

Le *sentiment* de Pascal

Antony MCKENNA

Les enjeux du *sentiment* dans la pensée de Pascal sont évidemment cruciaux pour la compréhension de la cohérence — et partant de l'efficacité — de son argumentation apologétique. La question est à la fois cruciale et très controversée, exacerbée par la volonté des uns de projeter sur le *sentiment de la foi* un statut de transcendance immédiate qui serait en contradiction avec l'anthropologie pascalienne. En effet, le *sentiment des principes*, qui a le même statut psychologique que le *sentiment de la foi*, est dépourvu de transcendance et peut même être identifié à un symptôme de la *misère de l'homme*. D'autre part, le *sentiment de la foi* n'est pas simplement *fantaisie* : il témoigne de la volonté de Pascal d'introduire un raisonnement cohérent dans l'ordre de la seconde nature. Cependant, bien entendu, dans le cadre de l'apologie inachevée, ni Pascal ni son lecteur ne sortent de cet ordre : le lecteur n'aura affaire qu'à des témoignages qui exigent d'être interprétés et pesés ; la foi paraîtra comme la conclusion logique d'un raisonnement hypothétique sur les témoignages de l'histoire sainte. L'apologiste ne peut pas inspirer à son lecteur une foi transcendante : si le lecteur est convaincu par l'argumentation, il se soumettra aux habitudes qui susciteront en lui le *sentiment de la foi*, selon les lois mécaniques de la seconde nature humaine. C'est donc une véritable philosophie de la foi qui est en cause dans la définition du *sentiment*, mais il s'agit de *foi humaine*, accordée à des arguments qui reposent sur des témoignages. Ce n'est pas là dire qu'il s'agit d'une foi dégradée, d'une foi de seconde zone, car toutes les convictions humaines se fondent sur de tels *sentiments* : la cohérence de la philosophie pascalienne de la foi consiste précisément en ce qu'elle est conforme à sa conception de la *misère* de la nature humaine depuis la Chute : l'homme est incapable de sortir de l'ordre de la

seconde nature par ses propres forces. Je propose une réflexion sur cette question sous forme d'hommage aux travaux de Tetsuya Shiokawa sur la nature et sur le statut des témoignages.

Je n'aurai pas dans cet article l'ambition de couvrir tous les aspects du *sentiment* pascalien — sa définition, sa source, sa nature, ses relations avec les autres facultés psychologiques, son statut intellectuel — mais, en tirant les conséquences de travaux anciens, je viserai essentiellement à démontrer que le *sentiment* n'est pas la *grandeur* de l'homme ; il est au contraire le symptôme de sa misère. Je prendrai comme point de départ un constat ancien : le « moi haïssable » est défini par Pascal en des termes qui permettent d'affirmer que sa conception du sentiment de l'amour est conforme à la définition cartésienne de la « passion ou sentiment de l'âme ». Je résume rapidement cette analyse.

Abordons l'amour sous la forme de l'amour-propre. On sait que l'analyse pascalienne de l'amour-propre se fonde sur la doctrine augustinienne des deux amours¹. Cependant, Pascal apporte une analyse proprement philosophique de ce qui constitue la déprivation du « moi haïssable », qui se fait « centre de tout » (S.494) : en cela il est déraisonnable et injuste :

...Si nous naissions raisonnables et indifférents, et connaissant nous et les autres nous ne donnerions point cette inclination à notre volonté.
(S.680)

En effet, l'amour-propre se heurte à ce que Pascal appelle ici l'« ordre » :

¹ Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Armand Colin, 1970, pp. 140-151. Dans la suite de cet article, toutes les références aux *Pensées* portent sur l'édition de Ph. Sellier et G. Ferryrolles, Livre de Poche, 2000, et sont conformes également à l'ordre des *Pensées, opuscules et lettres*, éd. Ph. Sellier, Classiques Garnier Poche, 2011.

Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre. Il faut tendre au général... (S.680)

Il existe donc un « ordre » raisonnable et juste de l'amour. Quel est-il ? Pascal donne à la doctrine des deux amours une expression laïque :

...Je dis que le cœur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement, selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix... (S.680)

Ici Pascal oppose l'être individuel du moi à l'être universel : l'être universel est le tout dont l'être individuel fait partie : le « choix » de la volonté injuste est donc de s'aimer soi-même au mépris de l'amour qu'elle doit — selon l'« ordre » — à l'être universel. Ce choix n'est pas raisonnable :

Vous avez rejeté l'un [l'amour de l'être universel] et conservé l'autre [l'amour de soi-même] ; est-ce par raison que vous vous aimez ? (S.680)

L'« ordre » consiste donc à aimer le tout dont on fait partie, et cet ordre règne dans tous les domaines de l'activité humaine. Le « désordre » — qui à l'origine est une dépravation de la volonté — consiste à préférer la partie au tout et à concevoir les intérêts de cette partie comme contraires à ceux du tout. Le désordre est une déraison, symptôme d'une dépravation de la volonté.

Le rapport du moi individuel à l'être universel fait l'objet aussi de ce « ressouvenir » cartésien :

Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée ; donc moi qui pense n'aurois point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé, donc je ne suis point un être nécessaire.

Je ne suis pas aussi éternel, ni infini, mais *je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini.* (S.167 : je souligne).

Dans ce fragment l'être du moi est opposé à l'être universel qui est un « être nécessaire, éternel et infini » : c'est-à-dire mon être intelligent est opposé à l'Être intelligent pris sans limitation. Or, on sait que par cet Être intelligent pris sans limitation — Être nécessaire, éternel et infini — Descartes entendait l'Être de Dieu. Pascal reprend cette terminologie ailleurs :

La vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer que ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or, il n'y a que *l'être universel* qui soit tel. Le *royaume de Dieu* est en nous. Le *bien universel* est en nous, est nous-mêmes et n'est pas nous. (S.471 : je souligne)

Dans ces fragments, le rapport du moi individuel à l'Être universel n'est pas seulement un rapport intellectuel fondé sur l'ordre cartésien des raisons, mais un rapport fondé sur l'« ordre » raisonnable (et cartésien) de l'amour.

En effet, la définition de l'ordre de l'amour — l'analyse du moi haïssable et de l'Être aimable de Dieu — est fondée très précisément sur la définition cartésienne des *passions ou sentiments de l'âme* de l'amour et de la haine :

L'Amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la Haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles. (*Passions*, art.79).

Descartes précise alors « ce que c'est que se joindre ou séparer de volonté » : il entend parler du

consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. (art.80).

Cette définition fonde l'*ordre* pascalien de l'amour : l'*ordre* qui porte le *moi* à aimer l'*Être universel* est conforme à la définition cartésienne de l'amour qui porte la volonté à se joindre au tout dont elle fait partie. De même, le moi « haïssable » est celui qui ne se considère pas comme la partie d'un tout, mais comme un tout séparé :

...en la Haine on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion. (art.80)

Il existe donc dans les *Pensées* la conception d'un « ordre » fondamental — raisonnable et juste — qui permet de dénoncer le désordre du moi haïssable comme une déraison symptomatique de la corruption, comme une « chose monstrueuse,...un enchantement incompréhensible et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui le cause » (S.681), — et cette conception de l'« ordre » se fonde sur les termes mêmes de la définition cartésienne de l'amour.

Cette même définition cartésienne de l'amour permet à Pascal de reprendre ensuite une métaphore paulinienne : d'abord, Pascal définit le tout : « Pour régler l'amour qu'on doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer... » (S.401). Ensuite, le bonheur du membre individuel est défini en fonction de son appartenance au tout : « Pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps » (S.402). Être uni au corps, c'est donc le moyen pour l'être individuel de rejoindre le tout dont il fait partie — l'être universel — et de trouver son propre bonheur dans la soumission à la volonté du tout :

Être membre et n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant, il croit être un tout, et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même... (S.404).

C'est là la perversion de la volonté, de l'amour-propre, du *moi* qui est condamné à l'illusion et au malheur :

Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps [c'est-à-dire ici, qu'il n'est pas un tout en lui-même], et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés. » (S.404)

Être membre du corps de membres pensants — image paulinienne de l'Église invisible de la communauté des fidèles — implique en ce sens une *conversion* de la volonté égoïste : le *moi haïssable* est habité par un amour illusoire de soi-même, se prend pour un tout :

Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui. *Qui adhæret Deo unus spiritus est.* » (S.404).

La métaphore nous fournit ainsi une *règle* de l'amour juste, amour qui ne se réalise qu'en la foi par laquelle le *moi* se fond dans l'*être universel*. « Le corps aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime. Tout amour qui va au-delà est injuste... On s'aime parce qu'on est

membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre... » (S.404). Tel est le sens de cette formule très forte qui a fait l'objet d'une attaque utilitariste de Voltaire dans l'*anti-Pascal* : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (S.405).

On voit que la définition cartésienne de l'amour a servi à Pascal à conduire l'interlocuteur d'une conception laïque de la passion ou du sentiment à l'image biblique de l'Église, communauté de ceux qui aiment Dieu, l'Être universel. La foi répond en ce sens à l'attente, à l'aspiration du cœur et se définit selon les termes du traité cartésien. C'est là un premier exemple de sentiment où l'on voit très clairement que la psychologie pascalienne a été élaborée dans le contexte créé par les écrits de Descartes : *Discours de la méthode* (1637), *Méditations* et *Objections* (1641), *Passions de l'âme* (1649) et aussi *Lettres* (vol. I : 1657). Voyons maintenant s'il y a un rapport entre la définition du sentiment de l'amour et celle d'autres sentiments évoqués dans les *Pensées*.

L'amour est un sentiment, cela va de soi : et son siège est, non pas l'intelligence, l'esprit, mais le « cœur ». Mais la mémoire est aussi un sentiment (S.531) et elle est « nécessaire pour toutes les opérations de la raison » (S.536). De plus, c'est sur les « connaissances du cœur et de l'instinct » qu'il faut que la raison « s'appuie » : c'est le cœur qui « sent » les principes « comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres » (S.142), et c'est en ce sens que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » (S.455). Les instruments initiaux, les concepts élémentaires, les premiers principes de tous nos raisonnements nous sont fournis par le cœur.

D'où vient ce sentiment des principes ? Voyons comment est créé un sentiment chez Pascal.

« Car il ne faut pas se méconnaître. Nous sommes automates autant qu'esprit » — « l'automate entraîne l'esprit sans qu'il y pense » (S.661). C'est l'automate, la Machine, l'habitude du corps qui crée le sentiment. Et, « une fois que l'esprit a vu où est la vérité », Pascal a recours à ce mécanisme pour ancrer dans le sentiment une conviction qui risquerait de rester trop fragile, trop abstraite, pour ainsi dire, sans l'appui du sentiment. L'automate — l'habitude du corps — nous permet d'acquérir « une créance plus facile » — « car d'en avoir les preuves toujours présentes, c'est trop d'affaire » : « l'habitude [...] sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement » (S.661). Et ce mécanisme nous est familier dans le vocabulaire qui caractérise l'argument du « pari » : c'est « l'abêtissement » : « naturellement même cela vous fera croire et vous abêtera » (S.680). C'est le mécanisme — celui de notre nature « pareille à celle des animaux », de notre « seconde nature » dominée par le corps — par lequel les habitudes du corps plient la Machine, matent les passions rebelles et ancrent dans le sentiment du cœur une conviction de l'esprit. « Qui s'accoutume à la foi la croit... » (S.680). C'est la loi de toutes nos opinions, de toutes nos convictions, de tous nos sentiments : « La coutume est notre nature » (S.680). Le corps joue donc un rôle primordial dans la naissance des sentiments et le sentiment de la foi n'échappe pas à cette loi de notre « seconde nature ».

Se pose alors un problème de cohérence. Dans le fragment S.142, nous l'avons vu, le cœur *sent* les principes et c'est sur les connaissances du cœur et de l'instinct que la raison doit s'appuyer. Quel rapport entre ce sentiment des principes et l'automate qui crée les sentiments dans les fragments que je viens de citer (S.661, 680) ? Un premier indice nous est fourni par le début même du « pari » :

L'âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose. (S.680)

Cette formule confirme le rôle du corps dans la naissance du sentiment — rôle exprimé d'ailleurs sans équivoque dans les fragments cités ci-dessus. Mais qu'est-ce à dire : « l'âme trouve dans le corps » ? Le fragment des « Deux Infinis » fournit une clef. Pascal y propose une sorte de cheminement épistémologique par lequel nous aboutissons à la définition des principes :

...toutes les sciences sont infinies en l'étendue de leurs recherches. Car qui doute que la géométrie, par exemple, a une infinité d'infinité de propositions à exposer ? Elles sont aussi infinies dans la multitude et l'infinité de leurs principes. Car qui ne voit que ceux qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes et qu'ils sont appuyés sur d'autres qui, en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier ? Mais nous faisons des derniers qui paraissent à la raison comme on fait dans les choses matérielles, où nous appelons un point indivisible celui au-delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature. (S.230)

Ainsi « les sciences sont infinies dans la multitude et la délicatesse de leurs principes » ; notre esprit est incapable de saisir ces principes infiniment délicats ; les principes que nous fournit le *cœur* ou le *corps* correspondent donc à ce que nous appelons « un point indivisible » dans les choses matérielles. En d'autres termes, l'évidence des principes est un effet de la limitation de la vue claire de l'esprit, et cette limitation est imposée par le corps. « Trouver dans le corps » signifie donc ici que ces principes sont ceux qui nous apparaissent comme « premiers » (ou « derniers » auxquels nous puissions remonter) parce que le corps obscurcit la vue claire de l'esprit. En ce sens, les principes sont ceux qui apparaissent à *un esprit uni à un corps*. Le corps détermine ainsi notre vision des choses : nous analysons le monde selon nos « principes », nous appelons cela « nature », « nécessité », mais cette « nécessité » n'est que celle de notre nature corporelle et non pas du monde que nous percevons. Ce n'est que parce qu'elle se trouve unie à un corps que l'âme pense en termes de *nombre*, *temps*, *dimensions*. Ce sont des concepts issus de l'union de l'âme et du corps : le sentiment est donc

le mode de connaissance qui caractérise un être constitué d'une âme et d'un corps. Ce fragment confirme à mes yeux le lien de dépendance qui lie les sentiments au corps et confirme du même coup que nous n'avons pas affaire à un « sentiment d'évidence », à une « intuition intellectuelle » : jamais, chez Pascal, l'esprit ne fonctionne indépendamment du corps. L'âme n'a pas, comme chez Descartes, ses « espèces à part ». Au contraire, les idées primitives sont « trouvées » dans le corps et « senties » par le cœur. Cette perspective me semble confirmer la dimension anti-cartésienne du sentiment pascalien.

Le désordre de l'amour est une déraison, disions-nous. De même, la saisie des principes « trouvés » dans le corps est une *déraison* imposée par notre nature actuelle, dominée par le corps, « pareille à celle des animaux » (S.149). Le sentiment pascalien de l'amour est conforme à la définition de la passion cartésienne. De même, sur le plan de la connaissance, le sentiment pascalien est conforme à la définition cartésienne des « sentiments ou passions de l'âme » qui sont « certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit et du corps » (A.T. ix.64 ; Alquié, ii.492).

Or, l'évidence et la certitude des intuitions intellectuelles dépendent, dans la philosophie cartésienne, de la liberté de la volonté, qui peut toujours suspendre le jugement et ne pas embrasser les idées obscures ou confuses. De même, dans le traité des *Passions de l'âme*, cette liberté de la volonté par rapport aux perceptions confuses fonde notre capacité de contrôler les passions, et fonde donc aussi la morale de la *générosité*. Les perceptions des passions sont obscures et confuses : devant une telle obscurité et une telle confusion, le libre arbitre peut toujours et doit toujours suspendre le jugement, car il est toujours et absolument en notre pouvoir. Or, de l'analyse pascalienne du rôle du sentiment, il s'ensuit que nous n'avons que des idées obscures ou confuses, en ce sens qu'elles ne sont pas engendrées par une pure intelligence, mais par l'union de l'âme et du corps : elles sont toutes fondées sur le sentiment. Devant de telles perceptions

obscur et confus, Descartes s'impose la suspension du jugement. Dans la perspective pascalienne, une telle suspension est impossible :

L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement de sorte qu'à faute de vrais objets *il faut qu'ils s'attachent aux faux*. (S.544 : je souligne).

La psychologie cartésienne est décapitée : dans le domaine de la connaissance, comme dans celui de l'amour, l'homme est livré à ses sentiments. Or,

la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires... Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens. Et ainsi il n'y en a point. (S.455)

Le lien entre le sentiment et le corps est ainsi confirmé, car la fantaisie est fruit de l'imagination, de la faculté qui transforme les données des sens en images pour les livrer au travail de l'esprit. C'est, en effet, l'imagination qui a créé une « seconde nature » en l'homme, et c'est dans cette « nature » dominée par la coutume, par le corps, que le sentiment joue un rôle primordial, non seulement dans le domaine des affections, mais aussi dans celui des connaissances.

Dès lors le sentiment est dépourvu de garantie métaphysique. Tandis que Descartes fondait sur la véracité divine la garantie que l'évidence ne pouvait le tromper (car Dieu est auteur de ma nature et c'est Lui qui me tromperait s'Il m'avait créé de telle sorte que je sois obligé par ma nature d'acquiescer, sous la force de l'évidence, à des choses qui seraient fausses), l'épistémologie pascalienne est dépourvue de cette garantie : « Dieu tente mais il n'induit pas en erreur » (S.431), c'est-à-dire Dieu ne nous oblige pas à prendre *nos* certitudes pour des vérités absolues qui s'imposeraient à Dieu-même ; l'homme peut reconnaître ainsi son incapacité à atteindre par ses propres forces la vérité, sans que Dieu le trompe, sans que Sa véracité soit mise en cause. L'homme reconnaît sa

misère : il reconnaît qu'en perdant sa *première* nature il a perdu sa capacité initiale de se détacher de l'emprise du corps et de l'erreur.

La foi est l'effet des habitudes : il faut donc travailler à se convaincre des preuves (historiques) de la vérité de la religion et ensuite travailler à diminuer les effets des passions par l'habitude : on choisit ses habitudes en fonction de ses convictions. Si on doutait du statut du *sentiment*, si on était tenté de lui attribuer une quelconque *grandeur* d'après le titre de la liasse (ou dossier) VII « Grandeur », il suffirait, pour dissiper cette illusion, de nous tourner vers un sentiment que Pascal désigne lui-même expressément comme erroné. En effet, il évoque trois sentiments déterminés par la coutume :

La coutume est notre nature, qui s'accoutume à la foi la croit et ne peut plus ne pas craindre l'enfer. Et ne croit autre chose.

Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc.

Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela [?] (S.680)

Or, le sentiment populaire « que le roi est terrible » naît de la « coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur », qui entraîne une association d'images dans l'esprit du peuple : de là vient que le visage du roi « quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans [ses] sujets le respect et la terreur parce qu'on ne sépare point dans la pensée leur personne d'avec leur suite qu'on y voit d'ordinaire jointe. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume croit qu'il vient d'une force naturelle » (S.59). Ce *sentiment* est donc une illusion imposée par la *coutume* au moyen d'une association d'images trompeuse, effet de l'*imagination*. En effet, on sait que la légitimité de l'autorité souveraine est fondée, selon Pascal, en premier lieu sur la Force : « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » (S.135). L'art de régner

est un art de l'imposture, un art du bon usage de l'imagination du peuple :

La Force est la reine du monde et non pas l'opinion, mais l'opinion est celle qui use de la Force. (S.463)

Force et imagination s'allient pour consolider le pouvoir :

L'empire fondé sur l'opinion et l'imagination règne quelque temps, et cet empire est doux et volontaire. Celui de la force règne toujours. Ainsi l'opinion est comme la reine du monde, mais la force en est le tyran. (S.546)

La Force est le véritable fondement du pouvoir, mais elle fait appel à l'imagination pour se perpétuer de telle ou telle façon :

Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres, en général, sont cordes de nécessité. Car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commencer. Il est sans doute qu'ils se battront jusques à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres, qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succédera comme il leur plaît : les uns le remettent à l'élection des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.

Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là la pure force l'a fait. Ici c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti : en France, des gentilshommes ; en Suisse, des roturiers ; etc.

Or, ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier, sont des cordes d'imagination. (S.668)

Le sentiment « que le roi est terrible » est une « corde de l'imagination » : imposé par l'imagination et par la coutume, il fonde une « opinion du peuple » qui est « saine » mais qui ne l'est pas

« dans sa tête » [dans la tête du peuple], « car il pense que la vérité est où elle n'est pas » :

La vérité est bien dans leurs opinions, mais non pas au point où ils se figurent. (S.126)

Voici donc un sentiment manifestement erroné et désigné comme tel, fondé sur le même mécanisme de l'« abêtissement » — l'effet de notre nature dominée par le corps — que le sentiment de la foi et généré par le même mécanisme du corps qui fait que nous y « trouvons » les principes de *nombre*, *temps*, *dimension*. « La coutume est notre nature » (S.680) : loin de les tenir pour transcendants, Pascal désigne ces trois sentiments comme étant suscités par la coutume de notre *seconde nature*.

Cela ne signifie évidemment pas que Pascal désigne la foi comme un sentiment erroné, mais que la foi suit la loi de notre nature : c'est une foi *humaine* qui se fonde, comme tous nos sentiments, sur les lois de notre « seconde nature ». « Une fois que l'esprit a vu où est la vérité », on choisit ses habitudes et, *naturellement* (selon le mécanisme de la « seconde nature »), la *coutume* suscite les *sentiments* qui correspondent à cette conviction. Ce n'est pas là une conception dégradée de la foi : la foi a le même statut que toutes les autres convictions de l'homme selon sa nature actuelle : mais la foi *humaine* — la seule que puisse nous inspirer l'apologiste, puisqu'il n'a que des arguments et ne dispose pas de la grâce — n'a pas de statut privilégié par rapport à nos autres sentiments : tous nos sentiments découlent de la domination de notre nature par le corps, c'est-à-dire de notre misère.

Ainsi, le sentiment surgit dans la liasse « Grandeur », mais ne constitue pas en lui-même cette grandeur. La formule pascalienne exclut d'ailleurs l'interprétation du sentiment comme grandeur :

La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se *connaît* misérable.
(S.146)

C'est la cohérence même de l'anthropologie pascalienne qui impose cette interprétation. L'homme est misérable parce qu'il sent qu'il n'a plus accès à la vérité par ses propres forces. Il a perdu sa grandeur initiale (celle de sa première nature) ; mais il a malgré tout une grandeur qui lui reste : c'est celle de prendre conscience de la misère de sa nature « pareille à celle des animaux » (S.149) — ce que les animaux ne sauraient faire. L'homme est conscient qu'il fonde ses raisonnements sur des sentiments qui découlent de sa *seconde nature*, de son corps : il sait que ces sentiments peuvent être trompeurs — comment en serait-il autrement, puisqu'ils naissent de la coutume, de l'habitude du corps et de l'imagination qui tire du corps (perceptions) ses images incertaines ? Mais raisonnons dans la logique de cette seconde nature. Il faut procéder par ordre : se convaincre des preuves fondées sur les témoignages historiques — c'est-à-dire, en fin de compte, sur le corps, sur les perceptions des témoins — tout en sachant que ces témoignages et ces sentiments sont incertains. L'homme n'a pas directement accès à la vérité. Il doit faire de son mieux — chercher son salut — avec les facultés qui sont les siennes : celles de la nature déchue. La foi humaine est présentée par Pascal comme la conséquence logique d'une analyse lucide des capacités de l'homme selon sa *seconde nature*.

Université Jean Monnet Saint-Étienne

CNRS IHRIM (UMR 5317)