

Pierre LYRAUD

FIGURES
DE LA FINITUDE
CHEZ PASCAL

La fin et le passage



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2022

www.honorechampion.com

INTRODUCTION

«NAUFRAGE AVEC SPECTATEUR»

Commentant l'œuvre de Henrik Ibsen¹, le psychiatre suisse Binswanger propose de voir en l'horizontalité et en la verticalité les deux directions fondamentales de l'existence humaine : d'un côté, la marche, l'expérience pas à pas accumulée, et la possibilité de l'égarement ; de l'autre, l'élévation, et le risque de la chute et du vertige². Un fragment de Pascal offre de cette articulation une image particulièrement dramatique :

En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. Je vois d'autres personnes auprès de moi d'une semblable nature. Je leur demande s'ils sont mieux instruits que moi. Ils me disent que non et sur cela ces misérables égarés, ayant regardé autour d'eux et ayant vu quelques objets plaisants s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi je n'ai pu y prendre d'attache et considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi³.

Rien, d'abord, n'est plus topique, et à cet égard inscrit dans la mémoire collective des potentiels lecteurs, que la mise en scène d'un naufrage pour suggérer l'égarement des hommes : les Pères de l'Église, saint Augustin ou

¹ Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art* [1949], Bruxelles, De Boeck, 1996.

² Voir Philippe Sellier, «La chute et l'ascension», dans *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 129-140.

³ Fr. 229.

saint Jean Chrysostome⁴, après Lucrèce, ont écrit à l'envi le naufrage que constitue le péché, et, tout singulièrement, celui d'orgueil. Mais la dramatique pascalienne escamote, dans ce fragment, les raisons du naufrage et, à vrai dire, le naufrage lui-même : la présence de « l'île déserte » semble l'indiquer, mais à ceci près que l'homme est « porté » sur cette île ; il ne s'y est pas exactement échoué, il y a été déposé. Comme, à un autre égard, un roi. Remarquons, ensuite, que les naufragés ne sont pas tous semblables, ou du moins, ne répondent pas tous de la même façon à leur égarement. Le fragment met en place un dispositif complexe, lui aussi traditionnel⁵, mais rénové par Pascal : l'énonciateur (« j'entre ») est apparemment le seul à pouvoir, par le détour d'une comparaison qui recatégorise « le recoin de l'univers » en « île déserte », vivre sa propre expérience avec « effroi ». Et ainsi, placé dans une position paratopique⁶, tout à la fois faite de participation à une nature semblable (« la misère de l'homme » / « comme un homme [...] ») et de distanciation, soulignée par l'antithèse « j'entre en effroi » / « on n'entre point en désespoir », cet homme regarde l'homme, et en tire son effroi, alors que les autres hommes regardent ce qui les entoure sans *se* regarder eux-mêmes. L'activité contemplative de l'un (« j'admire comment [...] », « je leur demande si [...] », « considérant bien [...] ») s'oppose à la laconique et indifférente réponse – significativement réduite à un adverbe de négation (« ils me disent que non ») – des autres hommes qui paraissent plus absorbés par le monde sur lequel ils sont portés, que

⁴ Voir sur ce point le dossier réuni par Laurence Brothier, « Le port, la tempête et le naufrage. Sur quelques métaphores paradoxales employées par Jean Chrysostome », *Revue des sciences religieuses*, n° 68, 1994, p. 145-168 ; et Henri Rondet, « Le symbolisme de la mer chez Saint Augustin », *Augustinus magister*, t. II, Paris, *Études augustiniennes*, 1954, p. 691-701.

⁵ Voir l'étude de Hans Blumenberg, *Naufrage avec spectateur* [1979], Paris, L'Arche, 1994. Montaigne emploie le dispositif dans les *Essais*, à un tout autre égard ; voir III, 12, p. 376 : « Comme je ne lis guère ès histoires ces confusions des autres états, que je n'aie regret de ne les avoir pu mieux considérer présent, Ainsi fait ma curiosité, que je m'agréer aucunement de voir de mes yeux ce notable spectacle de notre mort publique, ses symptômes et sa forme. Et puisque je ne la puis retarder, suis content d'être destiné à y assister, et m'en instruire. Si cherchons-nous avidement de reconnaître en ombre même et en la fable des théâtres, la montre des jeux tragiques de l'humaine fortune. » Voir sur ce thème chez Montaigne, Frank Lestringant, « *Je suis moi-même la matière de mon livre* ». *Lecture du livre III des Essais*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre/CNED, 2016, p. 139-147.

⁶ Nous reprenons librement le concept forgé par Dominique Maingueneau dans *Le contexte de l'œuvre littéraire*, Paris, Dunod, 1993. Sur les liens entre la paratopie et l'insularité, voir *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 103-105.

par leur propre réflexion. L'énonciateur est même le seul, à proprement parler, à dépasser l'horizontalité de l'île, désertique, close au point de ne pas même laisser entrevoir la mer, en regardant « l'univers muet », ouvert de façon saisissante dans le fragment qui suivra immédiatement celui-ci. Une autre verticalité, bien plus discrète, se révèle *in extremis* : celle que le nom de « Dieu » permet d'envisager. Par la figure du « je », ainsi, l'île clôturée devient porteuse d'une promesse, et de l'île du naufragé, on en arrive à la possibilité d'une île⁷ : possibilité de voir quelque chose d'autre, de ne pas se laisser avoir ou attraper, comme l'indique la traditionnelle mais vive métaphore de l'attachement, par les objets du monde ; possibilité, sans doute, de voir que l'homme n'est pas seulement égaré, mais qu'il est encore tombé, comme ne le dit pas ce texte, mais comme le manifestent les deux autres seules occurrences de l'adjectif « égaré » :

L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables⁸.

Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré qu'il est tombé de sa place qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver et qui l'y adressera donc, les plus grands hommes ne l'ont pu⁹.

Déstabilisant, vivant même de cette déstabilisation, le « je » du fragment prend corps dans l'écart entre l'aveuglement des hommes et sa propre lucidité, qui flèche un autre parcours que celui de l'égarement. Quant à la disposition insulaire, si elle ne lui permet pas exactement de revenir à son origine absolue – l'homme est « égaré [...] sans savoir qui l'y a mis » – elle lui permet au moins de reprendre à zéro son contact avec le monde, de rejouer sa naissance, ou de créer une fiction dans l'espace de laquelle il essaiera de penser son origine¹⁰, pris dans la dialectique de la circonscription – celle évoquée par une connaissance pour le moins bornée (« incapable de toute connaissance ») et celle manifestée dans le constat de la double inévidence de l'origine et de la mort (« qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant [...] ») – et de

⁷ Voir Anne Meistersheim, « Figures de l'iléité, image de la complexité », dans Daniel Reig (dir.), *Île des merveilles : mirage, miroir, mythe*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 109-124.

⁸ Fr. 19.

⁹ Fr. 683.

¹⁰ Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 43.

l'espoir, face à la possibilité qu'un homme puisse retrouver, au sein même de l'île, ce qui lui semble perdu.

Sur une île, à la marge, un « je » s'interroge sur ses fins : on commence à entrevoir, dans ce fragment paradigmatique, l'importance imaginaire de la « limite », ou, de façon plus pascalienne, celle de la « fin », dans son double sens du terme et du but, qui fait l'objet de notre réflexion.

« L'HOMME PASSE L'HOMME »

Étonnamment, en effet, le vocabulaire de la « limite », qui pourrait être si spontanément déployé à partir de l'image de l'île-recoin, n'est pas pascalien. Ce dernier n'emploie, dans les *Pensées*, qu'une seule fois l'adjectif « limité », et encore en doublon synonymique avec « fini¹¹ », deux fois le substantif « limites », au pluriel¹². Le mot au singulier n'apparaît jamais, ni dans *Les Provinciales*, ni dans *l'Entretien avec M. de Sacy*, ni dans *l'Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, ni dans *L'Esprit géométrique*, ni dans *l'Art de persuader*, ni dans les *Écrits sur la grâce*, ni la *Conversion du pécheur*, ni dans la *Comparaison des chrétiens*, ni dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, ni dans ses diverses lettres. Il apparaît au pluriel dans une lettre du 1^{er} avril 1648¹³, dans la *Préface sur le Traité du vide*, sans doute en reprenant une phrase de Montaigne¹⁴, dans une autre à M^{lle} de Roannez de 1657¹⁵. Faut-il s'en étonner ? Il faut en fait distinguer deux cas.

La relative absence du substantif singulier correspond d'abord, semble-t-il, à l'histoire lexicologique du mot : les relevés de Frantext indiquent un emploi tardif de « limite », qui ne se trouve majoritairement avant

¹¹ Et dans un passage barré, voir fr. 230 : « Elle est infinie en deux manières, il est fini et limité ».

¹² Fr. 458 : « Il est nécessaire de relâcher un peu l'esprit, mais cela ouvre la porte aux plus grands débordements. / Qu'on en marque les limites. Il n'y a point de bornes dans les choses. Les lois y en veulent mettre et l'esprit ne peut le souffrir. » et fr. 680, mais il est barré dans ce dernier fragment : « [...] et ignorons sa nature parce que nous n'avons rapport à lui par l'étendue et disproportion avec lui par les limites. » Nous suivons la transcription diplomatique de l'édition électronique des *Pensées* de l'Université de Clermont (<http://www.penseesdepascal.fr/II/III1-diplomatique.php>) fidèle au *Recueil Original*.

¹³ Lettre de Blaise et Jacqueline du 1^{er} avril 1648, *OC*, t. II, p. 583 : « Les enfants de Dieu ne doivent pas point mettre des limites à leur pureté et à leur perfection, parce qu'ils font partie d'un corps tout divin et infiniment parfait. »

¹⁴ *Préface sur le Traité du vide*, *OC*, t. II, p. 782 : « [La nature] ne permet pas que [les animaux] y ajoutent, de peur qu'ils ne passent les limites qu'elle leur a prescrites. »

¹⁵ Lettre 8 à M^{lle} de Roannez, *OC*, t. III, p. 1045.

le XVIII^e siècle que dans des expressions lexicalisées («avoir limite¹⁶», «sans limite¹⁷») et dans le domaine géographique¹⁸. On peut noter quelques exceptions notables, chez Michel Le Faucheur :

Car comme Dieu a planté des bornes à la mer en lui disant, jusques ici viendra l'élévation de tes vagues & tu ne passeras point plus outre : aussi a-il mis la mort pour *limite* à leur rage & à nos souffrances¹⁹.

Calvin :

Mais encore, afin que je les surmonte même en leur *limite*, je demande : S'il y avait ici Sacrement aucun, n'y avait-il pas meilleure couleur de dire que l'absolution du Prêtre fût Sacrement, que la Pénitence, ou intérieure ou extérieure²⁰ ?

et Montaigne :

Pourtant en voyons nous aucuns être arrivés à ce dernier étage par le second, avec merveilleux fruit et confirmation, comme à l'extrême *limite* de la Chrétienne intelligence, et jouir de leur victoire avec consolation, action de grâces, reformation de mœurs et grande modestie²¹.

¹⁶ La poésie en contient plusieurs exemples : «La superstition n'a ni limite ni bout» (Antoine de Montchrestien, *Aman ou la vérité*, 1601), «la vague ambition, qui n'a point de limite / offrant l'ombre du bien, dans le mail, précipite» (Jean Chapelain, *La Pucelle ou la France délivrée*, 1656); «Rien ne bornait ta cruauté, tes faveurs n'ont point de limite» (Guillaume Colletet, *Poésies diverses*, «Les amours de Cloris», 1656)

¹⁷ Par exemple «Donc que chacun de nous limite / comme sa gloire est sans limite, notre gloire n'en aura pas» (Jean Colletet, *Poésies diverses*, «Vers pieux», 1656); «Comme il est sans limite, il passe ma croyance» (Georges de Scudéry, *Alaric ou Rome vaincue*, 1654)

¹⁸ Par exemple «L'Espagne bridait ce prince pour ne le laisser plus échapper de leurs mains et se retourner ailleurs qu'à leur aide et clientèle, et laissait à la France la Savoye pour limite et joignait aux Lombards le Piémont assez aisément et favorablement, selon l'appétit de son maître.» (René de Lucinge, *Les Occurrences de la paix de Lyon*, 1601); «La Gaule Narbonnaise confronte à la mer Méditerranée. Les Latins l'appelaient anciennement Gallia Braccata : et est séparée d'avec l'Italie par le fleuve du Var, et par les Alpes, qui est une limite fort propre à l'Empire Romain.» (Antoine Du Pinet, *L'Histoire du monde de C. Pline Second*, 1652)

¹⁹ Michel Le Faucheur, *Sermon des souffrances des fidèles et de leur gloire*, Charenton, 1632, p. 38.

²⁰ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* [1560], Paris, Meyrueis, 1859, IV, XIX, 46, p. 571. Il vise ici les «théologiens romanisques» qui embrouillent tout de leurs «gloses», et méconnaissent ce qu'ils appellent «sacrement de pénitence».

²¹ Montaigne, *Essais*, I, 54 («Des vaines subtilités»), p. 542. On trouve également dans les *Mémoires* d'Olivier de La Marche (1470), au chapitre XXIII, ce passage : «Mais Dieu qui limita le cours de la mer qu'elle ne peut passer, qui sépara les éléments, et donna

Mais l'adjectif « limité » est, quant à lui, bien attesté : il se retrouve par exemple très fréquemment sous la plume de Montaigne, et Furetière en propose une brève définition, mais éloquente : « Limité, part. pass. & adj. : l'esprit de l'homme est fort limité, ses connaissances ne s'étendent pas fort loin²² ». Le substantif au pluriel (et de genre masculin) est lui aussi très bien attesté, et Montaigne, pour ne citer que lui, l'emploie neuf fois, dans le premier livre des *Essais*²³, six fois dans le deuxième²⁴, huit

à chacun sa limite, par sa divine pourveance met en toute chose la bride, le frein et la fortune, qu'elle mène et conduit de sa digne main et à son plaisir, comme le Dieu, le Seigneur et le maître de toutes choses, et à qui chacune doit soigneusement recommander et lui rendre service. »

²² Furetière, *Dictionnaire universel*, art. « LIMITÉ ».

²³ Montaigne, *Essais*, I, 15, p. 203 : « La vaillance a ses limites, comme les autres vertus » ; I, 26, p. 332 : « Si nous savions restreindre les appartenances de notre vie à leurs justes et naturels limites, nous trouverions, que la meilleure part des sciences, qui sont en usage, est hors de notre usage » ; I, 27, p. 360 : « la raison m'a instruit, que de condamner ainsi résolument une chose pour fausse, et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête, les bornes et limites de la volonté de Dieu, et de la puissance de notre mère nature » ; p. 363 : « C'est une hardiesse dangereuse et de conséquence, outre l'absurde témérité qu'elle traîne quant et soi, de mépriser ce que nous ne concevons pas. Car après que selon votre bel entendement, vous avez établi les limites de la vérité et de la mensonge, et qu'il se trouve que vous avez nécessairement à croire des choses où il y a encore plus d'étrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous êtes déjà obligé de les abandonner. » ; I, 31, p. 404 : « ils jouissent encore de cette uberté naturelle, qui les fournit sans travail et sans peine, de toutes choses nécessaires, en telle abondance, qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites. » ; I, 39, p. 448-449 : « Je vois jusques à quels limites va la nécessité naturelle » ; p. 452 : « Au ménage, à l'étude, à la chasse, et tout autre exercice, il faut donner jusques aux derniers limites du plaisir » ; I, 42, p. 477 : « Mais revenons à Hiéron : il récite aussi combien il sent d'incommodités en sa royauté, pour ne pouvoir aller et voyager en liberté, étant comme prisonnier dans les limites de son pays. » ; I, 57, p. 560 : « Et puis que nous avons passé les limites accoutumés, qui est la vraie mesure de notre vie, nous ne devons espérer d'aller guère outre. »

²⁴ *Ibid.*, II, 2, p. 23 : « Le monde n'est que variété et dissemblance. Les vices sont tous pareils en ce qu'ils sont tous vices : et de cette façon l'entendent à l'aventure les Stoïciens : mais encore qu'ils soient également vices, ils ne sont pas égaux vices : Et que celui qui a franchi de cent pas les limites, *Quos ultra citraque nequit consistere rectum*, ne soit de pire condition, que celui qui n'en est qu'à dix pas, il n'est pas croyable » ; II, 12, p. 209 : « Les animaux sont beaucoup plus réglés que nous ne sommes, et se contiennent avec plus de modération sous les limites que nature nous a prescrits. » ; II, 12, p. 230 « S'il ne nous plaît de faire encore valoir, comme fait bien Socrates, cette notable prérogative sur les autres animaux, que où nature leur a prescrit certaines saisons et limites à la volupté Vénérienne, elle nous en a lâché la bride à toutes heures et occasions. » ; II, 12, p. 269 : « L'esprit humain ne se saurait maintenir vaguant en cet infini de pensées informes : il les lui faut compiler à certaine image à son modèle. La majesté divine s'est ainsi pour nous aucunement laissée circonscrire aux limites corporels [*sic*]. » ; II, 12, p. 331 : « Nous secouons ici les limites

fois dans le troisième²⁵, pour décrire les limites des vertus et des vices, les limites du corps, les limites de l'esprit et de ce qu'il peut concevoir, et, le plus souvent, les limites de nos désirs et de nos passions, dans une perspective métriopathique. À cet égard, la rareté du lexique de la limite et de toutes ses dérivations chez Pascal est significative : le discours pascalien de la finitude n'est pas, lexicalement, un discours de la limite. Il serait imprudent et faux de conclure de l'absence du mot à l'absence de la chose, et de vouloir réduire le discours de la finitude aux termes qui la désignent explicitement, mais il n'est pas insignifiant que le champ lexical ou notionnel de la finitude, chez Pascal, ne se définisse pas autour de la lexie « limite » ; ce qui ne veut pas dire, une nouvelle fois, que le sème de la limite ne constitue pas la finitude chez Pascal, mais qu'il trouve d'autres voies pour se dire.

Que repère-t-on dès lors dans l'œuvre de Pascal ? La réunion du lexique de la finitude pourrait paraître vaine, et nous nous astreindrons à quelques remarques de départ, étant entendu que la suite du travail revient systématiquement sur toutes les occurrences qui en développent les sèmes. Le substantif « borne », essentiellement au pluriel, n'est guère présent²⁶. On le trouve notamment dans deux fragments. Dans un fragment

et dernières clôtures des sciences : auxquelles l'extrémité est vicieuse, comme en la vertu » ; II, 12, p. 332 : « En l'étude, comme au reste, il lui faut compter et régler ses marches : il lui faut tailler par art les limites de sa chasse. »

²⁵ *Ibid.*, III, 2, p. 48 : « Si ma prudence ne les a pu pénétrer et prophétiser, je ne lui en sais nul mauvais gré : sa charge se contient en ses limites » ; III, 5, p. 116 : « Les limites de l'honneur ne sont pas retranchés du tout si court. » ; III, 9, p. 256 : « Toutefois [Rome] supporta [la police des premiers empereurs] : et y dura, conservant, non pas une monarchie resserrée en ses limites, mais tant de nations, si diverses, si éloignées, si mal affectionnées, si désordonnément commandées, et injustement conquises. » ; p. 314 : « Sauf toi, ô homme, disait ce Dieu, chaque chose s'étudie la première, et a selon son besoin, des limites à ses travaux et désirs. » ; III, 10, p. 326 : « Je dis donc, que chacun d'entre nous faibles, est excusable d'estimer sien, ce qui est compris sous cette mesure. Mais aussi au-delà de ces limites, ce n'est plus que confusion. » ; III, 13, p. 422 : « Car la vérité même, n'a pas ce privilège, d'être employée à toute heure, et en toute sorte : son usage tout noble qu'il est, a ses circonscriptions, et limites. » ; p. 453 : « Je ne parle pas de la vigueur et allégresse : ce n'est pas raison qu'elle me suive hors ses limites. » ; p. 464 : « En été, et en un repas appétissant, je n'outrepasse point seulement les limites d'Auguste, qui ne buvait que trois fois précisément. »

²⁶ Selon la *Concordance* de Davidson et de Dubé, il se répartit ainsi dans les *Pensées* : « borne » : 4 occurrences ; « borné » : 2 occurrences ; « borner » : 1 occurrence ; « bornerait » : 1 occurrence ; « bornes » : 8 occurrences ; « bornés » : 1 occurrence. La *Concordance* indique à la fois les occurrences « définitives » sur les papiers de Pascal, et les occurrences rayées par Pascal pendant la phase de rédaction.

vraisemblablement inspiré de Montaigne, d'abord, en association avec le substantif « limites » au pluriel, pour indiquer que l'esprit ne peut supporter les « limites » qu'on lui donne, puisque « il n'y a point de bornes dans les choses²⁷ ». L'occurrence la plus intéressante se trouve dans un passage modifié du fragment 680. Pascal écrit, dans un premier jet d'écriture :

Nous connaissons l'existence de l'infini & de la nature, &
ignorons sa nature, parce que nous avons rapport a lui par l'étendue
& disproportion avec lui par les limites

Puis il raye la subordonnée causale :

Nous connaissons l'existence de l'infini ~~& de la nature~~, &
ignorons sa nature, ~~parce que nous avons rapport a lui par l'étendue~~
~~& disproportion avec lui par les limites~~

Pour aboutir à :

Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature, parce qu'il
a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous²⁸

Il recompose ainsi beaucoup plus clairement le passage pour lui donner la forme d'une série de combinaisons, où se distribuent, négativement ou positivement, le fini, l'étendue, les bornes, mais non les « limites » de l'homme, désormais supprimées, peut-être pour privilégier la netteté de l'imaginaire spatial qu'imposent à l'esprit les « bornes », en réseau avec le substantif « étendue²⁹ ».

Le substantif « fin » est évidemment présent, mais surtout ses diverses dérivations : « fini », « infini », « infinies », « infinité », « infiniment³⁰ ». On pourra remarquer une extrême concentration du champ dans quatre fragments : le fragment 182, le fragment 230, le fragment 339, et le fragment 680 ; mais on le trouve diffracté dans quasiment toutes les œuvres

²⁷ Fr. 458.

²⁸ Fr. 680.

²⁹ *Ibid.* : « Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. / Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. / Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. »

³⁰ La *Concordance* indique qu'on trouve dans les *Pensées* 44 occurrences d'« infini », 4 d'« infinies », 16 d'« infiniment », 11 d'« infinis », 23 d'« infinité », 1 d'« infinités », 59 de « fin », 13 de « fini » et 3 de « finis ».

de Pascal : la perfection « infinie³¹ » d'une lettre du 1^{er} novembre 1648, l'homme produit « pour l'infinité³² » dans la *Préface sur le Traité du vide*, « cette grande âme capable d'un amour infini » et qui s'est aimé[e] « pour soi, c'est-à-dire infiniment³³ » dans la *Lettre sur la mort*, le mouvement « à l'infini³⁴ » dans *L'Esprit géométrique*, le « fond de concupiscence » qui « augmente infiniment [l]e pouvoir [de pécher]³⁵ » dans *Les Provinciales*, « [l']infinie majesté [de Dieu]³⁶ » dans la *Conversion du pécheur*, la considération de « la fin de ma vie » et « la fin du monde³⁷ » dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, pour ne rien dire des œuvres mathématiques et physiques de Pascal. Toutes ces occurrences dessinent, sous des angles différents, une constellation qui ne se réduit pas au domaine scientifique : en tous ordres, l'homme est lié à ce qui le passe. Et on pourrait en effet ajouter à ces relevés le verbe « passer », employé en deux sens : dans un sens spatio-temporel³⁸, et dans le sens de l'excès, forme sans affixe de notre actuel « dépasser » ou « outrepasser³⁹ ». À cela, on peut joindre le substantif « portée » qu'on trouve trois fois dans les *Pensées*⁴⁰, une fois dans la *Préface sur le Traité du vide*⁴¹, une fois au début⁴² et une fois à la fin de l'*Art de persuader*, avec le dynamisme que confère la proximité des verbes « s'élever », « s'éloigner » et

³¹ Lettre de Blaise et Jacqueline du 1^{er} avril 1648, OC, t. II, p. 583.

³² *Préface sur le Traité du vide*, OC, t. II, p. 782.

³³ *Lettre sur la mort de son père*, OC, t. II, p. 857-858.

³⁴ *De l'Esprit géométrique*, OC, t. III, p. 404.

³⁵ *Provinciales*, 18, p. 598.

³⁶ *Conversion du pécheur*, OC, t. IV, p. 43.

³⁷ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, OC, t. IV, p. 999.

³⁸ Sens temporel dans le fr. 168 ou dans le fr. 681 (« passer sa vie »), sens spatial dans le fr. 65 (« les villes par où on passe ») ou le fr. 134 (« passer sur une planche »).

³⁹ Fr. 164 par exemple : « Certainement cela *pass*e le dogmatisme et [le] pyrrhonisme et toute la philosophie humaine. L'homme *pass*e l'homme. [...] Apprenez que l'homme *pass*e infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez. » Voir fr. 111 : « [...] ce sujet *pass*e la portée de la raison » ; il est parfois employé avec un adverbe (fr. 230 : « l'imagination *pass*e outre ») ou avec un préfixe (fr. 230 : « l'étendue visible du monde nous *surpass*e visiblement » ; fr. 410 : « tout effet est miraculeux lequel *surpass*e la force naturelle des moyens qu'on y emploie [...] ces effets *surpass*ent la force naturelle des paroles par lesquelles on invoque Dieu »).

⁴⁰ Fr. 111 : « [...] ce sujet *pass*e la portée de la raison » ; fr. 164 (rayé) : « la vérité n'est pas de notre portée ni de notre gibier » ; fr. 230 : « Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout. »

⁴¹ *Préface sur le Traité du vide*, OC, t. II, p. 779.

⁴² *Art de persuader*, OC, t. III, p. 414 : « Je ne parle donc que des vérités de notre portée. »

« s'abaisser⁴³ ». On notera que Pascal n'emploie jamais l'adjectif « fini » avec « nature », « état » ou « condition », mais c'est l'homme qui est dit « fini⁴⁴ ». Enfin, Pascal parle *du* fini, par opposition à l'infini, dans trois fragments : les fragments 182, 230, et 680.

De cette carte lexicale, au moins quatre pôles se distinguent, chacun pouvant être ramifié, et permettant de pousser l'enquête au-delà du lexique. On distingue en effet :

- la *finitude temporelle*⁴⁵ à laquelle on peut adjoindre la présence des hasards « infinis⁴⁶ » qui définissent la contingence humaine : c'est un des dossiers les mieux étudiés, malgré l'absence de travail synthétique sur la mort chez Pascal et sur les modalités de sa représentation dans son œuvre⁴⁷. « Limité et fini⁴⁸ », l'homme est la proie d'un temps qui le « consume⁴⁹ », conséquence du péché, comme le rappellent *Les Provinciales*⁵⁰.

⁴³ *Ibid.*, t. III, p. 427 : « Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner ; et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde. [...] Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. On s'élève pour y arriver, et on s'en éloigne. Il faut le plus souvent s'abaisser. »

⁴⁴ Fr. 230 (« il est fini et limité ») ; fr. 680 (« nous sommes finis »).

⁴⁵ Comme substantif, le mot « mort » apparaît 69 fois dans les *Pensées*, et ses dérivations, soit dans le sens de la mortalité de l'homme, soit dans le sens de la mortalité du péché, sont nombreuses : « mort » (participe) apparaît 12 fois, « mortel » 8 fois, « mortelle » 5 fois, « mortellement » 2 fois, « morts » (substantif) 5 fois, « morts » (participe) 1 fois, « mourant » 7 fois, « mourions » 1 fois, « mourir » 19 fois, « mourra » 7 fois, « mourraient » 1 fois, « mourrait » 1 fois, « mourras » 1 fois, « mourrez 1 fois », « mourrons » 1 fois et « mourront » 1 fois.

⁴⁶ *Premier Discours sur la Condition des Grands*, OC, t. IV, p. 1030.

⁴⁷ Voir, pour ne citer que les articles qui prennent la mort comme objet central, Vincent Carraud, « Évidence, jouissance et représentation de la mort : remarques sur l'anthropologie pascalienne du divertissement », *XVII^e siècle*, n° 175, 1992, p. 141-156. Gérard, Ferreyrolles, « Mourir avec Pascal », *Travaux de littérature*, t. 25, 2012, p. 127-138 ; Hall Bjørnstad, « Désapprendre à mourir : Pascal and the Philosophers of Death », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, n° 33, 2006, p. 419-428 ; Laurent Bove, « Le désir, la vie et la mort chez Pascal et Spinoza », dans Laurent Bove, Gérard Bras et Éric Méchoulan (dir.), *Pascal et Spinoza. Pensées du contraste : de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 199-208. Il n'y a pas d'ouvrage général sur le temps chez Pascal, même si c'est évidemment un thème très souvent abordé ou sous l'angle du divertissement, dont la bibliographie est immense, ou sous l'angle de l'augustinisme.

⁴⁸ Fr. 230 (passage rayé).

⁴⁹ Fr. 718.

⁵⁰ *Provinciales*, 11, p. 443 et *Abrégé de la vie de Jésus Christ, Préface*, OC, t. III, p. 249 : « Adam avait communiqué la mort à tous ceux qui étaient nés de lui ».

- La *finitude spatio-corporelle* : liée à la première, mais sans qu'elle ne s'y réduise, c'est le pôle le moins étudié de la pensée de Pascal⁵¹. Chevillé à un corps qui détermine des possibilités propres, l'homme doit s'accommoder et user de ce corps où est « jetée⁵² » son âme.
- La *finitude intellectuelle* : souvent ressaisie par Pascal sous l'angle de sa « portée de l'esprit⁵³ », sensible par exemple dans la remotivation étymologique du verbe « comprendre » et de ses dérivés (« incompréhensible » en tête), elle a fait l'objet de nombreux travaux s'appliquant à saisir la particularité du « rationalisme » pascalien⁵⁴, ou à reconnaître, évidemment, le génie pascalien dans l'étude géométrique de l'infini, pénétrant, dans les ouvrages scientifiques, le précoce *Essay sur les coniques* jusqu'aux *Lettres de A. Dettonville*, et dans les *Pensées*, quelques-uns des fragments les plus élaborés : le fragment « Infini-Rien », ou, à partir de l'éclatement du cosmos, ni ptoléméen, ni copernicien, le fragment « Disproportion de l'homme⁵⁵ ». Mais l'étude

⁵¹ Voir Antony McKenna, « Pascal et le corps humain », *XVIII^e Siècle*, n° 177, 1992, p. 481-494 ; Christian Meurillon, « Clés pour le lexique des *Pensées* : l'exemple de "corps" », dans Thérèse Goyet (dir.), *L'Accès aux Pensées de Pascal. Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand*, Paris, Klincksieck, 1993, p. 125-143 ; Pierre Force, « Maladies de l'âme et maladies du corps chez Pascal », dans Ronald Tobin (éd.), *Le corps au XVII^e siècle : actes du premier colloque conjointement organisé par la North American society for seventeenth-century French literature et le Centre international de rencontres sur le XVII^e siècle*, Seattle-Tübingen, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1995, p. 77-86 ; Pierre Guenancia, « Remarques sur le corps comme figure chez Pascal », dans Chantal Jaquet et Tamas Pavlovits, *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 91-105 ; dans le même ouvrage, Tamas Pavlovits, « Corps et connaissance chez Pascal », p. 107-124 ; Hélène Bah-Ostrowiecki, *Pascal et l'expérience du corps*, Paris, Classiques Garnier, 2016. Quant à l'espace, en dehors de l'espace géométrique, voir John D. Lyons, « Espace physique, espace conceptuel dans les *Pensées* », *XVIII^e siècle*, n° 261, 2013, p. 621-635 ; Benedetta Papasogli, *Le « fond du cœur »*. *Figures de l'espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2000, et « Espace/espaces : le fragment des trois ordres », dans Muriel Bourgeois (dir.), *Pascal a-t-il écrit les Pensées ?*, *Littératures*, n° 55, 2007, p. 149-164.

⁵² Fr. 680.

⁵³ *Préface sur le Traité du vide*, OC, t. II, p. 779.

⁵⁴ Voir, pour ne citer que les ouvrages de synthèse entièrement consacrés à ces questions, Hélène Bouchilloux, *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*, Klincksieck, Paris, 1995 ; *Pascal : la force de la raison*, Paris, Vrin, 2004 ; Tamas Pavlovits, *Le Rationalisme de Pascal*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007 ; Tetsuya Shiokawa, *Entre foi et raison : l'autorité. Études pascaliennes*, Paris, Honoré Champion, 2016.

⁵⁵ Sur les fragments 680 et 230, le site de l'édition électronique des *Pensées* piloté par l'université de Clermont-Ferrand propose une abondante bibliographie. Pour le contexte du fr. 230, après Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962, voir Jean Mesnard, « L'âge des moralistes et la fin du cosmos », dans Jean Dagen (dir.),

de la finitude intellectuelle dépasse largement le cadre de l'infini, et il faut ressaisir sous cet angle ce que Pascal dit de la coutume et du témoignage, du cœur et du sentiment, du langage et de l'énonciation : qu'est-ce que penser, chercher la vérité, parler, pour un homme dont la portée de l'esprit est finie ?

- La *finitude morale* : elle s'enracine dans l'idée fondamentale, riche de conséquences, et évoquée par Pascal au fragment 164, qu'on reçoit par transmission le péché, et qu'on est toutefois responsable de son péché, désormais soumis, au risque de l'oxymore, au vertige d'un libre-arbitre esclave du péché⁵⁶. Mais une telle finitude rejoint la finitude intellectuelle : l'homme, désormais rebelle en lui-même, est aveuglé, et ne sait que confusément ce qu'il lui faut faire ; il a une « infirmité⁵⁷ », selon les *Écrits sur la grâce*, ou une « faiblesse naturelle⁵⁸ », selon une formule sylleptique de la *Conversion du pécheur* qui désigne tout à la fois une faiblesse intellectuelle (il ne peut concevoir l'incompréhensible), une faiblesse morale (il ne peut parvenir au bien seul) et une faiblesse physique (l'esprit s'épuise).

Que peut-on d'emblée constater ? Que Pascal ne ressasse pas tant les limites de l'homme qu'il met au premier plan les efforts de ce dernier pour ne pas en rester à sa finitude constitutive : l'exemple le plus connu est le divertissement, « fiction de l'immortalité⁵⁹ » nécessairement imparfaite, par laquelle l'homme tente de se convaincre qu'en n'y pensant pas, il abolit sa mort. Il en est de même de la finitude du corps, dans la mesure où l'homme pascalien, comme l'homme montanien, réduit sans le savoir le monde à « ses limites corporels [*sic*] » et fait de lui-même le tout du monde. Par là se rejoignent la finitude morale de notre condition présente et les efforts de l'amour-propre tentant éperdument de s'élever – comme

La morale des moralistes, Paris, Champion, 1999, p. 107-122 ; Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie. Penser l'infini cosmique à l'aube de la science classique*, Paris, Albin Michel, 2006 et sa suite, *L'Univers infini dans le monde des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, coll. L'Âne d'or, 2020 ; Vincent Jullien, « Silences cosmologiques », *xvii^e siècle*, n° 207, 2016, p. 235-256.

⁵⁶ Sur cette liberté blessée, qui n'a évidemment rien à voir avec la liberté de la grâce, mais qui livre les hommes à eux-mêmes, voir *Écrits sur la grâce*, OC, t. III, p. 670. C'est tout ce qui sépare l'augustinisme du calvinisme, qui ne sépare point, pour sa part, « permettre » et « faire » (*ibid.*, p. 785). Dieu, dans la perspective de Pascal, laisse l'homme faire le mal mais ne lui fait pas faire le mal.

⁵⁷ *Écrits sur la grâce*, OC, t. III, p. 679 (par exemple).

⁵⁸ *Conversion du pécheur*, OC, t. IV, p. 44.

⁵⁹ Voir Martine Pécharman, « Le divertissement selon Pascal ou la fiction de l'immortalité », *Cités*, n° 7, 2001, p. 13-19.

le note encore Binswanger⁶⁰ – et de gagner la place infinie laissée par l’amour de Dieu. Et que dire enfin, par rapport à la finitude intellectuelle, de l’effort que l’homme met non à comprendre, mais à travailler avec l’infini ? Bref, l’horizontalité ne définit pas tout à fait, dans la pensée de Pascal, la finitude de l’homme : c’est plutôt l’oscillation insulaire entre fermeture et ouverture, entre horizontalité et verticalité, entre impossibilité et possibilité, qui définit le mieux la dialectique existentielle que Pascal décrit et dont il fait usage dans ses œuvres. Ce faisant, il ne s’agira pas tant d’étudier le dépassement en lui-même que le rapport de l’homme à ce qui le passe, en tous ordres, et selon un verbe très pascalien, emblématisé dans une formule du fragment 164 dont nous élargissons le sens :

La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune. Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que *l’homme passe infiniment l’homme* et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu.

Frappante, citable, en un mot, la formule n’est pourtant pas dénuée d’ambiguïtés ou de tensions, et en cela à même de réfléchir les tensions plus générales qui parcourent le champ du fini. Une première rédaction portait en effet :

Certainement cela passe le dogmatisme et [le] pyrrhonisme et toute la philosophie humaine. *L’homme passe l’homme*. Qu’on accorde donc aux pyrrhoniens ce qu’ils ont tant crié, que la vérité n’est pas de notre portée ni de notre gibier, qu’elle ne demeure pas en terre, qu’elle est domestique du ciel, qu’elle loge dans le sein de Dieu et que l’on ne la peut connaître qu’à mesure qu’il lui plaît de la révéler. Apprenons donc de la vérité incréée et incarnée notre véritable nature.

La suppression de la première rédaction, indice d’hésitations quant à la nature de l’argument qu’il fallait employer ici, permet à Pascal d’éliminer progressivement un discours trop abruptement technique et théologique, et de ménager une plus souple transition entre l’appel à l’expérience immédiate – l’échec des philosophies – et l’ordre, spectaculaire, qui intime au

⁶⁰ Voir Ludwig Binswanger, *Trois formes manquées de présence humaine. La présomption, la distorsion, le maniérisme*, Argenteuil, Le Cercle herméneutique, 2002.

lecteur de s'en remettre à Dieu. Mais de la sorte, l'ultime rédaction rend plus ambigu l'impératif « *apprenez* » mis en verbe introducteur de la proposition « l'homme passe infiniment l'homme », et désormais pivot entre un verbe de connaissance (« connaissez donc ») et deux autres (« entendez [...] écoutez »). Ces deux verbes remplacent, dans la dernière version, l'impératif « apprenons » que contenait le premier jet. Or, évidemment, les deux types de connaissances auxquels renvoient les impératifs ne sont pas identiques : le premier type (« connaissez donc quel paradoxe... ») semble pouvoir s'appuyer, de façon purement immanente, sur le constat qu'aucune philosophie ne peut rendre compte de notre condition véritable ; le deuxième type (« entendez », « écoutez ») n'a rien d'immanent, et demande d'effectuer un saut vers l'autorité divine, qui nous transmettra la nature de notre condition. Ainsi, selon quel régime de connaissance Pascal peut-il dire que l'homme passe infiniment l'homme ? Selon les deux, sans doute, mais la formule se dotera alors de deux lumières différentes, selon qu'elle vient d'un constat purement humain, ou selon qu'elle est éclairée, comme elle le sera, par la lumière divine qui, loin de le résoudre, approfondira ce dépassement. Mais dès lors, quelle est la fonction argumentative de la formule ? Achève-t-elle, comme en une sorte de formule-guillotine, le mouvement belliqueux du fragment 164, ou annonce-t-elle, comme en une sorte de pivot, l'ordre que Pascal s'apprête à donner : « Écoutez Dieu » ? La coordination entre les deux impératifs dans la dernière version dont nous disposons – « apprenez que [...] *et* entendez » – semble renforcer cette place transitionnelle.

Il s'agit sans doute de l'un et de l'autre, et la formule vaut par son équivoque. D'une part, elle renferme le constat de l'inintelligibilité de l'homme à lui-même : l'homme ne peut *se* comprendre, et il nous faudra étudier cette impossible réflexion. Mais d'autre part, elle renferme comme une promesse, et la formule a ceci d'étrange que, finalement, loin d'enterrer l'homme, elle le retire à sa connaissance pour mieux l'élever. Furetière note, dans le long article qu'il consacre au verbe « passer », qu'il « se dit encore à l'égard de la quantité, longueur, largeur et hauteur, etc. pour marquer l'excès de l'une à l'égard de l'autre. Cet homme est si grand, qu'il passe les autres de toute la tête ». Il note encore que passer « se dit figurément en chose spirituelles. Cette réflexion m'a passé cent fois dans l'esprit. Les mystères de la foi passent notre imagination, ne sont pas concevables⁶¹. » Sans doute le verbe est-il intrinsèquement ambigu ; il

⁶¹ Furetière, *Dictionnaire universel*, art. « PASSER ».

dérobe l'homme à lui-même, et en même temps, il lui donne une profondeur infinie que la suite du fragment 164 commencera à déplier : « Car enfin, 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 corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité, ni de la béatitude. » Et plus encore, le verbe est polysémique, et se prête en cela à plusieurs actualisations, comme Pascal ne se prive pas de le montrer à la faveur d'une antanaclase :

Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui *se sont passées* dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre et qui *passent* l'état de notre capacité présente⁶².

Sous cet angle-là, le dépassement n'est pas seulement une vérité générale, mais un événement historique : Adam a fait passer l'homme dans une nouvelle nature qu'on ne peut désormais pas concevoir. Se pose là le problème de l'évidence de son origine, du mode par lequel l'homme peut y avoir accès, et de la résonance de cette histoire dans la compréhension du présent de l'homme. Bien sûr, l'isotopie du surcroît aura pour fin de montrer à quel point l'homme est déchu : la hauteur n'est gagnée que pour accuser plus à fond la chute. Dans le même temps, cette isotopie indique que l'homme ne saurait s'en tenir à lui-même ou à ses propres limites ; une connaissance de soi est possible *autrement*.

À l'instar de Benedetta Papasogli, nous tenons ainsi que « l'anthropologie de Pascal est entièrement centrée sur le mystère de ce dépassement : "l'homme passe l'homme"⁶³ ». Mais nous considérons la formule, au-delà de son contexte étroit, comme l'expression d'un « étymon spirituel » en vertu duquel l'œuvre de Pascal peut se déplier : comme un centre ou un noyau apte à figurer parfaitement la tension, le paradoxe, le mystère, inscrits en l'homme ; figeant mémorablement la verticalité au cœur de l'horizontalité, l'élévation au cœur de l'humiliation, ou le dépassement au cœur de l'homme fini. Et on pourrait dire par exemple, en élargissant le sens de la formule en contexte, que le verbe « passer » s'applique très bien à l'homme qui, après l'abandon de l'amour de Dieu, ne cesse de se passer, comme le rend évident la *Lettre sur la mort de son père* que Pascal rédige pour sa famille en montrant que l'amour-propre recherche

⁶² Fr. 683.

⁶³ Benedetta Papasogli, *La Mémoire du cœur au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 246.

infiniment à s'aimer : « [L'homme] s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment⁶⁴. » Et dans son ordre, le divertissement répondra parfaitement à ce processus, en proposant l'image d'un homme non seulement héritier d'« instincts secrets », mais encore incapable de penser à sa « condition faible et mortelle [...] de près⁶⁵ » : c'est-à-dire toujours disposé, par nature, à outrepasser sa dimension finie. L'infini mathématique ne sera abordé que comme symptôme de ces tensions⁶⁶ qui font osciller l'homme entre la tentative d'une divinisation, et le rappel de sa portée : de sa « poignée », de sa « brassée », de l'« étendue de [ses] jambes⁶⁷ ».

« FINITUDE »

Pourquoi dès lors parler de « finitude » ? Le mot n'appartient pas en effet au vocabulaire de Pascal, et n'apparaît qu'au xx^e siècle, dans des discours majoritairement philosophiques. Est-il réductible à ce que Pascal nomme « l'état » de l'homme, ou sa « nature », ou sa « condition » ? Il ne s'agit en fait pas, bien sûr, de ne pas interroger la nature, l'état ou la condition de l'homme⁶⁸, mais de prélever en eux, comme en l'étude de ce que Pascal nomme « misère » ou « vanité », ce qui définit ou délimite la dimension finie de l'homme et les paradoxes qui la traversent. Le décentrement du point de vue vers un concept exogène à la pensée pascalienne – finitude – ne vise rien d'autre qu'à montrer qu'à défaut d'avoir le terme, Pascal ne partage pas moins l'idée que la « fin » est constitutive de l'existence humaine. Une telle perspective permettra en effet, en premier lieu, d'enrichir l'*extension* de la « fin » et du « fini », et de ne pas voir dans la double-infinité du fragment 230 la seule étude de la dimension finie de l'homme. Devront s'y ajouter tous les pôles préalablement distingués. Devra de surcroît s'y ajouter naturellement l'étude de la syllepse qui affecte souvent, dans les *Pensées*, le mot *fin*. Car si Pascal rumine, pour

⁶⁴ *Lettre sur la mort de son père*, OC, t. II, p. 858.

⁶⁵ Fr. 168.

⁶⁶ À cela a été consacrée la thèse de João Cortese soutenue à l'Université Paris 7 et l'Université de São Paulo, intitulée : « L'infini en poids, nombre et mesure : la comparaison des incomparables dans l'œuvre de Pascal », que nous avons pu consulter.

⁶⁷ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 399. C'est la page finale de l'*Apologie de Raymond Sebond*.

⁶⁸ Voir Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 126-136, pour une étude des occurrences d'*état*, *nature* et *condition* chez Pascal, à laquelle nous sommes ici redevable.

tympanner son lecteur, la « dernière fin de la vie⁶⁹ », c'est qu'en la mort s'enracine le départ de la recherche de Dieu, mais qu'en cette perspective finale, repose aussi toute la « conduite⁷⁰ » de la vie qui doit prendre des « routes si différentes⁷¹ », selon que la mort ne représente qu'elle-même, terme absolu, ou selon qu'elle équivaut en fait à une ouverture, vers une « éternité de misères⁷² » ou « une éternité de vie et de bonheur⁷³ ». C'est donc que la fin représente le terme tout autant que la destination qui mènera à ce terme, et que cette destination, *in fine*, est liée à l'origine de l'homme, comme doit s'en enquérir le lecteur de Pascal contre l'extravagance de l'homme qui déclare sereinement : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même⁷⁴. » Ce faisant, on entendra par finitude non seulement la mortalité de l'homme mais tous les aspects de sa dimension finie – et toutes les tensions, surtout, qui la parcourent.

Mais on voit que c'est aussi l'*intension* du fini qui s'enrichit sous cet angle. Repérer ce que recouvre le champ du fini permet en effet d'interroger plus précisément son sens. Est-il réductible à une rumination des « limites », des « contraintes », des « impossibilités » de l'homme ? Engage-t-il une déploration de l'homme face à tout ce qu'il n'est pas, et/ou une célébration ? Une telle interrogation permet de retrouver la perspective existentielle qui est la nôtre – comment l'homme s'accommode-t-il de sa dimension finie ? – mais permet aussi de rendre nécessaire la distinction entre d'une part la *finité* de l'homme, d'autre part sa *finitude* : d'une part, le fait que l'homme soit fini, à différents niveaux, et d'autre part, la façon dont l'homme se dispose à l'égard de cette dimension finie⁷⁵. Et dans ce dernier sens, il faut distinguer entre la finitude de « l'homme avec Dieu », et celle de « l'homme sans Dieu » : car c'est une chose de vivre en tant qu'homme déchu sa dimension finie, c'en est une autre de la vivre dans le

⁶⁹ Fr. 681 et fr. 682.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Fr. 681 et fr. 682.

⁷³ Fr. 680.

⁷⁴ Fr. 681.

⁷⁵ Emmanuel Falque propose ainsi cette distinction dans *Métamorphose de la finitude*, Paris, Éditions du Cerf, 2004. Il propose dans « Limite théologique et finitude phénoménologique chez saint Thomas d'Aquin » (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 92, 2008, p. 527-556) une autre distinction entre la *limite* et la *finitude*, entendant la limite comme le point de vue de Dieu sur la dimension finie de l'homme, et la finitude comme le point de vue de l'homme sur sa dimension finie, que nous ne reprendrons pas.

«souvenir» d'une «patrie⁷⁶», c'est-à-dire en pensant que nous ne sommes que dans une «hôtellerie⁷⁷», et que le monde n'est pas notre «fin⁷⁸».

Enfin, repérer le discours pascalien de la finitude permet de ne pas abandonner le mot à la modernité, ou, peut-être, de déplacer les frontières de cette dernière. Michel Foucault, opposant l'*épistémé* classique à l'*épistémé* moderne, note que les siècles classiques ont conçu la finitude comme une chose entièrement négative : pensée sur fond d'infini, ou, dit Foucault, constituée «à l'intérieur de l'être infini», elle en est comme son revers, et se définit par négation. À l'inverse, l'*épistémé* moderne réfléchirait sur les «formes concrètes de l'existence finie» : le corps, par exemple, n'est plus dans cette perspective une «forme négative» mais une «positivité⁷⁹» qui représente le champ fini dévolu à l'homme. Il existe indéniablement une différence essentielle entre les deux approches : si pour la modernité, le temps originel est le temps fini⁸⁰, pour Pascal, le temps s'appréhende, comme l'espace ou le nombre, comme un infini : «On peut toujours en concevoir un plus grand sans dernier, et un moindre, sans arriver à un instant et à un pur néant de durée⁸¹.» Mais il n'est pas certain qu'une telle partition rende compte jusqu'au bout de la pensée pascalienne : car non seulement Pascal se montre attentif à la façon dont des phénomènes qui le passent se donnent à l'homme, mais il essaie surtout de circonscrire le champ d'une nature *proprement* humaine, distincte des autres, avec ses propres capacités et ses propres incapacités. Son immanentisme⁸² l'aide assurément en cela, sans que cela ne s'oppose le moins du monde à la pensée chrétienne dont la vertu explicative

⁷⁶ Fr. 460.

⁷⁷ *Entretien avec M. de Sacy, OC*, t. III, p. 131.

⁷⁸ Lettre de Blaise et Jacqueline à Gilberte du 1^{er} avril 1648, *OC*, t. II, p. 582.

⁷⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [1966], Paris, Gallimard, coll. TEL, 1996, p. 327. Le philosophe voit ainsi le passage d'une *métaphysique* de la finitude à une *analytique*.

⁸⁰ Voir sur ce point Françoise Dastur, *La Mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007, p. 16.

⁸¹ *De l'Esprit géométrique, OC*, t. III, p. 402.

⁸² Nous rejoignons en cela la perspective de Hall Bjørnstad exposée dans l'introduction de *Créature sans créateur. Pour une anthropologie baroque dans les Pensées* (Québec, Presses de l'Université de Laval, 2010) qui met en évidence l'importance de considérer le point de vue de la créature : point de vue immanent, adapté au lecteur déchu. Notre propre démarche ne correspond toutefois que partiellement à la méthode «prospective» mise en place dans cette même introduction : celle qui consiste à lire les *Pensées* en suivant le mouvement qui aurait conduit de la misère de l'homme sans Dieu à la félicité de l'homme avec Dieu, et dès lors, à ne pas rabattre l'horizon de la seconde partie sur la première.

– c’est-à-dire descriptive – lui permet d’étudier, non sans les filtres interposés de Montaigne et de Descartes, les « puissances⁸³ » de l’homme⁸⁴. C’est dire l’importance de l’intertextualité, en tous sens⁸⁵, pour saisir le travail de Pascal, souvent fort syncrétique. Mais c’est cela même qui rend le commentaire difficile, surtout s’il se charge d’évaluer le ou les interlocuteurs principaux, face auxquels les autres prédécesseurs deviennent

⁸³ Fr. 230.

⁸⁴ Emmanuel Martineau et Vincent Carraud ont proposé de voir en Pascal deux anthropologies : une anthropologie constituée autour de l’état « double » de l’homme ; une « deuxième » anthropologie, correspondant à l’analyse d’une finitude envisagée « pour elle-même », qui résisterait à son insertion dans le parcours apologétique, et qui définirait la « modernité » de Pascal. C’est en cela tout à fait conforme à la « modernité » que repère Foucault et pour laquelle la finitude « renvoie à elle-même » (*Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 328). Voir « Deux clés de la chronologie des discours pascaliens », *XVII^e siècle*, n° 185, 1994, p. 695-729, qui reprend les conclusions de son édition ; et Vincent Carraud, *Pascal. Des connaissances naturelles à l’étude de l’homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 235-245 et les références données en bas de page. Nous ne voyons pas, pour notre part, de contradiction entre deux anthropologies, mais cette suggestive lecture rend compte de l’ambiguïté de certains fragments de Pascal que l’énonciation « chrétienne » ne surplombe pas toujours avec évidence, loin s’en faut. Deux points nous séparent de cette lecture : 1. nous suivions autant que faire se peut la méthode proposée par Laurent Thirouin et lisons les *Pensées* de Pascal « dans leur ordre » : c’est-à-dire en donnant à l’imagination, au divertissement, ou à la justice, un rôle dialectique dans le parcours des liasses ; 2. nous ne faisons pas de la « finitude » un concept emblématique de la « modernité » et dégagé méthodologiquement par Pascal par l’intermédiaire d’une lecture aussi avisée que subversive de Montaigne et de Descartes, mais un concept qui permet de repérer et synthétiser la façon dont Pascal pense et écrit le rapport de l’homme à ses fins – ce qui ne veut certes pas dire, loin de là, que son étude ne se sépare pas définitivement de ses prédécesseurs parfois.

⁸⁵ En tous sens, car nous proposerons de rapprocher Pascal de certains « hypotextes » (les textes à partir desquels il a probablement écrit) mais également des textes qui viennent après, et dont Pascal est la source avouée ou implicite. C’est dans cette perspective que nous rapprocherons parfois Pascal de Merleau-Ponty, en nous limitant à des thèmes ou des concepts que Merleau-Ponty a explicitement puisés de sa lecture pascalienne. C’est le signe, selon nous, de la force d’appel qu’a pu constituer l’œuvre de Pascal pour la phénoménologie du *xx^e* siècle, et, à rebours, l’indice de la fertilité d’une lecture anachronique, si tant est qu’elle n’est pas incontrôlée : car pour peu qu’elle le soit, en effet, elle peut mettre en évidence 1. que l’œuvre de Pascal fonde consciemment ce qui nous apparaît rétrospectivement comme phénoménologique, qui n’est dès lors pas un filtre arbitraire, mais un biais par lequel on peut percevoir la méthode pascalienne à nouveaux frais ; 2. qu’en ce sens, une des originalités les plus saillantes de Pascal est avant tout de décrire ce qui se manifeste à l’homme, dans toute ses contradictions, ses paradoxes, son incompréhensibilité, son excès ; 3. plus généralement, qu’il peut se faire que l’œuvre dangereusement nommée « classique » – trop facilement ainsi mise à distance – pose à sa façon des questions qui n’ont cessé d’être les nôtres. La lecture de Heidegger est à cet égard du plus haut intérêt, mais elle n’est pas notre objet.

des filtres plus périphériques. Or, il nous semble à cet égard, et nous tenterons de le montrer, que c'est Montaigne qui s'avère le plus décisif pour la pensée pascalienne de la finitude : *Montaigne et Pascal* pourrait être un autre titre de notre étude.

« FIGURES »

Pourquoi, enfin, parler des *figures* de la finitude ? Pour ne pas oublier, d'abord, l'épaisseur toute concrète d'un imaginaire littéraire et philosophique. C'est ainsi que nous prenons d'abord le terme en son sens pictural et non stylistique : les « figures » désignent, selon Furetière, des « lignes qui forment la représentation des hommes ou des animaux », ou de façon plus générale, de « représentations⁸⁶ ». Il ne s'agit donc pas d'étudier un concept et sa portée, seulement, mais d'envisager la façon dont Pascal les fait tomber, pour ainsi dire, dans une série de figures, de motifs, d'images, pour que puisse précisément se figurer la finitude de l'homme : l'ange, la bête, Adam, l'effort de l'amour-propre vers l'infini, l'écoulement du temps ou, au contraire, la recollection en Dieu, seront, par exemple, autant de figures, de divers ordres, aptes à réfléchir tout ou partie de la condition finie de l'homme. Par quoi se retrouve, ensuite, le sens plus spécialisé de la « figure », qui se dit, note toujours Furetière, des « représentations énigmatiques » et dont on sait, par ailleurs, quel usage en fera Pascal pour décrire la façon dont « il est parlé de Dieu » – ou « des choses de Dieu » – « à la manière des hommes⁸⁷ ». C'est qu'il faut penser la finitude, mais aussi l'écrire, et se heurter dès lors à la difficulté de sa mise en mots : comment dire ce qui passe l'homme ? Quelles sont les conséquences d'un tel dépassement sur l'écriture qui tente de l'enregistrer ? « Figures » peut alors s'entendre en son sens rhétorique pour étudier, à tous les niveaux de textualité, les figures qui sont liées d'une affinité élective à une écriture de la finitude.

Appliquée à Pascal, cette dernière formule peut certes sembler très imprudente, car il serait facile, trop facile, de voir dans le projet inachevé des *Pensées* un reflet parfait, quoiqu'involontaire, de la finitude de l'homme ; de voir dans le chantier ruinitique des *Pensées*, finalement, autant de béances laissant envisager à quel point la mort saisit l'homme. À cela, les études stylistiques ont déjà répondu en faisant valoir l'importance

⁸⁶ Furetière, *Dictionnaire universel*, art. « FIGURE ».

⁸⁷ Fr. 303.

d'une distinction entre le caractère accidentellement inachevé de l'œuvre de Pascal, et le caractère organiquement inachevé du fragment⁸⁸ sans nier le danger des reconstructions indues⁸⁹. Et cela vaut au niveau plus étroit de la phrase, et à l'égard, précisément, de certains faits de style de la phrase pascalienne. Les commentateurs ont montré, en effet, que certains rajouts *in extremis* peuvent être pleinement lus comme des rallonges hyperbatiques⁹⁰, c'est-à-dire comme des figures, plutôt que comme des notes accumulées sans effets concertés; que les phrases nominales existentielles peuvent être de vrais événements stylistiques, profitant du désancrage de l'énoncé pour tel ou tel effet, plutôt que des germes de pensée⁹¹; ou encore, que la fréquence des détachements à gauche chez Pascal n'est pas un accident de style mais un stylème⁹², pour assumer la dimension orale du discours mis en œuvre⁹³, et/ou pour isoler un élément particulièrement significatif dans le contexte de tel fragment. Toute rupture, tout heurt, n'est pas le signe d'un inachèvement. Il est sans doute impossible, dans bien des cas, de trancher sur le degré d'achèvement d'un fragment, mais on est du moins fondé, méthodologiquement, à ne pas céder à chaque fois aux sirènes de la fragmentation accidentelle, pour garder intacte l'idée que

⁸⁸ Voir Gilles Magniont, *Traces de la voix pascalienne. Examen des marques de l'énonciation dans les Pensées*, Lyon, P.U.L., 2003; Laurent Susini, *L'Écriture de Pascal, La lumière et le feu. La « vraie éloquence » à l'œuvre dans les Pensées*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 626; Pierre-Yves Gallard, *Paradoxes et style paradoxal. L'âge des moralistes*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 271-272.

⁸⁹ Voir sur ce danger Alain Cantillon, *Le-Pari-de-Pascal. Étude littéraire d'une série d'énonciations*, Paris, Vrin, 2014.

⁹⁰ Des hyperbates très concertées se repèrent dans le fr. 339: « Car [l'esprit] connaît tout cela, et soi, et les corps rien », ou « [...] cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel ». Le fr. 181 en propose une autre, d'une autre facture: « 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. » Dans ces deux fragments, la saillance de la figure est incontestable.

⁹¹ Voir par exemple le fr. 436 qui commence ainsi: « Contestations. / Abel, Caïn. / Moïse, magiciens. / [...] » et à ce sujet, l'article de Olivier Jouslin, « Pascal poète en prose », *XVIII^e siècle*, n° 221, 2003, p. 715-747 et celui de Laurent Susini « Pascal, observatoire d'une prose littéraire de la Première Modernité » dans *La Littérarité des belles-lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 67-82.

⁹² Nous désignerons par stylème, par la suite, un fait de style que sa « récurrence » signale comme « trait original et signifiant »; voir sur ces distinctions Eric Bordas, « Ni longues ni belles phrases. Deux mots suffisent. » La phrase nominale, fait de style chez Lacos, *L'Information grammaticale*, n° 79, 1998, p. 16-22 et « Un stylème dix-neuviémiste: le déterminant discontinu un de ces... qui... », *L'Information grammaticale*, n° 90, 2001, p. 32-43.

⁹³ Voir Laurent Susini, *L'Écriture de Pascal, op. cit.*, p. 434-438.

même un fragment heurté puisse être pleinement et délibérément pensé tel qu'il se donne à lire, fût-il une étape seulement ou un état du texte appelé à d'autres transformations peut-être indécidables. Il y a sans doute *des* régimes d'inachèvement ou d'incomplétude. Corollairement, une autre prudence s'impose : celle de ne pas confondre l'énonciateur avec l'auteur, et de ne pas attribuer à Pascal une écriture de la « détresse⁹⁴ » qui prendrait sa source en une détresse biographique, quand elle est dépendante, dans les *Pensées*, du cadre tout pragmatique au sein duquel elle reçoit son sens. Toute poétique de la finitude ne se réduit pas à une déploration d'auteur.

Car, c'est, finalement, ce à quoi pourront nous mener nos réflexions : à délimiter les contours d'une poétique de la finitude. Cela engage donc les choix littéraires et argumentatifs qui prennent racine dans le projet des *Pensées* que nous lisons : dans quelle mesure la condition finie de l'homme *informe*-t-elle le dispositif imaginaire puis argumentatif de Pascal ? Dans quelle mesure le projet des *Pensées* peut-il être repensé par le prisme de la finitude ? Il n'est peut-être pas inintéressant de confronter cette optique à quelques-uns de ses termes les plus sensibles, parmi lesquels la « recherche », ou la « preuve » : l'importance que les « seuils » accordent à la « fin » de l'homme d'une part, et à sa « nature » propre, d'autre part, nous encourage à reparcourir le projet de Pascal dans l'optique d'une vaste interrogation sur le rapport de l'homme à ses fins et à ses limites propres, distinctes d'autres natures. Mais c'est la totalité de l'œuvre de Pascal que nous mobiliserons pour définir cette « forme-sens », depuis les lettres de 1648 jusqu'aux *Discours sur la condition des Grands*, et en incluant, dans les limites évidentes de notre compétence, les œuvres mathématiques et physiques, et sa correspondance scientifique. La finitude de l'homme n'informe pas chacune de ces œuvres de la même façon : il y aura *des* poétiques.

Ainsi voudrions-nous exploiter l'ambiguïté de la figure, au carrefour du concept, de la représentation sensible, de l'événement rhétorique et stylistique, pour proposer un « portrait de la finitude », explorant à la fois l'acuité philosophique de Pascal dans la considération des fins de l'homme, et l'investissement argumentatif de ces dernières dans le corpus pascalien.

⁹⁴ C'est le mot qu'emploie Valéry dans sa célèbre « Variation » pour relever chez Pascal le paradoxe d'une détresse rhétorique, ou d'une détresse si écrite qu'elle en devient, à ses yeux, suspecte (*Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 463). Voir Tetsuya Shiokawa, « Entre la pensée et l'œuvre : à propos de la critique valéryenne de Pascal », dans Yoshikazu Nakaji (dir.), *L'autre de l'œuvre*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2007, p. 29-48.

Ce sont ces dimensions qui forment l'architecture de notre réflexion : à la finitude du corps (*Première partie*), répondent la finitude de l'esprit (*Deuxième partie*), et la finitude de la volonté (*Troisième partie*). À cette triple enquête sur les « pièces de l'homme » doit s'ajouter une double enquête, qui déplace doublement la perspective : la *Quatrième partie* met au premier plan s'interroge sur la dimension collective de la finitude ; la *Cinquième partie* s'interroge sur la dimension précisément chrétienne de la finitude. Mais on essaiera à chaque fois de montrer que c'est bien la finitude qui décide de la forme : à une réflexion sur les conséquences de l'incarnation sur le langage et l'ordre qui incombent à l'homme (*Première partie*), succèdera une étude du dispositif argumentatif pascalien qui fait appel à la raison pour mieux la passer, en privilégiant le paradoxe, la répétition, et la voie, polyphonique, du cœur et du sentiment (*Deuxième partie*), avant qu'on ne propose une relecture de la liasse « Commencement » et de ses réélaborations successives (*Troisième partie*). À partir de là pourront s'envisager d'une part la relation qui se noue entre l'énonciateur des *Pensées* et son lecteur-idéal (*Quatrième partie*), et d'autre part, la transfiguration qu'opère sur le plan du langage toute conversion du cœur (*Cinquième partie*).