

L'ANTHROPOLOGIE

1/ Les deux états de l'homme

Comme la plupart de ses prédécesseurs, Pascal s'intéresse aussi à la question de l'homme. Une question à laquelle Socrate nous invitait déjà avec son fameux « *connais-toi toi-même* ». Pour participer à ce débat Pascal part d'une constatation pour tenter de saisir la nature humaine. Il entend montrer à l'homme qu'il est un « *monstre incompréhensible*¹ ». Pour y arriver il pose comme postulat de départ que la quête de tout homme est le bonheur. Il écrit : « *Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre et que les autres n'y vont pas est ce même désir qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre*². »

Le désir de béatitude est le fondement de tout mouvement humain et la volonté fait tout pour y arriver. Une telle idée est nettement augustinienne. Pour saint Augustin le désir d'être heureux représente l'élément fondamental qui définit l'agir humain. Il souligne que : « *Tous les hommes, quels qu'ils soient, veulent être heureux. Il n'est personne qui ne le veuille [...] Les hommes sont entraînés par différentes convoitises, et l'un désire ceci, l'autre cela [...] Ainsi, le désir du bonheur est le commun de tous : mais par quels moyens y parvenir, par où tendre à ce but, quel chemin suivre pour y accéder ? Ici commence les discussions. L'un dit : heureux ceux qui sont à la guerre. L'autre dit non, et affirme : Heureux seulement ceux qui cultivent le soi [...] Que signifie cette diversité de sentiments sur chaque type de vie, alors que tous désirent le bonheur*³ ? »

Toutefois, Pascal note que ce mouvement s'égare, impuissant : l'homme sans Dieu est laissé à lui-même, il vit dans l'erreur, dans un monde d'illusion. L'idée qu'il a du bonheur demeure inaccessible, car ses puissances trompeuses c'est-à-dire l'imagination, la coutume, les impressions anciennes, les charmes de la nouveauté et les maladies, le rendent incapable de connaître la vérité qui l'entoure. Il est dans l'incapacité de saisir le vrai et le bonheur même s'il en a l'idée. Il note : « *Nous souhaitons la vérité et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous recherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de*

¹ *Pensées*, §130, p.514.

² *Pensées*, §148, p.519.

³ *Sermons* 306, *Sermons détachés sur l'Ancien Testament, les Evangiles et les Actes des Apôtres*.

ne pas souhaiter la vérité et le bonheur et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur¹. »

De là il est aisé de constater que la nature humaine est une contradiction. L'homme manque d'unité, il s'oppose à lui-même. Pascal s'interroge ainsi à son sujet : « *Quelle chimère est-ce donc l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradictions, quel prodige ? Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers².* » Et il conclut : « *Qui démêlera cet embrouillement³* » Pour Répondre à cette question, Pascal s'articule à faire voir que la philosophie, et partant la raison, constitue une impasse pour comprendre la vraie nature de l'homme.

Pour démontrer l'échec des philosophes à saisir la question de l'homme, Pascal va réduire toute la pensée des philosophes à deux grands sages auxquels se ramènent d'après lui toutes les philosophies possibles : Epictète et Montaigne. En ce sens, l'entretien avec M. de Saci est le texte décisif. Ces deux sages sont aux yeux de Pascal : « *les deux plus grands défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde.⁴* » Epictète est le représentant de la grandeur de l'homme. Il considère que l'homme peut devenir le maître de lui-même en maîtrisant l'illusion et l'erreur. Montaigne, à l'inverse est le témoin de misère de l'homme. Il se plaît à souligner l'incertitude et la fragilité de toutes choses. Il signale la faiblesse de la raison humaine et la puissance de l'imagination, du préjugé, de la croyance.

Tous deux nous dit Pascal ont parfaitement vu et décrit ce qu'ils ont pu voir, mais chacun n'a vu qu'une partie de la réalité et de ce fait n'atteint donc qu'une vérité partielle. Au lieu d'unir, ils ont cherché à garder l'un et à rejeter l'autre. Et de là, l'homme demeure toujours inchangé.

Pour Pascal l'homme est à la fois grand et misérable, c'est une chimère. La grandeur et la misère sont la double facette d'une même nature. Il est donc nécessaire qu'elles soient affirmées en même temps pour bien saisir et comprendre la complexité de l'homme. L'homme est la somme de deux états et son explication vient de Dieu, elle demeure dans la double nature de l'homme, créé sain et corrompu par le péché.

Le fragment 131 nous fait part de ces deux états de l'homme: « *Il y a deux vérités de foi*

¹ *Pensées*, §401, p.548.

² *Pensées*, §131, p.515.

³ Id., Ibid.

⁴ Pascal, *Entretien avec M. de Saci*, in *Œuvres Complètes*, p.296.

également constantes. *L'une que l'homme dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité. L'autre qu'en l'état de la corruption, et du péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes¹.* » Nous retrouvons cette idée d'une nature ambivalente de l'homme dans les Ecritures : « *Vous êtes des dieux²* » ; « *J'épandrai mon esprit sur toute chair³* » ; « *J'ai dit en mon cœur, au sujet des fils de l'homme, que Dieu les éprouverait, et qu'eux-mêmes verront qu'ils ne sont que des bêtes⁴* » où encore « *L'homme s'est assimilé aux bêtes brutes⁵.* »

L'homme tient le milieu entre l'ange et la bête. L'ange se rapporte incontestablement à sa nature intellectuelle et divine, car il a été créé à l'image de Dieu. Cette image, il l'a perdue lors de la chute. Et la bête renvoie à son état misérable. Et de là quiconque « *fait l'ange⁶* » et se fonde uniquement sur la grandeur, fait en même temps « *la bête⁷* », par excès de prétention. Pascal doit cette conception de l'homme comme milieu entre ange et bête à saint Augustin et à saint Thomas. Saint Augustin montre dans la *Cité de Dieu* que l'homme est à la fois doué de raison et mortel. Il écrit : « *Puisque la bête est un animal sans raison et mortel, et l'ange un animal raisonnable et immortel, on peut dire que l'homme est entre les deux, mortel comme les bêtes, raisonnable comme les anges; en un mot, animal raisonnable et mortel⁸* » Saint Thomas s'inscrit aussi dans cette perspective et situe l'homme à cheval entre l'ange et la bête : de l'ange, il a l'esprit, l'intelligence, la volonté et l'immortalité. De l'animal, il a les passions, l'instinct, les sentiments⁹. En l'homme coexistent donc deux états. De ce fait, on ne peut plus parler d'une essence unique de l'homme.

Mais à quoi renvoie le terme « *état* » ? Le mot « *état* » est à comprendre chez Pascal dans son sens historique, c'est-à-dire l'état de l'homme avant le péché, et après le péché. Généralement on distingue trois états : l'état de la nature innocente, l'état de la nature déchue et l'état de la nature pure. Ce dernier état Pascal l'exclut. Les deux états qui restent sont des « *états réels¹⁰* », des états de fait, et c'est en cela qu'ils sont différents de l'état hypothétique de pure nature. C'est ainsi d'ailleurs que le fragment 241 parle de « *deux états de la nature de l'homme.* » Vincent Carraud remarque dans ce sens que le concept d'état suppose deux sens.

¹ *Pensées*, §131, p.516.

² Psaumes, LXXXI, 6

³ Joël 2, 28. Cf. Proverbes 8, 31 : « *Mes plaisirs sont avec les enfants des hommes.* »

⁴ Joël 2, 18.

⁵ Psaumes, XLIX, 13. Cf. également Ecclésiastique, III, 18.

⁶ *Pensées*, §678, p.590.

⁷ ID., ibid.

⁸ Confessions, IX, 13.

⁹ Cf. *Somme théologique*, question 50 : la nature des anges.

¹⁰ Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, op.cit., p.237.

Le premier sens dit-il « *recouvre des concepts théologiques différents qui sont autant de médiations entre la notion d'état et celle de nature*¹. » Le second sens renvoi à « *un usage anhistorique* » c'est-à dire « *une pensée simultanée des états, qui a cependant leur pensée successive pour origine. [...] Une pensée anhistorique du successif qui explique les deux états que constituent la grandeur et la misère de l'homme*². »

L'acception du terme d' « état » est un héritage même de saint Augustin. En effet dans ses *Objections contre Julien*, il montre que la condition humaine reflète deux états : « *le premier homme a été créé dans un état tel qu'il n'était en aucune manière assujetti à la nécessité de mourir; mais cette condition de la nature a été changée par le péché, et la mort est devenue pour l'homme une nécessité tellement inévitable*³ ». L'homme n'est plus dans son état angélique, mais il est affligé d'une « *nature viciée* ». Notre vraie nature nous rappelle le vrai bonheur. Mais la réalité de notre seconde nature nous condamne à l'égarement et à la convoitise. Dans le *Deuxième écrit sur la grâce* Pascal résume la doctrine de son maître sur la double nature de l'homme en ses termes : « *Saint Augustin distingue les deux états des hommes avant et après le péché et a deux sentiments convenables à ces deux états.* » Avant le péché, l'homme était « *juste, sain, fort. Sans aucune concupiscence. Avec le libre arbitre également flexible au bien et au mal*⁴ ». Mais après le péché, l'homme a été abandonné à l'amour pour la créature, « *sa volonté, [...] s'est retrouvée remplie de concupiscence que le Diable y a semée, et non pas Dieu*⁵. »

Remarquons que cette conception des deux états était présente chez Pascal dès avant octobre 1651. La lettre sur la mort d'Etienne Pascal nous en donne une large idée. On la retrouve également dans l'Entretien avec M.de Sacy qui montre l'usage qu'on pourrait en faire dans une apologie. Nous pouvons lire ici : « *Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création ; de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe ; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté.*

¹ Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris : PUF, 1992, p.127.

² Ibid., p.128.

³ Saint Augustin, *Contre la seconde réponse de Julien*, Livre I, notes 96.

⁴ *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres Complètes*, op.cit., p.317

⁵ ID., Ibid.

Ainsi ces deux états, qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un de ces deux vices, d'orgueil et de paresse, où sont infailliblement tous les hommes avant la grâce, puisque, s'ils ne demeurent dans leurs désordres par lâcheté, ils en sortent par vanité.¹. »

C'est là que réside l'échec des philosophes à saisir la question de l'homme. Leur discours est un discours partiel. Il ne rend pas compte de la double réalité de l'homme. Pascal écrit : *«les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états. Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure et ce n'est pas l'état de l'homme. Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure et ce n'est pas l'état de l'homme².»* Le véritable état de l'homme est double. Ainsi, dire et penser l'homme c'est le dire dans une unité disjointe, c'est dire ces contrariétés, c'est *« rendre manifeste les deux états simultanés et contradictoires de l'homme³. »* écrit Vincent Carraud. Et c'est ce que fait d'ailleurs Pascal dans le fragment 149 : *« Ces deux états étant ouverts il est impossible que vous le ne les reconnaissiez pas. Suivez vos mouvements, observez-vous vous-mêmes, et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures.»* Cette sollicitation a pour objectif d'inviter l'homme à chercher au fond de son expérience propre, pour apercevoir les empreintes de l'enseignement scripturaire sur les deux états de sa nature. L'expérience humaine suffit pour nous faire voir que la nature humaine est tirée entre la misère et la grandeur. C'est donc une invitation personnelle et non un appel extérieur qui est sollicitée.

Le véritable état de l'homme est un état double, qui va constituer les deux natures du mystère de la condition humaine : une nature innocente que les *Ecrits sur la grâce* désignaient par l'état d'innocence et une nature corrompue appelée état de corruption. D'où cette pensée de Pascal : *« La vraie nature étant perdue, tout devient sa nature⁴. »* Le péché a fait perdre à l'homme sa véritable nature, sa nature *«prélapsaire»*; il l'a soumis à l'inconstance de la concupiscence, de sorte qu'en effet, il est devenu naturel à l'homme de changer avec l'habitude et la coutume. Pascal écrit dans le fragment 149 : *« Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature⁵. »* Les deux états c'est-à-dire l'état de la nature innocente, et

¹ Pascal, *Entretien avec de M. de Saci*, in *Œuvres Complètes*, op.cit., p.296.

² *Pensées*, §398, p.548.

³ V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, op.cit., p.128.

⁴ *Pensées*, § 397, p.548.

⁵ *Pensées*, §149, p.520.

l'état de corruption deviennent dans ce fragment les deux natures qui vont désormais composer la condition humaine. L'homme a donc deux natures. Vincent Carraud note dans ce sens que le « *retour à une pensée historique de l'opposition nous fait passer des deux états de la nature à deux natures. La première nature, ou nature d'avant la faute, lieu de la « première grandeur » et la seconde nature qui est la nature présente, lieu de la corruption*¹. »

Ces deux acceptions du mot nature, Pascal les emprunte à saint Augustin qui dans *Du libre arbitre*, opère deux sens du mot nature selon qu'il s'agit de l'état natif, c'est-à-dire de l'état originel où de celui qui est sien de fait, par suite de la chute. Il écrit : « *Nous nommons nature ce qui est proprement la nature humaine, la nature où l'homme fut créé d'abord dans l'innocence ; nous appelons aussi nature celle où par suite du châtimement infligé au premier homme devenu coupable, nous naissons sous l'empire de la mort, dans l'ignorance et soumis à la chair*². »

Soulignons cependant que pour saint-Augustin et Pascal ces deux natures ne coexistent pas de la même façon. En effet, de la première nature qui représente la grandeur, il ne reste que des traces qui, sont incapables de mener l'homme vers le bien suprême, alors que la seconde nature elle, nous mène vers la mauvaise pente. Pascal écrit : « *Qu'est-ce-que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il ya eu autrefois dans l'homme un vrai, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace de tout vide[...]*³ » Cette idée est reprise dans le fragment 149 « *Aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui ne reste(t-il) une lumière confuse de son auteur, toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées.[...] Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature.* » Telle est le mystère de la condition humaine. L'état de grandeur dont-il ne reste que des traces, et la misère. « *Voilà notre état véritable* » conclut-il.

Ce franchissement d' « état » à celui de « nature » permettra dès lors à Pascal de jouer à la fois sur le registre de la théologie et de la philosophie. En effet, explique Emmanuel Martineau : « *Le mot état offre dans certains cas textes d'APR une particularité [...] sémantique que [...] la tradition théologique des Status [...] ne comportait point. Cette*

¹ V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, op.cit., p.130.

² Saint Augustin, *Du libre arbitre*, Livre III, chapitre 19, notes, 54.

³ *Pensées*, §148, p.519.

cristallisation [...] par laquelle un terme qui désignait au Moyen-âge, une étape, une situation, concrète, réalisée, temporelle dans l'histoire du salut, signifie désormais une nature fixe correspondant à [...] une composante intemporelle de la « nature humaine » distendue entre sa misère et sa grandeur¹.» Et c'est cette idée que suggère le fragment 449 : « Il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. Et ainsi, il est également de la nécessité de l'homme de connaître ces deux points, il est aussi également de la miséricorde de Dieu de nous avoir les fait connaître. La religion chrétienne le fait, c'est en cela qu'elle consiste. »

La condition de l'homme comporte donc des aspects de misère et de grandeur. L'homme est essentiellement déchiré, il y a une dualité irréductible dans sa nature. De la sorte, il faut aller à l'encontre du postulat qui pose que la condition de l'homme ne comporte qu'un seul état, de grandeur ou de misère. Il faut considérer l'idée qu'il existe deux états différents de la nature de l'homme. Mais cette duplicité de l'homme n'est pas de nature, elle est due à l'histoire, au péché originel.

2/La Chute

Si l'homme apparaît comme un paradoxe à lui-même, c'est précisément du fait que ces deux natures cohabitent ensemble d'où l'erreur des philosophes qui, ne pouvant pas unir les extrêmes, ont gardé l'un et rejeté l'autre. Cette contradiction, Pascal entend la résoudre. Il écrit : « *La source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création²* » Cette explication est de nature surnaturelle. Dit autrement, cela dépasse le domaine de la science, nous devons nous tourner vers une compréhension religieuse du problème. Il faut passer à la religion pour pouvoir comprendre et résoudre les contrariétés de l'homme. Henry Gouhier note dans ce sens que : « *L'anthropologie ne peut se constituer qu'en devenant une théologie³*. »

¹ Emmanuel Martineau, Blaise Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris : Ed. Fayard : A. Colin, 1992, p.234.

² *Entretien avec M. De Saci*, in *Œuvres Complètes*, op.cit., p.296.

³ H. Gouhier, *Commentaires*, Paris : Vrin, 1986, p.96.

Il faut se donner à la religion, mais à une religion qui saura nous expliquer les paradoxes de la nature humaine. Mais, quelle est la religion qui nous parlera, des étonnantes contrariétés qui sont en l'homme, de la « *simplicité* » de l'Absolu, auquel doivent être consacrés toutes nos puissances ? Pascal nous donne la réponse dans ce fragment: « *Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et qu'il y a un grand principe de misère. Il faut encore qu'elle nous rende raison de ces étonnantes contrariétés. Il faut que pour rendre l'homme heureux elle lui montre qu'il y a un Dieu, qu'on est obligé de l'aimer, que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui, qu'elle reconnaisse que nous sommes pleins de ténèbres qui nous empêchent de le connaître et de l'aimer, et qu'ainsi nos devoirs nous obligent d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant nous sommes pleins d'injustice. Il faut qu'elle nous rende raison de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien. Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes à ces impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes¹.* » Voilà, les divers aspects que l'on doit trouver dans la véritable religion.

Ces modalités disqualifient à la fois toutes les philosophies et toutes les autres religions. Pascal a étudié entre autres, l'Islam, le bouddhisme, le déisme, la religion païenne, etc. Mais à ses yeux, elles ne remplissent pas les conditions d'une véritable religion. La véritable religion doit nous faire comprendre que la nature de l'homme est viciée, qui plus est, elle doit nous expliquer ce fait, en nous en apprenant la cause. Or c'est une chose à laquelle le christianisme seul répond. Dit autrement, la religion chrétienne est la seule véritable religion qui saisit le paradoxe humain et les accorde par un art « *tout divin* ».

Ainsi, c'est au dogme chrétien du péché originel que songe Pascal pour donner la clé de l'anthropologie. Dogme le plus incompréhensible de la théologie augustinienne. La transmission du péché est pour le penseur de Port-Royal un mystère sans lequel « *nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes²* » car, « *le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme³.* »

Le dogme de la chute demeure l'unique discours possible à la duplicité de l'homme. Ainsi le fragment 164 : « *Si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que*

¹ *Pensées*, §149, p.520.

² *Pensées*, §131, p.515.

³ *Ibid.*

corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude ». C'est ce qu'expose le péché. Le récit de la chute présente un homme complètement dénaturé. Il marque la raison du décalage entre Dieu et les hommes. Adam, le premier homme écrit Pascal s'est révolté « *contre Dieu par un mouvement de sa volonté et sans aucune impulsion de Dieu*¹ » ou encore Adam « *tenté par le diable succomba à la tentation, se révolta contre Dieu, enfreignit ses préceptes, voulut être indépendant de Dieu et égal à lui*². » Mais comment se fait-il que l'homme, qui est un être intelligent, choisisse son propre malheur en se détournant de Dieu ? La réponse de Pascal est sans appel: c'est l'orgueil. En effet, en évoquant la chute, il parle le plus souvent d'une révolte « *orgueilleuse* ». L'homme avait été créé parfait, mais il a voulu se rendre centre de lui-même, il a voulu se passer de Dieu et subsister sans lui. Il a rompu par orgueil l'ordre établi par Dieu, à l'instigation de Satan. Il écrit l'homme: « *n'a pas pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et s'est égal à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l'ai abandonné à lui*³. » L'amour de soi qui était saint et reliait à l'amour infini de Dieu devient un amour propre, une reconversion au moi qui poursuit sa seule satisfaction individuelle. Cette conception du péché comme attitude d'opposition à Dieu, comme révolte contre son autorité et plus précisément comme orgueil démesuré de l'homme qui ose rivaliser avec son Créateur, Pascal l'a emprunté à la Bible (*Genèse* 2, 16-17 ; *Epître aux Romains* 5, 12-21 ; *Corinthiens* 1, 15-22 ; *Psaume* 51, etc.). Dans les Ecritures, le péché marque la rupture de la relation de confiance qui existait avec son créateur, l'homme se met à craindre celui qui est pourtant son plus grand protecteur (*Genèse* 3, 8-10). L'homme, dépendant de Dieu, vivait en parfaite harmonie avec lui. Dieu était sa source de vie, son berger, celui qui lui indique ce qui est le mieux pour lui. Mais voilà qu'un jour, tout prit fin. L'homme a décidé de vivre sans Dieu, s'assumer seul, et décider par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal (*Deutéronome* 8, 17.)⁴ Cet acte de désobéissance par rapport à la proscription divine est ce que Saint Paul appellera d'ailleurs la « *transgression de la loi de Dieu*⁵ ».

Mais cet acte est aussi qualifié d'orgueil, car c'est se faire l'égal de Dieu, se croire autonome, autosuffisant. L'autorité de Dieu et l'ordonnance divine sont cela même de quoi l'orgueilleux ne veut plus. Selon la Genèse, l'orgueil est la cause principale du péché du

¹ *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres Complètes*, op.cit., p.313.

² *Ibid.*, p.317.

³ *Pensées*, §149, p.520.

⁴ « *Garde-toi de dire en ton cœur : Ma force et la puissance de ma main m'ont acquis ces richesses.* »

⁵ Jean 1, 3,4.

premier couple qui se laisse séduire par le diable. L'amour de soi, qui était sain car mesuré devient un amour démesuré, enflé à la suite de la suggestion du tentateur : « *Vous serez comme des Dieux*¹. » L'homme ne se contente pas d'être à l'image de Dieu, il veut aussi agir comme s'il était Dieu en se passant de lui. Ben Sirac le sage² écrit : « *Le principe de l'orgueil, c'est d'abandonner le Seigneur et de tenir son cœur éloigné de Dieu*³. » Cette prétention démesurée est exactement illustrée par les mots d'Holopherne⁴ : « *Qui est Dieu hormis Nabuchodonosor ?*⁵ » Ainsi, l'orgueil n'est pas seulement un péché capital, mais c'est le péché capital, c'est-à-dire celui par qui, le mal est entré en l'homme et dans la nature. De là ces paroles : « *Le commencement de tout péché c'est l'orgueil*⁶ », car c'est lui qui a poussé le diable dans l'abîme, cause première du péché de l'homme et qui, jaloux de la pureté de l'homme, lui a tendu le piège dans lequel il était tombé lui-même.

Soulignons que pour l'Eglise, l'orgueil fait partie de ce qu'on appelle les « *sept péchés capitaux* » c'est-à-dire les sept péchés qui déterminent la portée relative de diverses fautes morales. Ces péchés sont « *la colère, l'envie, la gourmandise, la luxure, l'avarice et la paresse ou acédie*⁷. » Ce sont des péchés qui sont à la tête d'autres péchés « *dérivés* ». C'est d'ailleurs pour cette raison que saint Thomas dans *Somme théologique*⁸ souligne que l'appellation de « *vices* » serait beaucoup plus adéquate que celle de « *péchés* », puisque ce qui est en jeu ici c'est la modification profonde de la personnalité de celui qui s'y abandonne.

Pascal s'est aussi inspiré de la pensée patristique. Sa conception du péché comme étant un péché d'orgueil est un héritage qu'il a reçu de ses pères. Pour les pères de l'Eglise le péché d'Adam est un péché d'orgueil, car c'est une recherche d'excellence. Or l'excellence pousse l'homme à transgresser les préceptes divins, à s'égaliser à Dieu. Ainsi, saint Grégoire le Grand dans les *Morales* dira que le péché originel est un péché d'orgueil, qui, est le roi et la racine de tout mal, en tant qu'il étend son empire sur tous les péchés⁹. Saint Thomas s'inscrit aussi dans cette perspective et considère que la nature du péché originel semble être avant tout un

¹ Genèse 3, 5.

² Ben Sirac le sage est l'auteur du livre « *L'Ecclésiastique* » appelé aussi « *Siracide* ». C'est un scribe, qui fait partie des notables de Jérusalem.

³ Siracide 10, 12, 15.

⁴ Holopherne était un général envoyé par Nabuchodonosor (roi de Babylone) pour châtier les peuples de l'ouest parce qu'ils ont refusé de le soutenir dans la guerre qu'il a menée contre le roi perse Arphaxad (cf. *Judith* I, 1).

⁵ Judith 6, 2.

⁶ Siracide 10, 13.

⁷ *Catéchisme de l'Eglise catholique : abrégé*, Paris : éd. Bayard, 2005, p. 270.

⁸ *Somme théologique, Primae Secundae* « La morale en général », question 84, article 3.

⁹ Cf. *Morales*, XXXI, 45.

péché naît de l'orgueil qui explique que l'homme a voulu se suffire à lui-même¹. Nicole Pierre écrit : « *L'orgueil est une enflure du cœur par laquelle l'homme s'étend et se grossit en quelque sorte en lui-même, et rehausse son idée par celle de force, de grandeur et d'excellence*² ».

Mais, c'est à l'Evêque d'Hippone que Pascal doit vraiment sa conception du péché. En effet, pour ce dernier, l'orgueil est la source du véritable péché. C'est lui qui a détourné Adam et a provoqué le péché originel compris non comme un péché remontant aux origines mais comme un péché concernant la nature originelle de la créature. Il écrit : « *Le commencement de tout péché est l'orgueil [Eccli., X, 15]. Qu'est-ce que l'orgueil, sinon le désir d'une grandeur perverse? Perverse en effet en cette grandeur où l'âme, après avoir abandonné le principe auquel elle doit s'attacher, devient et est en quelque sorte son propre principe. [...]* Le diable n'aurait pas séduit l'homme, si ce dernier n'avait pas à se complaire à lui-même. Car la cause de sa délectation fut la parole : *Vous serez comme des dieux. Dieux, les hommes pouvaient l'être bien mieux par leur union au principe véritable et souverain grâce à l'obéissance, qu'en se constituant eux-mêmes leur propre principe par orgueil*³. » L'homme a rompu l'ordre établi par sa volonté pour se complaire à lui-même.

La conséquence immédiate de cet orgueil, de cette révolte contre Dieu, est que la nature humaine va connaître un changement irrémédiable. L'homme d'après le péché, devient un être souillé, plongé dans un « *clair-obscur* », déchiré entre sa nature sensible corrompue et la trace lointaine de sa première nature. Il devient un être misérable, errant à tâtons. Son esprit devient ignorant et corrompu. En d'autres termes, la volonté humaine devient impuissante et sous l'emprise des passions. L'homme déchu est dominé par la sensualité. Il est loin de Dieu et proche des bêtes. Ainsi, parle la Sagesse divine : « *Je l'ai abandonné à lui, et révoltant les créatures qui lui étaient soumises, je lui ai rendues ennemies, en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi qu'à peine lui reste (-t-) il une lumière confuse de son auteur, tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens indépendants de la raison et souvent de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination*

¹ Cf. *Somme théologique*, IIa, IIae Pars, question 163, article 2.

² N. Pierre, *De la faiblesse de l'homme I, Essais de morale*, Paris : éd. L. Thirouin, p. 27.

³ Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Livre XIV, chapitre 13, notes 1-2, in *Œuvres complètes*, op.cit.

*plus terrible et plus injurieuse*¹. » En se révoltant donc contre Dieu, l'homme est réduit à la position des bêtes. Il est soumis à l'appel du désir charnel. Cette idée est de saint Augustin. Pour ce dernier, après le péché, les désirs charnels l'ont emporté comme les bêtes. En l'état de la corruption l'homme est semblable aux bêtes. Il écrit : *« Ainsi encore, après qu'Adam eut péché en désobéissant à Dieu, alors aussitôt son corps, déjà mortel et animal avant sa chute, perdit aussi une grâce, celle qui le rendait, en tous ses membres, obéissant à notre âme. Alors, oui, se fit sentir ce mouvement bestial si honteux à notre humanité, et dont Adam rougit en se voyant nu*² ». Ce passage nous dit Philippe Sellier projette « un jour inattendu sur la formule pascalienne : *« L'homme est devenu semblable aux bêtes*³. »

La lecture de ce fragment de Pascal permet aussi de voir que le péché a fait sombrer l'homme dans la concupiscence et l'ignorance. L'homme est entraîné par la concupiscence du mal et s'y porte infailliblement. Le mal est inhérent à sa nature. L'esprit autrefois éclairé est aveuglé et reste dans l'ignorance. L'homme d'après la chute a perdu la vérité et la connaissance innée de toutes choses. Il est tel « *un roi dépossédé*⁴ », réduit à ses fonctions les plus basses. Pascal écrit : *« Adam ayant péché et s'étant rendu digne de mort éternelle, pour punition de sa rébellion, Dieu l'a laissé dans l'amour de la créature. Et sa volonté, laquelle auparavant n'était en aucune sorte attirée vers la créature par aucune concupiscence, s'est trouvée remplie de concupiscence que le Diable y a semée, et non pas Dieu. La concupiscence s'est donc élevée dans ses membres et a chatouillé et délecté sa volonté dans le mal, et les ténèbres ont rempli son esprit de telle sorte que sa volonté, auparavant indifférente pour le bien et le mal, sans délectation ni chatouillement ni dans l'un ni dans l'autre, mais suivant, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité, se trouve maintenant charmée par la concupiscence qui s'est élevée dans ses membres. Et son esprit très fort, très juste, très éclairé, est obscurci et dans l'ignorance*⁵. »

Mais qu'est-ce que la concupiscence ? La concupiscence signifie avant tout désir ardent, convoitise. C'est une pente, un penchant visant un bien matériel. Elle s'inscrit ainsi bien plus dans la sensibilité que dans l'esprit. Elle s'assimile au désir sensible qui échappe à la raison et dérègle la nature de l'homme, comme le montre les *Ecrits sur la grâce*. C'est aussi un désir, un amour de soi qui s'oppose à l'amour divin ou charité. Autrement dit, elle est ce

¹ *Pensées* §149, p.520.

² Saint Augustin, *Du mérite et de la rémission des péchés et du baptême des petits enfants*, Livre I, chapitre 16, notes 21.

³ *Pascal et saint Augustin*, op.cit., p.251.

⁴ *Pensées*, §116, p.513.

⁵ *Ecrits sur la grâce*, in *Œuvres Complètes*, op.cit., p.317.

qui fait dévier le véritable amour, qui est à l'origine l'amour de Dieu, en un mauvais amour que l'homme se porte à soi-même. Bossuet définit la concupiscence en ces termes : « *N'entendez par ce mot aucune passion particulière, mais plutôt toutes les passions assemblées, que l'Écriture a coutume d'appeler d'un nom général la concupiscence et la chair. Mais définissons en un mot la concupiscence, et disons avec le grand Augustin : la concupiscence, c'est un attrait qui nous fait incliner à la créature au préjudice du Créateur, qui nous pousse aux choses sensibles au préjudice des biens éternels*¹. »

La concupiscence est à l'origine de toutes nos actions, de tous nos mouvements. Elle gouverne les activités de l'esprit, de la volonté et du corps. Pour Pascal, elle peut prendre trois formes. Dans le fragment 545 il écrit : « *Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* ». C'est la célèbre théorie des trois concupiscences. Cette doctrine de la concupiscence est une reformulation de la première lettre de l'apôtre saint Jean. L'apôtre en mettant à jour les thématiques du désir ardent et de la tentation, va inaugurer la thématique de la concupiscence et en distinguera trois types : « *N'aimez ni le monde ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, l'orgueil de la richesse, vient non pas du Père, mais du monde*². »

Pascal avait aussi médité cette idée chez saint Augustin et chez Cornelius Jansénius. En effet, saint Augustin a longuement médité ces versets de Saint Jean. Et dans les *Confessions* il fait souvent usage de ces trois concupiscences : « *Vous m'ordonnez formellement de proscrire la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'ambition du siècle*³. » Le traité du *Discours de la Réformation de l'homme intérieur* de Jansénius a été aussi une source pour la pensée pascalienne, car si l'on en croit Hyacinthe Petitot il l'avait même traduit en sa langue. Dans Jansénius nous pouvons lire : « *Il n'y a rien dans le monde que concupiscence de chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie. Et quiconque les examinera avec soin, reconnaîtra que toute l'impureté qui corrompt le corps et*

¹ Bossuet, *Traité de la concupiscence*, in *Œuvres complètes*, Paris : éd. Fernand Roches, 1930, p. 50

² Jean II, 15-16.

³ CF. *Confessions* X, Chapitre 30, note 41.

l'esprit de l'homme, et tous les crimes qui troublent la société humaine, découlent des ces trois sources, et que les ruisseaux se sèchent lorsque ces sources sont arrêtées¹»

A cette célèbre distinction coïncide chez le penseur de Port-Royal les « *trois ordres des choses*² » que sont la chair, l'esprit et la volonté qui sont les éléments spécifiques du moi. La « *libido sentiendi* » ou concupiscence de la chair désigne le désir corporel. Elle désigne la recherche des plaisirs par les sens. C'est la concupiscence elle-même pour Pascal, car elle ne se limite pas seulement à l'attrait des plaisirs corporels, mais également à celui de la puissance et de la recherche des biens matériels. Là Pascal se ressourcement chez Saint Paul. Ce dernier considère que la chair est la reine des concupiscences, car elle nous entraîne toujours vers le bas. La convoitise de la chair est à la source de toutes nos plaies: querelle, impureté, jalousie, jouissance, violence, etc. C'est la raison pour laquelle il demandait aux chrétiens de se laisser guider par cet impératif: « *Laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire l'oisiveté charnelle. Car la chair convoite contre l'Esprit*³. » La *libido sciendi* ou *curiosité* quant à lui, est de l'ordre de l'esprit. C'est le désir de savoir, non pas de connaître seulement les sciences qui sont à notre portée, mais jusqu'à celles qui ne sont pas destinées à être connu de l'homme. Il s'agit donc surtout d'une curiosité démesurée des connaissances, d'une volonté indiscrete de rechercher ce que notre nature interdit de savoir. Elle est encore appelée « *concupiscence des yeux* » par l'Ecriture à cause de la place que tient la vue dans nos connaissances.

Quant à l'orgueil, Pascal le considère comme la plus périlleuse de toutes, car il consiste à se détourner de Dieu, à se tenir soi-même pour le principe de sa propre vertu, à se regarder soi-même avec complaisance, comme nous l'avons vu plus haut. Il se confond ainsi avec l'amour-propre. On peut comprendre dès lors le choix de Pascal d'avoir mis dans le fragment de l'amour-propre tout ce qui renvoie nettement à l'orgueil. Il écrit: « *La nature de l'amour propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi, et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand, et il se voit petit. Il veut être heureux, et il se voit misérable. Il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de*

¹ Cornelius Jansénius, *Discours sur la réforme de l'homme intérieur*, traduit par Robert Arnauld D'andilly, Paris : Manucius, 2004, p. 32.

² *Pensées*, §933, p.624.

³ Galates 5, 10-17.

s'imaginer. Car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir, et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie¹. » Cette longue argumentation pascalienne s'inspire de l'écrit de la *Genèse contre les manichéens* de saint Augustin. Dans cet ouvrage, l'Evêque note que: « *Qu'est-ce en effet que l'orgueil, sinon la volonté de paraître au dehors ce que l'on n'est pas en rejetant le juge intérieur de la conscience². »*

Chacune de ces concupiscences a été hissée en idéal par une secte de philosophes. Pascal écrit : « *Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences.* » Quels sont ces trois sectes ? Il s'agit de l'Epicurisme, du stoïcisme, et du dogmatisme. Les épicuriens nous dit Pascal sont pour la volupté, les stoïciens pour l'orgueil, les dogmatistes ou pyrrhoniens pour la curiosité. Mais tous ces sectes sont seulement des variétés d'une même passion, qui rapporte tout au moi et ne juge bon que ce qui le satisfait.

La concupiscence a fait donc perdre à l'homme toute la grâce de Dieu. Elle a détourné le cours du « *jaillissement originaire³* » de la charité qui constitue la vie de l'homme intérieur. Ainsi, l'homme devient affligé, absorbé, par les misères, par la recherche des plaisirs. Il se plonge dans la bassesse et se laisse guider par sa fantaisie. Il est misérable dans ses comportements, puisqu'il va même jusqu'à se livrer au crime d'idolâtrie : « *Bassesse de l'homme jusqu'à se soumettre aux bêtes, jusqu'à les adorer⁴.* » écrit Pascal. Là il fait allusion à l'épisode biblique du veau d'or (Exode32, 1-9) ou encore aux divinités égyptiennes. Toutefois, malgré cet horrible changement, l'homme a conservé sa première nature.

Cette « *première nature* » est un état de plénitude, c'est-à-dire un état de paix et d'harmonie. Cette situation certes n'est plus, mais elle est inscrite dans son instinct. De cet état, il conserve, à son insu, une nostalgie secrète. En d'autres termes, l'homme a en lui cette idée de bonheur, car il a été créé pour en jouir et a été déchu d'un état où il était heureux : « *Il est déchu d'une meilleure nature qui lui était propre autrefois⁵* ». Il est comme jeté dans un coin de l'univers, tombé sur la terre sans savoir ni comment ni pourquoi. Et comme le dira si

¹ *Pensées*, §978, p.636.

² Saint Augustin, *Genèse contre les manichéens*, Livre II, Chapitre V, notes, 6.

³ Pierre, Magnard, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris : La Table ronde, 2007, p.265.

⁴ *Pensées*, §53, p.506.

⁵ *Pensées*, §117, p.513.

bien quelques années plus tard Lamartine: « *L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux*¹ ». Dans son abîme, il garde la nostalgie du bonheur de sa première nature, à laquelle il ne lui reste plus qu'un instinct impuissant, une capacité vide. Pascal écrit : « *Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste un instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature*². » Et c'est le souvenir de cette béatitude à jamais perdue qui fait la grandeur de l'homme. Si l'homme est misérable, il lui reste une grandeur, qui rend possible la prise de conscience de sa misère, de sa détresse. Dit autrement, lorsque l'homme prend conscience de sa misère, il est grand car cette conscience même prouve qu'il est fait pour autre chose que sa misère. Il écrit : « *La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable*³. » Ce pouvoir de se reconnaître comme un être misérable est d'ailleurs ce qui fait selon la pensée 683 de l'homme « *la plus excellente créature*. » Pascal doit cette idée à la Bible. Le psalmiste considère l'homme en Dieu et voit en lui l'alliance d'une insondable misère et d'une étonnante grandeur⁴. Par sa propre intelligence, il dépasse l'univers des choses. Il est capable d'atteindre, avec une authentique certitude, la réalité intelligible, en dépit de la part d'obscurité et de faiblesse que laisse en elle le péché.

Avec cette idée de grandeur, l'homme a maintenu son désir de vérité. Par cet instinct l'homme a une idée vraie de son désir et de son bonheur. Celui-ci est le repos de la créature de la créature comblée dans l'union au vrai et au bien. Ainsi, l'idée du bonheur est étroitement liée à celle de vérité : être heureux signifie être dans le vrai. C'est la raison pour laquelle Pascal parle souvent de « *vrai bien*⁵ ». Il écrit : « *Malheureux que nous sommes et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et nous ne pouvons y arriver. Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge [...] Tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus*⁶. »

De telles idées sont nettement augustinienes. En effet, saint Augustin montre dans *De la Trinité* que même si la nature humaine est viciée, altérée, celle-ci n'a pas perdu tout vestige de sa grandeur. Il écrit : « *Si grande que soit sa nature, l'âme a pu être altérée, parce qu'elle*

¹ A. de Lamartine, « *Premières Méditations poétiques* », in *Œuvres complètes*, Paris : éd. Hachette, Pagnerre, Furne, 1856-1857, t. 1, méditation II (« L'Homme »), p. 123.

² *Pensées*, §149, p.520.

³ *Pensées*, §114, p.513.

⁴ Cf. Psaumes 89 et 90 ; Psaumes 8, 5-7.

⁵ Cf. *Pensées*, §631 ; 148 ; 149.

⁶ *Pensées*, §131, p.515.

*n'est pas la nature souveraine. Mais tout altérée qu'elle est, parce qu'elle est capable de la nature souveraine et peut en devenir participante, c'est une grande nature¹. » Cette même idée est développée dans la *Cité de Dieu*. Dans l'état actuel de l'homme écrit-il « *ne s'est pas éteinte complètement cette sorte d'étincelle, si l'on peut dire de la raison qui fit de lui l'image de Dieu²* » Le cœur de l'homme déchu ajoute-t-il, continue d'avoir vocation au bonheur. Et cette béatitude est une joie née de la vérité. Le bonheur est inséparable de la vérité, car note-t-il « *c'est dans la vérité qu'est connu et conservé le souverain, et puisque cette vérité est la sagesse, distinguons en elle et conservons le souverain bien et jouissons en [...] Car cette vérité nous découvre tous les biens qui sont vrais³*. » Chez Pascal tout comme chez saint Augustin il y a donc une union de la vérité et du bonheur. C'est d'ailleurs pour cette raison que Philippe Sellier considère que chez les deux : « *Le véritable bonheur est donc à la fois connaissance et jouissance de la vérité, une vérité qui n'a rien de froid et d'abstrait, qui diffère des idées humaines, qui se révèle riche, lumineuse, enivrante⁴*. »*

Se dessine ainsi, le portrait de l'homme d'aujourd'hui condamné à vivre entre « *Instinct du bonheur* », reste de la première nature, « *aveuglement* » et « *concupiscence* » de la seconde, anges et bêtes, grandeur et bassesse. L'homme ne garde que le souvenir d'avoir connu la vérité, mais il ne la possède pas ; il est donc en deuil de toute vérité. De même il a un souvenir du royaume perdu, une idée du bonheur sans pouvoir y arriver. L'homme vit désormais dans le cercle de la grandeur et de la misère. Et pour illustrer cela, Pascal va se servir d'une dialectique établie sur l'usage de la contradiction perpétuelle. La pensée 163 résume bien cette idée : « *S'il se vante, je l'abaisse. S'il s'abaisse, je le vante, Et le contredis toujours Jusqu'à ce qu'il comprenne Qu'il est un monstre incompréhensible*. » Ce fragment fait écho à certains énoncés scripturaires qui montrent que Dieu élève et abaisse l'homme, pour l'instruire de sa vraie nature : « *C'est le Seigneur qui fait le pauvre et le riche ; c'est lui qui abaisse et qui élève⁵* » ; « *Il humilie celui-ci et il élève celui-là ; parce que le Seigneur tient en sa main une coupe de vin pur pleine d'amertume⁶* » ; « *Car quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé⁷* ».

¹ *De la Trinité*, Livre XIV, chapitre 4, notes 6.

² *La cité de Dieu*, Livre XXII, chapitre 24, notes 2.

³ *Du libre arbitre*, Livre II, chapitre 13, notes 36.

⁴ *Saint Augustin et Pascal*, op.cit., p.81.

⁵ *Sagesse I*, 2-7.

⁶ *Psaumes LXXIV*, 7.

⁷ *Matthieu 23*, 12.

Et le résultat de cette ambivalence, est de pousser l'homme à essayer tous les moyens disponibles pour sortir de cette situation, de chercher à combler le vide creusé par le bonheur qu'il a jadis connu dans l'Eden. Et le premier moyen qui semble le plus efficient pour s'échapper, pour sortir de sa condition tragique est de chercher le bonheur en dehors de lui, à travers le divertissement. L'homme doit rendre l'existence supportable en lui donnant un sens, en se persuadant qu'il en existe un. Car de quelque activité qu'il s'agisse, il n'est question que d'une chose : s'appliquer à la question indispensable et vitale de son origine et de sa fin.

Le divertissement exprime la face évidente du drame de l'homme qui se perd dans le monde et s'y oublie. C'est le refus de la solitude et du désordre ; par lui, l'homme nie son état en accordant une attention exclusive à sa condition.

Précisons que le divertissement n'est pas à confondre avec la diversion chez Montaigne. Pour ce dernier, la diversion est une notion plutôt favorable, positive. Il écrit : « *Nous pensons toujours ailleurs : l'espérance d'une meilleure vie nous arrête et appuie : ou l'espérance de la valeur de nos enfants : ou la gloire future de notre nom : ou la fuite des maux de cette vie : ou la vengeance qui menace ceux qui nous causent la mort¹.* » La diversion est ce qui nous console, nous amuse, nous divertit en nous détournant de la « *chose en soi* ». Elle nous permet de ressentir un peu de quiétude. Pour résumer la thèse de Montaigne, Jean Mesnard nous dit que pour celui qui souffre, faire diversion à sa douleur, c'est à dire éviter d'y penser, permet de moins souffrir. Le divertissement, au sens pascalien est à envisager quant à lui dans son aspect le plus négatif, il est beaucoup plus profond. Il est le moyen qui détourne l'homme de lui-même, qui l'empêche de regarder la réalité en face, de voir la réalité de son être, d'affronter la mort. Se divertir revient à se « *boucher les yeux* ». Dans le fragment 117 nous lisons : « *Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés pour se rendre heureux, de ne point y penser².* » Ce dont on cherche à se divertir c'est le fait permanent de la misère. L'homme est à la recherche d'une autre fin qui paraît toujours être difficile à atteindre, il est toujours à la conquête d'une nouvelle vie, toujours à la recherche d'une occupation, pour éviter l'ennui car le repos est pour lui synonyme de la mort. Cette nécessité de sortir de son malheur explique le dédain de l'homme pour le repos : lorsque l'être humain ne fait rien, il pense à son triste sort. Il invente

¹Michel de Montaigne, *Essais*, Livre III, Chapitre IV, *De la diversion*, traduction en français moderne de l'édition de 1595, par Guy de Pernon, 2008, p.45.

² *Pensées*, §117, p.545.

alors plusieurs activités pour dissimuler le silence dans lequel il se trouve seul face à lui-même, et où il connaît un ennui qui le rend triste.

L'ennui, est une expérience essentielle de l'homme qui lui fait atteindre le fond de sa misère. Elle est ce qui rappelle de manière manifeste notre triste condition. Le cliché qu'en fait d'ailleurs Baudelaire nous en donne une illustration parfaite. Dans *Les Fleurs du Mal* il est écrit : « *Parmi les chacals, les panthères, [...] Les vautours, les serpents, les monstres glapissants et hurlants, grognants, rampants. Dans la ménagerie de nos vices. Il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde ! Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes, ni grands cris, [...] c'est l'ennui*¹. » Pour Pascal, l'ennui relève d'une misère métaphysique. C'est une misère sans cause, une misère naturelle. Il note : « *L'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion*² » Et c'est dans l'expérience de l'ennui que se réalise la conscience de soi. Dit autrement, l'homme ne peut pas rester seul, face à lui-même, sinon il va ressentir sa misère dans l'expérience de l'ennui qui entraîne nécessairement la tristesse, le désarroi, le vide, etc. C'est cette idée que précise d'ailleurs la pensée 622 : « *Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme, l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir*³. » L'ennui est donc inhérent à l'homme et il se cherche à y échapper en se jetant dans l'agitation qui le détourne de ses inquiétudes existentielles.

Cherchant l'origine de cette irrésistible agitation, Pascal remarque le cachet universel de notre besoin de consolation. Il écrit : « *Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir les raison(s), j'ai trouvé qu'il en a une bien effective quoi consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près*⁴. » La difficulté de trouver une consolation est ce qui justifie le recours au divertissement.

Le divertissement devient ainsi le principe universel d'explication de l'activité humaine. L'homme fait tout pour occuper son temps, en cherchant un moyen d'épuiser toujours ses énergies. Pascal donne la figure du roi laissé sans occupation pour nous montrer

¹ Baudelaire, *Les fleurs du Mal*, Paris : éd. Larousse-Bordas, 1999, p.40.

² *Pensées*, §136, p.517.

³ *Pensées*, §622, p.586.

⁴ *Pensées*, §136, p.516.

et nous convaincre du caractère universel du divertissement comme principe d'explication de l'activité humaine. Il montre que par son pouvoir le roi est une figure privilégiée. Le roi dit-il occupe « *le plus beau poste du monde [...], accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher*¹. » Et malgré cela, il « *est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux tout roi qu'il est, s'il y pense*² ». Sans divertissement, le roi est un homme plein de misères, livré à lui-même. Sa condition misérable reste semblable à celle des autres humains. Hal Borjnstad écrit que « *Sans divertissement il [le roi] sent sa dépendance créaturelle, il sent qu'il sera toujours esclave et dépendant, tout roi qu'il est. [...] Ce roi qui a senti et connu sa dépendance essentielle devient alors la figure emblématique de la créature sans créateur*³. »

Mais l'universalité du divertissement tient également à ce qu'il regroupe les activités les plus diverses. En fait, toute activité « *mondaine* », toute activité qui n'a pas directement Dieu pour objet, tout ce qui détourne notre attention dans la méditation ou la prière est pour Pascal un divertissement. Pascal écrit : « *Quand nous voulons penser à Dieu n'y a-t-il rien qui nous détourne, nous tente de penser ailleurs ; tout cela est mauvais est né avec nous*⁴. » Ainsi, la « *conversation des femmes*⁵ », « *le lièvre qu'on court*⁶ », les « *mouches*⁷ », sont autant de moyens pour l'homme de ne pas penser à lui-même, de fuir sa condition mortelle. C'est exactement le même fond qu'exprime la pensée augustinienne. Pour saint Augustin, tout le péché consiste à se détourner de Dieu et à se tourner vers ses créatures. Il écrit : « *Tous les péchés sont enfermés dans cette classe unique, puisque l'homme se détourne des réalités divines et vraiment durables, pour se tourner vers des réalités changeantes et incertaines*⁸. » Or l'attention à Dieu doit être le principal objectif de la vie du croyant. Ainsi, considère t-il que la quête pour les plaisirs, l'intérêt pour les bagatelles n'a qu'une source unique l'« *aversion* » autre nom du divertissement. Ce long passage donne toute l'essence de sa pensée: « *Que de bagatelles infimes et méprisables tentent chaque jour notre curiosité, et que de fois nous tombons ! [...] Que de fois, quand on nous raconte des futilités, nous les écoutons d'abord avec une sorte de patience, pour ne pas choquer les faibles, et*

¹ *Pensées*, §136, p.516.

² Ibid.

³ *Créature sans créateur. Pour une anthropologie baroque dans les Pensées de Pascal*, Paris : Presses Universitaires Laval, 2011, p.158.

⁴ *Pensées*, §395, p.548.

⁵ *Pensées*, §136, p.516.

⁶ Ibid.

⁷ *Pensées*, §48, p.506.

⁸ *Du libre arbitre*, Livre I, chapitre 16, notes 35.

insensiblement nous finissons par nous y intéresser volontiers. Un chien à la poursuite d'un lièvre, je ne vois plus ce spectacle quand je vais au cirque ; mais à la campagne, si je viens à passer, il détourne mon attention, peut-être même de quelque haute pensée, pour la tourner vers lui, vers cette chasse, qui impose une fausse direction non pas au corps de ma monture, mais au penchant de mon cœur¹.» Pascal reprend cette pensée augustinienne et l'adapte à son époque. Il prend ainsi l'exemple de la chasse, de la danse, des conversations de salons, des jeux de société, de la virtuosité du musicien, etc. Il écrit : *« L'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc. et à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi et qu'être homme². »*

Il est donc clair que le divertissement est une des suites du péché originel et de la royauté de la concupiscence. Il est la réponse médiocre à la volonté d'échapper à la misère. L'explication de la nature humaine passe par le mystère de la chute. Et seule demeure l'hypothèse chrétienne qui rend compte, par la doctrine du péché dit originel, la condition humaine.

¹ *Confessions*, Livre X, chapitre 35, notes 35.

² *Pensées*, §620, p.586.