et le monde humain et divin. [Les] personnages tragiques de Sophocle, Ajax, Philoctète, Œdipe [...] vivent dans l'illusion et ne découvrent qu'à la fin la vérité qui les rend aveugles ou les tue. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 54 et p. 54 n. 2) « Sophocle [est] le seul tragique incontestable parmi les trois écrivains grecs qu'on désigne d'habitude par ce nom. Car Eschyle écrivait encore des trilogies, dont la seule que nous possédions intégralement se termine par une solution des conflits : et nous savons aussi que le *Prométhée enchaîné* était suivi d'un Prométhée porteur de torche qui apportait la réconciliation de Zeus et de Prométhée. » (p. 51) Il est vrai que Sophocle a lui aussi écrit une trilogie, Goldmann le reconnaît : « *Œdipe à Colone* [est un] essai de dépassement de la tragédie » et de même la fin de *Philoctète* est une semblable tentative de dépassement (cf. p. 54). Sur Sophocle, voir pp. 408-409.

¹⁰ Goldmann voit dans *Antigone* la première des « tragédies du refus » que représenteraient les premières tragédies de Racine : « Antigone est le personnage qui se rapproche le plus des héros modernes de la tragédie du refus. Comme Junie et Titus, elle sait d'avance la vérité et n'a pas besoin de la découvrir ; comme eux elle agit de manière consciente et volontaire en refusant le compromis et en acceptant la mort. C'est d'ailleurs ce caractère qui en a fait un objet privilégié pour les réflexions des penseurs modernes [...] sur la tragédie grecque. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 54 n.2). Goldmann suppose que Sophocle a entrepris d'abord d'écrire la tragédie de Créon, l'homme qui dans son aveuglement enfreint les lois divines, et que c'est par surcroît qu'il a trouvé le personnage exceptionnel d'Antigone dont il a probablement très tôt compris et la nouveauté et l'importance. » (Ibidem).

¹¹ Georg Lukacs, *Die Seele und die Formen*, 1911 p. 327 cité par Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché*, op. cit. p. 47. Trad. fr. *L'Ame et les Formes*, Gallimard 1974.

¹² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, ibidem.

¹³ « La solitude absolue et radicale de l'homme tragique, l'impossibilité du moindre dialogue entre lui et le monde constituent le principal et l'unique problème de [la] tragédie [racinienne]. [...]. Un abîme infranchissable sépare maintenant le personnage tragique du reste du monde. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché* op. cit. p. 363)

¹⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 354.

volontaire de la vie et son choix librement accepté de la mort. »¹⁵ Ainsi *Britannicus* : « Sur [la] scène [de *Britannicus*] deux personnages : au centre le monde, [...] à la périphérie, Junie, le personnage tragique, dressé contre le monde »¹⁶ ; « le sujet de *Britannicus* est le conflit entre Junie et le monde »¹⁷. Ainsi encore *Bérénice* : « Titus est le personnage tragique, pleinement conscient de la réalité, de ses exigences, et de l'impossibilité de les concilier »¹⁸. Ainsi, enfin, *Phèdre* : à ceci près que Phèdre, à la différence de Junie ou de Titus, a un moment l'illusion de pouvoir vivre dans le monde avant de reconnaître qu'il s'agit d'une illusion¹⁹. Certes Racine a écrit d'autres pièces que ces « tragédies du refus » – mais d'après Goldmann ces pièces ne seraient pas réellement des tragédies, ce serait des drames – qui d'une manière ou d'une autre dépassent le tragique. Des drames historiques, ou des drames sacrés : « Le drame historique [...] absorbe les dieux dans l'immanence, et le drame sacré [raconte] l'intervention [de ces] dieux dans le monde. »²⁰ Ainsi « *Bajazet*, *Mithridate* et *Iphigénie* [...] ne sont pas des tragédies »²¹. En effet « [Bajazet, par exemple,] accepte le compromis » et « à la baisse du niveau humain du héros correspond une élévation équivalente du niveau moral du monde [...] [puisque] Roxane, Acomat, Atalide s'engagent dans l'action contre Amurat.»²² Sans doute dans ce monde le mal existe-t-il encore, mais « il ne constitue pas le monde, il n'en est qu'une partie et encore une partie éloignée derrière la scène (Amurat [dans *Bajazet*]), subordonnée (Pharnace [dans *Mithridate*]) ou absente (dans *Iphigénie*)... »²³ Quant à *Iphigénie*, Goldmann montre de manière convaincante que c'est tout le contraire

¹⁵ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 358. « [Andromaque] n'est cependant plus tragique lorsque, décidant d'accepter, avant de se tuer, le mariage avec Pyrrhus, elle ruse avec le monde pour transformer sa victoire morale en victoire matérielle qui lui survivrait. La pièce est une tragédie qui, dans les deux derniers actes, s'oriente brusquement vers le drame. » (ibidem)

¹⁶ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 363.

¹⁷ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 367. Certes, comme Andromaque, Junie survit – elle est sauvée par le peuple. « L'entrée de Junie chez les Vestales est-elle contraire au sens de la tragédie comme l'était la survivance matérielle d'Andromaque ? » Goldmann ne le croit pas, « car Andromaque survit dans le monde des hommes tandis que Junie survit dans le monde des dieux. La première de ces possibilités est rigoureusement étrangère et contraire à la tragédie, l'autre y est supposée et impliquée comme prolongement possible à chaque instant de l'action » (p. 368)

¹⁸ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 374. *Bérénice* est donc la tragédie la plus parfaite puisque c'est une tragédie « ayant le personnage tragique comme personnage principal, [et de plus] « elle est écrite dans la perspective du personnage tragique. » (p. 372) « Dans cette tragédie, le monde apparaît à peine [...] Du centre de la scène, le monde est passé à la périphérie [...] c'est que, pour l'homme tragique conscient de l'abîme insurmontable qui le sépare du monde, celui-ci n'existe plus... » (p. 372)

¹⁹ Cf. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 421. Si dans l'Antiquité Sophocle anticipe la tragédie du refus avec Antigone, « [avec] *Phèdre* Racine retrouve la tragédie grecque », « la tragédie avec péripétie et reconnaissance, la tragédie de l'illusion humaine et de la découverte de la vérité. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 420)

²⁰ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 407.

²¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 383.

²² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 387 & 388.

²³ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché* op. cit. p. 388. Goldmann fait remarquer que dans les tragédies raciniennes du refus les rois sont des brutes (Pyrrhus, Néron) tandis que dans les « drames historiques » ils sont convenables (Mithridate, Agamemnon, Assuérus). Voir *Le Dieu caché*, op. cit. p. 176.

d'une tragédie²⁴. Enfin *Esther* et *Athalie* ne seraient pas des tragédies mais « des drames sacrés » : « [Ces drames] expriment une vision opposée au jansénisme tragique puisqu'à la place du Dieu caché et muet de la tragédie ils présentent un univers où Dieu est victorieux et présent dans le monde... »²⁵

Or, ce refus qu'expriment certaines tragédies de Racine, leur auteur le tiendrait de son éducation à Port-Royal ²⁶. Bien plus, d'après Goldmann l'évolution du théâtre de Racine correspondrait à l'histoire du conflit de Port-Royal avec le Roi²⁷.

Il ne serait donc pas étonnant que l'autre grand Janséniste de la littérature française exprime le même refus du monde. De fait, il l'exprimerait d'abord dans l'exigence de la solitude que formule une méditation religieuse, « le Mystère de Jésus » : « *Jésus s'arrache d'avec ses disciples pour entrer dans l'agonie, il faut s'arracher de ses plus proches et des*

²⁴ « L'univers d'*Iphigénie* [...] s'avère [...] la contrepartie rigoureuse de l'univers de la tragédie sophocléenne. Les dieux y sont providentiels, ils agissent et interviennent dans la vie des hommes mais c'est – à la manière du Dieu chrétien, pour les aider et mener leurs entreprises à bonne fin. Les hommes – conformes eux aussi à l'image chrétienne de l'homme déchu – sont aveugles, mais leur aveuglement réside dans le fait qu'ils n'ont pas confiance dans la Providence divine, qu'ils interprètent mal et prennent pour une menace les oracles qui leur annoncent la protection de cette Providence, et qu'au lieu de s'unir dans la soumission et l'amour des dieux, ils s'opposent les uns aux autres, se révoltent et veulent se rendre indépendants de la divinité, ou même s'égaliser à elle. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 408) « Mais à côté et contre cette cité de Dieu, se dresse, impuissante sans doute [...] mais fière et se suffisant à elle-même, la cité tragique de l'homme, le monde d'Eriphile. Eriphile et Phèdre sont dans l'œuvre racinienne les deux figures les plus rapprochées du héros de la tragédie antique... » (p. 411)

²⁵ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 440 « [Le salut de Junie dans *Britannicus* est] la première annonce dans les œuvres dramatiques de Racine du dépassement de la tragédie dans les deux dernières pièces, dans *Esther* et dans *Athalie*. » (p. 370) Mais alors pouvons-nous qualifier *Britannicus* de tragédie ? N'est-ce pas déjà un drame sacré ? Goldmann considère que c'est une tragédie, « car l'univers de Dieu ne remplace pas encore, comme dans *Esther* et *Athalie*, sur scène, le monde de Néron et d'Agrippine, il est, quelque part, derrière la scène, caché comme le Dieu janséniste... » (p. 370) Goldmann analyse *La Thébaine* et *Alexandre*, les deux premières tragédies de Racine dans *Situation de la critique racinienne* (op. cit.) Il est d'accord avec Charles Mauron et Roland Barthes pour voir dans la haine absurde entre Étéocle et Polynice « la transposition de l'opposition entre [Port-Royal et Louis XIV] » (p. 49) et que la perspective d'Antigone, Jocaste, Hémon est celle de Racine, « lequel, attaché à la fois au monde et à Port-Royal, ne pouvait qu'aspirer à une réconciliation entre les deux forces opposées » (p. 49-50), en sorte que « le massacre général qui clôt la pièce est peut-être une manière d'exprimer le caractère catastrophique que présentait pour Racine, à cette époque, la lutte entre le monde et Port-Royal » (p. 50-51) Le schéma structural d'*Alexandre* serait le même, « dans un cas comme dans l'autre les pièces sont écrites dans une perspective qui déplore le conflit et valorise la réconciliation » - « et c'est probablement pourquoi, d'après Goldmann, dans les deux cas le résultat est analogue : une pièce médiocre. » (p. 52)

²⁶ « Les pièces de Racine, d'*Andromaque* à *Phèdre*, sont profondément jansénistes. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 352) « Elles sont profondément jansénistes, bien que Racine soit en conflit avec Port-Royal. » (ibidem)

²⁷ « L'œuvre racinienne [...] s'est d'abord identifiée aux positions tragiques de Barcos, [...] a suivi avec de fortes réserves le compromis dramatique de la Paix de l'Eglise, [...] en a fait le bilan dans *Phèdre*, [et] s'identifiera par la suite avec le drame du jansénisme arnaldien après la reprise des persécutions dans *Esther*, [et] dans *Athalie* » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 420). Cf. « Si l'on essaie de situer les pièces de Racine par rapport aux [deux] positions idéologiques dont il a été question dans cet ouvrage, on devrait dire qu'*Andromaque* et surtout *Britannicus* et *Bérénice* reflètent d'assez près le jansénisme extrémiste de Barcos, que les trois drames *Bajazet* *Mithridate* et *Iphigénie* reflètent, avec toutes les méfiances et toutes les réserves qu'elles devaient inspirer à une perspective extrémiste, l'expérience arnaldienne de l'essai de vivre dans le monde et de se réconcilier avec les pouvoirs... » (p. 421)

plus intimes »²⁸ : « Entre [les autres hommes] et [l'homme tragique] le fossé est devenu infranchissable »²⁹. Le refus radical du monde s'exprimerait ensuite, à l'évidence, dans la philosophie morale de Pascal, d'après qui les hommes ne pourraient rien faire de bon dans le monde puisqu'ils ignorent les lois naturelles³⁰, même la loi contre l'homicide³¹, - Arnauld et Nicole, jansénistes certes, mais modérés, censureront les textes des *Pensées* qui affirment cette ignorance³². Il s'exprimerait enfin dans sa philosophie politique : alors qu'Arnauld comptait parmi les actions louables outre l'assistance des misérables, le gouvernement d'un Etat et le service de la patrie³³, Barcos, janséniste extrémiste, omet ces deux dernières³⁴. Or « la position [de Pascal dans les] *Pensées* se rapproche de celle de Barcos. »³⁵ En particulier, il est d'après les « Discours sur la Condition des Grands » impossible d'établir une autorité politique moralement respectable – sinon il n'y serait pas enseigné qu'on ne doit aux

²⁸Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 553 Kaplan 1404. Je cite les *Pensées* de Pascal avec leur numéro dans les classements qu'ont proposés Léon Brunschvicg (*Pensées, Œuvres*, t. I, édition des Grands Ecrivains, Hachette, 1904) et Francis Kaplan (*Les Pensées de Pascal* éditées par Francis Kaplan, Editions du Cerf, 1982, réédition 2004)

²⁹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 91.

³⁰ « Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. » (Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 294 Kaplan 146)

³¹ « *Que dira-t-on qui soit bon ? [...] De ne point tuer ? Non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons* » (Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 385 Kaplan 167) Dans les *Provinciales*, Pascal suivait encore l'idée traditionnelle, lorsqu'il dénonçait la permission que les Jésuites accordait dans certaines circonstances : « *Les permissions de tuer, que vous accordez en tant de rencontres, font paraître qu'en cette matière vous avez tellement oublié la loi de Dieu et tellement éteint les lumières naturelles, que vous avez besoin qu'on vous remette dans les principes les plus simples de la religion et du sens commun ; car qu'y a-t-il de plus naturel que ce sentiment ? « Qu'un particulier n'a pas droit sur la vie d'un autre, Nous en sommes tellement instruits de nous mêmes, dit saint Chrysostome, que, quand Dieu a établi le principe de ne point tuer, il n'a pas ajouté que c'est à cause que l'homicide est un mal, parce que, dit ce père, la loi suppose qu'on a déjà appris cette vérité de la nature.* » (Blaise Pascal, *XIVème Provinciale*) « Ainsi, à cette époque, il y a pour Pascal des lois naturelles. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 174)

³² Cf. Ernest Havet dans Pascal, *Pensées avec un commentaire suivi d'Ernest Havet*, op. cit. p. 46

³³ « Assister des misérables, rendre justice à ceux qui le demandent, bien gouverner un Etat, servir courageusement sa patrie et autres devoirs semblables de la vie humaine, étant considérés dans eux-mêmes [...] sont dignes d'approbation » (*Instructions sur la Grâce selon l'Écriture et les Pères*, Cologne, chez P. Morteau, 1700 p. 8, cité par Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 172)

³⁴ « Donner l'aumône, secourir une personne qui se trouve en danger de vie, défendre un innocent, souffrir plutôt toutes sortes de maux que de commettre une injustice [sont des actions bonnes en soi] » (*Exposition de la Foi touchant la Grâce et la Prédestination*, Cologne, chez P. Morteau, 1700, cité par Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 175)

³⁵ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p.

« grandeurs d'établissement » que des « cérémonies d'établissement »³⁶, ce que contesta Pierre Nicole³⁷.

En tant qu'elle développe les raisons d'un refus radical du monde, la pensée de Pascal pourrait donc être légitimement qualifiée de tragique.

Mais elle le pourrait surtout dans un autre sens. Goldmann qualifia en effet de tragique non seulement la *Weltanschauung* des Jansénistes, mais une pensée qui tout en affirmant « la vérité des contraires » se sépare de la pensée dialectique par son caractère essentiellement « statique et paradoxal » alors que la dialectique, d'après lui, accèderait à « une synthèse qui intègre et dépasse les contraires »³⁸. Une telle pensée peut être qualifiée de tragique, parce que la tragédie exposerait une situation sans solution, un conflit sans réconciliation possible. Pascal, en ce sens, serait tragique, écrivant qu'« à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. », que « tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité [et que] leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité ».³⁹

Pascal irait ainsi jusqu'à considérer l'athéisme comme l'un de ces vérités dont il faut se souvenir après avoir soutenu la vérité opposée : « L'union des contraires [s'étend] jusqu'à l'existence même de Dieu »⁴⁰. « *Vere tu es Deus absconditus*. [...] Il faut donner [à ce fragment] son sens le plus fort. [...] Le Dieu caché est pour Pascal un Dieu *présent et absent*. »⁴¹ « C'est en étendant le paradoxe jusqu'à Dieu lui-même qui pour l'homme est certain et incertain, présent et absent, espoir et risque, que Pascal a pu écrire les *Pensées* et ouvrir un chapitre nouveau dans l'histoire de la pensée philosophique. »⁴² Après Jean Laporte, mais à l'opposé de la plupart des commentateurs de Pascal, Goldmann souligna en effet qu'« il n'y a plus, et il ne peut plus y avoir pour Pascal aucune preuve théorique valable de l'existence de Dieu. »⁴³ Certes Pascal parie pour l'existence de Dieu, mais justement ce pari implique que cette existence n'est pas certaine, et Pascal l'affirme explicitement : « *Nous ne*

³⁶ Blaise Pascal, « Second Discours », *Œuvres complètes*, op. cit. p. 618.

³⁷ « Ceux qui ont dit qu'y ayant deux sortes de grandeurs, l'une naturelle et l'autre d'établissement, nous ne devons les respects naturels [...] qu'aux grandeurs naturelles, et que nous ne devons aux grandeurs d'établissement que les honneurs d'établissement, c'est-à-dire certaines cérémonies inventées par les hommes [...] doivent ajouter pour rendre cette pensée tout à fait vraie, qu'il faut que ces cérémonies extérieures naissent d'un mouvement intérieur par lesquels on reconnaisse dans les grands une véritable supériorité ; car leur état enferme [...] une participation de l'autorité de Dieu [...] ; tant s'en faut que les grands n'aient droit d'exiger de nous que ces sortes de cérémonies extérieures sans aucun mouvement de l'âme qui y réponde, qu'on peut dire au contraire qu'ils n'ont droit d'exiger ces cérémonies qu'afin d'exprimer dans l'esprit des sentiments justes qu'on doit avoir pour leur état. » (Pierre Nicole, *Œuvres philosophiques 1845 De la grandeur* ch. III, cité par Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 171-172)

³⁸ Voir Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 219.

³⁹ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 567 & 863 Kaplan 566 & 865. « On ne saurait dire de manière plus claire que supprimer ou atténuer le paradoxe, c'est transformer [...] la vérité en erreur. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 221)

⁴⁰ « Le pari est-il écrit pour le libertin ? » dans *Blaise Pascal l'homme et l'œuvre* op. cit. p. 118.

⁴¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 45-46.

⁴² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 205.

⁴³ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 75. Cf. « La raison qui pour Pascal [...] est la faculté de penser ne peut affirmer ni l'existence ni l'inexistence de Dieu. » (*Le Dieu caché*, ibidem)

connaissions ni l'existence ni la nature de Dieu [...]. Disons : « Dieu est ou il n'est pas » [...] la raison n'y peut rien déterminer [...] Par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux. »⁴⁴ - D'après Goldmann, Pascal serait parvenu à l'idée du pari en étendant à l'existence de Dieu l'idée des Jansénistes qu'on ne pouvait savoir si Dieu avait décidé de nous sauver : « L'auteur des *Pensées* pousse l'idée du Dieu caché – du Dieu qui se cache – à sa forme la plus extrême, en admettant que Dieu cache à l'homme non seulement sa volonté mais aussi son existence. ». Goldmann fonde cette hypothèse sur le texte de l'*Écrit de Pascal sur la Grâce* : « L'*Écrit sur la Grâce* [...] implique lui aussi l'idée d'un pari fondé sur la même ignorance de la réalité objective – mais qui porte, non pas sur l'existence de Dieu, mais sur le salut individuel du sujet de la pensée et de tout individu qui en est l'objet. Dans l'ensemble, le chrétien sait qu'il y a une masse de réprouvés et peu d'élus. Néanmoins tout homme doit croire qu'il est du petit nombre d'élus, pour le salut desquels Jésus-Christ est mort. »⁴⁵ Et comme cette croyance reste « *mêlée de crainte et [...] n'est pas accompagnée de certitude* », crainte et incertitude provenant précisément de la conscience du petit nombre d'élus et de l'absence de toute raison théorique et objective nous permettant de croire que nous sommes de ce nombre, il nous semble qu'entre cette position et celle du fragment 233 [qui expose le pari] il n'y a qu'une différence : dans l'une il s'agit du salut individuel, dans l'autre de l'existence même de la divinité. Pour le jansénisme en général, l'existence de Dieu était une certitude, le salut individuel un espoir. Le pari pascalien étend l'idée d'espoir à l'existence même de la divinité, en quoi il diffère profondément des pensées d'Arnauld et de Barcos, non pas parce qu'il échappe à l'emprise du jansénisme, mais parce qu'il le pousse au contraire à ses dernières conséquences. »⁴⁶

De nombreux interprètes de Pascal ont cependant nié qu'il ait été philosophiquement agnostique⁴⁷, et ils ont considéré que l'agnosticisme soutenu au début du fragment qui expose le pari n'était qu'un argument *ad hominem*, qui n'était valable que pour le libertin auquel

⁴⁴ Blaise Pascal, *Pensées*. Brunschvicg 233 Kaplan 115. Pascal écrit ailleurs : « *S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine.* » (*Pensées*, op. cit. Brunschvicg 234 Kaplan 116)

⁴⁵ Cf. Pascal, *Deux Pièces imparfaites sur la Grâce et le Concile de Trente*, Vrin, 1947, p. 31 cité par Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 324.

⁴⁶ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 324. Voir Blaise Pascal, *Écrits sur la Grâce*, I (*Oeuvres complètes*, op. cit. p. 954)

⁴⁷ Le premier fut son neveu Etienne Périer, qui dans la Préface des *Pensées* assure que son oncle se bornait à chercher d'autres preuves que les preuves métaphysiques : « Il est assez à propos, [...] pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, [...] de les avertir que ce n'était pas le dessein de M. Pascal. » (« Préface de l'Édition de Port-Royal », dans Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit. p. 1470)

s'adresse l'apologiste⁴⁸. Goldmann rejeta cette interprétation⁴⁹. Selon lui c'est Pascal lui-même qui parle, puisqu'il répond à l'interlocuteur qui lui oppose son impuissance à croire : « *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.* » Goldmann souligne : « C'est Pascal qui parle et, en s'adressant à son interlocuteur [...] il ne lui dit pas : « Apprenez de ceux qui croient maintenant »... »⁵⁰ Il soutint aussi que pour Pascal parier et croire sont une seule et même chose puisqu'il écrit : « *Apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque votre raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez.* » « Loin de porter à croire dans le sens des positions thomistes, cartésiennes ou augustinienes, la raison chez Pascal ne porte qu'à parier sur l'existence de Dieu et rien de plus. » Un autre argument de Goldmann, c'est que dans un autre fragment Pascal remarque que « *saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, mais [qu'il] il n'a pas vu la règle des partis, qui démontre qu'on le doit.* » Goldmann considéra que « [cela] permet d'éliminer toute hypothèse d'argumentation *ad hominem*. [Car] on voit difficilement une « apologie » qui, « pour convaincre le libertin », élaborerait une critique aussi véhémente des positions de Saint Augustin, Ce serait un excellent moyen pour obtenir l'effet contraire à celui qu'on est censé poursuivre. De plus, lorsqu'on connaît l'autorité hors pair dont jouissait saint Augustin dans le milieu de Port-Royal en général et aux yeux de Pascal en particulier, on est obligé de se dire qu'un langage aussi catégorique et aussi violent contre certaines positions du Père le plus respecté de l'Eglise et du théologien qui, pour Port-Royal, représentait, en fait, la plus grande autorité après l'Écriture, ne saurait porter sur un point secondaire et accidentel. Pour que Pascal ait pu écrire [ces lignes], il devait être convaincu qu'il s'agissait d'un problème particulièrement important. »⁵¹

Cette conception du Dieu caché aurait selon Goldmann déterminé d'abord l'attitude de Pascal à l'égard du monde, ensuite la forme littéraire des *Pensées*.

⁴⁸ Cf. Auguste Valensin : « C'est une concession *ad hominem*, tout le contexte des *Pensées* en témoigne. » (*Recherche de Sciences religieuses*, janvier-mars 1921 p. 22) « L'idée du pari est radicalement étrangère [aux principales positions chrétiennes antérieures ou postérieures à Pascal, positions pour lesquelles l'existence et très souvent la volonté même de Dieu constituent une certitude absolue, rationnelle, intuitive ou affective mais en tout cas étrangère au risque et au paradoxe] et [elle] ne peut constituer [pour elles] qu'un argument apologétique *ad hominem*. Aussi la plupart des historiens et des interprètes de Pascal ne sont-ils que trop facilement enclins à admettre un raisonnement qui nous paraît contestable : on ne parie pas, disent-ils, sur une chose qu'on connaît avec certitude. Or Pascal, chrétien, était certain de l'existence de Dieu. Il ne pouvait donc pour lui-même accorder aucune valeur à l'argument du pari. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 317)

⁴⁹« La grande objection contre toutes ces interprétations, nous paraît résider dans le fait qu'elles partent, explicitement ou implicitement, non pas du texte de ce fragment et de l'ensemble des *Pensées*, mais d'une idée générale de la foi et du christianisme sans se demander si cette idée est universellement valable ou si elle n'exclut pas une forme authentique de pensée et de foi chrétienne qui est précisément celle de Pascal... » (Lucien Goldmann *Le Dieu caché*, op. cit. p.)

⁵⁰ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 318. A noter que l'édition de Port-Royal a corrigé le texte de Pascal, substituant à « *ceux qui parient maintenant* » « *ceux qui n'ont présentement aucun doute* ».

⁵¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 320.

Le refus du monde serait devenu paradoxal⁵², Pascal n'aurait en effet refusé le monde qu'en restant dans le monde, c'est ce que Goldmann appelle « le refus intramondain du monde », qu'il oppose au refus « unilatéral » des autres jansénistes extrémistes: « Si le dualisme de Barcos lui permettait de refuser le monde, de s'en désintéresser et de se réfugier dans la solitude, Pascal [aboutit] naturellement, à partir de la notion de pari, au paradoxe du refus intramondain du monde, et à la vie solitaire et active qu'il a menée à la fin de sa vie. Et, bien entendu, cette vie, Pascal ne pouvait que l'approuver et le désapprouver à la fois.

»⁵³ Comment expliquer sinon le retour de Pascal à l'étude des mathématiques et l'entreprise des carrosses à cinq sols ? Ainsi s'expliquerait un fragment de Pascal où, de manière inattendue, l'auteur des *Provinciales* donne raison aux Jésuites et tort aux Jansénistes : « *Les Jésuites et les Jansénistes ont tort en célant [les deux contraires] ; mais les jansénistes plus, car les Jésuites en ont mieux fait professions des deux.* »⁵⁴ Quels sont les thèses contraires en question ? D'après Geneviève Lewis il s'agirait ici « sans doute de la grâce et du libre-arbitre »⁵⁵. Goldmann rejette cette interprétation, « les jansénistes ayant tout autant, sinon plus que les Jésuites, fait profession d'admettre la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine (jusque dans la possibilité de résister à la grâce) – il serait surprenant que sur ce point les jésuites moins unilatéraux que les Jansénistes. De plus, s'il l'avait fait, on comprendrait mal qu'il ait écrit les *Provinciales* et qu'il ne les ait jamais reniées. »⁵⁶ D'après Goldmann, « il [...] paraît [...] vraisemblable que Pascal pense à une caractéristique des Jésuites qu'il a soulignée [dans les *Provinciales*], au fait qu'ils font des concessions au monde et acceptent les compromissions qu'accepte la vie dans le siècle (bien que ni lui ni les autres Jansénistes n'aient jamais nié le fait que les Jésuites sont des chrétiens qui tiennent compte tout au moins en principe du devoir de préférer Dieu au monde), tandis que les Jansénistes extrémistes se contentent de refuser unilatéralement le monde. Au fond, si on regarde les choses

⁵² « [Les jansénistes les plus radicaux] se contentaient de refuser absolument mais aussi unilatéralement le monde [...] et d'en appeler, dans cet antagonisme, au tribunal de Dieu. Mais l'existence de « Dieu spectateur » restait pour eux une certitude, un point d'appui fixe et inébranlable ; l'élément d'incertitude, de choix et de « pari » commençait seulement ensuite, lorsqu'il s'agissait de savoir si Dieu avait accordé à l'individu la grâce de persévérance [...] Or Pascal tire les dernières conséquences de la pensée janséniste en déplaçant l'incertitude et le pari de la persévérance, du salut individuel à l'existence même de Dieu... » (p. 64) Cf. « Pascal étend le paradoxe et l'incertitude jusqu'à Dieu même, sensible au cœur, et dont l'existence est à la fois certaine et incertaine, présence et absence, espoir et risque : pari. Il s'ensuit qu'il ne peut plus se contenter de refuser simplement le monde. [...] Au « non » de Barcos, il faut ajouter le « oui », au refus du monde insuffisant, la recherche intramondaine des valeurs authentiques. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 222)

⁵³ Ibidem. Car « le paradoxe est précisément une idéologie qu'on peut difficilement rendre cohérente, il faudrait pour cela l'accepter et le refuser à la fois [...] La position de Pascal ne peut [...] être poussée à la dernière cohérence sans aboutir au refus et au dépassement du paradoxe, et déboucher ainsi sur la pensée dialectique. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 238)

⁵⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 865 Kaplan.867.

⁵⁵ Blaise Pascal, *Pensées et opuscules*, Edition La Bonne Compagnie, p. 554.

⁵⁶ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 223 n. 1.

superficiellement, on pourrait dire que les Jésuites sont plus près que les Jansénistes du refus intramondain du monde qui était l'attitude de Pascal les dernières années de sa vie.»⁵⁷

Cette conception du Dieu caché aurait d'autre part déterminé la forme littéraire des *Pensées*, leur forme paradoxale et fragmentaire.

« Le paradoxe [serait en effet] la seule figure de style adéquate pour exprimer une pensée qui affirme que la vérité est toujours réunion des contraires. »⁵⁸ Or Pascal serait constamment paradoxal. Par exemple il écrit : « *Les choses sont vraies et fausses selon la face où on les regarde.* »⁵⁹ Ses premiers éditeurs ont cru devoir le corriger : « Les choses paraissent vraies et fausses... » Jeanne Russier, en 1949, justifia la correction de l'édition de Port-Royal : « Il arrive [...] à Pascal de considérer le réel non en lui-même, mais dans l'esprit qui le pense, et d'employer cependant le verbe *être* là où *paraître* serait moins équivoque. [...] Sauf de rares exceptions, il est évident que les choses paraissent vraies ou fausses beaucoup plus qu'elles ne le sont réellement. L'édition de Port-Royal obéissait [donc] à un légitime souci de clarté et d'exactitude en employant ici le verbe *paraître*. »⁶⁰ Goldmann répondit à Jeanne Russier que « pour la pensée tragique les choses *sont* vraies et fausses [...], et que ce paradoxe ne peut être évité qu'en retournant au rationalisme ou en introduisant le devenir historique, c'est-à-dire en passant de la pensée tragique à la pensée dialectique. »⁶¹

Les *Pensées* sont fragmentaires, comme l'indique le titre qui a été donné à leur recueil. D'après Goldmann, elles ne le seraient pas par accident. « Le fragment [serait en effet] la seule forme d'expression adéquate pour un ouvrage dont le message essentiel est que l'homme est un être paradoxal, en même temps grand et petit, fort et faible. Grand et fort parce qu'il n'abandonne jamais l'exigence d'un vrai et d'un bien purs, petit et faible parce qu'il ne peut jamais arriver à une connaissance ou à une action qui [...] approcheraient ces valeurs. » Dès lors que la pensée tragique exige la recherche continue de la réalisation des valeurs mais interdit toute illusion sur la validité de ces réalisations, « si Pascal avait un seul instant, soit abandonné la recherche d'un plan définitif pour les *Pensées*, soit cru l'avoir sinon trouvé, tout au moins approché, il aurait par cela même fourni un argument des plus puissants contre sa philosophie et, de plus, laissé une œuvre peu cohérente et indigne d'un grand écrivain. » C'est pourquoi « chercher le « vrai » plan des *Pensées* [comme on le fait depuis trois siècles paraît à Goldmann] une entreprise antipascalienne par excellence, une entreprise qui va à l'encontre de la cohérence du texte, et méconnaît implicitement ce qui constitue aussi bien son contenu intellectuel que l'essence de sa valeur littéraire. » Car « il peut y avoir un

⁵⁷ Lucien Goldmann *Le Dieu caché*, op. cit. p. 223. Goldmann ajoute que « cette apparence s'évanouit cependant si on regarde les choses de près, car « en faisant profession des deux [contraires] », les Jésuites se sont placés non pas aux deux extrêmes mais au milieu, à égale distance des deux. Encore moins ont-ils exigé la réunion des deux extrêmes, comme l'a fait Pascal. » (Ibidem). En réalité, Pascal montre dans les *Ecrits sur la Grâce* que le mérite des « disciples de saint Augustin » est de soutenir deux vérités contraires, alors que « les Molinistes » n'en soutiennent qu'une. Que signifierait alors la pensée en question ? D'après Francis Kaplan, « Pascal se place au niveau de l'apparence, de la présentation publique des doctrines [...]: les jésuites auraient l'air de soutenir les deux vérités contraires, tout en n'en soutenant qu'une, tandis que les jansénistes auraient l'air de ne soutenir qu'une vérité, tout en soutenant les deux. » (Francis Kaplan, dans *Les Pensées de Pascal* éditées par Francis Kaplan, op. cit. p. 432)

⁵⁸ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 220.

⁵⁹ Blaise Pascal, *Pensées*. Brunschvicg 99 Kaplan 182.

⁶⁰ Jeanne Russier, *La Foi selon Pascal*, P.U.F. 1949 t. I p. 17.

⁶¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 217 n.1.

plan logique pour un écrit rationaliste [...] il n'y a, pour une œuvre tragique, qu'une seule forme d'ordre valable, celui du fragment, qui est recherche d'ordre, mais recherche qui n'a pas réussi, et ne peut réussir à l'approcher. » Si donc Pascal est un grand écrivain, ce serait « parce qu'à l'encontre des valeurs esthétiques de son temps, sceptiques ou rationalistes, il [aurait] su trouver et manier les deux formes d'expression littéraire exigées par sa propre philosophie, le paradoxe et le fragment, et fait ainsi des *Pensées* ce qu'elles sont en vérité, un chef d'œuvre paradoxal, achevé de par son inachèvement. »⁶² Goldmann pense de plus que Pascal était « parfaitement conscient » de ce problème du plan rationnel, de « l'ordre », parce qu'il a écrit plusieurs fois à son sujet. Ce problème semble d'ailleurs avoir été familier aux Jansénistes. C'est ainsi que Barcos écrit à la Mère Angélique : « Permettez-moi de vous dire que vous avez tort de vous excuser du désordre de vos discours et de vos pensées, puisque s'ils étaient autrement ils ne seraient pas dans l'ordre, surtout pour une personne de votre profession. Comme il y a une sagesse qui est folie devant Dieu, il y a aussi un ordre qui est désordre ; et par conséquent il y a une folie qui est sagesse, et un désordre qui est règlement véritable, lesquelles les personnes qui suivent l'Évangile doivent aimer, et j'ai peine de voir qu'elles s'en éloignent et qu'elles le fuient... »⁶³ Autrement dit, « d'après Barcos, le désordre est le seul ordre valable pour un chrétien »⁶⁴. Mais, comme on l'a vu, Pascal pense, selon Goldmann, qu'au Non il faut ajouter le Oui, qu'« au refus du monde insuffisant, [il faut ajouter] la recherche intramondaine de la réalisation des valeurs authentiques ». C'est pourquoi ce que Barcos pouvait regarder comme le seul ordre valable pour tout écrit chrétien, à savoir l'abandon de toute recherche d'ordre rationnel, ne pouvait pas apparaître à Pascal comme un moyen valable pour exprimer la vérité chrétienne⁶⁵.

II

Blanchot accepta l'interprétation de Goldmann, mais en partie seulement. Son éloge fut d'ailleurs seulement relatif : « Cette interprétation rend mieux justice à Pascal, à la rigueur de sa pensée et à la sainteté de sa recherche que la plupart des commentaires chrétiens. »⁶⁶ Cette sympathie, Blanchot l'avait auparavant manifestée à l'égard de deux autres marxistes

⁶² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 220

⁶³ Lettre de Barcos à la Mère Angélique de Saint-Jean du 5 décembre 1652, Archives d'Amsterdam, cité par Lucien Goldmann, *Le Dieu caché* op. cit. p. 222. Cf. Pascal : « *Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule. Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit. Car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours.* » (*Pensées* Brunschvicg 283)

⁶⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 222.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, Gallimard 1969, p. 140, n.1. En passant il rend hommage au matérialisme dialectique en remarquant qu'« on ne sera pas surpris » de cette supériorité d'une interprétation fondée sur ses principes. Mais c'est pour rendre immédiatement ses distances à l'égard des marxistes de l'époque, en félicitant Goldmann de ne pas croire tous les problèmes résolus « parce que quelques phrases clés des grands interprètes du marxisme pourraient leur donner une réponse. » (ibidem)

hétérodoxes, Dionys Mascolo et Henri Lefebvre⁶⁷. La sympathie à l'égard de la tentative de Goldmann de penser l'engagement communiste comme un pari de type pascalien eut un certain succès auprès de ceux que rebutait le dogmatisme des autres marxistes⁶⁸. C'est ainsi que dans le célèbre film d'Eric Rohmer *Ma Nuit chez Maud* un professeur de philosophie justifie son adhésion au Parti communiste comme un pari « pascalien » sur l'avènement de la société sans classe.

Considérons d'abord le tragique du refus du monde.

Blanchot loue la description pascalienne de la condition humaine d'après laquelle « *chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie* » : « *Rien n'est purement vrai, et ainsi rien n'est vrai, en l'entendant du pur vrai. [...] Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de mal et de faux* »⁶⁹. Cette confusion du vrai et du faux, Blanchot l'appelle *ambiguïté* : « L'essentiel du divertissement est l'ambiguïté, ce mélange indissociable de vrai et de faux »⁷⁰. Et il semble hériter cette notion de Goldmann. Mais, pour ce dernier, l'ambiguïté caractérisait le monde que le héros tragique refusait. « [L'homme tragique] exige et admet seulement des valeurs absolues, claires et univoques ». Or, « mesuré à cette échelle, le monde est ambigu et confus ». C'est pourquoi l'homme tragique ne peut qu'« opposer à l'ambiguïté fondamentale du monde son exigence non moins fondamentale de valeurs uniques et absolues »⁷¹. Ainsi Bajazet n'est pas un héros tragique, parce que sa conduite est ambiguë – « il n'agit pas mais laisse naître simplement les malentendus »⁷². Blanchot se sépare de ce refus de l'ambiguïté. Déjà une réserve perce dans l'exposé qu'il fait de la « pensée tragique » telle que Goldmann l'expose : « Comment passer de l'équivoque qui est le sens insensé du monde et que nous ne devons pas méconnaître à cette vérité absolue, à cette clarté pure et totale dont je trouve en moi l'exigence ? Comment accueillir l'ambiguïté et ne pas l'accepter... »⁷³ Mais Goldmann n'avait nullement dit qu'il fallait « accueillir l'ambiguïté » ni que nous devions « ne pas méconnaître l'équivoque ». Cette réserve à l'égard de la « vision tragique » éclate dans l'esquisse d'une réponse que Blanchot donne au pari de Pascal : « Peut-être tout est-il joué dès le « Oui mais il faut parier... vous êtes embarqué ! Lequel prendrez-vous donc ? » C'est là, reconnaît Blanchot, le moment essentiel, celui où intervient la raison tragique : il faut parier, il faut choisir. C'est-à-dire : il faut renoncer à l'ambiguïté qui refuse le choix, qui ne le refuse même pas, mais le tient seulement pour possible et jamais ne

⁶⁷ Cf. Maurice Blanchot « La fin de la philosophie », *Nouvelle Revue française*, août 1959, et « *Le Communisme de Dionys Mascolo* », *Nouvelle Revue française*, décembre 1953, repris sous les titres de « Lentes funérailles » et de « Sur une approche du communisme » dans *L'Amitié*, Gallimard 1971.

⁶⁸ « Les pensées de Hegel et de Marx acceptent et intègrent [...] les problèmes posés par la pensée tragique [...] opposant seulement au pari tragique sur l'éternité et l'existence d'une Divinité transcendante le pari immanent sur l'avenir historique et humain » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 57)

⁶⁹ Blaise Pascal *Pensées* Brunschvicg 385 Kaplan 167, cité par Maurice Blanchot, « La Pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 139.

⁷⁰ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. ibidem.

⁷¹ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit., p. 65.

⁷² Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 391. Il le reconnaît : « Le Ciel punit ma feinte. » (*Bajazet*, Acte II scène V)

⁷³ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 141.

l'accomplit. » Et c'est alors que Blanchot, dans une parenthèse, semble prendre la parole et se faire l'avocat de l'ambiguïté : « Ici peut-être fait-on tort à l'ambiguïté pour qui le sens est toujours en-deçà du moment où l'alternative se pose et demande choix. L'ambiguïté occupe là une position que le pari ne pourra atteindre... »⁷⁴

Les traces de l'influence de Goldmann apparaîtront dans au moins deux essais ultérieurs, consacrés l'un à Héraclite, l'autre à Char.

Dans le premier, qui date de 1960, évoquant le pressentiment qu'auraient eu les plus anciens Grecs de « la nécessité en vertu de laquelle tout s'ordonnait, à condition que l'indifférence initiale, la diversité sans direction, sans forme et sans mesure, fut d'abord réduite à une première différence [...], égalisation du pour et du contre », il note que « c'est le passage de l'ambiguïté scintillante à la dure contrariété qui oppose terme à terme. On peut vivre en indifférent et en somnambule entre nuit et jour, mais dès que la sévère différence Jour-Nuit s'est rendue présente, le choix tragique commence : choisir la veille contre le sommeil, choisir les dieux clairs en faisant tort aux puissances nocturnes, choix chaque fois tragique, car le pour et le contre s'égalisent. »⁷⁵

Dans le second, proposant, en 1964, un commentaire des fragments poétiques de Char, Blanchot dénonce « l'erreur que nous commettrions en interprétant ce langage comme s'il appartenait encore au discours, qu'il soit ou non dialectique », et il propose un dépassement de la contrariété : « La rigoureuse disconvenance que nous propose [le langage de Char] [...] ne saurait entrer dans les formes des vieilles catégories (les opposés, leur tension, leur résolution). Ce qu'il nous appelle à dépasser, c'est le faux bonheur de l'ambiguïté scintillante, puis à dépasser le tourment de la contrariété qui oppose termes à termes, mais non pas pour en venir à la totalité, où le pour et le contre se réconcilient ou se fondent : pour nous rendre responsables de l'irréductible Différence. »⁷⁶

Revenons au refus tragique du monde. Blanchot n'a pas pu ne pas être sensible à la conception goldmannienne de la « tragédie du refus », lui qui allait publier, deux ans plus tard « Le refus », dans lequel il déclarait : « A un certain moment, face aux événements publics, nous savons que nous devons refuser. Le refus est absolu, catégorique. Il ne discute pas, ni ne fait entendre ses raisons. C'est en quoi il est silencieux et solitaire... »⁷⁷ La proximité de cette intransigeance avec le refus tragique se manifeste dans un paragraphe où Blanchot reconnaît la valeur relative de ce qu'il refuse : « Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère plus la complicité. » Rappelons que ce que Blanchot refusait ici était l'ambiguïté de la politique du général de Gaulle, qui revenait au

⁷⁴ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 147

⁷⁵ Maurice Blanchot, « Héraclite », *Nouvelle Revue française*, 85, janvier 1960 repris dans *L'Entretien infini*, op. cit. p. 129-130

⁷⁶ Maurice Blanchot, « La parole de fragment » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 454.

⁷⁷ Maurice Blanchot, *Le 14 Juillet*, n°2 octobre 1958, repris dans *L'Amitié*, op. cit. p. 130. « Par exception » Blanchot indiqua la date de ce texte – « peu de jours après que le général de Gaulle revint au pouvoir, porté, cette fois, non par la Résistance, mais par les mercenaires. » (p. 131)

pouvoir en jouant de la menace d'un coup d'Etat militaire⁷⁸. Un an plus tard, Blanchot expliqua la nature de son refus, écrivant que « lorsqu'on ne [retenait des événements de mai 1958] que l'aspect politique, et si l'on pense que cet aspect suffit à les définir, le jugement qu'on portera sur eux, même défavorable, leur sera implicitement favorable. » En effet, « nous avons obtenu, dans des conditions suffisamment légales, une solution intéressante qui se battrait contre cette Constitution, et pour l'autre et pour une autre ? D'où la conclusion : tout de même, de Gaulle, c'est mieux et, quand on pense à ce que nous pourrions avoir, c'est inespéré. » C'était l'analyse du directeur du journal *Le Monde*, Hubert Beuve-Méry⁷⁹. Blanchot condamne cette analyse : « C'est la politique entendue comme conduite opportune ; l'opportunisme est alors la vérité politique. »⁸⁰ On peut penser que Blanchot fait ici bon marché de la paix civile⁸¹. Peut-être objectera-t-on que ce refus fut aussi celui d'un homme politique responsable : Pierre Mendès-France⁸². Mais dès 1933, répondant à un article de Robert Garric intitulé « Pourquoi nous acceptons », Blanchot avait fait profession d'un *refus* absolu : « Le refus [...] exprime ce qu'il y a de plus pur et de plus menacé dans la révolution. [...] En apparence, il peut servir également bien tous les dieux, avec une prédilection menaçante pour les idoles. Mais cette impartialité est fautive. Le refus n'est subordonné à aucune condition, sauf à celle-ci de ne point se renier. »⁸³ Et le 8 mai 1968, la veille de la première nuit des barricades, Blanchot jugera « d'une importance capitale, peut-être décisive, que le mouvement des étudiants, [...] en repoussant toute affirmation prématurée, oppose et maintienne une puissance de refus, capable, croyons-nous, d'ouvrir un avenir. »⁸⁴ Il le répéta un peu plus tard : « [Ce mouvement] apparaît donc essentiellement comme un mouvement de

⁷⁸ Le 13 mai 1958 le palais du gouverneur de l'Algérie fut envahi et un Comité de salut public fut constitué. Le 15 mai le général Salan cria « Vive de Gaulle » et la foule l'acclama. Le 19 mai, dans une conférence de presse, le général de Gaulle refusa de condamner les insurgés d'Alger. Le 20, Pierre Mendès-France l'adjura de dissiper l'équivoque : « [Le général de Gaulle] vient d'aggraver une situation dramatique par ce qu'il a dit et aussi par ce qu'il n'a pas dit. C'est pourquoi des hommes qui l'ont rejoint, suivi, écouté, admiré et aimé l'adjurent, s'il en est temps encore, de dissiper l'équivoque... » (dans Jean Lacouture, *Pierre Mendès-France*, Editions du Seuil, 1981 p. 437). « La stratégie gaullienne consista à duper en même temps la classe politique par l'effroi d'une violence qui n'entraînait pas dans ses plans mais dont le bluff lui suffisait et les militaires, en les laissant croire qu'il était leur homme... » (Henri Guillemin, *Le Général clair-obscur*, Editions du Seuil, 1984 p. 94)

⁷⁹ Voir Hubert Beuve-Méry, *Onze Ans de Règne, 1958-1969* Flammarion 1974 p. 54.

⁸⁰ Maurice Blanchot, *Le 14 Juillet*, n°3 18 juin 1959, repris dans *Ecrits politiques* Gallimard 2008 p 32.

⁸¹ C'est cette paix qui était en jeu, d'après, par exemple, Gaston Palewski : « Illégalité ? Coup de force ? Supposez que de Gaulle ait disparu avant mai 1958, ou se soit barricadé à la Boisserie. Le soulèvement d'Alger contre le gouvernement Pflimlin ne serait resté contenu (par qui ?) à Alger. Ni Jules Moch, ni Pflimlin, ni Chevigné n'auraient protégé Paris de « Résurrection ». » (cité par Jean Lacouture, *De Gaulle*, t. 2 *Le Politique*, Editions du Seuil 1985 p. 488). Laurent Jenny a bien vu que « le refus « révolutionnaire » opposé à de Gaulle en 1958 [...] est d'abord le refus d'une « solution politique », c'est-à-dire d'une solution relative, composant entre des forces sans se situer sur le plan de l'absolu. » (*Je suis la Révolution, histoire d'une métaphore*, Belin, 2008 p. 132)

⁸² Le 1^{er} juin 1958, Pierre Mendès-France refusera de voter l'investiture du général de Gaulle : « Je ne puis admettre de donner un vote contraint par l'insurrection et la menace d'un coup de force militaire. Car la décision que l'Assemblée va prendre – chacun ici le sait – n'est pas une décision libre. [...] J'évoque le chantage à la guerre civile, l'annonce du coup de force organisé contre les représentants du peuple au cas où leur décision ne serait pas celle qu'on prétend leur dicter. » (dans Jean Lacouture, *Pierre Mendès-France*, op. cit. p. 437)

⁸³ Maurice Blanchot, « Le Marxisme contre la Révolution » *Revue française* n°4 avril 1933 réédité par *Gramma*, n°5 1976 « Lire Blanchot » II p. 59

⁸⁴ *Le Monde*, 8 mai 1958, repris dans *Ecrits politiques*, op. cit. p. 142. Le texte a été signé par plusieurs autres écrivains, mais Eric Hoppent l'attribue avec raison à Blanchot.

refus, se gardant de toute affirmation ou programme prématurés... »⁸⁵ Il voit là « une nouvelle pensée politique » : « Porter la rupture [...] c'est faire en sorte que chaque fois qu'il s'accomplit, sans cesser d'être refus agissant, le refus ne soit pas seulement un moment négatif. C'est là, politiquement et philosophiquement, l'un des traits les plus forts du mouvement. En ce sens, le refus radical, tel qu'il le porte et tel que nous avons à le porter, dépasse de beaucoup la simple négativité, s'il est négation même de ce qui n'a pas encore été posé et affirmé. Mettre au clair le trait singulier de ce refus, c'est l'une des tâches théoriques de la nouvelle pensée politique... »⁸⁶ Et à nouveau il fera bon marché de la paix civile : « Nous sommes en état de guerre avec tout ce qui est, partout et toujours »⁸⁷. « Jamais nous ne prendrons assez conscience de cela : nous appartenons à une société avec laquelle nous sommes en état de guerre ; nous habitons une région occupée »⁸⁸ « Les barricades étaient exemplaires, parce qu'elles signifiaient [...] : C'est dorénavant la guerre, nous sommes des combattants et non plus des manifestants. »⁸⁹ - En quoi Blanchot aura été très éloigné des idées politiques de Pascal, qui jugeait que « la guerre civile [était] le plus grand péché qu'on puisse commettre contre la charité du prochain »⁹⁰ et qui ne condamnait pas les chefs politiques qui trompaient les hommes pour leur bien⁹¹.

Considérons à présent l'interprétation de la pensée de Pascal.

1.

Blanchot accepte, semble-t-il, l'idée d'après laquelle Pascal aurait été un penseur dialectique.

C'est ce qu'il avait soutenu dès 1947 dans une « Note sur Pascal »⁹². Il avait alors cru découvrir dans le *Mémorial* l'expression « des extrêmes [de la détresse et de l'exaltation], [du] sentiment de l'accord de ces extrêmes et [de] leur « paix » au sein du déchirement », et il

⁸⁵ Maurice Blanchot, « Que l'immense contrainte » *Ecrits politiques*, op. cit. p. 197

⁸⁶ Maurice Blanchot, « Affirmer la rupture » *Ecrits politiques*, op. cit. p. 183

⁸⁷ Ibidem, p. 182

⁸⁸ Maurice Blanchot, « En état de guerre » *Ecrits politiques*, op. cit. p. 100

⁸⁹ Maurice Blanchot, *Ecrits politiques*, op. cit. p. Son ami Dionys Mascolo légittima explicitement la guerre civile : « D. Cahen : Quand Maurice Blanchot écrit « c'est dorénavant la guerre, nous sommes des combattants et non plus des manifestants », pour ma part, j'ai un peu froid dans le dos. Et vous, Dionys Mascolo ? – D. Mascolo : Non, pas du tout. Je crois qu'il n'y a aucune guerre légitime, sauf la guerre civile. » (« L'Amitié du Non », entretien de Didier Cahen avec Dionys Mascolo, France-Culture, repris dans *L'Oeil-de-Bœuf*, sur Maurice Blanchot 14-15 Mai 1998, p. 47)

⁹⁰ « La Vie de Monsieur Pascal, par Madame Périer, sa sœur », dans Pascal, *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954. p. 26-27. « [Il disait qu'] on ne pouvait exagérer la grandeur de cette faute ; que les premiers chrétiens ne nous avaient pas appris la révolte, mais la patience, quand les princes ne s'acquittaient pas bien de leur devoir. Il disait ordinairement qu'il avait un aussi grand éloignement de ce péché que d'assassiner le monde ou voler sur les grands chemins ; et qu'enfin il n'y avait rien qui fût plus contraire à son naturel, et sur quoi il fut moins tenté ; ce qui le porta à refuser des avantages considérables pour ne prendre point de part à ces désordres. »

⁹¹ « *Le plus sage des législateurs disait que le bien des hommes il fallait souvent les piper, et un autre bon politique : « cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod fallatur. » Il ne faut pas que [le peuple] sente la vérité de l'usurpation... »* (*Pensées* Brunschvicg 294 Kaplan 146)

⁹² Maurice Blanchot « Note sur Pascal », *L'Arche*, 1947, repris dans *La Part du Feu*, Gallimard, 1949 sous le titre de « La Main de Pascal »

considéra que « l'Apologie a consisté à dérouler [cette expérience] dans le temps abstrait du discours et à [l'] articuler d'une manière dialectique »⁹³. Dans *La Philosophie de Nicolas de Cues* Maurice de Gandillac avait exposé l'originalité d'un philosophe qui repoussa l'usage traditionnel du principe d'identité : « La raison, comme l'esprit, ont d'abord à prendre conscience de la coïncidence des contraires, puis des contradictoires. La réalité nous en offre sans arrêt des exemples dont tout homme sensé peut saisir le sens profond. »⁹⁴ A ce sujet Gandillac avait montré que « la pensée de Nicolas de Cues se rapprochait de celle de Maître Eckhardt et des mystiques rhénans : « Le système cusain exprime sur le plan de la logique et même de la physique quelques unes des exigences dont le maître de Thuringe avait apporté avec un admirable sens de l'absolu des formulations mystiques. » Recensant cet ouvrage, Blanchot avait fait remarquer que « le cardinal rest[ait cependant] étranger à toute expérience intérieure proprement dite. » Si Eckhart n'avait pas exprimé sur le plan logique et physique son intuition mystique, et si Nicolas de Cues avait développé l'intuition mystique d'Eckhart sans l'avoir intérieurement éprouvée, Pascal, lui, aurait d'abord vécu l'expérience et il l'aurait ensuite lui-même développée dans un système.

Cependant, Pascal dans le *Mémorial* ne semble témoigner de rien d'autre qu'un sentiment de joie « *Joie, joie, joie, pleurs de joie* ». D'après Blanchot « seule la réflexion pourrait l'opposer aux états tout contraires qui s'appellent « *J'entre en effroi* »⁹⁵ En réalité, il y a toutes les raisons de douter que dans la nuit du 23 novembre 1654 Pascal ait connu une expérience « où les extrêmes [auraient] été connus ensemble et où l'angoisse aurait été paix et la paix ravissement. »⁹⁶ Blanchot semble voir dans le *Mémorial* le témoignage d'une expérience mystique telle qu'il la lit chez Maître Eckhart comme le résultat « du dépouillement complet de l'âme, [...] la mort angoissée par laquelle celle-ci renonce à tout, même à Dieu et se jette dans un abîme où elle est prête à tout perdre et à se perdre », dans « ce vrai gouffre que seuls franchissent ceux qui y sautent avec le sentiment de l'infranchissable »⁹⁷. Il est à ce sujet significatif qu'il écrive que « Pascal dans cette joie même a connu et vécu cette chute dans l'abîme » - Pascal ne parle pas ici d'*abîme*.⁹⁸ Blanchot emploie ce terme très probablement sous l'influence de la lecture de Maître Eckhart qui « n'a de cesse que tout ce qui subsiste n'ait disparu, que l'écroulement de la logique, de la morale, de Dieu – en tant que lié aux créatures – n'ait préparé le retour à l'abîme... [...] Il affirme qu'il y a dans [l'âme humaine] un fond secret où Dieu est éternellement présent, non pas comme Personne ou comme Essence, mais comme Unité absolue. Là, dans cet abîme ou ce désert auquel il fait allusion

⁹³ Maurice Blanchot, « La Main de Pascal », *La Part du Feu*, op. cit. p. 268-269

⁹⁴ Maurice Blanchot, « Nicolas de Cues », *Journal des Débats*, 6 janvier 1943, repris dans *Chroniques littéraires du Journal des Débats*, p. 293)

⁹⁵ Maurice Blanchot, « La Main de Pascal » *La Part du Feu*, op. cit., p. 268. Blanchot fait allusion au fragment de « l'île déserte » : « *En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme ans 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 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...* » (Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 693 Kaplan 468)

⁹⁶ Maurice Blanchot, « La Main de Pascal », *La Part du Feu*, op. cit. p. 269.

⁹⁷ Maurice Blanchot, « Nicolas de Cues » *Journal des Débats*, 6 janvier 1943 repris dans *Chroniques littéraires du Journal des Débats*, op. cit. p. 298

⁹⁸ Il est vrai que Pascal parle de précipice et de gouffre, mais c'est pour parler du monde, non de Dieu.

par des images angoissantes [...], le dedans de l'âme coïncide absolument avec le dedans de la divinité... [...] C'est dans l'âme elle-même que s'accomplit le saut, dans l'âme que se creuse l'abîme que nulle pensée, nul acte ne peuvent franchir.»⁹⁹ Mais Pascal ne renonce qu'au monde (*Oubli du Monde, hormis Dieu* [...] *Renonciation totale et douce*), il ne renonce pas au Dieu qui est lié aux créatures, il témoigne non d'un saut dans l'inconnu mais au contraire de la rencontre d'un Dieu qui se fait connaître à lui. Lisons en effet la suite du *Mémorial*. La référence à l'*Exode* n'est pas la seule : le « *Dieu d'Abraham* » est aussi le « *Dieu de Jésus-Christ* ». Or juste après avoir transcrit la réponse de Dieu à Moïse, Pascal écrit *Deum meum et Deum vestrum*, et sur le parchemin il note la référence : « *Jeh 20 17* » c'est-à-dire « *Evangelie de Jean 20 17* » : il s'agit cette fois de la fin de la réponse du Christ ressuscité à Marie-Madeleine, plus exactement de la fin du message qu'il lui confie : « Je monte à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu... » Mais à nouveau c'est sans doute tout l'épisode qui était présent à l'esprit de Pascal : alors que Marie-Madeleine pleure devant le tombeau vide, un homme qui lui semble un jardinier l'interpelle : « Marie ! » et alors elle reconnaît le Christ. C'est ensuite que celui-ci la charge de dire à ses frères qu'il monte vers son Père et le leur, son Dieu et le leur. Manifestement ces deux épisodes constituent deux variantes d'un même thème, qu'a dégagé Henri Gouhier : « Dans cette scène, comme dans celle du Buisson ardent *Dieu est présent mais non reconnu : alors il interpelle en l'appelant par son nom celui ou celle qu'il a choisi pour le charger d'un message : puis il se nomme...* »¹⁰⁰ La troisième citation du *Mémorial* - « *Ton Dieu sera mon Dieu* » - est tirée du Livre de Ruth. C'est la parole que Ruth, une Moabite, c'est-à-dire une étrangère, adresse à sa belle-mère Noémie qu'elle accompagne dans le pays de Juda au lieu de retourner dans sa famille : « Partout où tu iras j'irai ; et là où tu demeureras semblablement je demeurerai. Ton peuple est mon peuple, et ton Dieu mon Dieu. »¹⁰¹ La quatrième citation : « *Père juste le monde ne t'a point connu mais moi je t'ai connu* » est à nouveau tirée de l'Évangile selon saint Jean: là encore c'est tout l'épisode que Pascal avait sans doute à l'esprit - c'est la dernière prière du Christ le soir de Pâques : « Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu, et ceux-ci ont connu que tu m'as envoyé. Et je leur ai baillé à connaître ton nom et leur ferai connaître, afin que l'amour duquel tu m'as aimé soit en eux et moi en eux. »¹⁰² Autrement dit, le Christ a fait connaître à Pascal « le nom » de Dieu, et c'est ce qui suscite sa joie. « [Dieu] sera le garant de la joie - *Joie, Joie, Joie, Pleurs de joie* - parce que *le connaître, c'est posséder déjà la vie éternelle* »¹⁰³. Bref, l'*Exode* puis l'Évangile de Jean ont fait revivre à Pascal deux scènes où Dieu apparaît, interpelle et se fait connaître. Le Livre de Ruth puis à nouveau l'Évangile de Jean lui ont donné ensuite les mots de la

⁹⁹ Maurice Blanchot, « Maître Eckhart », *Journal des Débats*, 4 novembre 1942, repris dans *Faux-Pas*, Gallimard, 1943, pp. 32, 34 & 35. Cf. Georges Bataille : « [Hegel] a touché l'extrême [...] sa mémoire le ramène à l'abîme... » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, Œuvres complètes*, Gallimard, t. V p. 56).

¹⁰⁰ Henri Gouhier *Blaise Pascal, commentaires*, Vrin p. 37. « Le thème du Dieu qui dit lui-même son nom paraît si important dans le *Mémorial* qu'on hésite à faire intervenir Celui qui est au-delà de tout nom. » (p. 54)

¹⁰¹ La Bible, Ancien Testament, Le Livre de Ruth I 16.

¹⁰² Évangile selon saint Jean 17 25-26, trad. fr. Lefèvre d'Étaples. *Classiques de la Renaissance en France*, Mouton éditeur, 1970

¹⁰³ Albert Béguin, *Pascal* par lui-même, Editions du Seuil, 1952, p. 28.

réponse de l'homme¹⁰⁴. Pascal n'aurait donc eu ni l'expérience d'un « Dieu sans forme » ni celle de « l'abîme », mais, au contraire, l'expérience de la rencontre d'un Dieu qui se fait connaître.

Mais Blanchot ne lit pas les citations bibliques par lesquelles Pascal signifie ce qu'il est en train de vivre. Plus gravement il semble refuser d'admettre le sens même des mots qu'il lit, par lesquels Pascal signifie les sentiments qu'il éprouve. On lit en effet dans le *Mémorial* : « Certitude joie certitude sentiment vue joie »¹⁰⁵ « Joie, joie, joie, pleurs de joie. » Ce n'est pas parce que cette joie est « poussée jusqu'aux larmes » qu'elle l'est au point où « les sentiments perdent leur sens ». Ce n'est pas parce que les pleurs ne sont pas « l'expression propre » de la joie que celle qu'ils expriment est aussi bien détresse. La joie qu'il a éprouvée la nuit du 23 novembre, est la « joie d'avoir trouvé Dieu »¹⁰⁶, Pascal l'évoqua sans doute dans la septième des lettres qu'il adressa à Charlotte de Roannez, il rappela à ce sujet la parabole évangélique du Trésor : « Celui qui a trouvé le trésor dans un champ en a une telle joie, que cette joie, selon Jésus-Christ, lui fait vendre tout ce qu'il a pour l'acheter¹⁰⁷. Les gens du monde n'ont point cette joie « que le monde ne peut ni donner ni ôter » dit Jésus-Christ même. »¹⁰⁸ Il n'y a pas de raison qui puisse lui imposer d'être aussi, comme le veut Blanchot, « pure détresse ». Témoignant d'une expérience analogue à celle de Pascal, Frossard rapporta qu'il fut « porté, soulevé, repris et roulé par la vague d'une joie inépuisable. »¹⁰⁹ Et Ramakrishna parla d'un « océan de joie ineffable »¹¹⁰. Blanchot semble fonder son interprétation sur le fait que tels seraient les sentiments que rapportent les autres mystiques : « Il n'y a vraiment rien, à le supposer, qui dépasse les descriptions les plus

¹⁰⁴ C'est ce qu'a vu Gouhier : « Si toutes les scènes revécues par Pascal ont pour trame la relation que la Révélation judéo-chrétienne instaure entre Dieu et l'homme, celle du Buisson ardent et celle de l'apparition à Marie-Madeleine illustrent surtout la relation de Dieu à l'homme, les suivantes, celles de l'homme à Dieu. » (*Blaise Pascal, commentaires*, op. cit. p. 38)

¹⁰⁵ A la fin de la deuxième version de cette ligne « joie » est suscrit, et il remplace un mot barré. « A la réflexion, Pascal se rappelle que la paix n'est pas un état d'âme de chrétien » (Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, op. cit. p. 19)

¹⁰⁶ D'après Béguin la joie de Pascal répondrait « au sentiment de la misère qui [règne] dans la première partie des *Pensées* », plus précisément à « l'angoisse la plus forte que nous ayons relevée chez Pascal : l'angoisse de la créature qui n'a plus de lieu dans un univers étendu à des dimensions infinies. L'homme, par Jésus-Christ, par la charité qui le fait membre de Jésus-Christ, retrouve un lieu. Il est parvenu au havre qu'il cherchait. » (*Pascal* par lui-même, op. cit. p. 28) Béguin reconnaît d'ailleurs que l'angoisse est « une première fois guérie sur un plan encore naturel (« Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit ; par la pensée je le comprends ... » (ibidem). Pourquoi l'angoisse devrait-elle être guérie une seconde fois « par le cœur qui sait que le sang du Christ assigne à l'homme une place qu'il ne saurait perdre » (ibidem)?

¹⁰⁷ « Le Royaume des Cieux est semblable au trésor qui est caché en un champ, lequel l'homme qui l'a caché, et de grande joie qu'il en a et vend tout ce qu'il a et achète ce champ. » (Evangile selon saint Matthieu XIII 44 dans *Le Nouveau Testament* trad. fr. Lefèvre d'Étaples, *Classiques de la Renaissance en France*, Mouton éditeur, 1970)

¹⁰⁸ Blaise Pascal, « Lettres à Mademoiselle de Roannez » VII dans Pascal, *Oeuvres complètes*, op. cit. p. 515 Cf. Evangile selon saint Jean XIV 17 et XVI 22

¹⁰⁹ André Frossard, *Dieu existe, je L'ai rencontré*, Fayard 1959 p. 13.

¹¹⁰ Voir Romain Rolland, *La Vie de Ramakrishna*, Stock, 1953. p. 40

ordinaires d'états analogues »¹¹¹. En réalité, la joie et la peine des mystiques ne semblent pas être vécus en même temps mais plutôt successivement. Ainsi Henri Delacroix signale « comme une phase essentielle [...], caractéristique de l'évolution mystique, une période de dépression profonde qui suit la période extatique »¹¹². Par exemple « sainte Thérèse décrit, après la période de l'extase, une période de peine extatique où l'âme sent douloureusement toute la distance qui la sépare de son Dieu » [...] Cette peine a même durée que les extases, elle en a le caractère aigu, elle en est comme l'inverse, la contre-partie. » « Saint Jean de la Croix signale un état prolongé qu'il appelle la nuit de l'esprit, qui est un composé de peines spirituelles, qui sépare l'état de contemplation de l'état supérieur ; il avait déjà décrit, au seuil de la vie mystique, ce qu'il appelait la nuit des sens. » De même « Madame Guyon décrit avec un grand luxe de détails sa période de mort mystique. » Romain Rolland rapporte au contraire – mais l'un n'exclut pas l'autre – que c'est au terme d'une longue période de tourments que Ramakrishna eut la vision de la déesse Kali, et que cette vision fut immédiatement précédée par « une intolérable angoisse » : « Il me semblait qu'on me tordait le cœur comme un linge mouillé, la souffrance me déchirait. » « C'est également à l'heure de la lassitude suprême, remarque Rolland, que Thérèse perçoit, comme une inondation soudaine, l'invasion de l'invisible – telle une mer qui la noie. [...] Au reste le mouvement de l'extase chez Ramakrishna, suit, comme il est naturel, le processus ordinaire des révélations. C'est presque toujours par l'épuisement de l'effort, l'angoisse, qu'elle s'annonce. Le désespoir, qui brise l'ancien moi, est la porte qui s'ouvre sur le moi nouveau. »¹¹³ Tel semble avoir été le cas de la joie de Pascal, qui suit une période où, comme il le confia à sa sœur, il éprouva la peine d'un « si grand abandonnement du côté de Dieu qu'il ne sentait aucun attrait de ce côté-là. »¹¹⁴

Certes la joie ne règne que dans ce qu'on a pu appeler la première strophe du *Mémorial*. Jean Steinmann a signalé que le texte autographe montre que « c'est à partir seulement de la mention de la *séparation* d'avec Jésus-Christ que l'écriture se met à témoigner d'une intense émotion. »¹¹⁵ Et d'après Steinmann la ligne « *certitude, certitude, sentiment joie paix* » est « évidemment une surcharge », écrite après « minuit et demi », après la fin de son extase C'est vraisemblable. Mais est-ce à dire que, parce que l'écriture en est régulière, il faut admettre avec Steinmann que « jusque-là il ne s'agissait que de notes pieuses » ? Ce serait contredire le témoignage de Pascal « *Joie, joie, pleurs de joie* ». Surtout, « [cette] joie même éveille le repentir. « *Je m'en suis séparé. Deliquerunt me fontem aquae vivae...* » C'est à-dire que « ce mouvement qui vient de Dieu et qui détache du monde en unissant à Dieu, Pascal, jadis, l'avait reçu, mais ne l'avait pas suivi ». Il fut donc comme les Juifs à qui Dieu crie sa

¹¹¹ Maurice Blanchot, « La Main de Pascal » *La Part du Feu*, op. cit. p. 268. Cf. Sainte Thérèse d'Avila : « une douleur si vive qu'elle en gémit ; mais si délicieuse qu'elle voudrait en être perpétuellement atteinte » (Vie p. 320) « Quelque grande que soit sa peine, cette peine est si délicieuse que quand elle pourrait s'en délivrer elle ne le voudrait pas, parce que le plaisir qu'elle en ressent surpasse de beaucoup celui qui se rencontre dans l'oraison de quiétude que l'on appelle absorbement quoique cet absorbement qui est comme une ivresse spirituelle ne soit accompagnée d'aucune peine. » (Relation au P. Rodriguez, citée par Delacroix, *Les Grands Mystiques chrétiens* Alcan 1908, p. 40). Mais cette peine n'est pas la « détresse » dont parle Blanchot.

¹¹² Henri Delacroix, *Les Grands Mystiques chrétiens*, op. cit. p. 325-326.

¹¹³ Romain Rolland, *La Vie de Ramakrishna*, Stock, 1956 p. 43-44.

¹¹⁴ Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer, 25 janvier 1655, dans Pascal, *Oeuvres*, p. 62

¹¹⁵ Jean Steinmann, *Pascal*, Editions du Cerf 1954 p. 103. « La main écrase alors les lettres qui s'empâtent, les mots restent informes, inachevés, sténographiés, les syllabes fusent en pointe, les phrases que Pascal n'arrive plus à écrire s'aplatissent en gros traits ou sont remplacées par de fiévreux crochets. » (ibidem).

colère par la bouche de Jérémie : « ils m'ont délaissé, moi la fontaine d'eau vive. »¹¹⁶ La joie n'éveille pas que le repentir, elle éveille la crainte. « *Mon Dieu me quitterez-vous ?* » *Que je n'en sois pas séparé éternellement* - « Le repentir et la crainte sont de sens inverse : après s'être repenti d'avoir quitté Dieu, Pascal craint que Dieu ne le quitte. D'où la prière *Que je n'en sois pas séparé éternellement.* »¹¹⁷ « La crainte fait [certes] trembler la joie »¹¹⁸. Mais comme Pascal le dit dans la lettre à Charlotte de Roannez, « *c'est la joie d'avoir trouvé Dieu qui est le principe de la tristesse de l'avoir offensé [...] Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse ; les gens du monde ont cette tristesse sans cette joie, et les chrétiens ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs, et de la craindre de la perdre par l'attrait d'autres plaisirs qui nous tentent sans relâche. Et ainsi nous devons travailler sans cesse à nous conserver cette joie qui modère notre crainte, et à conserver cette crainte qui conserve notre joie [...] jusqu'à ce que la promesse que Jésus-Christ nous a faite de rendre sa joie pleine en nous soit accomplie.* »¹¹⁹ Enfin, Pascal ne craint pas seulement de perdre la joie par l'attrait d'autres plaisirs, il craint l'interruption de la grâce, conformément à l'enseignement de Port-Royal : « Lorsque la miséricorde incompréhensible de Dieu a répandu dans le cœur de quelques-uns ce charme », cette suavité qui infailliblement convertit aux valeurs éternelles, à l'évangile, le don de la grâce peut être retiré (fr. 410) Nul, pas même ceux qui semblent les plus saints, n'est assuré de persévérer. Pascal l'a exprimé avec force dans sa lettre du novembre 1648 à sa sœur Gilberte : « *La continuation de la justice des fidèles n'est autre chose que la continuation de l'infusion de la grâce, et non pas une seule grâce qui subsiste toujours ; et c'est ce qui nous apprend parfaitement la dépendance perpétuelle où nous sommes de la miséricorde de Dieu, puisque, s'il en interrompt tant soit peu le cours, la sécheresse survient nécessairement.* » De là, à nouveau, l'effroi de Pascal quand il se représente que des chrétiens qui l'impressionnent « *peuvent tomber et qu'il y en aura tant qui tomberont de leur gloire. L'effroi que j'aurais de les voir en cet état éternel de misère me fait me détourner de cette idée et revenir à Dieu pour le prier de ne pas abandonner les faibles créatures qu'il s'est acquises* »¹²⁰ « Une telle théologie explique [...] la tension entre inquiétude et espérance. C'est elle qui suscite toute une part du *Mémorial*. « La réalité du monde atteste et la miséricorde et l'abandon. Nul ne sait comment ils se répartiront demain. »¹²¹

¹¹⁶ Jérémie II 13

¹¹⁷ On ne peut oublier que d'après le témoignage de sa sœur les derniers mots de Pascal agonisant furent : « *Que Dieu ne m'abandonne jamais.* » Cf. Philippe Sellier : « [Dans le *Mémorial*] se font déjà entendre – dans une sorte de litanie écrite – les dernière paroles de Pascal agonisant » (« Abandonné dans une île déserte »)

¹¹⁸ Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, op. cit. p. 39

¹¹⁹ Blaise Pascal, « Lettres à Charlotte de Roannez » VI dans *Œuvres complètes*, op. cit. p. Cf. *Pensées* : « *Il est vrai qu'il y a de la peine, en entrant dans la piété. Mais cette peine ne vient pas de la piété qui commence d'être en nous mais de l'impiété qui y est encore. Si nos sens ne s'opposaient pas à la pénitence, et que notre corruption ne s'opposât pas à la pureté de Dieu, il n'y aurait en cela rien de pénible pour nous...* » (Brunschvicg 498)

¹²⁰ Blaise Pascal, « Lettres à Mademoiselle de Roannez » III *Œuvres complètes*, op. cit. p. Cette idée est aussi formulée dans les *Pensées* : « *Cette religion nous oblige [...] de croire que [les impies] peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont* » (Brunschvicg 194 Kaplan 52)

¹²¹ Philippe Sellier, « Abandonné dans une île déserte », art. cit.

Pascal peut donc exprimer dans le *Mémorial* la joie et la crainte. Mais cette crainte d'être à nouveau séparé de Dieu qui motive la prière de Pascal (*Que je n'en sois jamais séparé*) et l'engagement qu'il prend (« *Non obliviscar sermones tuos* ») n'a rien à voir avec l'« effroi » devant l'« *univers muet* » dont Blanchot estime qu'il ne fait qu'un avec la joie du *Mémorial*. L'effroi et la joie correspondent au contraire aux sentiments, respectivement de l'absence et de la présence de Dieu : « *Dieu se cache ordinairement* », mais parfois - « *rarement* », « *il se découvre à ceux qu'il engage à le servir* », « *il sort [...] du secret de la nature qui le couvre [...] par des coups extraordinaires* »¹²².

En 1956 Blanchot ne se fonde plus sur le *Mémorial*. Affirmant *ex abrupto* « que pour Pascal la réalité elle-même serait dialectique (« Pascal ne s'arrête pas de penser, comme on le dit généralement, que la contrariété vient du jeu des opinions¹²³. S'il y a dialectique, c'est celle de la réalité même... »¹²⁴), Blanchot adopte l'argumentation de Goldmann, puisqu'il poursuit en démarquant - comme il le signale dans une note – un texte de Pascal, - l'un des textes sur lequel Goldmann fonde son interprétation : cette dialectique serait « *fondée dans le mystère éclatant et [...] auguste de l'union des deux natures en Jésus-Christ. Parce que Jésus-Christ est Dieu et homme, affirmations indissolublement liées et pourtant répugnant l'une à l'autre, nous devons-nous attendre à trouver la marque de la vérité dans la répugnance et la contradiction, et il faudra non seulement accueillir des affirmations opposées et les maintenir fermement ensemble, mais les tenir pour vraies à cause de leur opposition, ce qui nous oblige à exiger un ordre plus haut qui les fonde.* »¹²⁵

On peut être d'abord étonné de voir Goldmann fonder son interprétation de la pensée de Pascal sur les seuls trois fragments d'un projet de *Provinciale* sur l'hérésie (occasionné par

¹²² Blaise Pascal, « Lettres à Charlotte de Roannez » IV dans *Œuvres Complètes*, op. cit. p. 509-510. Pascal écrit cela à la suite du « *coup extraordinaire* » que représente la guérison miraculeuse de sa nièce. « *Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fassent paraître par ces coups extraordinaires qu'on doit bien profiter de ces occasions, puisqu'il ne sort du secret de la nature que pour exciter notre foi à le servir...* »

¹²³ Blanchot fait sans doute allusion aux célèbres fragments où Pascal, après Montaigne, constate la diversité des opinions: « *L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre le met n la volupté, l'autre à suivre la nature, ; l'autre en la vérité ; l'autre en l'ignorance totale ; l'autre en l'indolence ; d'autres à résister aux apparences ; l'autre à n'admirer rien ; et les braves pyrrhoniens en leur ataraxie, doute et suspension perpétuelle ; et d'autres, plus sages, qu'on ne le peut trouver, non pas même par souhait. Nous voilà bien payés.* » (*Pensées*, op. cit. Kaplan 139)

¹²⁴ Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 137.

¹²⁵ Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 137. Il le répète plus loin : « Pour l'homme tragique, tout s'est en un instant durci, tout est affrontement d'incompatibilités. D'où vient cela ? D'où vient cette métamorphose soudaine ? C'est qu'ayant cherché, il a rencontré cela qui, infiniment hors de lui et au-dessus de lui, tient rassemblées, en un événement initial, la plus grande clarté et la plus grande obscurité, unité incompréhensible en face de laquelle il se tient dorénavant, tout changé en lui et autour de lui par cette mesure d'extrême contrariété qui fait disparaître les équivoques, pourtant destinées à nous rendre la vie possible. Cet événement est l'union dans le Christ de la divinité et de l'humanité, de toute grandeur et de toute bassesse, comme il est dans l'homme le mystère du péché originel... » (*L'Entretien infini*, op. cit. p. 142)

l'accusation portée contre les jansénistes et ensuite contre lui ¹²⁶) et plus encore de voir Blanchot accepter de trouver le fondement d'une dialectique de la réalité dans « *le mystère de l'union des deux natures en Jésus-Christ* ». Lorsque Pascal écrit que « *tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité, leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une vérité contraire.* »¹²⁷, il faut en effet se rappeler que les « *vérités contraires* » dont il parle ici sont celles que contiennent les dogmes chrétiens : « *L'Eglise a toujours été combattue par des erreurs contraires. [...] La source des hérésies est de ne pas concevoir l'accord de deux vérités opposées et de croire qu'elles sont [...] incompatibles* ¹²⁸. » Par exemple l'Eglise enseigne que Jésus-Christ est Dieu et homme : « *les Ariens, ne pouvant allier ces choses qu'ils jugent incompatibles* ¹²⁹, disent qu'il est homme ; en cela ils sont catholiques. » Mais ils nient qu'il soit Dieu : « *en cela ils sont hérétiques* ». ¹³⁰ Car « *la foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire [...] il y a donc un grand nombre de vérités, de foi et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable.* »¹³¹

Il n'en est pas moins vrai que, dans sa philosophie morale et dans sa philosophie de la connaissance, l'auteur des *Pensées* expose des contradictions qu'il ne peut pas dépasser¹³², qu'il déclare indépassables – ainsi celles du dogmatisme et du scepticisme dans la philosophie de la connaissance et celle du stoïcisme et de l'épicurisme dans la philosophie morale¹³³: « *Tous leurs principes sont vrais, des dogmatistes, des stoïciens. Mais les principes contraires sont vrais aussi.* »¹³⁴ Les dogmatistes ont vu « *l'idée de vérité* » qui est en l'homme et qui fait sa grandeur, mais ils n'ont pas vu son impuissance à l'atteindre qui fait sa misère, tandis que

¹²⁶ « *Injustes persécuteurs de ceux que Dieu protège visiblement : s'ils vous reprochent vos excès, ils parlent comme les hérétiques.* » « *Les jansénistes ressemblent aux hérétiques par la réformation des mœurs, ; mais vous leur ressemblez en mal.* » (Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 852 887 Kaplan 1100 1162). « On reprochait aux jansénistes que l'austérité qu'ils affectaient étaient un signe commun aux hérétiques des diverses époques ; ce caractère avait paru tout récemment, dans les discussions du XVI^{ème} siècle, du côté de la religion réformée. » (Ernest Havet, dans *Pensées* de Pascal publiées avec un commentaire suivi de Ernest Havet, Dezobry et Madgeleine 1852 p. 448) « *Vous dites que je suis hérétique, cela est-il permis ?* » (*Pensées* Brunschvicg 920 Kaplan 1085)

¹²⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 863 Kaplan .865. Cité par Lucien Goldmann dans *le Dieu caché*, op. cit. p. 221

¹²⁸ C'est le texte que Pascal a cru devoir raturer pour écrire : « *La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes des vérités [contraires qu'embrasse la foi] et la source de toutes les objections que [...] font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de [ces] vérités.* » (Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, texte intégral établi et présenté par Zacharie Tourneur et Didier Anzieu, Librairie Armand Colin 1960 t. II p. 159)

¹²⁹ Pour Pascal, ce serait présomptueux de le prétendre : « *Incompréhensible que Dieu s'unisse à nous ? [...] Nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal, qui se reconnaît si faible, a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que la fantaisie lui suggère.* » (*Pensées* Brunschvicg Kaplan 429)

¹³⁰ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 863 Kaplan 865.

¹³¹ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 862 Kaplan 864.

¹³² « Dans le monde – tel que Pascal le voit – aucune affirmation n'est vraie si on ne lui ajoute, pour la compléter, l'affirmation contraire. [...] Et c'est pourquoi aussi nous voyons dans les *Pensées* de Pascal le passage du rationalisme à la pensée dialectique. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 218)

¹³³ « *De là viennent des stoïques et des épicuriens, des dogmatistes et des académiciens, etc.* » (Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 435 Kaplan 425)

¹³⁴ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 394 Kaplan 364.

les pyrrhoniens ont vu cette impuissance mais n'ont pas vu *l'idée de vérité*¹³⁵. Les stoïciens ont cru que l'homme pouvait se faire semblable à Dieu, ignorant sa bassesse, tandis qu'ignorant sa grandeur les épicuriens l'ont ravalé au rang des bêtes¹³⁶. On objectera que pour Pascal le dogme du péché originel résout ces contradictions, aussi bien celle du dogmatisme et du scepticisme que celle du stoïcisme et de l'épicurisme. Après avoir fait raconter à la Sagesse de Dieu l'histoire du péché originel, Pascal lui fait dire : « *De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes et les ont partagés en de si divers sentiments* »¹³⁷. Ces caractères contradictoires n'appartiennent pas à un même sujet¹³⁸, il faut distinguer l'homme parfait qu'a créé Dieu et l'homme que le péché a corrompu. Et il est vrai que formellement cette résolution ressemble à la solution que propose Kant de l'antinomie du libre-arbitre et du déterminisme : comme on sait l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, distinguant le phénomène de la chose en soi, considère que la causalité libre relève de celle-ci tandis que la causalité stricte requise par l'antithèse relève de celui-là : il faudra donc distinguer un caractère sensible, déterminé, et un caractère intelligible, libre, et le conflit se résoudra par le simple fait que les jugements contradictoirement opposés de la thèse et de l'antithèse se résoudront en jugement subcontraires qui, ne prenant pas leur sujet dans le même sens, seront effectivement conciliables, dès lors que leur vrai domaine leur aura été assigné¹³⁹. Mais la solution kantienne est rationnelle, la solution de Pascal ne l'est pas, et il le sait, car il reconnaît que

¹³⁵ « *Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme.* » (*Pensées*, Brunschvicg 395 Kaplan 370)

¹³⁶ « *Levez les yeux vers Dieu, disent les uns. Voyez celui auquel vous ressemblez et qui vous a fait pour l'adorer. Vous pouvez vous rendre semblable à lui. Et les autres lui disent : Baissez vos yeux vers la terre, chétif ver que vous êtes et regardez les bêtes dont vous êtes le compagnon.* » (*Pensées*, Brunschvicg 510 Kaplan 431)

¹³⁷ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 430 Kaplan 364. C'est certes discutable. « On ne saurait suivre Pascal s'il a pensé que les contradictions humaines établissent l'existence d'une punition, conséquence d'une faute. Même s'il était incontestable que l'état présent de l'homme montre qu'il est déchu d'un état antérieur on ne peut faire que des hypothèses sur les causes de cette chute... » (Roger-E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal*, P. U. F. 1958 p. 186) Et l'idée d'une Chute n'a elle-même rien d'incontestable. S'il est vrai qu'il y a une condition normale de l'homme et que c'est souvent en référence à cette condition que nous nous affligeons de ne pas posséder ceci ou cela, il n'est pas vrai que nous ne saurions jamais désirer que ce qui relève de notre condition normale. « Pour être en droit de penser que l'homme a été constitué de telle sorte que ses aspirations essentielles étaient destinées à être satisfaites, il faudrait s'appuyer sur une conception philosophique qui devrait d'abord être justifiée, admettre l'action d'une Providence qui n'a pas pu constituer un être désaccordé. » (Roger E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal*, op. cit. p. 187). L'admettrait-on, il n'en résulterait pas nécessairement que cet accord a été réalisé dans un état antérieur. « Rien n'empêche de penser que c'est dans l'avenir que cet accord doit être réalisé. » (Roger E. Lacombe, *ibidem*). Mais si une contradiction existe, la religion chrétienne qui en propose une solution est digne d'estime, « *elle est vénérable, en ce qu'elle a bien connu l'homme* »

¹³⁸ « *Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple ?* » (*Pensées*, Brunschvicg 430, Kaplan 341) Cf. « L'Entretien avec Monsieur de Saci » : « *Ces sages du monde placent les contraires en un même sujet. [...] au lieu que la foi nous apprend à les mettre dans des sujets différents : tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu.* » (Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit. p. 572)

¹³⁹ Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F. 1965 pp. 397 sq. Goldmann fait ce rapprochement en écrivant que « [l'homme] a une double nature divine et mondaine, nouménale et phénoménale en même temps » (*Le Dieu caché*, op. cit., p. 72)

c'est un « *mystère* »¹⁴⁰, c'est-à-dire une contradiction. Intellectuellement, Pascal reste dans le tragique.

Comme l'écrit Jean Guitton, « [Pascal fait] descendre l'incompréhensibilité du ciel sur la terre : non seulement la sphère divine est incompréhensible, mais Dieu a mis dans notre humain domaine une image de sa propre obscurité ; les choses mêmes de l'homme, les principes de la mathématique sont incompréhensibles dans leur fond. »¹⁴¹ Pour un rationaliste, les mystères de la foi sont des absurdités. C'est ainsi que pour Spinoza, par exemple, « affirmer que Dieu a pris une forme humaine ne paraît pas moins absurde que de dire qu'il a pris la forme du carré. ». « Cessez donc, écrit-il à Albert Burgh, d'appeler mystères d'affreuses erreurs [...] ne confondez pas ce que nous ne connaissons pas [...] avec ce dont l'absurdité est établie, comme ces terribles secrets dont vous croyez qu'ils transcendent d'autant plus l'entendement qu'ils contredisent plus la droite raison. »¹⁴² De même, comme un de ses correspondants le rappelle à Descartes, il y a contradiction, selon les Musulmans, dans l'idée d'une trinité de personnes qui ne font qu'un seul être, et selon les Calvinistes, dans l'idée que le corps du Christ, dans l'Eucharistie, puisse être en même temps en plusieurs lieux¹⁴³ Pour les « rationalistes chrétiens » au contraire, les mystères de leur religion sont *au-delà* du domaine de la raison : celle-ci s'arrête devant Dieu¹⁴⁴, comme l'enseignèrent le

¹⁴⁰ « Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes [...] L'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. [...] de sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison que nous pouvons véritablement nous connaître. » (Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 434 Kaplan 371)

¹⁴¹ Jean Guitton, *Pascal et Leibniz, étude sur deux types de penseurs*, Aubier Montaigne 1951 p. 117. - Au contraire Leibniz apparente l'univers humain à l'univers divin par un effort de la raison pure qui démontre que le divin est dans son fond aussi intelligible que l'humain. » (pp. 116-117). Cf. Hélène Michon : « De privilège divin, le fait d'être caché devient la caractéristique de tout objet de connaissance. Caché devient alors synonyme d'inconnaissable : de même qu'il existe des *arcana Dei*, il existe des *arcana naturae*, et les *arcana hominis* (les replis secrets) ; de même qu'il existe les *mirabilia Dei*, il existe les *mirabilia naturae* ; enfin, de même que Dieu est un mystère pour l'homme, la nature et sa propre condition le sont également. Ce qui, pour les Pères, l'infini, l'incompréhensible et l'inexprimable ne désignaient que Dieu seul, pour Pascal ils se réfèrent [aussi] à toute réalité humaine... » (*L'Ordre du Cœur, philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion, 1996, op. cit. p. 93)

¹⁴² Spinoza, Lettre LXXIII et LXXVI dans *Œuvres complètes* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard 1954, p. 1283 & 1292

¹⁴³ Cf. La lettre d'Hyperaspites de juillet 1641, *Œuvres* de Descartes éditées par Adam et Tannery, t. III p. 402

¹⁴⁴ D'après Descartes « le principe de contradiction [...] (domine) dans toute la sphère de nos idées claires et distinctes. » Mais en dehors de cette sphère nous n'avons aucune garantie.

cardinal Bellarmin¹⁴⁵, Descartes¹⁴⁶, Arnauld¹⁴⁷, Malebranche¹⁴⁸, Locke, etc. C'est pour Pascal l'inverse : ce qui est vrai de la religion : qu'elle affirme en même temps des propositions contradictoires, l'est aussi de la philosophie.

2

Blanchot estima cependant que Goldmann avait radicalisé la pensée de Pascal, d'après lui elle ne serait pas rigoureusement « tragique ». Et l'équivalence de *parier* et de *croire* lui parut « trop simple »¹⁴⁹. Il accorda à Goldmann que « le principe d'où tout doit partir, c'est le nom et la pensée du *Deus absconditus* : « la présence du Dieu qui se cache »¹⁵⁰ [...] Le douteur qui refuserait ce commencement en soutenant que Dieu n'est pas là et qu'il ne le voit pas, ne ferait rien que d'être d'accord avec l'invisibilité de Dieu et de porter témoignage de l'éloignement de Dieu, comme des ténèbres où sont les hommes. »¹⁵¹ Dieu est caché, Dieu se

¹⁴⁵ Arnauld acceptera la maxime de Bellarmin touchant la maxime *quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se*, et son accord avec le dogme de la Trinité : « Quelque universellement vraie que soit cette maxime *in rebus finitis non propterea debet esse vera in Deo infinito* (Œuvres, t. XXXVIII, p. 112. Cf. Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 306 n.4

¹⁴⁶ « Il a raison de dire que tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela, et il l'applique bien au mystère de la Trinité, qui est de la Foi, et ne peut être connu par la lumière naturelle. » (Descartes, « Lettre » à Mersenne du 28 octobre 1640 *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p.) « S'il nous fait la grâce de nous révéler des choses [qui passent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions pas bien clairement (*non clare intelligimus*)... » (René Descartes, *Principes de la Philosophie*, I 25)

¹⁴⁷ Arnauld et Nicole « Jamais ce que nous voyons évidemment et par la raison ou par le fidèle rapport des sens n'est opposé à ce que la foi divine nous enseigne mais ce qui fait que nous le croyons, c'est que nous ne prenons pas garde à quoi doit se terminer l'évidence de notre raison et de nos sens. Par exemple nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur et de la blancheur, mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur et de la blancheur, et ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens lorsqu'elle nous dit que ce n'est pas la substance du pain... » « Lorsque les hérétiques, pour détruire les mystères de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie, opposent ces prétendues impossibilités qu'ils tirent de la Raison, ils s'éloignent en cela même de la Raison, en prétendant comprendre par leur esprit l'étendue infinie de la puissance de Dieu. » (Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *La Logique ou l'Art de penser*, 1662, IV chap. 12, « De ce que nous connaissons par la foi, soit humaine, soit divine », Gallimard 1992, p. 317 & 317-318)

¹⁴⁸ « On croit, par exemple, le mystère de la Trinité, quoique l'esprit ne le puisse concevoir, et on ne laisse pas de croire que deux choses qui ne diffèrent point d'une troisième ne diffèrent point entre elles, quoi que cette proposition semble le détruire. Car on est persuadé qu'il ne faut faire usage de notre esprit que sur des sujets proportionnés à nos capacités. » (Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, 1674, III 2^{ème} partie, chap. VIII éditions Vrin).

¹⁴⁹ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 147 n. 2.

¹⁵⁰ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit., p. 142-143. Blanchot dit que ce principe est posé au commencement dans l'édition Lafuma. En réalité, on n'y lit aucune mention du *Deus absconditus*. Mais peut-être considère-t-il que la pensée en est implicite dans le fragment : « *Eh ! quoi ! Ne dites-vous pas vous même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? Non. - Et votre religion ne le dit-elle pas ? - Non...* » (*Pensées* Brunschvicg 243 Kaplan 445). Ce fragment peut être considéré comme une suite de celui qui est présenté comme la Préface de la Seconde Partie où Pascal affirme que Dieu est un Dieu caché – Brunschvicg et Kaplan le classent juste après cette Préface.

¹⁵¹ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 143. Cf. Pascal : « *Quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque dans la négligence où ils sont de faire profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre, puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Eglise, ne fait qu'établir qu'une des choses qu'elle soutient...* » (Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 194 Kaplan 52)

cache, puisque « *les athées doivent dire des choses parfaitement claires* »¹⁵² et qu' « ils sont dans l'impossibilité de les dire »¹⁵³, puisqu'il est « *incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas* »¹⁵⁴. Mais d'après Blanchot « Pascal ne peut s'en tenir au Dieu [...] qui a une face d'être et une face de néant »¹⁵⁵. Il considéra que Goldmann avait en quelque sorte « purifié » la pensée du *Dieu caché* en la concevant comme « le mouvement incessant entre les pôles opposés de la présence et de l'absence. » Mais selon Blanchot cette pensée ne se présente pas ainsi chez Pascal. Par exemple, « quand Pascal dit « *que Dieu a établi des marques sensibles dans l'Eglise pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur* »¹⁵⁶, la pensée qu'il exprime ici [...] cesse d'être une pensée tragique (Dieu ne parlant que par son silence). »¹⁵⁷ Et, de fait, « c'est sous cette forme que [Pascal] l'exprime le plus souvent [par exemple, après avoir expliqué pourquoi le Christ ne devait pas venir « *d'une manière visible* », Pascal ajoute qu'] « *il n'était pas juste aussi qu'il vînt d'une manière si cachée qu'il ne pût être reconnu de ceux qui le chercheraient sincèrement. Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là ; et ainsi voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas.* »¹⁵⁸ Du Dieu de la pensée tragique « Pascal passe [donc] à un Dieu avec lesquels les rapports sont des rapports de spiritualité ou de mystique »¹⁵⁹.

La spiritualité : c'est-à-dire « le détachement progressif du monde » « le mouvement de l'âme vers Dieu » où elle trouve vie intérieure, perfectionnement et jouissance »¹⁶⁰.

¹⁵² Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 221 Kaplan 71. Cité par Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit. p. 143.

¹⁵³ Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, ibidem.

¹⁵⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit. Cité par Blanchot, *L'Entretien infini*, ibidem.

¹⁵⁵ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit. p. 149.

¹⁵⁶ Cf. Blaise Pascal, *Pensées*, op. cit. Brunschvicg 194 Kaplan 52.

¹⁵⁷ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit. p. 150-151.

¹⁵⁸ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 430 Kaplan 777. « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 151.

¹⁵⁹ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 149. Goldmann définit le mysticisme par « l'extase et l'identification à la divinité » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 160 n. 2) « Un écrit mystique implique d'une manière ou d'une autre l'idée d'une présence immédiate, sensible – affective ou noématique de la divinité » (p. 160),

¹⁶⁰ Blanchot emprunte ces termes à Goldmann, qui emploie le terme *spiritualité* « dans un sens restreint », l'opposant d'une certaine manière au *mysticisme* : « [ce terme indique] seulement l'itinéraire vers l'état [mystique], l'approche par la vie intérieure de la divinité et de l'extase » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 160 n. 2) « [Par l'] absence de degrés la conscience tragique se distingue de toute spiritualité et de tout mysticisme et s'oppose radicalement à ces deux formes de conscience religieuse Car [...] rien n'est plus important pour la spiritualité et la mystique théocentrique que le détachement progressif du monde, l'itinéraire de l'âme vers Dieu jusqu'à l'instant du changement qualitatif qui transforme l'expérience de spiritualité en expérience mystique [...] Pour la conscience tragique, ce sont là des choses inexistantes et inconcevables. Si grand en effet que soit le détachement d'un homme pour le monde, la distance qui le sépare encore de Dieu est de la conscience authentique reste rigoureusement la même, c'est-à-dire une distance infinie jusqu'à l'instant où brusquement et sans transition sa conscience rigoureusement inauthentique deviendra essentielle... » (p. 72)

L'expérience mystique – « où l'infinie séparation devient union avec l'infini, et la présence absence de Dieu, absence qui se donne extatiquement comme le ravissement d'une présence ». De fait, ajoute Blanchot, « il faut bien voir que la pensée du Dieu caché est une pensée héritée, par l'Écriture, de la théologie négative et [qu'elle est] toujours prête à donner lieu à un mouvement mystique. »¹⁶¹ Blanchot se demande d'ailleurs « si Pascal [lui-même] n'a pas laissé dans le *Mémorial* un document évidemment mystique. »¹⁶²

Enfin, Pascal dit-il toujours *oui et non* ? Blanchot en doute, rappelant « qu'il y a un point [...] où Pascal dit oui sans y ajouter le non contraire : là où il affirme la correspondance entre nature paradoxale de l'homme et le contenu paradoxal du christianisme. En cela la religion chrétienne n'est pas vraie relativement, mais tout à fait. »¹⁶³

Goldmann n'avait évidemment pas ignoré les difficultés de son interprétation.

A l'objection que Blanchot tire d'un mysticisme de Pascal, « inconciliable avec [la pensée tragique] »¹⁶⁴, Goldmann avait à l'avance répondu que « le jansénisme [était] hostile ou tout au moins étranger à tout mysticisme »¹⁶⁵. Cependant le *Mémorial* ne témoigne-t-il pas de la réalité d'une expérience mystique ? A ce sujet Goldmann renvoyait à l'analyse d'Henri Gouhier d'après qui l'expérience du *Mémorial* ne présenterait aucun des caractères de celles que rapportent les mystiques¹⁶⁶. Mais on ne peut nier que Pascal a connu une expérience mystique, au sens large de ce terme, et que cette expérience lui a apporté une « certitude ». La méfiance de Port-Royal à l'égard du mysticisme n'a sans doute rien pu contre la réalité de cette expérience.

Goldmann avait reconnu que « certains fragments des *Pensées* [semblaient] pouvoir être interprétés dans un sens à première vue parfaitement logique [et non pas dialectique] : Dieu est caché à la plupart des hommes, mais il est visible pour ceux qu'il a élus en leur accordant la grâce. Ainsi le fragment [Brunschiwig] 559 : « *S'il avait jamais rien paru de Dieu, cette privation éternelle serait équivoque, et pourrait aussi bien se rapporter à l'absence de toute divinité, qu'à l'indignité où seraient les hommes de le connaître ; mais de ce qu'il paraît quelquefois, et non toujours, cela ôte l'équivoque. S'il paraît une fois, il est toujours ; et ainsi*

¹⁶¹ Ibidem

¹⁶² Maurice Blanchot « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 151 n. 1.

¹⁶³ Ibidem, *L'Entretien infini*, op. cit. p. 151.

¹⁶⁴ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 163

¹⁶⁵ « Barcos s'oppose de toutes ses forces à l'idée d'une présence sensible de la Divinité et même d'une approche, d'un itinéraire vers une telle présence. La condition de l'homme dans l'état de nature déchue est telle que la seule présence de la Divinité (et plus exactement du saint Esprit) qu'il saurait atteindre est non pas illumination, vue, contemplation, état, etc. mais prière, une présence qui implique son contraire, la distance incommensurable, l'absence et le besoin. » D'après Barcos les Bienheureux ne prient pas. « [au ciel] on ne prie point, parce qu'on n'a plus rien à demander [à Dieu] ». La prière n'est pas désintéressée. Au contraire pour la Mère Agnès on peut prier pour ce qu'on a reçu (Voir *Le Dieu caché*, op. cit. p. 160 sq)

¹⁶⁶ « Pendant longtemps nous étions enclins à admettre tout au moins certains traits mystiques dans [le texte du *Mémorial*] et à voir en lui une incohérence – [...] Les récentes analyses de Henri Gouhier auxquelles nous nous rallions sans réserves, nous ont amené à modifier notre opinion sur ce point. » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 159)

on n'en peut conclure sinon qu'il y a un Dieu, et que les hommes en sont indignes. »¹⁶⁷ Mais Goldmann maintenait que « cette manière de comprendre l'idée du Dieu caché serait fausse et contraire à l'ensemble de la pensée pascalienne qui ne dit jamais *oui ou non* mais toujours *oui et non*. [Par conséquent] le Dieu caché est pour Pascal un Dieu *présent et absent* et non pas présent quelquefois et absent quelquefois. »¹⁶⁸

Goldmann n'avait évidemment pas ignoré « la correspondance [que Pascal affirme] entre la nature paradoxale de l'homme et le contenu paradoxal du christianisme ». ¹⁶⁹ Mais, d'après lui, si Pascal n'a pas été totalement cohérent, c'est qu'il n'était pas encore un penseur dialectique : « Le paradoxe, pour maintenir son existence, cède devant le christianisme et devant la doctrine de Pascal. Le pousser plus loin, rendre ces positions relatives, affirmer qu'elles ont besoin de vérités contraires, aurait signifié la découverte de la pensée dialectique et par cela même le dépassement du paradoxe et de la tragédie. »¹⁷⁰ Goldmann croit en effet pouvoir estimer que la dialectique n'est pas une conception définitive et qu'elle peut être elle-même dépassée : « Le matérialisme dialectique s'englobe lui-même - même en tant que moment de l'histoire universelle. [...] Il peut éviter toute incohérence en donnant à la notion de progrès un contenu relatif qui situe chaque époque historique seulement par rapport aux époques passées et à celle qui est à créer actuellement, et non pas dans l'absolu, et en éliminant le problème embarrassant, celui de la « fin de l'histoire » comme actuellement inconnaissable, au nom de ses propres principes épistémologiques »¹⁷¹ - D'après Goldmann, ce serait là « une des principales supériorités du marxisme par rapport à la pensée de Hegel, qui se veut philosophie non pas relativement mais absolument vraie. »¹⁷²

Qu'en penser ?

¹⁶⁷ Blaise Pascal *Pensées* Brunschvicg 559. Kaplan .771.

¹⁶⁸ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 43. D'ailleurs, « même dans ce fragment 559, l'essentiel est dans les mots : « *S'il paraît une fois, il paraît toujours* ». [...] Que signifient alors les mots : « *Il paraît quelquefois* » ? Pour la pensée tragique, ils ne représentent qu'une possibilité *essentielle* mais qui ne se réalise jamais. » Car à l'instant même où Dieu paraît à l'homme, celui-ci n'est plus tragique. Voir et entendre Dieu, c'est dépasser la tragédie. Pour Blaise Pascal qui écrit le fragment 559, Dieu est toujours et ne paraît jamais, bien qu'il soit certain qu'il puisse paraître à chaque instant de la vie sans qu'il le fasse jamais effectivement.»

¹⁶⁹ « Il y a en effet un point où Pascal dit oui sans y ajouter le non contraire et complémentaire, une vérité qu'il admet sans suivre une autre vérité, c'est celui où il affirme la correspondance entre, d'une part, la nature paradoxale de l'homme et du monde et d'autre part, le contenu paradoxal du christianisme. Dire que l'Évangile a bien connu l'homme [...], c'est dire une vérité certaine. [...] Ainsi, le paradoxe, la théorie des vérités contraires, de la thèse et de l'antithèse cesse lorsqu'il s'agit de juger non pas l'homme, le monde et Dieu, mais ses propres théories concernant la nature de l'homme, du monde et de la Divinité... » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 238 & 240)

¹⁷⁰ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 241.

¹⁷¹ Ibidem, p. 240.

¹⁷² Ibidem. Comme l'écrit – paradoxalement – Friedrich Engels, « on cesse une fois pour toutes de demander des vérités définitives. » (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutsche Philosophie*, Stuttgart, 1895, trad. fr. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Editions sociales p. 61).

Il peut sembler, aujourd'hui, que Blanchot et Goldmann avaient tous les deux raison et tort – aujourd'hui que Francis Kaplan a découvert l'argumentation complexe de l'Apologie¹⁷³. « *Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison* »¹⁷⁴.

Point contraire à la raison, cela implique qu'elle n'est pas complètement rationnelle. Rationnellement en effet, « *nous sommes incapables de connaître ni ce qu'est [Dieu], ni s'il est* »¹⁷⁵. Goldmann avait donc raison d'affirmer que Pascal est philosophiquement agnostique, même s'il est très probable que Pascal n'a pas réellement éprouvé de doute¹⁷⁶.

Certes les exégèses que Goldmann a proposées de certaines des *Pensées* n'étaient pas toujours, à ce sujet, convaincantes. Il n'avait sans doute pas tort de dire que c'est Pascal lui-même qui pense que « *nous sommes incapables de connaître ni ce que [Dieu] est, ni s'il est.* » et que c'est donc Pascal lui-même qui parie, mais il n'est pas sûr que *parier* et *croire* soient pour lui une seule et même chose : « *Apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque votre raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez* ». L'incrédule est convaincu qu'il doit *parier* mais il constate qu'il ne peut *croire*, et Pascal lui répond que ceux qui ont comme lui parié sans pouvoir croire ont fait « *tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc.* », « *naturellement cela vous fera croire.* »¹⁷⁷. De même, Goldmann avait sans doute tort de dire que Pascal se montre violent à l'égard de saint Augustin – quand Pascal se bornait à dire que saint Augustin n'avait pas vu « la règle des parti » : que peut-il bien y avoir de violent à remarquer que le grand théologien n'avait pas connu la règle qu'un mathématicien allait démontrer douze siècles après lui¹⁷⁸ ?

Blanchot n'avait cependant pas tort de constater que Pascal ne se tient pas « à un Dieu qui a une face d'être et une face de néant »¹⁷⁹. Car si Pascal rejette les preuves philosophiques de l'existence de Dieu, il n'en reste pas là - sinon il n'aurait pas entrepris d'écrire une Apologie -, il en propose d'autres. Mais auparavant Pascal déduit de l'agnosticisme philosophique la nécessité de parier pour l'existence de Dieu. Blanchot, on l'a vu, estima au contraire qu'« il y

¹⁷³ « Une pensée propose le plan suivant : « *Ordre. Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en donner respect, la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie.* » Les *Pensées* de Pascal, éditions du Cerf, 1982, p. 37 réédition 2004). Voir Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 187 Kaplan 54.

¹⁷⁴ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 187 Kaplan 54.

¹⁷⁵ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 233 Kaplan 115.

¹⁷⁶ « Pascal parle pour un homme qui n'accepte que la raison. Or, à la fin du discours, Pascal nous a dit qu'il s'est mis à genoux avant d'écrire : ainsi Pascal n'est pas un homme qui n'accepte que la raison, puisqu'il parle après avoir prié un Dieu dont l'existence, pour lui, n'est absolument pas en cause. [...] Je crois que pour Pascal, le Pascal vivant, personnel, il n'y a pas de possibilité de ne pas croire à l'existence de Dieu. » (Henri Gouhier, dans *Blaise Pascal l'homme et l'œuvre*, op. cit. p. 138)

¹⁷⁷ C'est l'objection que Chaïm Perelman et Henri Gouhier ont adressée à Goldmann : « Toute la démonstration [de Pascal] tend à montrer qu'après avoir parié, il faut croire. [...] » « [L'interlocuteur de Pascal] est dans la situation de quelqu'un à qui sa raison dit : « en effet, il faut parier pour l'existence de Dieu » or il se heurte maintenant à un problème concret qui n'est plus de l'ordre de la raison : je n'ai pas la foi. » (*Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, op. cit. p. 144 & 146)

¹⁷⁸ Cf. Jeanne Russier : « Pour [Pascal] saint Augustin n'a pas poussé cette analyse du certain et de l'incertain aussi loin qu'elle le comportait : c'est tout. » (*Blaise Pascal l'homme et l'œuvre*, op. cit. p. 143) Il est vrai que dire que celui qu'il considérait, comme tous les Jansénistes, comme le plus grand théologien du christianisme n'avait pas vu le théorème mathématique qu'il venait de démontrer ne procède pas d'une extraordinaire humilité

¹⁷⁹ Maurice Blanchot, « La Pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 149.

[a] une région où s'imposent l'impossibilité de choisir et la nécessité de ne pas choisir, non par souci des possibles, mais par un manque essentiel de possibles, et alors tout le courage et, si l'on veut, toute la morale consistent à veiller sur l'indécision de l'être et à la réveiller lorsqu'elle s'aliène. »¹⁸⁰ L'ambiguïté ne qualifie plus, ici, la conduite de l'homme mais elle est « l'indécision de l'être ». Pascal n'ignore certes pas ce sentiment d'une ambiguïté du monde : « *Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute ni d'inquiétude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me déterminerais à la négative ; si je voyais partout les marques d'un Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais [je vois] trop pour nier et trop peu pour m'assurer...* »¹⁸¹ Mais l'objection que Blanchot adressa à Pascal étonne, car, semble-t-il, c'est celle que Pascal avait prévenue après l'avoir attribuée à son interlocuteur : « *Le juste est de ne point parier* », et c'est à cette objection de l'incrédule qu'il avait répondu : « *Oui, mais il faut parier, cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué* ». Il le répète plus loin : « *S'il y avait trois [vies à gagner] il faudrait jouer [que Dieu est, (puisque vous êtes dans la nécessité de jouer), et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois à un jeu où il y a pareil hasard de gain et de perte.* » Il écrit ailleurs, au sujet de la « guerre » des dogmatiques et des pyrrhoniens, qu'« *il faut que chacun prenne parti [...] car la neutralité qui est le parti des sages est le plus éminent dogme de la cabale pyrrhonienne ; qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence ; cette neutralité est l'essence de la cabale.* »¹⁸² Cela, Goldmann l'avait vu : « Pascal connaissait la principale objection « dogmatique » au pari, l'affirmation qu'être raisonnable, c'est agir seulement quand on a une science certaine et s'abstenir lorsqu'on est placé devant l'incertain. A cette objection du dogmatisme cartésien Pascal avait répondu : « *Oui, mais il faut parier, ce n'est pas volontaire, car vous êtes embarqué.* » Certes, on peut refuser tel ou tel pari, on peut refuser de s'embarquer pour un voyage en mer ou de livrer une bataille. « Mais si nous considérons par

¹⁸⁰ Idem, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 147.

¹⁸¹ Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 229 Kaplan 80. Comme l'a souligné Jeanne Russier, ce n'est pas Pascal lui-même qui parle ici, puisqu'il ne saurait dire qu'il n'a pas la foi. (cf. *La Foi selon Pascal*, t. op. cit. p. 12). Mais c'est lui qui le fait parler et il a pu connaître le sentiment qu'il lui attribue.

¹⁸² Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 434 Kaplan 371.

contre notre vie humaine dans sa totalité, nous sommes effectivement embarqués pour la recherche du bonheur qui est pour Pascal essentielle à la condition humaine comme telle. »¹⁸³

Au sujet du pari Blanchot évoqua ensuite deux objections d'Etienne Souriau : « Est-ce que cette façon de choisir ne sera pas incompatible avec ce Dieu que nous choisissons ? ou, comme le dit Etienne Souriau, « qu'advient-il si certaines manières d'opter pour l'infini peuvent rendre incapable d'infini ? »¹⁸⁴ L'hypothèse de Souriau n'a rien d'hyperbolique: après tout, « Pascal a répudié la recherche mathématique comme de pure « curiosité » et divertissant du soin du salut. » Blanchot approuve ensuite une autre objection de Souriau, ou plus exactement la condamnation morale que celui-ci prononce contre le Dieu qui proposerait un tel pari : « Davantage : si Dieu est vraiment présent au bout du jeu, n'est-il pas responsable de ce jeu inique qu'il nous oblige à jouer : inique parce qu'il donne une prime énorme à celui qui joue d'une certaine manière, inique aussi parce qu'il nous force à jouer à croix ou pile son existence incertaine ». Souriau voit en effet dans le pari une « antinomie morale » : « Le douteur sincère peut dire à Dieu : « Tu m'as laissé entièrement libre de choisir, selon mes lumières et ma bonne foi. Et tu me punis de ma sincérité en me privant de ton bonheur [...] » Ou s'il s'est incliné devant le raisonnement de Pascal, il aura pu dire : « Je reconnais, dans le jeu inéquitable qu'on m'offre en feignant de laisser libre choix une compulsion à choisir d'une certaine manière, qui est supérieure à mes forces. J'ai la main forcée. [...] Mais je m'incline seulement devant le fait du prince, posant une iniquité. »¹⁸⁵ Blanchot crut donc pouvoir en conclure à « la faillite morale du pari ». - On peut au contraire considérer que le Dieu qui proposerait un tel pari n'est pas plus inique que le Patron de la parabole des ouvriers de la onzième heure - le joueur qui offre un pari trop avantageux peut être tout simplement « un généreux qui tient pourtant à laisser une part au libre arbitre du bénéficiaire de son

¹⁸³ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 321-322. C'est ce qu'ont bien vu tous les commentateurs de Pascal. « Vous êtes embarqué. [...] Pascal veut dire qu'il faut nécessairement se conduire ou en chrétien ou en incrédule. Vivre en chrétien, c'est parier pour Dieu ; vivre en incrédule ou en athée, c'est parier contre. [...] Cette réserve tant répétée est essentielle [...] elle fait toute la force de l'argumentation de Pascal. Dans un jeu ordinaire, quelque grand que soit le gain possible, et quelque petite que soit la perte, on peut aimer mieux ne rien risquer, même avec des chances favorables ; on peut sacrifier l'espérance, la probabilité du gain, pour l'assurance de ne rien perdre. Mais ici il faut risquer, quoi qu'on fasse ; dès qu'on ne se soumet pas à la religion, dès qu'on ne parie pas pour elle, on parie contre. » (Ernest Havet, dans *Pensées de Pascal avec un commentaire* suivi de Ernest Havet, Paris, , 1852, p. 174) « Il faut parier car nous sommes embarqués. Pascal ici [...] ne s'explique pas, mais il est clair que, s'il y a nécessité de choisir, c'est parce qu'il faut bien que nous vivions d'une certaine manière ou comme celui qui ne croit pas au Dieu des Chrétiens ou comme celui qui y croit, et pour Pascal ce dernier genre de vie implique un ensemble de renoncements que l'incrédule n'est pas disposé à faire. » (Roger-E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal*, étude critique, P.U.F., 1958, p. 73) « *Le juste est de ne point parier*. L'objection est pertinente. Si l'ignorance prive une action de ses fondements, le plus justes, au lieu de chercher des critères de substitution, est tout simplement de refuser d'agir. Cela est vrai dans l'absolu, mais l'action dont il s'agit ici est de nature telle qu'on ne peut se dispenser de l'entreprendre. *Il faut parier. Cela n'est pas volontaire...* » (Laurent Thirouin *Le Hasard et les Règles*, le modèle du jeu dans la pensée de Pascal, Vrin 1991 p. 133) « Pourquoi [...] ne puis-je pas me contenter de penser que je ne sais pas si Dieu existe ou n'existe pas ? C'est parce que Pascal se place, en fait, au niveau pratique : il ne suffit pas simplement de penser que Dieu existe ou de penser que Dieu n'existe pas, mais d'agir conformément à ce que Dieu me demande ou d'agir en fonction de mes plaisirs, en tous cas, sans tenir compte de Dieu ; et, face à ce dilemme, je ne peux effectivement m'abstenir... » (Francis Kaplan *Les Pensées de Pascal*, Ellipses, 1998 p. 27)

¹⁸⁴ Etienne Souriau, « Valeur actuelle du pari de Pascal » dans *L'Ombre de Dieu*, Presses universitaires de France 1955 p. 67. « Qu'en serait-il du pari, si une des considérations opératoires de l'option notamment l'« abêtissement » pascalien tuait précisément ce qui en nous serait vraiment immortel ? » (p. 67)

¹⁸⁵ Etienne Souriau *L'Ombre de Dieu*, op. cit. pp. 75-76.

cadeau déguisé »¹⁸⁶. Quant au douteur sincère, s'il accepte que le raisonnement de Pascal qui devrait le conduire à parier pour l'existence de Dieu est « démonstratif », il devrait reconnaître le diagnostic de Pascal, que son refus de parier vient de ses passions, et qu'il lui propose un remède¹⁸⁷.

Mais le pari n'est pas la solution définitive du problème que pose la nécessité de choisir, Pascal envisage ensuite une argumentation qui ne fait plus appel à l'intérêt. Blanchot sembla croire qu'il s'agissait de « la correspondance entre la nature paradoxale de l'homme et le contenu paradoxal du christianisme » : « ... en cela la religion chrétienne est vraie non pas relativement mais tout à fait. »¹⁸⁸ Blanchot reprenait ici la formulation que donne Goldmann à l'argument tiré du fait que le dogme du péché originel explique les contradictions de la nature humaine. Cependant Pascal a-t-il vraiment cru qu'« en cela » il avait prouvé la vérité de la religion chrétienne ? On peut en douter. Etienne Périer, dans sa Préface, n'écrivit pas que le lecteur devait être convaincu par cet argument mais qu'il ne pouvait plus « après cela demeurer dans l'indifférence », « qu'après cela il se rendrait à toutes les preuves que [l'auteur] apporta ensuite »¹⁸⁹. De fait, « il est clair que personne ne croira à une religion uniquement parce qu'« elle a bien connu l'homme »¹⁹⁰. Certes, Pascal écrit qu'« il faut, pour qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature »¹⁹¹, seulement il est trop bon logicien pour en déduire que, dès lors qu'elle a bien connu l'homme, elle est vraie. En réalité, il en déduit seulement qu'elle est « vénérable »¹⁹². On peut même estimer avec Francis Kaplan qu'il ne s'agit là que d'« un argument *ad hominem* vis-à-vis des honnêtes gens imbus de la lecture de Montaigne. »¹⁹³

Quelles sont donc les preuves que propose Pascal ? Elles sont empiriques : la Bible a prédit des événements, ces événements sont arrivés, donc l'inspiration de la Bible est divine. « *Pour prouver Jésus-Christ nous avons les prophéties, qui sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties, étant accomplies et prouvées véritablement par l'événement, [constituent] la*

¹⁸⁶ Ibidem, p. 51.

¹⁸⁷ « *Apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions, puisque la raison vous y porte et que vous ne le pouvez.* » (Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 233 Kaplan 115)

¹⁸⁸ Maurice Blanchot, « La Pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 151.

¹⁸⁹ *Pensées* de Pascal, édition de 1670, op. cit. pp. VII & X.

¹⁹⁰ Francis Kaplan, « L'Agnosticisme philosophique de Pascal, » dans *Introduction à la Philosophie de la Religion*, éditions du Cerf, 1989, p. 424. Cf. *Les Pensées de Pascal*, op. cit. : « Il faut bien comprendre que Pascal est conscient de la valeur limitée de l'argument [tiré des contradictions de la nature humaine] qui ne constitue pas, pour lui, une preuve : l'explication des contradictions de la nature humaine par le péché originel est une condition nécessaire pour que la religion chrétienne soit vraie : ce n'en est qu'une condition nécessaire. » (p. 39)

¹⁹¹ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 433 Kaplan 362

¹⁹² « *[La religion est] vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme.* » (Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 187 Kaplan 54). Lucien Goldmann a bien vu que cet argument n'est pas pour Pascal une preuve : « Dire que l'Évangile a bien connu l'homme, qu'il est une preuve certaine, non de l'existence de Dieu, mais du fait que la religion chrétienne est vénérable et qu'elle n'est pas contraire à la raison, c'est dire une vérité certaine. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 240)

¹⁹³ Francis Kaplan, « L'Agnosticisme philosophique de Pascal », art. cit. p. 425.

preuve de la divinité de Jésus-Christ. En lui et par lui, nous connaissons donc Dieu. »¹⁹⁴ L'originalité de Pascal est là, - non pas, bien entendu, dans le recours à l'argument prophétique, mais dans le fait qu'il ne recourt *qu'à elles*. Quelques interprètes l'ont vu – Roger-E. Lacombe : « A la différence de ce qu'on peut appeler l'apologétique catholique traditionnelle, aussi bien avant qu'après lui, Pascal n'établit pas d'abord l'existence de Dieu par preuves philosophiques pour montrer ensuite que ce Dieu s'est révélé dans l'histoire. Mais il établit directement, par preuves historiques et sans aucune démonstration métaphysique préalable, l'existence du Dieu de la Révélation. »¹⁹⁵ Et récemment Francis Kaplan : « Il n'y a pas de preuves rationnelles, philosophiques, de la religion, il n'y a que des preuves historiques, des preuves de fait. »¹⁹⁶ Goldmann a pu dire avec raison que Pascal fut un penseur dialectique, on l'a vu, mais c'est parce qu'il n'envisagea que la philosophie de l'auteur des *Pensées*. Mais celui-ci fut aussi dans son Apologie ce qu'il fut en science, un savant qui vérifie des hypothèses¹⁹⁷. Et d'après lui, ce fut la méthode de la Bible elle-même : il cite longuement le prophète Isaïe qui fait dire à Dieu : « *Je l'ai prédit depuis longtemps afin qu'on sût que c'est moi* »¹⁹⁸.

Seulement certaines prophéties sont métaphoriques, « figuratives ». Elles ne sont donc pas absolument convaincantes. Pascal l'admet, « *les prophéties, les miracles mêmes et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants.* »¹⁹⁹ Mais c'est alors qu'il recourt à la doctrine du Dieu caché : « *Que disent les prophètes de Jésus-Christ ? Qu'il sera évidemment Dieu ? Non : mais qu'il est véritablement*

¹⁹⁴ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 547 Kaplan 455. D'après Goldmann, « [il faut nous demander pourquoi nous sommes tenus à parier non pas sur l'existence du Dieu des déistes ou du Dieu de n'importe quelle des religions historiques, mais uniquement sur l'existence du Dieu de la religion chrétienne » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 339). Jacques Chevalier a rappelé que « la partie centrale [de l'Apologie était] constituée par les preuves de la religion chrétienne, pour laquelle Pascal ne nous a laissés que des matériaux fragmentaires, rirés pour la plupart de la Bible qu'il eut l'audace de traiter comme un document historique » (Notice aux *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, op. cit. p. 1088)

¹⁹⁵ Roger-E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal*, op. cit. p. 202, cf. p. 214.

¹⁹⁶ Francis Kaplan, « L'Agnosticisme philosophique de Pascal », op. cit. p. 429. Kaplan remarque que Pascal renonce à la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu précisément au moment où apparaissent les véritables athées. [...] Faut-il penser que Pascal, premier apologiste à se heurter à de véritables athées, cède trop facilement à leurs critiques ? Faut-il penser qu'il a mieux jugé la réalité philosophique, qu'il a compris que seul l'agnosticisme est légitime et qu'une apologie ne peut être probante que fondée sur lui ? » (p. 431-432)

¹⁹⁷ Cf. Léon Brunschvicg : « Pascal est un physicien de génie. [...] Il sait de première main, il a lui-même appris à ses contemporains, quelles étaient les exigences de la science en matière de démonstration expérimentale. En donnant un rôle capital à l'expérience dans l'établissement de l'Apologie projetée, il entendait bien assurer la satisfaction de toutes ces exigences. » (*Blaise Pascal*, Vrin, 1953)

¹⁹⁸ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 716 Kaplan 536. Voir Le Livre d'Isaïe XLV.

¹⁹⁹ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 564 Kaplan 759. Pascal ne croit-il pas, cependant, que Jésus est « *présent par [sa] parole dans l'Écriture* » (*Pensées* Brunschvicg 751 Kaplan 762) ? Goldmann considère qu'en disant cela Pascal dit « l'absence continue de Dieu », car si Jésus est présent dans l'Écriture, « il faut savoir lire [cette parole] et la comprendre » « pour trouver Dieu, il faut donc savoir distinguer le vrai sens des Écritures [...] ». Or – et c'est en cela que réside dans le sens propre du mot la tragédie, le fidèle n'a aucun moyen de faire efficacement par ses propres lumières le partage. » Goldmann en conclut que « Dieu n'est présent dans les fidèles que « par sa prière », c'est-à-dire par le besoin que celui-ci a de lui, par le fait qu'il lui consacre sa vie toute entière. » (*Le Dieu caché*, op. cit. p. 93) Mais Pascal retourne en preuve l'insuffisance des preuves : « *Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable, et toute religion qui n'en rend pas raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela : Vere tu es Deus absconditus.* » (*Pensées* Brunschvicg 585 Kaplan 800)

un Dieu est caché. »²⁰⁰ Comme il l'écrivait à Charlotte de Roannez, Dieu est ainsi caché non seulement sous le voile de la nature mais sous celui de l'Incarnation²⁰¹. Mais cette dernière difficulté, Pascal la retourne, comme il en a l'habitude, en preuve : « *Reconnaissez donc la vérité de la religion dans l'obscurité de la religion, dans le peu de lumière que nous en avons [...] [car] si Jésus-Christ n'était venu que pour sanctifier, toute l'Écriture et toutes choses y tendraient, et il serait bien aisé de convaincre les infidèles. Mais comme il est venu in sanctificationem et in scandalum, comme dit Isaïe, nous ne pouvons convaincre les infidèles et ils ne peuvent nous convaincre, mais par là, nous les convainquons, puisque nous disons qu'il n'y a point de conviction dans toute sa conduite de part et d'autre.* »²⁰²

La doctrine du *Dieu caché* constitue ainsi non pas, comme le crut Blanchot, « le principe d'où tout doit partir »²⁰³, mais le dernier argument de la nouvelle apologie de la religion chrétienne : « [Deus absconditus] *Et par là je trouve réponse à toutes les objections.* »²⁰⁴

3

On ne peut évidemment qu'être étonné par l'in vraisemblable explication que Goldmann propose de la forme fragmentaire des *Pensées*. Car d'après lui Pascal n'est que l'un des représentants de « la pensée tragique » - Kant en serait un autre²⁰⁵. Or Kant présente sa pensée dans une forme qui est tout sauf fragmentaire. D'autre part, le premier auteur qui ait choisi ce qu'on peut à bon droit appeler une forme fragmentaire – La Bruyère²⁰⁶, n'exprime nullement ce que Goldmann appela une pensée tragique. Quant aux *Pensées*, il est évident que ce sont des fragments parce que l'œuvre que projetait Pascal est restée inachevée en raison de sa maladie et de sa mort. Il suffit de les lire pour constater que certains textes sont très longs, et s'interrompent au milieu d'une phrase – par exemple le célèbre fragment des deux infinis. D'autre part il est visible que « la première partie de l'Apologie [...] celle qui concerne la misère de l'homme sans Dieu, a pu être rédigée à peu près en entier par Pascal »²⁰⁷ tandis que la seconde est beaucoup plus fragmentaire, ce qui prouve que Pascal avait commencé de rédiger son Apologie. Enfin plusieurs fragments attestent que Pascal avait l'intention de la

²⁰⁰ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 751 Kaplan 762.

²⁰¹ « [Dieu] est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusqu'à l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible. » (Blaise Pascal, « Lettres à Mademoiselle de Roannez », IV *Œuvres complètes*, op. cit. p. 510)

²⁰² Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 795 Kaplan 793.

²⁰³ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 143.

²⁰⁴ Blaise Pascal *Pensées* Brunschvicg 737 Kaplan 791 Les mots *Deus absconditus* sont barrés.

²⁰⁵ « La tragédie du refus est exprimée par les écrits de Pascal [...] et Kant » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 57)

²⁰⁶ « [La Bruyère] fut le premier à revendiquer le morcellement et l'absence de plan dans ce qu'il avait écrit. » (Pascal Quignard, *Sur une Gène technique à l'égard du Fragment*, essai sur Jean de la Bruyère, éditions Galilée 2003 p. 22.

²⁰⁷ Jacques Chevalier, notice aux *Pensées*, dans Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit. p. 1088. Chevalier remarque à juste titre que « [cette] partie prend de ce fait une importance disproportionnée avec la place réelle qu'elle devait occuper dans l'ensemble, et met l'accent sur le côté sceptique et pessimiste de la pensée pascalienne, au détriment de la partie centrale constituée par les preuves de la religion chrétienne. »

rédigé sous forme de lettres : « *Lettre pour porter à rechercher Dieu.* »²⁰⁸, « *Dans la Lettre de l'Injustice peut venir la plaisanterie des aînés qui ont tout* »²⁰⁹. L'Apologie n'aurait donc pas plus été fragmentaire que les *Provinciales*. D'autres fragments témoignent qu'il envisageait une série de chapitres : « *Il faut mettre au chapitre des Fondements ce qui est en celui des Figuratifs touchant la cause des figures* »²¹⁰ : Pascal a donc pu hésiter sur la forme qu'il donnerait à son Apologie. Mais il n'a hésité qu'entre la forme de la lettre et celle du traité, et il n'y a aucune raison de penser qu'il ait jamais envisagé la forme du fragment.

Cependant Blanchot accepta l'idée de Goldmann : « Quelle forme conviendrait à la pensée tragique ? Une forme paradoxale, dit Lucien Goldmann, et une expression qui ne trouve sa convenance que dans le *fragment*. » C'est pourquoi « chercher le « vrai » plan des *Pensées* [serait] une entreprise antipascalienne par excellence. » « Et il est bien vrai qu'on ne saurait lire ce livre sans être gêné par tout plan logique et sans reconnaître pour essentielle la découpe abrupte de ses parties, sans rapport, mais fortement liées en cette absence de rapport qui n'est jamais désordre. Car les *Pensées* sont aussi, essentiellement, recherche d'un ordre et exigence d'ordre et, à cause de cela, pensées qui ne se satisfont d'aucun plan. »²¹¹

Pascal Quignard a récemment contesté l'idée de Blanchot : « Je suis loin de penser qu'on puisse soutenir avec beaucoup de jugement, comme le fit Maurice Blanchot, que Pascal « impose l'idée du fragment comme cohérence ». A la mort seule et aux éditions posthumes, et non à la volonté de Blaise Pascal, sont imputables les apparences fragmentaires et singulièrement ordonnées qui se sont saisies de sa pensée. »²¹² On doit accorder à Quignard qu'on ne voit pas comment « l'absence de rapport » pourrait n'être « jamais désordre ». Quel est d'autre part le « plan logique » qui a pu gêner la lecture de Blanchot ? On peut supposer qu'il s'agit de l'édition des *Pensées* que Jacques Chevalier venait de publier dans la Bibliothèque de la Pléiade, où il s'était efforcé de suivre le plan proposé par Filleau de la Chaise, qui serait celui d'une conférence que Pascal donna à Port-Royal et à laquelle Filleau assista²¹³. On pourrait alors comprendre que Blanchot ait été gêné par les nombreux illogismes de ce plan²¹⁴. Mais en réalité il soutint que c'est *tout* plan serait insatisfaisant, et il déclara ailleurs que « l'ordre [qui aurait pu être celui des *Pensées*] est [...] peut-être

²⁰⁸ Blaise Pascal, *Pensées* Brunschvicg 184 Kaplan 64.

²⁰⁹ Idem, *Pensées* Brunschvicg 291 Kaplan 163.

²¹⁰ Idem, *Pensées* Brunschvicg 570 Kaplan 626.

²¹¹ Blaise Pascal, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 152, n. 2.

²¹² Pascal Quignard, *Sur une Gêne technique à l'égard du Fragment*, op. cit. p. 46. « Pascal nota des pensées mais la forme qu'épousa l'œuvre n'eut pas d'autre maître d'œuvre que la mort et les prétentions des éditeurs posthumes. » (p. 43)

²¹³ « En suivant, comme nous l'avons fait, l'ordre de Filleau [...] nous avons toute chance de retrouver le dessein de Pascal, ou du moins ce qu'était son dessein à l'époque (fin 1658) où il en fit l'exposé à Port-Royal. [...] C'est selon cet ordre que nous avons classé les fragments du manuscrit. » (Jacques Chevalier, Notice aux *Pensées*, dans Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit. 1086). Voir le *Discours sur les Pensées de Monsieur Pascal, où l'on essaie de faire voir quel était son dessein*, 1672, publié dans les *Œuvres complètes* de Pascal, op. cit. p. 1474-1501

²¹⁴ Voir Francis Kaplan, Préface aux *Pensées* de Pascal, op. cit. p. 12-19 et *Les Pensées de Pascal*, Ellipses, 1998, p. 8

impensable »²¹⁵. Cependant, c'est l'absence de tout ordre qui est en réalité impensable. Comme le reconnut Goldmann « il est matériellement impossible d'éviter un certain *ordre de fait* », et il est évident que « les différents ordres de fait ne sont pas d'égale valeur »²¹⁶ : personne n'a jamais eu l'idée d'éditer les *Pensées* dans un « ordre » totalement arbitraire, par exemple en allant du fragment le plus bref au fragment le plus long. Bien plus, Goldmann reconnaît avec Zacharie Tourneur, Paul-Louis Couchoud et Louis Lafuma que la copie qui nous reste des *Pensées* représente l'ordre des liasses dans lesquelles Pascal, d'après son neveu, classait ses papiers²¹⁷, et constitue par conséquent « un classement des fragments fait par Blaise Pascal lui-même à un certain moment de sa vie »²¹⁸, classement d'ailleurs interrompu. Or, c'est dans cette édition que Blanchot lisait, en 1956, les *Pensées*, et c'est à elle qu'il renvoyait. L'énigme de cette « absence de rapport qui n'est jamais désordre » semble alors pouvoir être résolue : « l'absence de rapport » serait celle des fragments rassemblés dans les liasses *sans rapport de continuité* les uns avec les autres, l'absence de « désordre » s'expliquerait par le fait que les fragments d'une même liasse semblent tous traiter *le même sujet*. En réalité, comme l'a pensé Brunshvicg²¹⁹, et comme Quignard le rappelle, ce classement de la copie ne fut pas celui de Pascal lui-même mais celui des éditeurs de Port-Royal, qu'ils tentèrent d'effectuer et, non sans raison, qu'ils abandonnèrent. On comprend alors que Blanchot ait eu l'impression que « les *Pensées* soit aussi, essentiellement recherche d'un ordre et exigence d'ordre », - et aussi qu'il ait éprouvé un doute à ce sujet, puisqu'il écrit que « l'édition Lafuma [...] prétend nous restituer [...] le classement des liasses et des dossiers où Pascal classait provisoirement son travail »²²⁰. Le classement proposé depuis par Francis Kaplan ne donne plus lieu à ces complexes impressions, puisqu'« [il] permet une lecture à peu près continue »²²¹.

Mais si Blanchot approuva l'explication que proposa Goldmann de la forme fragmentaire des *Pensées*, c'est sans doute qu'il approuva son principe - que cette forme était adéquate à la « pensée tragique ». La dernière phrase de son étude pose toutefois la question de sa possibilité : « Mais si telle est l'œuvre tragique [à savoir fragmentaire et paradoxale] [...] est-il une seule œuvre tragique ? »²²² Or, c'est à cette époque qu'il commença d'écrire *L'Attente*

²¹⁵ « L'édition Lafuma [...] prétend nous restituer, sinon l'ordre qui aurait pu être celui des *Pensées* achevées (car peut-être cet ordre est-il impensable), mais du moins le classement des liasses et des dossiers où Pascal ordonnait provisoirement son travail... » (Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit. p. 142)

Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 225. Goldmann distingue « un *ordre de droit* et un *ordre de fait*, l'ordre de fait « n'ayant aucune prétention à avoir réalisé, ou même seulement approché le premier. »²¹⁶. Et il reconnaît cet ordre de fait dans le plan qu'indique la pensée sur laquelle Kaplan se fonde pour classer les *Pensées*.

²¹⁷ « On trouva [ses écrits] tous ensemble enfilés en diverses liasses » (« Préface de l'édition de Port-Royal », dans Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit. p. 1468.

²¹⁸ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 225.

²¹⁹ « On aurait disposé un certain nombre de fragments dans un ordre simple et rationnel, on aurait laissé en-dehors du classement ceux qu'on se proposait d'éliminer. » (dans Pascal, *Œuvres*, Hachette, 1904, t. I p. V) Quignard a raison de dire que ces fragments sont « singulièrement ordonnés ». Voir Francis Kaplan, Préface aux *Pensées* de Pascal, op. cit. p. 41-52

²²⁰ Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 142

²²¹ Francis Kaplan, Préface aux *Pensées* de Pascal, op. cit. p. 84

²²² Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 152

*l'Oubli*²²³, qui est la première de ses œuvres qui relève de ce qu'il a ensuite appelé l'écriture fragmentaire: « Au bout de deux pages et demie, après une entrée en matière narrative relativement classique, [le texte] se rompt et se brise pour céder la place à [un grand nombre de] textes brefs – descriptions, dialogues, notations rapides – qui s'étendent sur deux ou trois paragraphes, parfois quelques lignes à peine, et relèvent à la fois du passé narratif et du présent intemporel, et dont chacun est précédé par un [emblème typographique]... »²²⁴ On est inévitablement tenté de supposer un lien entre la question que pose la note et l'œuvre qu'il commence alors d'écrire.

Blanchot a consacré à « l'écriture fragmentaire » plusieurs essais – « La pensée et l'exigence de discontinuité »²²⁵, « La parole de fragment »²²⁶, « Nietzsche et l'écriture fragmentaire »²²⁷, etc²²⁸ – et quelques pages du *Pas au-delà*²²⁹. Le premier de ces essais date de 1963, celui sur Char de 1964, celui sur Nietzsche de 1966, alors que *L'Attente l'Oubli* date de 1962. C'est pourquoi Anne-Lise Schulte-Norholt a pu croire que « [la pratique] de l'écriture fragmentaire semble [avoir précédé] la réflexion théorique.»²³⁰ Cependant, dès 1960, préparant la *Revue internationale*, Blanchot proposa qu'elle soit « faite de fragments (non d'articles) ». Il imagina une rubrique intitulée « Le cours des choses » dont le sens devait être révélé par cette forme fragmentaire : « Il s'agira, dans cette rubrique, d'essayer une *forme courte* (dans le sens qu'on donne à ce mot dans la musique d'aujourd'hui). Nous voulons dire que chacun des textes non seulement serait court (une demie page à trois ou quatre pages) mais constituerait comme un *fragment*, n'ayant pas nécessairement tout son sens en lui-même, mais ouvert plutôt sur un sens plus général encore à venir ou bien acceptant l'exigence d'une discontinuité essentielle »²³¹ Et dans un des articles destinés à cette revue, « Berlin », il fut amené à évoquer cette forme et à s'expliquer sur ce qu'elle signifiait pour lui : « le choix délibéré du fragment n'est pas un retrait sceptique, le renoncement fatigué à une saisie complète, (il pourrait l'être), mais [...] l'affirmation que le sens, l'intégralité du sens ne

²²³ Maurice Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Gallimard 1962.

²²⁴ Leslie Hill. « Le tournant du fragmentaire », dans « Maurice Blanchot », *Europe* août septembre 2007 p. 74. La fiction « L'entretien infini » est elle aussi de forme fragmentaire (*Nouvelle Revue française*, 159 mars 1966 pp. 389-401, repris sans titre au début de *L'Entretien infini*, op. cit.)

²²⁵ D'abord publié sous le titre « La pensée et sa forme », dans *La Nouvelle Revue Française*, 123 & 124 mars et avril 1963, pp. 493-496 & 684-688, repris dans *L'Entretien infini* Gallimard 1969 sous le titre cité, I.I. p. 1-11

²²⁶ Maurice Blanchot, « La parola in Arcipelago » traduction italienne de Guido Neri, *Il Menabo*, n°7 1964 pp. 156-159, texte français « Parole de fragment », dans *L'Endurance de la Pensée*, « pour saluer Jean Beaufret », Plon, 1968, p. 103-109 repris dans *L'Entretien infini*, op. cit. III IV,

²²⁷ Maurice Blanchot, *Nouvelle Revue française* 168 & 169, décembre 1966 et janvier 1968, pp. 966-983 & 19-32, repris dans *L'Entretien infini*, op. cit. II VI 3.

²²⁸ Blanchot a aussi traité de l'écriture fragmentaire dans plusieurs pages d'autres essais, tels que « *L'Athenaeum* » (*Nouvelle Revue française* 140 août 1964 pp. 301-313, repris dans *L'Entretien infini* op. cit. III XI) et « *Ars Nova* » (*Nouvelle Revue française* 125, mai 1963, p. 879-887 repris dans *L'Entretien infini* (op. cit. III X)

²²⁹ Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Gallimard, 1973 Cet ouvrage contient au moins cinq fragments sur « le fragmentaire » : pp. 61-63, 64, 71, 72, 73-74.

²³⁰ Anne-Lise Schulte-Norholt *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Droz, 1995 p. 96.

²³¹ Maurice Blanchot, « Mémoire sur le cours des choses », *Lignes* n°11 repris dans *Ecrits politiques*, op. cit. pp. 109 & 112.

aurait être immédiatement en nous et en ce que nous écrivons mais qu'elle est encore à venir et que, questionnant le sens, nous ne le saisissons que comme devenir et avenir en question .»²³² Eric Hoppenot a donc raison de penser qu'« à l'origine de l'écriture fragmentaire [il y a] le mouvement de l'Histoire » : « La décision de s'engager dans l'écriture fragmentaire va de pair avec un souci de renouer dans la décennie 1958-1968 avec une activité politique [...] . [C'est dans le projet d'une *Revue internationale* que] Blanchot exprime pour la première et la dernière fois la nécessité idéologique de recourir à l'écriture fragmentaire »²³³ : « [La] littérature de fragment [...] se situe hors du tout, soit parce qu'elle suppose que le tout est déjà réalisé (toute littérature est une littérature de la fin des temps), soit parce qu'à côté des formes de langage où se construit et se parle le tout, parole du savoir, du travail et du salut, elle pressent une tout autre parole libérant la pensée d'être seulement pensée en vue de l'unité, autrement dit exigeant une discontinuité essentielle... »²³⁴ Mais, à lire ce texte, c'est seulement « le mouvement de l'Histoire » *tel que Blanchot la conçoit* qui justifie le projet d'une revue « faite de fragments, non d'articles »; et cette conception, c'est celle de l'impossibilité de la synthèse, et c'est là ce qui d'après Goldmann définit la pensée tragique, qui d'après lui « se sépare de la pensée dialectique [...] parce qu'affirmant la valeur unique et exclusive de la synthèse, elle nie toute possibilité, non seulement de la réaliser, mais de l'approcher »²³⁵ Blanchot semble exposer Goldmann en écrivant : « Ce que cherche [la pensée tragique], c'est l'accomplissement de la synthèse qu'elle affirme absolument, mais comme absolument absente .»²³⁶ En réalité, c'est sa propre pensée qu'il exprime. S'il la lui doit, ou du moins s'il retrouve sa pensée dans celle qu'expose Goldmann, il est naturel qu'il adopte l'autre idée qu'il trouve dans *le Dieu caché* - que le fragment est la forme qui convient à cette pensée. De fait, c'est bien en 1956, dans la note finale de « La Pensée tragique » qu'apparaît la toute première occurrence du concept de fragment : « [A la pensée tragique

²³² Maurice Blanchot, « Berlin » *Ecrits politiques*, op. cit. p. 131.

²³³ Eric Hoppenot, « Blanchot et l'écriture fragmentaire : « le temps de l'absence de temps » » dans *L'Épreuve du Temps chez Maurice Blanchot* Editions Complicités, collection Compagnie de Maurice Blanchot, 2006 pp. 22-23)

²³⁴ Maurice Blanchot, « Mémoire sur le cours des choses », *Lignes* n°11 pp. 187-188, repris dans *Ecrits politiques*, p. 62., cité par Eric Hoppenot, « Blanchot et l'écriture fragmentaire, ibidem). C'est dans ce texte que Blanchot distingue le fragment tel qu'il le conçoit de l'aphorisme : « On peut dire, en simplifiant, qu'il y a quatre sortes de fragments : 1 le fragment qui n'est que le moment dialectique d'un plus vaste ensemble 2 La forme aphoristique, obscurément violente qui, à titre de fragment, est déjà complète [...] Le fragment lié à la mobilité de la recherche [...] (Nietzsche) 4 Enfin une littérature de fragment qui se situe hors de tout... ». Cf. « La parole de fragment : « Ainsi dit-on de René Char qu'il emploie « la forme aphoristique ». Etrange malentendu : l'aphorisme est fermé et borné... » (Maurice Blanchot, « Parole de fragment », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 452). Cf. « *L'Athenaeum* » : « [Schlegel] reconduit le fragment vers l'aphorisme, c'est-à-dire vers la fermeture d'une phrase parfaite. » (*L'Entretien infini*, op. cit. p. 527). Cf. « Nietzsche et l'écriture fragmentaire » : « Que [cette parole de fragment] paraisse proche de l'aphorisme, c'est vrai aussi, puisqu'il est convenu que la forme aphoristique est la forme où [Nietzsche] excelle [...] Mais est-ce vraiment là son ambition, et ce terme d'aphorisme est-il à la mesure de ce qu'il cherche ? [...] L'aphorisme est la puissance qui borne, qui enferme. Forme qui est en forme d'horizon, son propre horizon. » Mais « l'exigence du fragmentaire est telle que la forme aphoristique ne saurait lui convenir. » (pp. 228-229)

²³⁵ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, op. cit. p. 219

²³⁶ Maurice Blanchot, « La pensée tragique », *L'Entretien infini*, op. cit. p. 152 n. 2

conviendrait] une expression qui ne trouve sa convenance que dans le *fragment*. »²³⁷ Et c'est en 1958 que Blanchot publie la première partie de *L'Attente l'Oubli*²³⁸. Il est donc difficile de ne pas faire l'hypothèse que la forme de ce livre lui a été suggérée par la lecture de l'ouvrage de Goldmann. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que d'après ce dernier la forme adéquate à la pensée tragique était non seulement fragmentaire mais encore paradoxale : « Paradoxale : cela veut dire que qu'elle porte toujours à l'extrême les affirmations contraires qu'il lui faut maintenir ensemble [...] Le paradoxe demande toujours la plus grande clarté dans la plus grande contrariété; les mots sont toujours extrêmement forts et ne sont compris qu'étendu dans toute leur force, entente qui pourtant ne s'impose que comme brisée. »²³⁹ Or, si *L'Attente l'Oubli* est fragmentaire, ses fragments en sont presque constamment de forme paradoxale. J'ouvre le livre au hasard, choisissant toutefois les textes les plus brefs : « Exprimer cela seulement cela qui peut l'être. Le laisser inexprimé. » « Je voudrais que vous m'aimiez par cela seul qui est impassible et insensible en vous. » « Vous voulez vous séparer de moi ? Mais [...] où irez-vous ? Quel est le lieu où vous n'êtes pas séparée de moi ? » « Elle avait mis toute sa foi dans cette chose à laquelle elle ne croyait pas. »²⁴⁰ Chose remarquable, même les descriptions sont paradoxales. Ainsi : « Toujours la même lumière du matin » ; « Le même jour passait »²⁴¹.

L'hypothèse peut étonner, mais elle me semble légitime : ce fut la justification philosophique qu'en 1954 Lucien Goldmann a proposé de la forme paradoxale et fragmentaire des *Pensées* de Pascal qui a sans doute décidé Blanchot à adopter la forme qui est celle de *L'Attente l'Oubli*.

FIN

Ce texte est la première version, ensuite réduite, de l'étude publiée dans *Blanchot et la philosophie* (Presses universitaires de Paris Ouest, 2010), « Pascal fut-il un penseur dialectique ? »

²³⁷ Ibidem. C'est Blanchot qui souligne. Cependant en 1958 dans « Nietzsche aujourd'hui » (*La Nouvelle Revue française*, 68 août 1958 pp. 284-295 repris dans *L'Entretien infini*, Gallimard 1969 II VI 1) Blanchot ne distinguait pas encore le fragment de l'aphorisme : il écrivait que la manière de penser et d'écrire de Nietzsche était « essentiellement aphoristique », que « cette nature aphoristique [...] était une de ses originalités essentielles » (art. cit. p. 288 & 289). En 1969 il a corrigé le texte de 1958: la manière de penser et d'écrire de Nietzsche est devenue « en principe fragmentaire » et son originalité réside dans « cette exigence fragmentaire » (*L'Entretien infini*, op. cit. pp. 205 & 206). Cf. Leslie Hill. « Le tournant du fragmentaire », Maurice Blanchot, *Europe* août septembre 2007 p. 79).

²³⁸ La première partie en a été publiée sous le titre de « l'Attente » dans *Botteghe oscure*, XXII pp. 22-33 et en 1959 dans « Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag », Neske, 1959, pp. 217-224. Cf. Leslie Hill, « Le tournant du fragmentaire », art. cit). Comme Hill le remarque, « les fragments que comporte [le texte de 1958] ne sont repris dans le texte de 1962 que dans le désordre » ; de même « les fragments [du texte de 1959] ne seront repris [...] que fortement dispersés. » (art. cit. p. 82 n. 2 & 3) Le premier texte critique de forme fragmentaire est « Nietzsche et l'écriture fragmentaire ». Les suivants sont deux parenthèses ajoutées aux reprises, dans *L'Entretien infini*, de « Sur un changement d'époque » et de « René Char et la pensée du neutre » et « L'Absence de Livre » (*L'Ephémère*, 10 été 1969, pp. 201-218, repris dans *L'Entretien infini*, op. cit. , qu'il clôt (III XVIII pp. 620-636)

²³⁹ Maurice Blanchot, « La pensée tragique » *L'Entretien infini*, op. cit. p. 152

²⁴⁰ Maurice Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, op. cit. p. 35, 38, 30 & 54.

²⁴¹ Maurice Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, op. cit. pp. 53 & 54.