

## **Les *Pensées* de Pascal: Six épithètes au service de l'apologie<sup>1</sup>**

Stéphane NATAN  
Rider University

L'apologie est une défense qui répond à une critique implicite ou explicite, et qui se positionne du côté de la raison, se proposant de convaincre un interlocuteur aux convictions divergentes. Les apologistes du christianisme possèdent un point de départ commun: justifier l'acte de foi. Ils se placent donc tous (en théorie) du côté de la raison. D'autre part, chaque apologiste en profite généralement pour anéantir – avec plus ou moins de virulence – le système de pensée de ses opposants, tout en pensant à affermir le chrétien dans sa foi. Les grands siècles de l'apologie du christianisme sont les premiers siècles de notre ère, siècles où ce dernier devait mener une lutte sans merci pour parvenir à éliminer le polythéisme. Au II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, les apologistes – Aristide, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile – durent se défendre contre les païens : il leur fallut plaider en faveur du monothéisme, et non pas prouver l'existence du divin; il leur fallut se laver des soupçons concernant la moralité et la rationalité du christianisme. Après un long répit, à nouveau, au V<sup>e</sup> siècle, les apologistes – saint Augustin, Orose – eurent à lutter contre les païens, contre un de leurs arguments historiques plus précisément: la chute de l'Empire romain, et l'invasion de Rome, d'une Rome devenue chrétienne<sup>2</sup>. Les apologistes de l'Antiquité eurent également à faire barrage aux hérésies qui se manifestaient de toutes parts, les Pères de l'Église n'ayant pas encore esquissé les grandes lignes du catholicisme. Au Moyen Âge, le paganisme a été vaincu, et il s'agit alors de réconcilier foi et raison: pour prouver l'existence de Dieu, saint

---

<sup>1</sup> Le numéro des fragments renvoie à l'édition Philippe Sellier des *Pensées*: Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1994.

<sup>2</sup> Les premiers livres de *La Cité de Dieu* sont une réponse à ces allégations, saint Augustin spécifiant que Rome avait eu des épisodes sombres bien avant la venue du christianisme.

Anselme a développé l'argument ontologique dans le *Proslogion*, tandis que saint Thomas, avec sa *Somme Théologique*, prouvait Dieu par la nature, empruntant sa démonstration à la *Métaphysique* d'Aristote. À la Renaissance, le catholicisme est devenu religion d'État en Europe, et le paganisme n'est plus à craindre. Loin d'être perçus comme des ennemis, les sages païens de l'Antiquité sont redécouverts après des siècles d'oubli, et les humanistes chrétiens se font les défenseurs des anciens ennemis des apologistes des premiers siècles : pour eux, Platon a eu l'intuition de Dieu, de même que le sage stoïcien. Un pont est jeté au travers des siècles, entre le paganisme et le christianisme<sup>3</sup>. Néanmoins, avec la Réforme, les apologistes de tous bords se trouvent confrontés à un autre problème : il ne s'agit plus de défendre le christianisme, mais *une* vision propre du christianisme, de la Bible et de saint Augustin. Au Grand Siècle, en France, grâce à la contre-Réforme, la rigueur de la foi catholique parvient à rivaliser en exigences avec la Réforme qui sent alors son influence décroître au XVII<sup>e</sup> siècle : en effet, les réformés voient leur progression stoppée par la contre-Réforme et le jansénisme qui réaffirment la toute-puissance de Dieu, la nécessité de la *grâce efficace*. Nombreux sont les protestants qui se convertissent et tous ne le font pas en raison des pressions politiques. Pourtant, comme si ce conflit entre catholiques et protestants ne suffisait pas, voilà qu'apparaissent des luttes dans l'Église catholique elle-même: jésuites et jansénistes s'adonnent à un combat qui ne peut se résoudre que par l'éradication de la partie adverse<sup>4</sup>. En outre, l'Église doit aussi faire face à un autre problème: la masse sans cesse croissante de chrétiens tièdes, de tous ceux qui sont catholiques par hérédité, par habitude et par politique. L'absolu de la foi est en péril: la ferveur tombe. Déjà, Port-Royal semble bien isolé au XVII<sup>e</sup> siècle, et la perfection de la morale chrétienne qu'il défend apparaît comme impossible à vivre dans un monde qui amorce le grand tournant de la modernité. Déjà, dans les sermons, la beauté du discours prend le pas sur

<sup>3</sup> Pour Érasme, comme l'écrit Émile Callot, "il y a de la vérité partout et partout de la sainteté. Ainsi ni la vérité n'est le privilège réservé à la Bible, ni la sainteté le monopole exclusif du christianisme. La sagesse païenne, dans ses meilleurs représentants, rejoint la sagesse chrétienne: elle la devance et la prépare, mais aussi elle s'y égale dans son essence et ses efforts puisqu'elle prêche la vertu et conduit au ciel. L'humanité ne forme plus qu'une seule Église, dont un Esprit unique et multiforme est l'inspirateur" (*Doctrines et Figures humanistes*, Paris, Belles Lettres, 1963, p. 188).

<sup>4</sup> Jean Mesnard considère que dans les *Pensées* l'opposition entre les jésuites et les jansénistes est bien plus présente que le schisme de l'Église protestante ("L'Horizon européen dans l'Œuvre de Pascal", in *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1992, p. 309).

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

la part de vérité qui tend à devenir secondaire<sup>5</sup>. Les églises restent pleines, mais incontestablement quelque chose a changé.

Pascal entreprend d'écrire son apologie dans ce contexte: héritier de ses prédécesseurs<sup>6</sup>, il n'a pas réellement développé de nouveaux arguments dans son apologie<sup>7</sup>. Du reste, tout comme ses prédécesseurs – qu'ils soient catholiques ou protestants –, Pascal va défendre sa propre conception du christianisme, du catholicisme. Pascal se rattache, comme le note Philippe Sellier, à "la théologie fondamentale", c'est-à-dire à une théologie qui s'applique à identifier les fondements rationnels de la foi<sup>8</sup>. Il s'efforce de réfléchir sur les raisons qui peuvent pousser l'athée à croire, indépendamment de la coutume et des vérités péremptoires<sup>9</sup>. Dans sa démarche, Pascal ne renonce pas à convaincre la raison, mais il ne s'agit désormais que d'une étape dans son projet apologétique et non plus d'une fin en soi. Il sait que la raison, par manque de preuves infaillibles, ne peut se prononcer sur l'existence de Dieu et *a fortiori* sur la véracité chrétienne: c'est donc au cœur à faire pencher la balance d'un côté ou de

---

<sup>5</sup> Madame de Sévigné, dans une *Lettre à Madame de Grignan*, datant du 1<sup>er</sup> avril 1671, nous relate un événement qui parle de lui-même: "Nous entendîmes l'autre jour l'abbé de Montmor; je n'ai jamais ouï un si beau jeune sermon. [...] Il fit le signe de croix; il dit son texte; il ne nous gronda point, il ne dit point d'injures; il nous pria de ne point craindre la mort, puisqu'elle étoit le seul passage que nous eussions pour ressusciter avec Jésus-Christ. Nous le lui accordâmes; nous fûmes tous contents. Il n'a rien qui choque: il imite Monsieur d'Agen sans le copier; il est hardi, il est modeste, il est savant, il est dévot; enfin, j'en fus contente au dernier point" (*Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, t. I, p. 243).

<sup>6</sup> Voir Julien Eymard d'Angers, *Pascal et ses Précurseurs*, Paris, Nouvelles éd. Latines, 1954.

<sup>7</sup> Ainsi, l'argument central des *Pensées*, le pari, avait été découvert en 1635 par un jésuite, le Père Sirmond: voir Léon Blanchet, "L'Attitude religieuse des Jésuites et les Sources du Pari de Pascal", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26, 1919, p. 477-516 et p. 617-647.

<sup>8</sup> Voir l'*Introduction* de Philippe Sellier à son édition des *Pensées*, *op. cit.*, p. 13-14; 24; 52.

<sup>9</sup> En l'occurrence, Pascal s'oppose à Luther qui soutient qu' "il est impossible de faire s'accorder la foi avec la raison", la foi venant se substituer à la raison, étant contre la raison et non pas au-dessus comme chez Pascal (*Disputatio Martin Luthers*, éd. Drews, 1896, p. 42, cité par Hélène Michon, *L'Ordre du Cœur*, Paris, Champion, 1996, p. 204). Cela ne veut pas dire pour autant que Pascal rejette la foi sans la raison; pour lui, la foi de l'homme simple est une manifestation plus éclatante encore de la *grâce efficace* (voir fragment 414). La seule différence réside, comme le souligne Hélène Michon, dans le fait que la raison accompagnée de la foi peut faire œuvre apologétique (*op. cit.*, p. 237).

l'autre<sup>10</sup>. D'ailleurs, dans le domaine de la foi, on comprend aisément l'importance du cœur pour appréhender l'amour de la créature pour le Créateur. Pour mener à bien son projet, Pascal va utiliser la rhétorique: son originalité va résider non pas dans le fond mais dans la forme, forme si importante qu'elle peut conférer un sens nouveau à un contenu, le modifiant du tout au tout, comme le rappelle le fragment 575:

Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition.

La présente étude va s'intéresser plus particulièrement à six adjectifs épithètes – *vrai, véritable, seul, unique, petit, grand* – qui constituent les termes clés de toute apologétique chrétienne<sup>11</sup> et qui reviennent de manière récurrente dans les *Pensées*: ils ont pour fonction commune de promouvoir le projet apologétique de Pascal. Dans la mesure où les *Pensées* sont inachevées, il pourrait sembler difficile de se prononcer sur le statut volontaire ou involontaire – *involontaire* étant donné l'importance des héritages idéologiques et culturels si bien assimilés qu'ils se fondent dans la pensée de tout un chacun – de ces occurrences. Néanmoins, au travers de ces épithètes et de leur utilisation, on peut constater que la rhétorique constituait pour Pascal une véritable préoccupation<sup>12</sup>. Pascal, par une formule rendue désormais célèbre, a exprimé, au fragment 671, que "la vraie éloquence se moque de l'éloquence". En dépit de cette affirmation, Pascal a marqué un attachement tout particulier à la rhétorique. D'une part, les témoignages

<sup>10</sup> Hyung-Kil Kim écrit: "À vrai dire, la raison n'a ni doute ni certitude. Elle ne sait qu'affirmer ou nier. C'est le cœur qui a un doute ou une certitude. Il n'y a pas de doute ni de certitude en géométrie. Il n'y a que des affirmations ou des négations. Au sens propre, c'est là l'évidence. Mais pour les vérités religieuses, il y a des mélanges de certitude et de doute, de même que des amalgames d'évidence et d'obscurité" (*De l'Art de Persuader dans les Pensées de Pascal*, Paris, Nizet, 1992, p. 90).

<sup>11</sup> Ces six mots contiennent la totalité de la relation de l'homme à Dieu, de l'homme à soi et de l'homme au monde.

<sup>12</sup> Philippe Sellier, dans l'*Introduction* à son édition des *Pensées*, écrit: "Il n'est [...] pas toujours facile de discerner dans une œuvre les récurrences involontaires et les retours concertés. Néanmoins le texte pascalien doit une large part de la pression qu'il exerce à huit techniques dont le caractère voulu ne fait aucun doute" (*op. cit.*, p. 67).

"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"

d'Arnauld et de Nicole dépeignent Pascal comme un maître en la matière<sup>13</sup>, et sa sœur, Gilberte Périer soutient que la force des *Pensées* n'est pas due au génie inconscient de Pascal<sup>14</sup>. D'autre part, *L'Art de Persuader* est la preuve que Pascal connaît la force des mots, la force de la persuasion, et si l'on doute encore de cela, il n'est qu'à relire *Les Provinciales* dont la puissance de persuasion est intacte<sup>15</sup>.

À l'évidence, Pascal rejette seulement un type précis de rhétorique, les rhétoriques traditionnelles<sup>16</sup> en cours à son époque qui prenaient Cicéron pour maître<sup>17</sup>, comme le stipule le fragment 610:

Toutes les fausses beautés<sup>18</sup> que nous blâmons en Cicéron ont des admirateurs, et en grand nombre.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> "Feu Monsieur Pascal, qui savoit autant de veritable Rhetorique, que personne en ait jamais su" (*La Logique*, Paris, Vrin, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1981, III, XX, p. 267).

<sup>14</sup> Dans sa *Vie*, Gilberte Périer note au sujet de son frère qu'"il était maître de son style; en sorte que non seulement il disait tout ce qu'il voulait, mais il le disait en la manière qu'il voulait, et son discours faisait l'effet qu'il s'était proposé" (*in Pensées, op. cit.*, p. 115).

<sup>15</sup> Dominique Descotes note le rôle de tout premier plan qu'a joué la clarté dans *Les Provinciales*: "le succès sans précédent des *Provinciales* tient essentiellement à son art d'y mettre les problèmes de théologie à la portée des gens du monde, y compris, disait-on des femmes dont l'éducation ne comportait pas l'étude du latin" (*Pascal, Biographie, Étude de l'Œuvre*, Paris, Albin Michel, Classiques, 1994, p. 605). Dominique Descotes a également montré que ce souci de la véritable rhétorique ne se cantonne pas aux œuvres "littéraires" de Pascal, mais qu'on le retrouve jusque dans ses traités mathématiques qui sont forts de clarté et d'un style à même d'intéresser le lecteur, y compris le lecteur non-spécialiste (*Blaise Pascal, Littérature et Géométrie*, Clermont-Ferrand, P.U. Blaise Pascal, Cerhac, 2001).

<sup>16</sup> Il faudrait dire plus exactement la rhétorique d'école de son temps, car Pascal a une "debt, conscious or unconscious to Ancient Rhetoric" et "Pascal's 'art of persuasion' includes most of the stock tricks, but the mixture is unique. His art is not stereotyped but highly individual: his Rhetoric is inseparable from his personality" (Patricia Topliss, *The Rhetoric of Pascal*, Leicester University Press, 1966, p. 27-28).

<sup>17</sup> L'éclectisme de Cicéron a facilité son influence sur la rhétorique, lui qui est tout à la fois atticiste et asianiste (voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Éloquence*, Genève, Droz, 2002, p. 460), platonicien et stoïcien (*ibid.*, p. 502-503).

<sup>18</sup> Pierre Force définit les *fausses beautés* comme "un style qui privilégie les balancements, les périodes équilibrées, les symétries" (*Pensées—Pascal*, Paris, Nathan, 1997, p. 103). Voir également Dominique Descotes, *L'Argumentation chez Pascal*, Paris, P.U.F., Écrivains, 1993, p. 17-25.

<sup>19</sup> Philippe Sellier précise en note 57 du fragment 610 de son édition des *Pensées*: "Pascal avait écrit au dos de sa Bible: 'Toutes les fausses beautés que nous trouvons dans saint Augustin ont des admirateurs, et en grand nombre'" (*op. cit.*, p. 418).

Cicéron, le "*Pater eloquentiæ* des Romains", était très prisé par la Compagnie de Jésus, à tel point que l'on pourrait presque renommer Cicéron le "*Pater eloquentiæ* des jésuites"<sup>20</sup>. Pourtant, déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, Érasme, dans son *Ciceronianus* (1527), percevait le style de Cicéron comme "une curiosité sophistique profondément étrangère à la vérité morale, scientifique et religieuse"<sup>21</sup>; plus tard, c'est au tour de Montaigne de s'élever fortement contre le cicéronianisme<sup>22</sup>. Pour nos auteurs classiques<sup>23</sup>, le rejet de Cicéron marque le refus de l'ornement – de l'asianisme – tel que le pratique à outrance la plupart des jésuites<sup>24</sup>. Cette rhétorique artificielle fait primer les raisons esthétiques sur la clarté et la vérité du discours<sup>25</sup>. Aussi, Pascal, au fragment 529, rejette-t-il cette rhétorique gangrenée avec ses métaphores disproportionnées, exsangues de sens: "*Éteindre le flambeau de la sédition: trop luxuriant*". Dans un tel contexte, inexorablement, le contenu est asservi au contenant, le fond à la

---

<sup>20</sup> Marc Fumaroli a clairement mis en relief l'importance de Cicéron pour les jésuites: "Les pontificats de Grégoire XIII et de Sixte-Quint voient s'édifier à Rome sous l'impulsion personnelle des Papes, un puissant réseau de collèges dont les jésuites ont la responsabilité, et qui a pour tâche de former une élite européenne de prêtres et de laïcs, avec pour dénominateurs communs la rhétorique cicéronienne, Aristote et les *Exercices Spirituels*" (*op. cit.*, p. 179).

<sup>21</sup> Marc Fumaroli, *op. cit.*, p. 105.

<sup>22</sup> Marc Fumaroli nous donne les raisons de cette haine: "L'invention cicéronianiste, dressée à ne faire usage que de lieux communs admis par tous, est exactement l'antithèse du processus créateur tel que Montaigne le décrit" ("Michel de Montaigne ou l'Éloquence du for intérieur", in Jean Lafond éd., *Les Formes brèves de la Prose et le Discours discontinu (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Vrin, De Pétrarque à Descartes, 1984, p. 32). Plus loin, Marc Fumaroli nous rappelle que Montaigne n'est pas le seul à rejeter Cicéron: "Relayé par l'augustinisme, et par le cartésianisme, l'anticicéronianisme de Montaigne va se déployer puissamment après lui, contrôlant ou du moins contrebalançant l'essor d'une éloquence académique et aulique" (*ibid.*, p. 43).

<sup>23</sup> Comme le rappelle Marc Fumaroli, "s'il est un point sur lequel, de Montaigne à La Fontaine, nos grands écrivains classiques semblent unanimes, c'est bien dans leur dédain pour la 'rhétorique'" ("Rhétorique d'École et Rhétorique adulte", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 86 [1], 1986, p. 33).

<sup>24</sup> Cet excès atteint des sommets dans l'éloquence épideictique, notamment pour les jésuites qui vivent à Paris: voir Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Éloquence*, *op. cit.*, p. 240.

<sup>25</sup> Pierre Force note: "Lorsqu'un sophiste opère [...] (par exemple en faisant un éloge paradoxal) il serait naïf de croire que le but est de persuader l'interlocuteur. L'objectif n'est pas de persuader mais de surprendre, d'émerveiller, de susciter de l'admiration pour l'habileté de celui qui parle" ("Pascal et la Philosophie: Problèmes de Réception", *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, 25 [49], 1998, p. 436).

"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"

forme<sup>26</sup>. Le jugement porté par Pascal, au fragment 503, est par conséquent sans appel: "Je hais également le bouffon et l'enflé". Ce jugement remet en cause la beauté même d'une telle rhétorique qui se voit placée à égalité avec le *bouffon*<sup>27</sup>, dont l'absence de recherche langagière, de finesse laissent plus qu'à désirer: pour les faiseurs de fausse rhétorique, cette mise en parallèle matérialise à n'en pas douter l'insulte suprême.

*A contrario*, la vraie éloquence, pour Pascal, se doit de conserver son objectif initial, à savoir être au service de la vérité: "Il faut de l'agréable et du réel, mais il faut que cet agréable soit lui-même pris du vrai" (fr. 547)<sup>28</sup>. Pour Pascal, *l'instruire* ne peut aucunement céder le pas sur *le plaire*, contrairement à ce que pensent les auteurs de pièces de théâtre de son temps<sup>29</sup>. Toute rhétorique qui ne rentre pas dans ce cadre est à proscrire<sup>30</sup>. En parfaite cohérence avec lui-même, Pascal va privilégier parmi les trois fins de l'art oratoire – "plaire, émouvoir, instruire"<sup>31</sup>, qui deviennent "en termes pascaliens: instruire (*docere*),

<sup>26</sup> Jean Mesnard insiste tout particulièrement sur le refus de Pascal d'une rhétorique purement formelle ("Science et Foi selon Pascal", in *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., 1992, p. 345).

<sup>27</sup> Furetière définit le *bouffon*, en première entrée, comme un être tout entier tourné vers le divertissement (populaire), qui agit par appât du gain. En deuxième entrée, même s'il revêt le sens positif de jeux d'esprit, "de qualité qui tient lieu de mérite en beaucoup d'endroits", le *bouffon* n'en reste pas moins condamnable pour Pascal dans la mesure où il divertit, où il détourne de Dieu.

<sup>28</sup> On peut voir ici une allusion à la vieille querelle entre le vrai et le vraisemblable, querelle qui a repris toute son ardeur en France avec *Le Cid* de Corneille. Alors que pour le théâtre, le vraisemblable est le moyen qui doit conduire au plaisir, avec Pascal, c'est le plaisir—*l'agréable*—qui devient un instrument au service du vrai. Soulignons que le fait que l'homme doive entreprendre des détours pour trouver la vérité, nous rappelle qu'ici—comme bien souvent ailleurs—, Pascal s'inscrit pleinement dans la théorie augustinienne de l'homme déchu.

<sup>29</sup> Racine écrit: "La principale règle est de plaire et de toucher. Toutes les autres ne sont faites que pour parvenir à cette première" (*Préface de Bérénice*, in Jean Racine, *Théâtre complet*, Paris, Dunod, Classiques Garnier, 1995, p. 325).

<sup>30</sup> Voir Jean Mesnard, "Vraie et fausse Beauté dans l'Esthétique du dix-septième Siècle", in *Convergences: Rhetoric and Poetic in seventeenth-century France, Essays for Hugh M. Davidson*, Ohio State University Press, 1989, p. 3-33.

<sup>31</sup> Marc Fumaroli précise ces trois finalités: "Les trois *officia* de l'*Orator* cicéronien se retrouvent également [avec saint Augustin], quoique détournés à des fins chrétiennes: *docere* (c'est l'office du *Doctor*); *delectare* (c'est l'office du *Defensor*, qui fait l'éloge et l'apologie de la vérité); *movere* (saint Augustin dit plutôt *flectere*) et c'est l'office du *Debellator*, qui fait honte aux pécheurs" (*L'Âge de l'Éloquence*, op. cit., p. 72).

agréer (*placere*) et échauffer (*flectere*)<sup>32</sup> –, le "faire plier (*flectere*)"<sup>33</sup>, comme l'a mis à jour Philippe Sellier. En effet, pour ce dernier, la rhétorique de Pascal se caractérise par la "force", force qui cherche à s'imposer par son efficacité<sup>34</sup>. Dans cette optique, clarté<sup>35</sup>, concision, sens du concret, emphase vont aller de pair<sup>36</sup>.

Dans notre étude, nous allons voir comment *vrai, véritable, seul, unique, petit, grand* vont parvenir à s'inscrire dans la rhétorique de la force et de l'efficacité, Pascal par cette rhétorique se différenciant des apologistes traditionnels. Nous allons essayer de montrer que l'utilisation de ces épithètes, loin d'être contingente – n'oublions pas que ces mots ont été au centre du débat pendant des siècles de prédication chrétienne –, va octroyer à Pascal la possibilité de conduire son destinataire à ne reconnaître qu'une seule vérité: la vérité du christianisme, et, qui plus est, la vérité du christianisme de Pascal. À cette fin, ces six épithètes vont se charger de connotations variables corrélativement aux noms qu'elles vont compléter. Dans les *Pensées*, toutes ont une fonction commune: elles ne font que promouvoir la grandeur, la véracité du christianisme, face à la relativité, à la misère de l'homme sans Dieu<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Philippe Sellier, "Rhétorique et Apologie: 'Dieu parle bien de Dieu'", in *Méthodes chez Pascal*, Paris, PU de France, 1979, p. 374.

<sup>33</sup> Les jésuites avaient plutôt tendance à privilégier le *delectare*: voir Marc Fumaroli, "Rhétorique, Dramaturgie et Spiritualité: Pierre Corneille et Claude Delidél, S.J.", in *Mélanges offerts à Georges Couton*, PU de Lyon, 1981, p. 283.

<sup>34</sup> Philippe Sellier voit dans cette rhétorique du *flectere* une rhétorique que Pascal aurait empruntée à la Bible, une "imitation rhétorique de Jésus-Christ" ("Rhétorique et Apologie", *op. cit.*, p. 381)

<sup>35</sup> La clarté est une qualité incontournable pour tout le XVII<sup>e</sup> siècle qui choisit de se tourner vers l'atticisme cicéronien, c'est-à-dire "la clarté, l'absence d'ornement et le *decorum*" (Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Éloquence*, *op. cit.*, p. 54), pour rejeter l'asianisme et ses "recherches de sonorités et de nouveauté formelle" (*ibid.*, p. 216).

<sup>36</sup> Marc Fumaroli, dans "Pascal et la Tradition rhétorique gallicane" (in *Méthodes chez Pascal*, *op. cit.*, p. 369), souligne que chez Pascal "l'invention va de pair avec la trouvaille de la forme, dans une rapidité conjuguée avec la justesse (*judicium*), avec la netteté et le relief (*nitor*)".

<sup>37</sup> Bien avant Pascal, de très nombreux traités – des réformés ou des jansénistes – font appel à la misère de l'homme, thème cher à saint Augustin.

"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"

### ***Vrai et véritable***

L'épithète la plus employée dans les *Pensées* est *vrai* et son doublon *véritable*<sup>38</sup>. Elle a un usage très spécifique dans les *Pensées*: elle donne lieu, à une distinction entre l'être et le paraître, le vrai et le faux<sup>39</sup>. L'enjeu est donc de taille. Du reste, Pascal, par l'emploi de cette épithète, en profite pour rappeler à quel point le langage n'est pas digne de confiance: pour employer un langage saussurien, l'homme ne parvient pas à placer des signifiés différents sous un même signifiant. Or, dans *L'Esprit géométrique*, Pascal indique que tout un chacun doit connaître la définition qui se cache derrière un nom, que tout un chacun doit être capable de "substituer mentalement la définition à la place du défini et d'avoir toujours la définition [...] présente" à l'esprit<sup>40</sup>. En employant l'épithète *vrai*, Pascal veut que son destinataire puisse retrouver le "vrai" sens des mots<sup>41</sup>.

On rencontre cette épithète devant des notions – en apparence – philosophiques telles "principe" (fr. 190), "Dieu"<sup>42</sup>, "bien"<sup>43</sup>, "vertu" (fr.

---

<sup>38</sup> Nous soulignons d'un trait épais, dans cette partie, le numéro des fragments où l'on trouve l'épithète *véritable*.

<sup>39</sup> Cette distinction a été l'objet, dans les années 1570-1580, en Grande Bretagne, notamment chez les calvinistes, d'un grand débat qui a abouti à une définition du péché absolu, un péché d'autant plus grave qu'il est invisible, celui du "démon blanc", le péché d'hypocrisie.

<sup>40</sup> In Michel Le Guern éd., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, t. II, p. 156.

<sup>41</sup> *Les Provinciales* s'ouvrent précisément sur la querelle autour du sens de "pouvoir prochain", ce qui fait dire à Jacques Mercanton les mots suivants: "Voilà, dès le départ, sous l'ironique gaieté du ton, toute l'entreprise des *Provinciales*: rendre aux mots la plénitude de leur sens qu'aucune prétendue subtilité ne doit corrompre, ce qui est, en même temps, les rendre à leur usage commun, celui de la vérité. Conquête d'un langage vrai sur les abus du langage, parce que les mots ne sont pas des signes conventionnels qu'on peut utiliser à son gré pour déformer ou dissimuler la pensée. Ils sont la pensée même, dans sa réalité fondée sur celle des choses" ("Pascal: De la Parole au Silence", *Études de Lettres*, 6, 1963, p. 21).

<sup>42</sup> Fr. 321, 355, 362, 424, 439. Pour ce qui du vocabulaire de Pascal, on peut se référer à deux ouvrages: Pierre Magnard, *Le Vocabulaire de Pascal*, Paris, Ellipses, 2001; Michel Jungo, *Le Vocabulaire de Pascal: étudié dans les Fragments pour une Apologie*, Paris, d'Arthey, 1950. En ce qui concerne la fréquence d'emploi de certains termes dans les *Pensées*, voir Hugh M. Davidson et Pierre H. Dubé, *A Concordance to Pascal's "Pensées"*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1975, p. 1459-1476.

<sup>43</sup> Fr. 12, 16, 181, 182, 46, 181, 182, 458, 519, 524, 693, 738.

12, 471), "bonheur" (fr. 181), "félicité" (fr. 182)<sup>44</sup>, "béatitude" (fr. 168), "nature" humaine (fr. 12, 16, 164), "condition" (fr. 164), "état" (fr. 182), "lieu" (fr. 19, 55, 298), "siège de l'homme" (fr. 117), "étude" (fr. 566), "droit" (fr. 119), "justice" (fr. 78, 119, 453), "équité" (fr. 94). L'ensemble de ces concepts est indispensable à l'homme pour se connaître et pour vivre heureux, d'où l'intérêt qu'ils suscitent au-delà des moralistes.

L'utilisation des adjectifs *vrai* et *véritable* devant ces noms suppose qu'à côté de ces réalités en existent d'autres identiques qui n'en possèdent toutefois plus que le nom ou les apparences. Pour en être fondés sur des apparences, ces "faux objets" n'en ont pas moins de pouvoir, comme l'indique le fragment 544:

L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement. De sorte qu'à faute des vrais objets, il faut qu'ils s'attachent aux faux.

Aux concepts philosophiques de justice et de bonheur correspondent les véritables et uniques notions chrétiennes de bonheur et de justice<sup>45</sup>; à "la Sagesse de la terre" (fr.240) répond la vraie philosophie qui pour Pascal a

<sup>44</sup> En ce qui concerne *bonheur* et *félicité*, Nicholas Hammond, note: "The interchangeability of *bonheur* and *félicité* which we find in the dictionaries informs the use of both terms in the *Pensées*. As far as I can ascertain, they are completely synonymous, with neither word, moreover, being used exclusively in an immanent or transcendent context. Indeed, this interchangeability can serve, in a way of single terms, to reinforce to the polyvalent meanings the sense of the instability of language. One possible way of differentiating the two terms is their pairing, with antonyms. *Bonheur* is most frequently contrasted with *malheur*, and *félicité* with *misère*" (*Playing with Truth*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 150-151).

<sup>45</sup> On se situe avec Pascal à l'opposé de saint Thomas d'Aquin qui, dans sa Somme théologique, estime que la loi naturelle – c'est-à-dire la loi divine, puisque l'ordre de la nature est voulu par Dieu – fonde et justifie la loi humaine. Pascal est ici plus proche des sophistes: pour ces derniers, et notamment pour le Calliclès du Gorgias de Platon, les lois humaines ne sont que pures conventions et sont donc à ce titre variables. Pascal ne choque cependant pas son destinataire: "Pour la pensée libertine, les rôles sociaux n'ont rien de symbolique ni de transcendant, ce sont des postures fonctionnelles; elles ne deviennent intimidantes et ne provoquent d'effets de croyance que chez les naïfs, enfants, peuples, dupes..." (Claude Reichler, *L'Âge libertin*, Paris, Minuit, 1987, p. 127). En outre, les pyrrhoniens avaient déjà mis en avant la relativité de nos mœurs, consécutivement à la découverte d'autres terres et d'autres cultures; par la suite, Montaigne l'a fortement remise en évidence. Pascal n'aurait pas désavoué les propos de Hume: "L'isocèle et le scalène se distinguent par des frontières plus précises que le vice et la vertu, le vrai et le faux" (*Enquête sur l'Entendement humain*, Paris, Flammarion, Garnier Flammarion, 1983, p. 127).

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

pour autre nom christianisme; à côté de ces pseudo-médecins qui pratiquent, à tour de bras, saignées, sangsues, et qui se distinguent par leur incompetence, masquée par un verbiage savant, "le vrai art de guérir" (fr. 78) ne peut exister que de manière hypothétique; à côté de la multitude des relations hypocrites se trouvent le "vrai ami" (fr. 502) – qui pour Pascal se confond avec le Christ (fr. 751)–, le chrétien "ami sincère, véritable" (fr. 680); à côté des innombrables philosophies fallacieuses perdure la quête d'une "vraie morale" (fr. 671), de même que face à une science sclérosée peuvent exister de "vraies démonstrations" (fr. 453). Dans les *Pensées*, l'épithète transforme alors totalement le mot auquel elle s'applique, elle marque l'existence de notions pures et de notions altérées, de notions adaptées à un monde fondé sur des apparences, avec néanmoins de multiples différences avec le platonisme. En effet, dans l'Antiquité, et notamment chez Platon, le philosophe a un rôle clé à jouer pour permettre à l'homme de distinguer le faux du vrai. Dans "l'allégorie de la caverne", exposée au livre VII de *La République*<sup>46</sup>, le philosophe est considéré comme le messager de la vérité; il est ce prisonnier libéré d'office qui, après avoir vu la lumière du grand jour et les vraies réalités, se doit de retourner dans la caverne pour apporter cette même vérité à ses anciens compagnons d'infortune qui, eux, continuent de prendre les ombres projetées sur la paroi de la grotte pour la réalité. Le rôle du philosophe est alors d'opérer une "conversion" dans le but de détourner l'âme des prisonniers du monde des apparences et de la conduire vers l'être<sup>47</sup>. Pour Platon, l'homme est avant tout un être qui pense et qui se doit de penser pour réaliser son essence: la source profonde du vice est l'ignorance, et seule la philosophie – qui se fait sur terre, et non au ciel ou aux enfers – conduit à y échapper. Avec Pascal, la théorie des deux mondes (des Idées/ sensible) s'écroule; le vrai est mêlé au faux, le monde sensible et le monde intelligible disparaissent pour laisser place, au fragment 78, à une réalité trouble, mouvante:

La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écahent la pointe et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai.

---

<sup>46</sup> In Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, t. I, p. 1101-1138.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 1107.

On voit ici toute la différence qui existe entre Descartes et Pascal<sup>48</sup>. Pour Descartes, comme il l'affirme dans son, *Discours de la Méthode*, l'homme par sa seule raison peut atteindre la vérité:

La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale dans tous les hommes.<sup>49</sup>

Pour Pascal, en revanche, après la chute, la raison ne peut démêler le vrai du faux, "le vrai siège de l'homme" étant "l'ignorance naturelle" (fr. 117)<sup>50</sup>. Aussi, comme le dit si justement, Laurent Thirouin,

concevoir, même obscurément, la vérité est pour Pascal une tâche redoutable. Proférer la vérité dépasse le plus souvent les forces humaines. Car la vérité est, dans les *Pensées*, un objet structurellement paradoxal: elle est le point mystérieux où convergent les contraires, où peuvent être tenus simultanément les jugements inconciliables.<sup>51</sup>

On ne peut qu'approuver ici les propos d'Henri Gouhier qui remarque que "l'ère est terminée de ces philosophes qui se hissent à la droite de Dieu pour regarder le monde et en découvrir le plan"<sup>52</sup>. Avec Pascal<sup>53</sup>, l'interprétation philosophique de nos concepts est frappée de plein fouet

---

<sup>48</sup> Il est important de rappeler que ce n'est ni Descartes ni Pascal qui invente ce genre de débat, vieux de plusieurs siècles, sur la raison. Ce débat est en particulier ravivé lors de la Réforme par Luther et Calvin.

<sup>49</sup> *In Œuvres et Lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 126.

<sup>50</sup> Dans ces conditions, la vraie science consiste à admettre son ignorance, à arriver à cet oxymore, à cette "ignorance savante qui se connaît" (fr. 117). La prise de conscience par l'homme de son ignorance devient science, au même titre que la perception de sa misère est grandeur. Pour Pascal, seul le chrétien peut parvenir à ce stade.

On rencontrait déjà une telle thématique, au XVI<sup>e</sup> siècle, dans le *Nosce Teipsum* de John Davies, avec la rencontre de la foi et de la docte ignorance qui l'accompagne.

<sup>51</sup> *Le Hasard et les Règles*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1991, p. 210-211.

<sup>52</sup> "Pascal et la Philosophie", in *Pascal: Textes du Tricentenaire*, Paris, Fayard, 1963, p. 324.

Les philosophes avaient été brutalement jetés à bas de leur position proéminente, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup> siècle, par la critique radicale de l'homme déchu par Luther et Calvin.

<sup>53</sup> Pascal s'inscrit ici dans la lignée de tous les anti-humanistes qui l'ont précédé: voir Henri Gouhier, *L'Anti-humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1987

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

par le faux; ils doivent être revus et corrigés par le christianisme pour reprendre un sens vrai, la distinction se faisant désormais en fonction de la chute, du péché originel et de la grâce. Pour Pascal, il n'existe pas de vérité hors du christianisme; aussi Pascal se situe-t-il très loin d'Érasme, car comme le souligne Philippe Sellier, "Pascal fait une croix sur tout l'apport du paganisme, la croix du Christ"<sup>54</sup>. Du reste, par l'emploi des épithètes *vrai* et *véritable*, Pascal révèle sa capacité à montrer à son interlocuteur où se situe la vérité. L'assurance que lui confèrent ces épithètes s'inscrit bien dans sa rhétorique<sup>55</sup> qui se traduit, ainsi que l'a indiqué Philippe Sellier, par "le refus presque total des modalisateurs, c'est-à-dire des procédés par lesquels un écrivain atténue la force de ses énoncés (si je ne me trompe, il me semble, si j'ose m'exprimer ainsi)"<sup>56</sup>. En cela, Pascal s'inscrit hors des normes du classicisme qui, lui, aime modaliser<sup>57</sup>.

Les épithètes *vrai* et *véritable* vont par ailleurs se retrouver devant des notions bibliques. Dans le monde d'après la chute, le vrai et le faux coexistent aussi en matière religieuse<sup>58</sup>. À côté de la multiplicité des religions en existe une vraie<sup>59</sup>, ainsi qu'un "véritable Dieu des hommes" (fr. 221), formule qui s'oppose au Dieu des philosophes (fr. 742)<sup>60</sup>. Ce

<sup>54</sup> "Rhétorique et Apologie", *op. cit.*, p. 381.

<sup>55</sup> En effet, Pascal voulait "secouer son lecteur [par] une rhétorique violente" (*ibid.*, p. 378). Notons que tous les apologistes, calvinistes ou autres, motivés par leur volonté de convaincre, sont de redoutables pamphlétaires à la rhétorique parfaitement rôdée.

<sup>56</sup> "Imaginaire et Rhétorique dans les *Pensées*", *op. cit.*, p. 127.

<sup>57</sup> "Voilà encore un choix rhétorique diamétralement opposé aux recommandations de la plupart des théoriciens du temps, comme les pères Bouhours et Bernard Lamy" (Philippe Sellier, *Introduction*, *op. cit.*, p. 73).

<sup>58</sup> Ce mélange du vrai et du faux plaide en faveur de l'argument central des *Pensées* qui veut que Dieu soit un Dieu caché: "Si Dieu est un Dieu caché, comme le proclame Pascal à la suite d'Isaïe, ce n'est pas en scrutant le monde et ses spectacles qu'on peut nourrir l'espoir de le rencontrer. Une fois encore, l'aveuglement est salutaire—un aveuglement temporaire, bien sûr, et dont on entend bien sûr sortir, mais qui est pour les hommes la condition première du salut. De l'épreuve de cet aveuglement peut advenir la foi en Jésus-Christ" (Laurent Thirouin, *L'Aveuglement salutaire*, Paris, Champion, Lumière Classique, 1997, p. 244-245).

<sup>59</sup> Fr. 12, 182, 237, 247, 249, 690, 738, 789. Le but des *Pensées* est de montrer qu'aux termes "vraie religion" ne peut correspondre que le christianisme.

<sup>60</sup> Comme le dit Henri Gouhier, "entre le Dieu de l'Écriture et celui de la philosophie, ce n'est pas une question de distance sur le même chemin; il y a un carrefour avec deux chemins; qui suit l'un s'écarte de l'autre" (*op. cit.*, p. 320). Remarquons que John Davies, au XVI<sup>e</sup> siècle, dans son *Nosce Teipsum*, avait déjà critiqué sans ménagement la "philosophie", classée du côté de la "misère".

mélange de vrai et de faux va s'observer, qui plus est, à l'intérieur même du christianisme<sup>61</sup>. En effet, au XVII<sup>e</sup> siècle, les dissensions du christianisme sont désormais légions, et elles se produisent à plusieurs niveaux, à l'extérieur et à l'intérieur du catholicisme. Le schisme du siècle précédent avait déjà porté un coup très dangereux au christianisme: l'Église catholique cessait d'être la seule dépositaire de la vérité, faute d'avoir pu venir à bout, malgré tant de guerres, de la *religion prétendue réformée*, comme elle aimait à appeler les protestants. Ces derniers sont puissants: l'Angleterre est définitivement protestante – ou plus exactement anglicane – depuis 1559, l'Écosse le devient en 1567, sans compter leur présence massive dans tout une partie de l'Europe, y compris en France. Loin d'être achevé, le conflit est là, toujours latent, prêt à éclater de nouveau. À ces plaies béantes, viennent se greffer des divisions internes entre les jésuites et les jansénistes. Plus que jamais, dans cette multiplicité de vérités chrétiennes, chacun s'empresse de présenter *sa* vérité comme *la* vérité, posant sa religion comme la *vraie* religion, celle d'en face étant par déduction toujours la fausse.

Les traditions judéo-chrétiennes elles-mêmes – "jeûne" (fr. 299), "sacrifice" (fr. 299), "circoncision" (fr. 738), "pain du ciel" (fr. 285, 299, 738) – perdent par l'adjonction de *vrai* leur valeur propre pour prendre une valeur figurée, leur vraie valeur:

Qu'on lise le *Vieil Testament* en cette vue et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos? Non. Donc c'étaient des figures.<sup>62</sup>

Pascal s'inscrit ici dans la lignée des premiers Pères de l'Église: il remplace les interprétations bibliques de *lettre* et d'*esprit* par celles plus virulentes de *vrai* et de *faux* qui conduisent à donner le "véritable sens"

---

<sup>61</sup> Pour pallier ces apparences trompeuses qui existent au sein même du christianisme, les miracles sont un véritable révélateur: certes, ils peuvent se manifester soit du côté des élus de Dieu, soit du côté de ses ennemis, mais en cas de doute, Dieu manifeste sa puissance par un miracle plus grand encore pour montrer clairement où se situent la vérité, "les vrais miracles" (fr. 419, 421, 422, 615, 616). Voir Tetsuya Shiokawa, *Pascal et les Miracles*, Paris, Nizet, 1977.

<sup>62</sup> Fr. 298. Philippe Sellier définit les figures comme "des réalités: hommes, événements, objets, institutions, qui contiennent en germe ce qu'ils ont à préfigurer, cette plus haute réalité dont ils ne sont que le reflet" (*Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 582).

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

(fr. 289) du christianisme<sup>63</sup>. Au total, toutes ces traditions n'ont d'autre vocation que de conduire à une foi intérieure, à la "véritable piété de mœurs" (fr. 210)<sup>64</sup>, à "la conversion véritable" (fr. 410), à "la vraie source de la vérité" (fr. 439), à la "vraie foi" (fr. 449), à la "vraie charité" (fr. 339), manifestation de la *grâce efficace*. Sans cette dernière, ces traditions ne sont qu'une vulgaire coutume, des formalités stériles. Par l'épithète *vrai*, Pascal oppose ainsi tout à la fois les juifs aux chrétiens, les réformés aux catholiques, et les jésuites aux jansénistes.

Les élus, quant à eux, qui sont désignés par les noms "croyants" (fr. 450), "chrétiens"<sup>65</sup>, "adorateurs" (fr. 446, 450), "disciples" (fr. 654), "enfants" (fr. 655), complétés par l'épithète *vrais*, renvoient à une catégorie particulière de chrétiens. En effet, en regard de tous les chrétiens tièdes existent les *vrais* chrétiens: ceux qui croient par le cœur et donc par la grâce. Aux vrais élus répondent "les véritables pasteurs de l'Église, qui sont les véritables dépositaires de la Parole divine" (fr. 800), Pascal reprenant ici des lieux communs qu'il parvient cependant à revivifier au regard du contexte historique de la querelle entre jésuites et jansénistes. Le pseudo-chrétien, quant à lui, peut passer pour un vrai chrétien aux yeux de l'Église visible, il n'en est pas moins un imposteur<sup>66</sup> aux yeux de "la vraie Église" (fr. 419), de cette Église atemporelle que représente l'Église invisible dont le Christ est le chef. La vision pascalienne qui s'esquisse par l'utilisation des épithètes *vrai* et *véritable* est celle d'un christianisme janséniste, qui confirme la phrase de Philippe Sellier qui veut que "la théologie augustinienne de la grâce soit le soleil de son œuvre"<sup>67</sup>.

Pour Arnauld et Nicole, "le meilleur moyen pour éviter la confusion des mots [...] était de faire une nouvelle langue"<sup>68</sup>. Pascal, à défaut de *faire*

<sup>63</sup> Jean Mesnard voit cependant là une différence entre Pascal et les apologistes traditionnels: pour lui, Pascal fait de l'interprétation figurative un point central de son apologie, alors que ses prédécesseurs ne la mentionnaient qu'en passant ("La Théorie des Figuratifs dans les *Pensées* de Pascal", in *La Culture du XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 435).

<sup>64</sup> On retrouve ici le moralisme chrétien: la "vraie" morale face à la philosophie.

<sup>65</sup> Fr. 48, 210, 318, 319, 389, 693, 715.

<sup>66</sup> *Imposteur* constitue un des termes favoris des calvinistes, à cette différence près que ces derniers et Pascal ne mettent pas exactement la même réalité sous ce mot.

<sup>67</sup> *Pascal et saint Augustin*, *op. cit.*, p. 619. Il est important de mentionner que nombre de courants auxquels s'oppose Pascal pourraient reprendre à leur compte ces termes, et il est important de noter que la grâce est d'abord le soleil de Luther, Zwingli, Calvin, Melancthon, etc.

<sup>68</sup> *La Logique*, *op. cit.*, I, XII, p. 86.

*une nouvelle langue*, a tenté de rendre aux mots tout leur sens, ou plus exactement, le sens que, lui, pose comme étant le seul possible. En effet, les adjectifs *vrai* et *véritable* en se focalisant essentiellement autour de la notion philosophique du bien et du "vrai christianisme" (titre de la liasse XIV) ont permis le rapprochement entre ces deux éléments, en dévoilant les faiblesses de la philosophie qui doit être dépassée par le christianisme<sup>69</sup>. Dans le monde d'après la chute, le vrai, appliqué à l'homme sans Dieu, revêt alors une résonance ironique: il reste un absolu insaisissable<sup>70</sup>. Si *vrai* et *véritable* possèdent toujours dans les *Pensées* un usage mélioratif, conformément à leur dénotation, il en va tout autrement de *seul* et de *unique* qui, eux, vont prendre des connotations différentes.

### ***Seul et unique***

À première vue, les épithètes *seul* et *unique* semblent s'inscrire dans la rhétorique de l'hyperbole, même si en réalité elles appartiennent à une phraséologie judéo-chrétienne qui les rend surcodées. Dans les *Pensées*, elles vont recouvrir des usages divers, corollaires à leur champ d'application: elles ne; ee font que mettre en avant la grandeur du christianisme et la misère de l'homme sans Dieu. Elles vont également avoir un usage rhétorique.

*Seul* et *unique* ont toujours un usage mélioratif lorsqu'ils renvoient à la religion chrétienne. Appliqués à Dieu ou au Christ, ils sont connotés positivement, marquant la grandeur, une grandeur exclusive (fr. 761)<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Pascal utilise ici l'argument *ad hominem* du deuxième type, tel que le définit Antony MacKenna: "l'argument *ad hominem* un argument conduit sur les principes admis par l'interlocuteur. [...] Tout au plus voudrais-je distinguer entre deux types d'argument *ad hominem*: dans un cas le locuteur partage ces principes et les conséquences qu'il en tire valent pour lui comme pour son interlocuteur; dans l'autre cas, le locuteur est en désaccord sur les conséquences, mais accepte de raisonner sur les principes de son interlocuteur; c'est alors une concession momentanée et hypothétique, appelée *dato non concessio*, qui vise à démontrer à l'interlocuteur qu'il raisonne mal sur ses propres principes" ("Une Question de Cohérence: L'Argument *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal", *Littératures Classiques*, 20, 1994, p. 23).

<sup>70</sup> Luther et ses héritiers en étaient déjà arrivés à une conclusion identique.

<sup>71</sup> Avec une valeur adverbiale dans "lui seul", il marque également la grandeur pour désigner Dieu ou Jésus-Christ: fr. 181, 504, 699.

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

Au fragment 511, "Dieu seul"<sup>72</sup> canalise et justifie tout attachement; au fragment 761, "Dieu seul" donne toute la sagesse, et sa puissance est d'autant plus remarquable que toute la philosophie réunie n'a pu atteindre ce but. Au fragment 181, "lui seul" est le véritable bien de l'homme, au fragment 699, "lui seul" est le remède à sa misère, et "Jésus-Christ seul", au fragment 172, mène à Dieu. De même, le fait que le Christ ne se soit plaint que "cette seule fois" (fr. 749) à Gethsémani fait sa grandeur, tout en lui donnant un côté profondément humain. Somme toute, *seul* insiste sur le caractère unique et grand de Dieu, "seul nécessaire" (fr. 301). "Unique Dieu" (fr. 370) met l'accent sur le côté singulier et remarquable de Dieu: ce dernier est défini par rapport à l'homme comme son "unique bien" (fr. 301, 699), son "unique nécessaire" (fr. 301). Dieu est un tout qui comble l'homme, et son unicité – la grandeur absolue – constitue un fait d'autant plus notable que l'homme hors de Dieu ne parvient pas à trouver son bonheur, malgré toute la diversité spécieuse à laquelle il a recours. Si nos deux épithètes permettent de matérialiser la grandeur de Dieu, *seul* en souligne aussi la bonté, puisque le chrétien ne doit se confesser que devant "un seul homme" (fr. 743), son directeur de conscience<sup>73</sup>. De même, la périphrase biblique (et surcodée), reprise au fragment 434, de "son fils unique" pour référer à Jésus-Christ, met en relief l'altruisme de Dieu qui n'a pas renoncé à le (et à se) sacrifier pour le salut de l'humanité.

*Seul* sert d'autre part à mettre en évidence la force du christianisme. Il montre l'unité du peuple élu de Dieu, le peuple juif, sorti d'un "seul homme" (fr. 691, 694), possédant "un seul nom" (fr. 719) et constituant "une seule famille" (fr. 691). De même, le Pentateuque est écrit par un "historien unique" (fr. 711), élément conférant unité et cohérence au récit biblique. Par ailleurs, le christianisme est la "seule religion" (fr. 240, 252, 316), la "seule science" (fr. 680) à répondre aux attentes profondes de l'homme, de tous les hommes, tout en refusant de suivre la voie facile et sans issue de la concupiscence: il se distingue donc de la masse des "autres religions" en tant que principe du vrai (fr. 268)<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Avec l'épithète antéposée—"seul Dieu"—, on a une valeur similaire: fr. 318, 421, 427, 694.

<sup>73</sup> La Réforme remettait en question le bien-fondé de la confession: "[...] c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'Église une grande partie de l'Europe" (fr. 743).

<sup>74</sup> Encore une fois, il est intéressant de souligner que calvinistes, anabaptistes, presbytériens... ne parlent pas autrement.

Du reste, "les seuls chrétiens" (fr. 634) obéissent à un autre ordre des choses.

Appliqué à l'homme en revanche, *seul* possède un usage péjoratif qui marque la finitude et la démesure. *Seul* va mettre l'accent sur les bornes de la condition humaine. Employé avec une faculté cognitive, *seul* en trace les frontières: la raison ainsi qualifiée devient "la seule raison" (fr. 60, 94, 240), parfaitement incapable de satisfaire aux exigences que l'homme est en droit d'attendre de la vraie raison<sup>75</sup>. De plus, l'homme est si fini qu'une "seule pensée [l']occupe", l'empêchant de songer à deux choses à la fois (fr. 453). *Seul* révèle pareillement l'insuffisance de nos remèdes: "l'amusement seul" (fr. 168) ne suffit pas à combler le vide de l'homme, "le seul plaisir de voir" (fr. 112) ne peut apaiser la vanité humaine qui aime à se mettre en avant, de même que "l'absolution seule" (fr. 591) ne peut suffire au pardon des péchés, puisqu'elle reste le fait de l'homme.

*Seul* rappelle, par ailleurs, la démesure, l'absurde de la société humaine et de la nature de l'homme<sup>76</sup>. Ainsi au fragment 93:

Quand il est question de juger si on doit faire la guerre et tuer tant d'hommes, condamner tant d'Espagnols à la mort, c'est **un homme seul** qui en juge, et encore intéressé. Ce devrait être un tiers indifférent.<sup>77</sup>

Plus grave encore, cet *homme seul* ne possède pas seulement un manque criant d'impartialité, il fonde son jugement sur des lois humaines qui ne se

---

<sup>75</sup> Thomas More Harrington nous explique très clairement ce que représentent pour Pascal les connaissances humaines: "Pour Pascal, on pourrait comparer les connaissances humaines à un bloc de minerai aurifère dont l'homme sait de manière certaine qu'il contient de l'or, c'est-à-dire des certitudes, sans pouvoir dire exactement où ce précieux métal se trouve dans le bloc, ni combien il y en a. L'homme peut purifier progressivement ce bloc de ses impuretés, mais cette purification restera toujours infiniment loin de son achèvement. D'un côté, Pascal combat ceux, les pyrrhoniens, qui insinuent que ce bloc de minerai ne contient pas d'or du tout, et que les connaissances humaines ne sont qu'un néant. De l'autre côté, il combat également ceux, les dogmatiques, qui proclament que l'homme peut extraire de ce bloc une quantité toujours croissante d'or pur, et que les connaissances humaines, susceptibles d'une purification parfaite, relèvent de l'infini" ("Stratégie et Philosophie dans les *Pensées* de Pascal", *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes*, 26, 2002, p. 187).

<sup>76</sup> La double nature de l'homme est si paradoxale qu'elle semble impossible à réunir dans "une seule personne" (fr. 681).

<sup>77</sup> C'est nous qui soulignons.

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

rattachent qu'à la "seule autorité" de leur antiquité, indépendamment de la raison (fr. 454). Au fragment 116, les règles universelles qualifiées par *seul* semblent dérisoires, possèdent une tonalité ironique<sup>78</sup>: "Les seules règles universelles sont les lois du pays aux choses ordinaires, et la pluralité aux autres". La coutume ne se contente pas uniquement du choix des lois: les hommes choisissent aussi leur religion en fonction d'une "seule raison", la coutume, faisant abstraction de toute vérité (fr. 226). Le bonheur, quant à lui, est compromis par notre intérêt pour "le seul avenir" (fr. 80), l'homme oubliant les deux autres unités temporelles que sont le passé et le présent. En ce qui concerne plus spécifiquement l'athée, *seul* agit comme un révélateur à la prétention de cet être qui se considère comme "seul maître de sa conduite" (fr. 681), ou encore qui refuse de suivre le christianisme pour cette "seule raison" (fr. 681) qu'il ne trouve pas en lui-même les lumières susceptibles de le persuader. *Seul* découvre semblablement la faiblesse des hérétiques qui s'attachent à un "point seul", c'est-à-dire au seul sens figuratif, pour ce qui est de la transsubstantiation (fr. 614), ou il s'attarde encore sur le ridicule de l'attaque des jésuites qui condamnent Arnauld "pour cette seule raison qu'il n'assure pas que des paroles ou un sens est dans un livre où il ne l'a jamais trouvé" (fr. 792). On retrouve la même inefficacité, la même absurdité de l'attaque jésuite au fragment 810:

Ils ne peuvent pas conclure que les jansénistes sont bien condamnés par cette seule raison qu'ils sont condamnés.

Du reste, si *seul*, en règle générale, expose la misère de l'homme, il peut exceptionnellement être connoté de manière méliorative. Dans son acception positive, appliqué à l'homme, *seul* symbolise, au fragment 489, un paradis perdu, une unité impossible à retrouver, un temps où l'homme aurait été semblable à Dieu, c'est-à-dire grandeur:

---

<sup>78</sup> La charge ironique de *seul* apparaît également au fragment 643: "On n'apprend point aux hommes à être honnêtes hommes, et on leur apprend tout le reste. Et ils ne se piquent jamais tant de savoir rien du reste comme d'être honnêtes hommes. Ils ne se piquent de savoir que la seule chose qu'ils n'apprennent point."

Pour ce qui est de la charge ironique des *Pensées* voir: Jean Mesnard, "L'Ironie dans les *Pensées* de Pascal", *Nichifutsu Bunka, Revue de Collaboration Culturelle Franco-japonaise*, 25, 1970, p. 34-51; Stéphane Natan, "La Tonalité ironique et ludique des *Pensées* de Pascal", *L'Information Littéraire*, 55 (2), 2003, p. 29-34.

Si Adam n'eût point péché et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une **seule** alliance, qu'un **seul** âge des hommes, et la Création eût été représentée comme faite en un **seul** temps.<sup>79</sup>

Le péché d'Adam a transformé cela en irréel du passé, sans pour autant parvenir à ôter ce besoin d'unité qui se manifeste jusque dans notre connaissance qui pour être certaine aurait besoin d'un "seul principe de tout" (fr. 237), d'"une seule fin" (fr. 237), et aurait besoin d'être saisie d'un "seul regard" (fr. 670), d'une "seule vue" (fr. 670). Or, depuis la chute, l'unité est perdue, la division règne.

À côté de leur fonction d'insistance sur des thèmes primordiaux, *seul* et *unique* possèdent une visée plus rhétorique encore. L'adjectif *unique* participe à l'accentuation de la chute d'un récit aux fragments 168, 453: cet homme qui a perdu "son fils unique" tant aimé, oublie sa tristesse sous l'emprise du divertissement<sup>80</sup>. *Seul*, quant à lui, conduit l'apologiste des *Pensées* à acculer son interlocuteur, l'empêchant de se soustraire à son argumentation: pour l'homme qui juge sainement, il n'existe qu'une "seule voie" pour gagner l'estime humaine, à savoir de vivre l'éthique chrétienne (fr. 681); le divertissement est la "seule chose" qui nous console de notre misère (fr. 33), mais c'est également "la seule chose" qui nous rend misérable (fr. 168); "une seule chose" qui fait défaut à l'homme – santé, honneur, fortune – le rendra malheureux (fr. 171), et la "mort soudaine [est] seule à craindre" (fr. 781)<sup>81</sup>.

L'épithète *seul* permet aussi de montrer la force de l'argumentation de l'apologiste qui "par ce mot seul" parvient à ruiner la position des adversaires du christianisme (fr. 663), ou à rejeter les autres religions "par cette seule raison que l'une n'[a] point plus marques de vérité que l'autre" (fr. 694). De même, une simple comparaison, au fragment 230, nous amène à resituer les choses dans une plus juste

<sup>79</sup> C'est nous qui soulignons. On a ici un retour à la pensée de l'âge d'or déjà défini dans Hésiode comme "avant la chute".

<sup>80</sup> On ne peut que reprendre ici les propos de François Chirpaz: "Tout à la fois, expression de notre misère et remède contre la conscience de cette misère, avec la même ambiguïté que celle du *pharmakon* grec, le divertissement est remède et il est poison" (*La Condition de l'Homme*, Paris, Michalon, Le Bien Commun, 2000, p. 54).

<sup>81</sup> On observe le même phénomène avec *unique*: l'"unique mal" est d'être séparé de Dieu (fr. 182), l'"unique vertu" est de se haïr (fr. 471); au fragment 301, "l'unique objet de l'Écriture", son "unique précepte" est la charité, alors qu'*a contrario* "l'unique but" des Juifs est les biens temporels.

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

proportion: "La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine".

*Seul* et *unique* ont participé activement à la rhétorique de l'efficacité, insistant sur le monde bipolaire des *Pensées*: il y a d'un côté le chrétien et de l'autre le non chrétien, d'un côté l'émetteur des *Pensées* et de l'autre ses adversaires. *Petit* et *grand* vont poursuivre ce travail de manière analogue.

***Petit et grand***

Les épithètes *petit* et *grand* peuvent se rattacher à un autre des traits de la rhétorique pascalienne<sup>82</sup>: le recours aux antithèses et aux oppositions<sup>83</sup>. En position d'épithète, ces deux adjectifs vont prendre des nuances différentes au regard de leur champ d'application, avec néanmoins pour constante un rappel de la grandeur de Dieu et de la petitesse de l'homme.

*Petit* rapporté à l'homme et à son environnement, est toujours connoté de manière péjorative, voire méprisante. Par cet usage, Pascal apporte sa propre réponse aux avancées de son siècle. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la perception du monde se modifie considérablement avec l'assimilation de plus en plus nette des progrès acquis au siècle précédent en cosmologie<sup>84</sup>, l'homme passant du géocentrisme à l'héliocentrisme, du monde fini à l'univers infini. De plus, avec la philosophie cartésienne, l'homme prend confiance en lui, en sa raison par le biais d'une méthode novatrice. En apparence, la philosophie de Descartes a tout pour servir le christianisme puisque son doute radical parvient à la certitude que Dieu est. Néanmoins, pour Descartes, il s'agit principalement d'avoir un premier maillon, d'avoir un garant, Dieu, aux vérités physiques pour construire sa longue chaîne des raisons, chaîne supposée amener l'homme à tout connaître<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Pascal s'inscrit encore une fois ici dans la lignée des moralistes chrétiens qui ont beaucoup recouru à ces deux épithètes.

<sup>83</sup> Voir, Philippe Sellier, *Introduction, op. cit.*, p. 67.

<sup>84</sup> Voir Alexandre Koyré, *Du Monde clos à l'Univers infini*, Paris, Gallimard, Idées, 1973.

<sup>85</sup> Martial Guéroult nous livre la vision de la connaissance de Descartes: "[...] le savoir a des limites infranchissables, fondées sur celle de notre intelligence, mais à l'intérieur de ces limites la certitude est entière" (*Descartes selon l'Ordre des Raisons*, Paris, Aubier, Aubier Philosophie, 1991, t. I, p. 315).

Le Dieu de Descartes est celui des philosophes sans aucun rapport avec Jésus-Christ. Néo-stoïcisme<sup>86</sup> et honnêteté prônent, elles aussi, la grandeur de l'homme, avec la mise en place d'une morale qui reste supérieure à la foi. Au total, au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>87</sup>, les découvertes astronomiques, scientifiques<sup>88</sup>, économiques, géographiques laissent augurer que l'homme pourrait rapidement être en passe de dominer la nature: étrangement, l'homme se sent davantage capable de maîtriser un univers infini – ou indéfini pour Descartes – qu'un univers fini<sup>89</sup>. Dans un tel contexte, la raison entend tout gouverner, tout comprendre et réduire Dieu à un simple horloger. Aveuglés par les récents progrès de la raison, les hommes se prennent pour des surhommes n'ayant plus besoin de Dieu. C'est dans ce cadre précis qu'intervient la critique de Pascal qui veut dénoncer les prétentions de son siècle. Ainsi, dans les *Pensées*, la vie humaine se rapporte à une "petite durée" (fr. 102, 230), la terre se rétrécit pour s'appeler un "petit espace" (fr. 102) ou même un "petit cachot" (fr. 230), *petit* devenant dans ce dernier cas une épithète de nature. Si l'espace humain est empreint de petitesse spatiale, il l'est tout autant de petitesse psychologique: l'homme ne domine que de "petites choses" (fr. 230), ne parvient bien souvent avec "de grands mots" qu'à dire de "petites choses" (fr. 486), et le jésuite ne jouit que d'un "petit crédit" (fr. 809), l'adjectif traduisant ici le mépris<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Ainsi, comme le relève Julien-Eymard d'Angers, avec Pierre Charron, "le stoïcisme va devenir une arme de combat; en face du christianisme, de sa morale austère et de ses saints authentiques, il oppose une doctrine pratiquement païenne, une prudence, une morale rationnelle qui l'emporte sur toute religion, car elle est plus désintéressée, plus capable aussi de produire des héros magnanimes, qui l'emportent souvent par la constance et la générosité" (*op. cit.*, p. 144).

<sup>87</sup> Jean Mesnard écrit: "[...] les grandes secousses se sont produites au XVI<sup>e</sup> siècle, au plus tard du début du XVII<sup>e</sup>. Mais leurs effets se prolongent et leurs conséquences se développent. Surtout l'heure est arrivée des bilans et des rééquilibrages. Sur le passé détruit il s'agit de construire" ("Culture et Religion au XVII<sup>e</sup> siècle", *op. cit.*, p. 113).

<sup>88</sup> En 1602, Galilée découvre le principe d'inertie, la loi de la chute des corps; en 1618, c'est l'invention du microscope; en 1642, création de la machine arithmétique par Blaise Pascal...

<sup>89</sup> Comme le dit Alexandre Koyré, "l'homme moderne cherche à dominer la nature, tandis que l'homme médiéval ou antique s'efforçait avant tout de la contempler" (*Études d'Histoire de la Pensée scientifique*, Paris, P.U.F., Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1966, p. 147).

<sup>90</sup> On retrouve ici un autre des traits de la rhétorique de Pascal, la "véhémence" (voir Philippe Sellier, *Introduction*, *op. cit.*, p. 65)

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

Dans une optique chrétienne, *petit* prend une autre connotation. L'adjectif nous rappelle que nos notions de grandeur diffèrent de celles de Dieu<sup>91</sup>: dans l'ordre de Dieu, "les petites choses" sont importantes (fr. 751), et la "petite pierre de Daniel" (fr. 361), la "petite corne" (fr. 720) suffisent à détruire la statue d'argile, de fer, de bronze, d'argent, d'or. Ailleurs, par un emploi pléonastique<sup>92</sup>, *petit* matérialise la misère de l'homme et la force de Dieu, puisque c'est "un petit grain de sable", "ce petit gravier" qui sauve l'empire britannique, le catholicisme, de la menace de Cromwell (fr. 622)<sup>93</sup>. Il est révélateur de noter que cette épithète ne se rapporte jamais à Dieu.

*Grand* en revanche peut renvoyer à Dieu ou aux hommes avec toutefois des valeurs très disparates. Renvoyant à Dieu – "Dieu grand" (fr. 690) – ou au christianisme, *grand* garde son sens premier de grandeur qualitative, quantitative, et il n'est jamais connoté péjorativement: il a très souvent une valeur d'épithète de nature, contribuant à mettre en avant la grandeur du christianisme. La grandeur de Dieu rejaillit sur son peuple: ainsi, le peuple juif – "peuple grand" (fr. 694) – a bénéficié de "grands [...] miracles" (fr. 295), des "grands coups de la mer Rouge" (fr. 295), de "grands signes" (fr. 301), de "grands prêtres" (fr. 429), et Dieu lui a donné de "grandes marques de lui" (fr. 687). En outre, le judéo-christianisme jouit de "grands témoins" (fr. 323), de David "grand témoin" (fr. 346), et Athanase est un "grand saint" (fr. 495). Jésus-Christ est arrivé dans l'ordre de la charité en "grande pompe" (fr. 339), sa venue constitue un "grand avènement" (fr. 694), et le christianisme a fait "grand bruit" (fr. 619).

Appliquée à l'homme, l'épithète possède un sens négatif, et elle se charge très souvent d'une valeur ironique, valable pour tous les

---

<sup>91</sup> Ainsi, l'homme accorde une importance démesurée aux "petites choses" au mépris des "grandes choses" telles que son salut (fr. 525). Cela s'explique par le fait que son imagination modifie sa vision, grossissant "les petits objets" (fr. 461). Voir à ce sujet Gérard Ferreyrolles, *Les Reines du Monde: l'Imagination et la Coutume chez Pascal*, Paris, Champion, Lumière Classique, 1995, p. 176.

<sup>92</sup> Comme le rappelle Philippe Sellier, Pascal aime utiliser "une panoplie de figures que la plupart des théoriciens dénonçaient comme excessives. [...] Quand il juge que c'est le plus efficace, [il] multiplie ailleurs les redondances, les pléonasmes voulus" (*Introduction, op. cit.*, p. 70).

<sup>93</sup> Les petites choses—à l'instar des grandes du reste—agissent au service de Dieu, ne cessent de répéter les *Pensées*.

hommes en général<sup>94</sup> et pour les adversaires de l'apologiste en particulier<sup>95</sup>. Pascal s'inscrit ici dans une tradition satirique bien établie depuis Lucien. Ainsi, l'homme a "une grande idée" de l'âme humaine (fr. 30), ce qui est parfaitement absurde au vu de sa misère; au fragment 572, l'apologiste parle de "grande charge" et de "grands biens", mais il ajoute "selon le monde". Or, l'émetteur a montré l'absurde du monde, où l'imagination, puissance trompeuse par excellence, a le "grand droit" de persuader les plus sages (fr. 78), où la fantaisie a "grand poids" (fr. 228), où la noblesse est un "grand avantage" (fr. 136), et où le gentilhomme s'imagine que la chasse est un "plaisir grand" (fr. 168). Toujours par antiphrase, l'épithète va permettre à l'émetteur de terrasser ses adversaires. Les philosophes sont ces "plus grands hommes" qui dans les faits restent petits, ayant échoué à indiquer à l'homme sa vraie place (fr. 683), ou bien ils sont "ces grands dogmatistes" qui ne savent rien (fr. 111)<sup>96</sup>. L'athée, quant à lui, croit avoir fait "de grands efforts" après avoir consacré "quelques heures" seulement pour statuer sur la véracité du christianisme (fr. 681)<sup>97</sup>. Au fragment 789, l'apologiste, en parlant des jésuites, emploie les termes de "communauté grande", mais la grandeur est ici numérique et absolument pas qualitative, comme le stipule l'adjonction de "sans scrupule"<sup>98</sup>. Les seuls cas où *grand* renvoie à l'homme de manière non ironique se trouvent dans des expressions lexicalisées<sup>99</sup> et, notamment, dans celles employées pour désigner des grandeurs d'établissement, c'est-à-dire une grandeur toute relative dans l'échelle du monde<sup>100</sup>: "grands hommes"<sup>101</sup>, "grand[s] seigneur[s]"<sup>102</sup>,

<sup>94</sup> C'est notamment le cas avec la "grande âme" du fragment 453 qui fait preuve d'un manque évident de noblesse, s'inscrivant dans le prosaïsme.

<sup>95</sup> Si Pan est "grand" au fragment 375, il est aussi "mort", ce qui est lourd d'ironie, quand on voit que ce dernier terme est relatif à un dieu.

<sup>96</sup> Les "trop grands figuratifs" (fr. 286) peuvent aussi se rattacher aux philosophes dans la mesure où ils s'imaginent pouvoir tout expliquer à l'aide de leur seule raison, tombant dans des excès pernicious, comme en témoigne le modalisateur *trop*.

<sup>97</sup> On retrouve le même emploi ironique au fragment 668: "Ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne se tient pas".

<sup>98</sup> Cette grandeur n'a pas de valeur morale, et elle n'est pas *a fortiori* une grandeur issue de l'ordre de la charité: tout au plus peut-il s'agir d'une grandeur politique, conforme aux principes de Machiavel. Voir Pierre Cariou, *Pascal et la Casuistique*, Paris, P.U.F., Questions, 1993.

<sup>99</sup> "Grand nombre" (fr. 129, 168, 169, 181, 211, 610, 611, 614, 645, 669, 670, 681); "grande[s] chose[s]" (fr. 295, 457, 525, 616); "grande partie" (fr. 322, 743).

<sup>100</sup> C'est également dans cette grandeur relative qu'il faut placer les "grands génies" (fr. 339), les "grandes âmes" (fr. 117), les "grands géomètres" (fr. 669) qui désignent certes

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

"personnes de grande naissance" (fr. 124), "grande condition" (fr. 168), "grands emplois" (fr. 83, 168)<sup>103</sup>.

*Grand* va en outre être utilisé pour mettre en relief certains propos de Pascal. Il va servir à décupler la force des paradoxes. Ainsi, Jésus-Christ "a dit les choses grandes si simplement" (fr. 340); au fragment 434, "les pharisiens et les scribes font grand état de ses miracles, et essaient de montrer qu'ils sont faux ou faits par le diable"; au fragment 304, les Juifs sont "grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement"; au fragment 182, "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", et, au fragment 680, les "grands obstacles" à la foi sont non pas la raison mais les passions. *Grand* va aussi créer un contraste entre "les grands divertissements" et les dangers qu'ils véhiculent pour la vie chrétienne (fr. 630). Il va d'autre part relever une disproportion entre ce qui est ce qui devrait être: ainsi, au fragment 590, l'homme qui sort en "grande joie" de confession accuse un manque criant de charité; au fragment 453, l'homme qui a "cette grande querelle qui le tourmente" l'oublie en se divertissant; au fragment 78, le prédicateur, "quelques grandes vérités" qu'il dise, ne sera pas écouté, s'il est mal rasé, et, au fragment 334, le roi parle froidement d'"un grand don". L'épithète génère par ailleurs un contraste entre notre imagination et la réalité: ainsi, Platon et Aristote, loin de porter "de grandes robes de pédants", sont au contraire des gens comme les autres (fr. 457), et le peuple juif, en dépit des indices fournis par l'Écriture, attend "un grand prince temporel" (fr. 319). De plus, l'épithète va offrir à Pascal l'opportunité de mettre en relief notre misère qui sort amoindrie par la proximité linguistique de ce terme: ainsi, l'émetteur nous propose une "grande marque" de notre néant (fr. 653), une "grande marque de la corruption de [notre] nature" (fr. 778), un "grand sujet d'humiliation" (fr. 230), et il nous rappelle que le fait d'être dans le doute constitue "un grand mal".

L'homme petit cherche à devenir grand. Or pour Pascal, dans le christianisme seul, *petit* et *grand* peuvent se rejoindre, peuvent prendre un

---

des grandeurs d'esprit, des grandeurs naturelles, mais une grandeur qui reste petite face à l'ordre de la charité (fr. 339).

<sup>101</sup> Fr. 615, 616, 635, 683.

<sup>102</sup> Fr. 148, 502, 789, 790, 796.

<sup>103</sup> De même, au fragment 309, on a parlé de "grand roi", de "grandes machines", mais il n'est question ici que de figures.

sens qui permet à l'homme d'atteindre la grandeur<sup>104</sup>. D'où ces propos de Thomas More Harrington, qui écrit que pour Pascal,

ni présomptueuse, ni désespérée, mais humble et hardie, la vraie philosophie, qui pose en principe la vérité du christianisme, affirme que la nature humaine est effectivement contradictoire, et pose un problème insoluble par des moyens purement humains.<sup>105</sup>

Les six épithètes que nous avons vues ont toutes contribué à l'œuvre apologétique des *Pensées*, soulignant la supériorité atypique du christianisme dans un monde marqué du sceau de la misère. Du reste, ces épithètes en disent long sur la rhétorique de Pascal: Pascal ne se soucie pas de les varier en recourant soit à des synonymes, soit à des doublons. Pour lui, il s'agit d'être clair, concis, efficace<sup>106</sup>. Aussi, Marc Fumaroli, voit-il en Pascal "l'avocat de l'augustinisme gallican"<sup>107</sup>, gallicanisme qu'il définit comme une réaction contre la sophistique<sup>108</sup> – et plus particulièrement contre la sophistique jésuite<sup>109</sup> –, un gallicanisme qui

---

<sup>104</sup> Dans son *Introduction*, Philippe Sellier écrit: "Gilbert Durand a proposé de discerner deux grands régimes de l'imagination créatrice, deux stratégies de rêverie. Selon lui, dans *le régime diurne*, les images terrifiantes du temps qui dévore, de la mort et de la chute sont conjurées par des rêveries de combat, d'ascension, de lumière et d'éternité. C'est le régime du refus et de l'antithèse. [...] Bien évidemment, l'imaginaire pascalien fonctionne largement selon un régime diurne (ou héroïque). [...] Aux horreurs de la servitude et de la reptation, Pascal oppose une rêverie du redressement, de la verticalité, de l'ascension" (*op. cit.*, p. 63-66).

<sup>105</sup> *Op. cit.*, p. 189.

De nouveau, Pascal s'inscrit dans la tradition des moralistes chrétiens avec le hiatus et le chiasme de la "dignité" de l'homme toujours couplée avec sa "misère".

<sup>106</sup> Cette efficacité ne diminue en rien la rhétorique de Pascal. Comme le dit si bien Henri Busson, Pascal nous prouve qu'il est possible d'écrire "avec simplicité de la vérité, avec émotion de ce que l'on croit, avec gravité des choses saintes, avec éloquence des choses grandes, avec esprit des sots, avec clarté de tout et même de théologie" (*La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 608).

<sup>107</sup> "Pascal et la Tradition rhétorique gallicane", *op. cit.*, p. 365.

<sup>108</sup> Voir *L'Âge de l'Éloquence*, *op. cit.*, p. 153, 482, 504.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 236, 273. Marc Fumaroli remarque que "c'est dans la polémique incessante contre la 'sophistique jésuite' et ultramontaine que s'est forgée l'éloquence gallicane" (*ibid.*, p. 363). Du reste, Port-Royal et la Compagnie de Jésus, loin d'être simplement différents l'un de l'autre, se situent aux antipodes. Aussi, deux conceptions vont s'affronter à l'intérieur même du catholicisme: l'une est héritière de la tradition augustinienne, l'autre est résolument tournée vers l'avenir. Ce caractère antithétique entre jésuite et janséniste ne se limite pas seulement à la rhétorique, il se poursuit jusque dans l'esthétique (peinture, sculpture, architecture) des deux clans: à la simplicité de Port-Royal répond l'ornementation de la Compagnie de Jésus. L'opposition entre les jésuites et les

*"Les Pensées de Pascal: Six épithètes"*

choisit avec Saint-Cyran le naturel et l'atticisme classique<sup>110</sup>. Le résultat rhétorique est alors immédiatement visible:

L'idée directrice des *Pensées* et de l'apologétique pascalienne est l'inverse de celle qui gouverne l'apologétique jésuite: pour passer d'un ordre à l'autre, plus de médiation commode, plus de glissement insensible sur un terrain qui ne se dérobe jamais sous nos pas, et que balisent les pots à fleurs de la Compagnie, mais des précipices que seule la Grâce imméritée pourrait nous faire franchir, d'un trait. Pour initier à cet univers troué d'abîmes, seuls conviennent les éclairs du style coupe.<sup>111</sup>

Rien de gratuit donc dans les *Pensées*: la rhétorique reste plus que jamais au service de l'apologie, et elle est cette arme humaine qui peut pousser l'homme à avoir le désir de se mettre en quête de Dieu. Pour Pascal, il s'agit de convaincre l'incroyant de la véracité du christianisme, de lutter contre l'athée, contre l'indifférent, contre cet homme qui non seulement refuse d'ouïr le christianisme, mais qui contribue chaque jour, un peu plus, et un peu plus fort, au déclin du catholicisme, qui aux yeux de Pascal est seul porteur de vérité, de salut. Son projet s'inscrit alors dans l'urgence, dans une urgence vitale.

---

jansénistes se retrouve aussi au niveau philosophique: les premiers sont proches d'Aristote et saint Thomas d'Aquin, alors que les seconds se rapprochent davantage de Platon et de Descartes. Les deux conceptions sont irrémédiablement incompatibles, le choc est inévitable.

<sup>110</sup> Marc Fumaroli écrit: "Saint-Cyran va jusqu'à penser que la modernité chrétienne doit se passer de toute imitation des formes antiques, et de se construire à partir de la vérité nue, et d'elle seule. Emprunter les détours de la beauté antique, c'est chercher vainement à ranimer les ténèbres du paganisme dans le christianisme, c'est vouloir remonter vers l'état d'aveuglement de l'humanité avant la Révélation." (*L'Âge de l'Éloquence, op. cit.*, p. 643).

<sup>111</sup> Marc Fumaroli, "Pascal et la Tradition rhétorique gallicane", *op. cit.*, p. 364.