

Quaderni
Leif

Semestrare del
Centro Interdipartimentale
di Studi su Pascal e il Seicento
(CESPES)

Università di Catania

Direttore

MARIA VITA ROMEO

Coordinatore della redazione

MASSIMO VITTORIO

Redazione

CRISTIANO CALÌ, CHIARA CARCHIOLO, VALENTINA DRAGO,
FRANCESCO P. LEONARDI, MARIA ELENA LOMBARDO,
CINZIA GRAZIA MESSINA, ELISABETTA TODARO,
SALVATORE O. TOMASELLI, FRANCESCO TRAVAGLIANTE

Comitato Scientifico

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)
MASSIMO BORGHESI (Università di Perugia)
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)
HÉLÈNE BOUCHILLOUX (Université de Lorraine, Nancy)
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)
VINCENT CARRAUD (Université Paris-Sorbonne)
DOMINIQUE DESCOTES (Université de Clermont Ferrand)
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
GIULIANO GASPARRI (Università di Enna)
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)
DENIS MOREAU (Université de Nantes)
MICHAEL MORIARTY (University of Cambridge)
RICHARD PARISH (University of Oxford)
ADRIANO PESSINA (Università Cattolica di Milano)
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)

Direttore responsabile

GIOVANNI GIAMMONA

Direzione, redazione e amministrazione

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.

Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566 - Email: cr.cespes@unicat.it

La rivista si avvale della procedura di valutazione e accettazione degli articoli *double blind peer review*

ISSN 1970-7401

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

Impaginazione e stampa:
emmefed, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmefed@tiscali.it

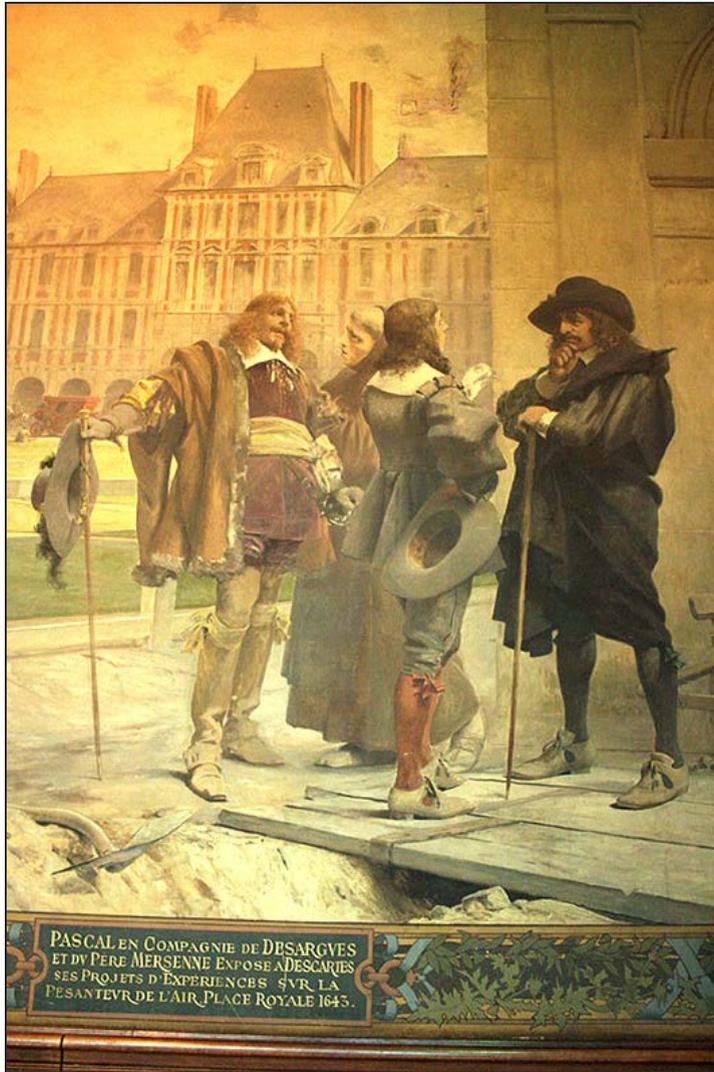
Séminaire Descartes - ENS Ulm
12 janvier 2019

L'ESPRIT DU CORPS: LA DOCTRINE PASCALIENNE DE L'AMOUR

Hélène Bouchilloux	Devenir partie d'un tout ou redevenir membre d'un corps?	5
Denis Kambouchner	Les « membres pensants » et l'amour selon Descartes	13
Théo Martins	Présence du troisième ordre	25
Maria Vita Romeo	L'amour pour soi-même et l'amour pour les autres	37
Alberto Frigo	L'usage des sources et les défis de la réticence. À propos de <i>L'Esprit du corps</i>	49

AGORÀ

Salvatore Orazio Tomaselli	Cristianesimo e morale nella <i>Profession de foi du vicaire savoyard</i>	73
Bernard Grasset,	Rachel: deux articles sur la littérature italienne	89



Pascal espone a Descartes
il suo progetto di esperimento sul peso dell'aria.
Da sinistra: Desargues, padre Merenne, Pascal e Descartes.

HÉLÈNE BOUCHILLOUX*

Devenir partie d'un tout ou redevenir membre d'un corps?

IL ARRIVE QUE DEUX CHERCHEURS MÈNENT des recherches sur le même sujet sans le savoir et ne le découvrent que lors de la publication de leurs travaux respectifs. C'est très exactement ce qui est arrivé avec le livre d'Alberto Frigo, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*¹, et avec mon article « Les sources stoïciennes de Pascal dans la liasse des *Pensées* intitulée “Morale chrétienne” »² traduit et publié à Catane en 2016 par Maria Vita Romeo. Nos deux textes se sont croisés, et je remercie vivement Denis Kambouchner de nous fournir l'occasion de nouer le dialogue qui n'a pu avoir lieu auparavant.

Je laisserai de côté tout ce que j'ai pu écrire sur l'amour chez Pascal dans les deux livres et les nombreux articles que j'ai consacrés à cet auteur³. Je laisserai aussi de côté la généalogie du « corps mystique » qui occupe une grande partie de l'ouvrage d'A. Frigo (d'une part, je n'ai pas la compétence requise pour en discuter; d'autre part, ce n'est pas le thème de cette séance). Je me focaliserai donc sur ce qui constitue le point d'intersection de nos deux textes et l'objet de la séance: l'amour chez Pascal, mais à partir de la théorie pascalienne des « membres pensants ».

En guise d'introduction, je ferai une remarque que je crois importante pour la suite de mon propos. Premièrement, la liasse XXVI/XXVII

* Université de Lorraine.

¹ A. FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016.

² H. BOUCHILLOUX, « Le fonti stoiche di Pascal nella mazzetta dei *Pensieri* intitolata “Morale cristiana” », in: *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani*, Catania, A&G-CUECM, 2016, pp. 75-93.

³ Pour une liste de mes publications, voir le site des Archives Henri-Poincaré - UMR 7117 de l'Université de Lorraine.

intitulée «Morale chrétienne» est l'avant-dernière des papiers classés, celle qui précède immédiatement la liasse de conclusion. Deuxièmement, les deux liasses sont en continuité l'une avec l'autre : Pascal y évoque les vrais chrétiens⁴.

D'après la liasse XXVI/XXVII, la morale chrétienne est la vie de ceux qui vivent de la foi en Jésus-Christ : Pascal les appelle «justes» ou «saints» ; et vivre de la foi en Jésus-Christ, c'est vivre de la grâce : accomplir le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. D'après la liasse XXVII/XXVIII, seuls ces vrais chrétiens sont persuadés de la vérité de la religion chrétienne, et cela intimement⁵, de sorte qu'ils peuvent l'être non seulement sans preuve, mais encore sans connaissance directe de l'Écriture (ce que Pascal appelle «les Testaments»). Cela signifie qu'on n'entre dans cette persuasion qu'avec une foi divine, cette foi par laquelle Dieu se fait aimer et, se faisant aimer, fait haïr l'amour-propre. Cette foi, les justes et les saints de l'Ancien Testament la demandent, les justes et les saints du Nouveau Testament la redemandent en celui-là même qui la leur donne.

À partir de là s'expliquent les deux points de mon intervention :

1) la théorie pascalienne des «membres pensants» est placée sous le signe de la théorie des deux amours (et la référence à la théorie cartésienne de l'amour n'est pas pertinente) ;

2) le corps des «membres pensants» n'est pas le corps de l'Église mais le corps de la communion des saints (et la référence scripturaire pertinente est à saint Jean plutôt qu'à saint Paul).

⁴ S'il y a des vrais chrétiens, c'est qu'il y a des faux chrétiens et que tous les membres de l'Église ne sont pas des vrais chrétiens.

⁵ Afin de bien repérer les trois moments que comporte le schéma des «membres pensants», il faut mémoriser les trois moments de ce que Pascal appelle «une disposition intérieure toute sainte» dans le fragment L. 381, FS. 413 : 1) sentir qu'on n'est pas la source de son être et que seul Dieu l'est ; 2) reconnaître qu'on ne doit aimer absolument que ce Dieu et non soi-même, de sorte qu'il est haïssable d'usurper dans l'amour-propre la place de ce Dieu ; 3) confesser l'écart entre ce qu'on doit et ce qu'on peut, du moins par soi-même, de sorte qu'il faut attendre de Dieu même le pouvoir de ce qu'on doit, et que c'est en Jésus-Christ qu'on rend à Dieu la prérogative d'être la source de son être.

I) *La théorie pascalienne des « membres pensants »*

A) Le versant positif ou les trois références pertinentes: la référence à saint Jean; la référence à saint Augustin; la référence à Épictète et Marc Aurèle.

La première de ces références est pertinente pour lier l'union à Dieu et aux autres de l'amour chrétien à l'union des trois personnes de la Trinité divine.

La deuxième de ces références est pertinente pour opposer deux amours de soi: l'amour de soi dans l'amour-propre comme haine de Dieu, des autres et de soi-même; l'amour de soi dans la charité comme véritable amour de Dieu, des autres et de soi-même. La thèse augustinienne de Pascal est qu'il faut haïr en soi-même l'amour-propre pour aimer correctement.

La troisième de ces références est pertinente pour élaborer le schéma du corps des « membres pensants ». Ce schéma comporte trois moments.

Premier moment. Dieu fait être tout ce qui est, c'est en lui que tout ce qui est a être. D'où la reprise par Pascal, après saint Augustin, de la formule attribuée à saint Paul en Actes des apôtres XVII, 28: « c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être », formule qui serait empruntée au poète stoïcien Aratus.

Deuxième moment. Mais, au sein de tout ce qui est, seuls les êtres pensants peuvent sentir le bonheur de leur être 1) en connaissant ce qui constitue « l'âme universelle » et 2) en se joignant de volonté à la volonté de cette « âme universelle » (Pascal utilisant ici une terminologie clairement identifiable comme stoïcienne).

Troisième moment. Ne sont des « membres pensants » (et pas seulement des êtres pensants) que ceux qui, ayant cette aptitude, sont membres les uns des autres en s'unissant à Dieu (il s'agit des saints pour Pascal et des sages pour les stoïciens).

Déjà membres d'un corps, le grand corps des choses créées et conservées dans l'être par la divinité, les êtres pensants *doivent* donc être membres, plus étroitement encore, de ce corps des êtres pensants qui, connaissant et voulant la dépendance à l'égard de la divinité qui les fait membres d'un tout (et non eux-mêmes tout), composent entre eux le corps des

« membres pensants ». S'ils le doivent, il y a pour eux une alternative : soit ils s'imaginent (indûment) être eux-mêmes tout, et ne se représentent pas eux-mêmes comme membres d'un tout ; soit, à l'inverse, ils se représentent eux-mêmes comme membres d'un tout, et ne s'imaginent pas (indûment) être eux-mêmes tout. Cependant, comme il n'y a pas seulement folie, mais aussi malheur (très exactement dépérissement) dans le premier cas, le membre séparé, par la pensée, se sait au moins misérable (selon une conception de la pensée qui est pascalienne plutôt que cartésienne).

Pour l'être pensant seul se pose le problème de la séparation et de la réintégration. Selon Pascal, la séparation est due au péché, et la réintégration à la grâce. Selon les stoïciens, la séparation est due à un mauvais usage des représentations, et la réintégration à un bon usage des représentations. La différence est donc que, pour Pascal, la réintégration ne dépend pas de nous, tandis que, pour les stoïciens, elle dépend de nous. Mimant les textes stoïciens, Pascal décrit ce double mouvement de séparation et de réintégration, avec cette différence que l'être pensant naît déjà séparé et abandonné à lui-même puisque la séparation est due au péché originel. De là vient que cet être s'étonne de sa condition, éprouvant une contradiction (celle de l'être dépérissant) dont il ignore le principe. Et de là vient que c'est avec la réintégration qu'il connaît rétrospectivement la séparation (en termes chrétiens : avec la grâce il connaît le péché et, avec la connaissance du péché, il se repent).

En tout cela, il y a transposition chrétienne d'un schéma stoïcien qui s'avère entièrement congruent et qui sert donc de modèle, et ce jusque dans les deux aspects normatifs de cette transposition : 1) qu'il faut se représenter soi-même non comme un tout, mais comme membre d'un tout ; 2) qu'il le faut pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même (Marc Aurèle allant jusqu'à l'idée chrétienne qu'il le faut pour faire du bien aux autres comme à soi-même⁶).

B) Le versant négatif ou la référence non pertinente : la référence à Descartes.

⁶ Voir MARC AURÈLE, *Pensées*, VII, 13. Cette pensée étant la plus proche du propos pascalien, il faudrait pouvoir prouver que Pascal avait lu non seulement Épictète, mais encore Marc Aurèle.

J'énumérerai les quatre raisons pour lesquelles il convient d'écarter les *Passions de l'âme*.

Raison n° 1. L'amour est une passion de l'âme (ce qui est en jeu dans une passion de l'âme, c'est le rapport de l'âme au corps – ce qui n'a rien à voir avec la problématique des deux amours où, ce qui est en jeu, c'est le rapport de l'âme à Dieu). À noter d'ailleurs que, dans la problématique cartésienne des *Passions de l'âme*, il n'est question ni de l'amour de soi-même, ni de l'amour de Dieu, ni même de l'amour pour les autres hommes qui n'est qu'un cas particulier de l'amour.

Raison n° 2. L'amour pour un objet (quel qu'il soit) implique qu'on se représente comme partie d'un tout, le tout constitué avec l'objet de l'amour. Or, 1) cette représentation n'a rien à voir avec l'alternative dans la représentation qui consiste à se représenter soit comme un tout, soit comme membre d'un tout; et 2) cette représentation consiste à se représenter comme partie d'un tout, et non comme membre d'un corps (ce tout étant, comme je viens de l'indiquer, celui qu'on peut constituer avec n'importe quel objet d'amour, et non celui du monde redoublé par celui des sages et des saints).

Raison n° 3. Le problème de Descartes n'est pas de régler l'amour qu'on se doit à soi-même et aux autres (le problème de la charité), mais le problème de l'estime qu'on doit faire de soi-même comme partie d'un tout constitué avec autre chose, cette chose pouvant être estimée supérieure, inférieure ou égale.

Raison n° 4. J'ajoute, pour en finir avec les *Passions de l'âme*, que chez Descartes on a affaire à un mouvement ascensionnel et d'élargissement: aimer une plante, ses parents et ses amis ou sa maîtresse, son souverain, tandis que chez Pascal on a affaire à un mouvement descendant et d'approfondissement: ce n'est que lorsqu'on s'aime soi-même comme il faut – c'est-à-dire comme membre de la communion des saints – qu'on aime vraiment le reste.

Et cette manière proprement cartésienne de traiter de l'amour commande aussi la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 puisque, lorsque Descartes s'interroge sur la possibilité d'un amour passionnel (et pas uniquement intellectuel) de Dieu, il rapporte cet amour passionnel de Dieu à l'amour que nous devons avoir pour le tout des choses créées par lui (le

monde, ou plutôt l'univers) en nous représentant nous-mêmes comme une infime partie constitutive de l'immensité de ce tout.

II) *Le corps de la communion des saints plutôt que le corps de l'Église*

Avec le second point de mon intervention, je rejoins le thème central d'A. Frigo : celui du « corps mystique », mais sans sortir de la perspective qui est celle de Pascal. J'insisterai ici sur l'écart que Pascal maintient entre deux corps : celui de la communion des saints et celui de l'Église. Il parle de l'Église comme du corps de Jésus-Christ, corps dans lequel certains membres sont en bonne santé (il s'agit des vrais chrétiens) et d'autres en mauvaise santé de sorte qu'ils risquent de contaminer les membres sains (il s'agit des jésuites), sans qu'on puisse mettre ces derniers sur le même plan que les chrétiens qui se sont séparés du corps pour constituer un autre corps (il s'agit des calvinistes). Car il y a bien tripartition de corps : corps de l'Église ; corps des jésuites ; corps des calvinistes⁷. Mais, quoiqu'il crédite les jésuites d'appartenir encore au corps de l'Église, Pascal souligne qu'ils attestent un écart entre deux corps : celui de l'Église (où bons chrétiens et mauvais chrétiens demeurent mêlés) et celui de la communion des saints (les saints étant ceux qui sont mus par la charité : l'amour de Dieu et du prochain comme soi-même). Au contraire des saints, les jésuites sont ceux qui, sans se séparer de l'Église, prétendent dispenser les hommes de la charité (de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain comme soi-même)⁸.

Il s'ensuit que la référence scripturaire à saint Jean est plus adéquate, dans la liasse XXVI/XXVII, que la référence scripturaire à saint Paul : le corps des « membres pensants » est soudé par un même esprit (cet esprit qui lie les trois personnes de la Trinité divine) ; le corps de l'Église est soudé par la volonté d'être un même esprit (d'où les exhortations réitérées et toujours déçues de saint Paul à l'unanimité, et finalement le repli sur la continuité de la Tradition invoquée par Pascal).

⁷ Voir le 5^e Écrit des curés de Paris et, en complément, le *Projet de mandement*.

⁸ C'est un leitmotiv dans les *Provinciales*.

Il me faut, pour conclure, mentionner ce qui me semble être la grande originalité d'A. Frigo : étudier la question de l'amour à partir du haut, à partir de ce point culminant qu'est l'ordre de la charité et, plus précisément, la charité des membres de la communion des saints. Pour ma part, je l'ai fait plutôt en sens inverse : à partir du bas, en rapportant la question de l'amour à celle de l'amour de soi (dans sa dualité : réglé/dérégulé) et des raisons (bonnes ou mauvaises) de l'amour, dans une logique dictée par le fragment L. 423, FS. 68o.

Au terme de cette intervention, je tiens à remercier tout particulièrement Alberto Frigo d'avoir accepté fort honnêtement et civilement cette confrontation.



Blaise Pascal.

DENIS KAMBOUCHNER*

Les « membres pensants » et l'amour selon Descartes

AVEC SON *ESPRIT DU CORPS*, ALBERTO FRIGO a livré un ouvrage à bien des égards remarquable : parfaitement rédigé, clair et dense, d'un degré d'information historique exceptionnel, extrêmement fouillé donc, et partant très éclairant sur le thème cardinal des « membres pensants ».

Je ne saurais prétendre, sur ce thème si surdéterminé, engager une discussion avec des collègues dont la connaissance de Pascal est infiniment supérieure à la mienne. Il y a des ordres à respecter ! Ma tâche est plutôt d'avance assignée, avec la discussion du moment cartésien de l'étude proposée.

Alberto Frigo ne manque certes pas d'inscrire le thème pascalien des membres pensants (fr. 368) dans le fil d'une longue tradition théologique, issue de saint Paul et marquée par les thématisations du corps mystique. Dans le registre profane, qu'il faut également prendre en compte, ce même thème relève moins, selon lui, du long héritage de l'allocution ou apologue de Menenius Agrippa sur les membres et l'estomac¹ que d'une confrontation avec la pensée de ce « contemporain capital » que fut Descartes².

Certes, le thème du sacrifice de la partie pour le tout a de vastes antécédents. Alberto Frigo s'attarde ici sur trois auteurs : Épictète dans la traduction du P. Goulu, Guillaume Du Vair, J.-F. Senault et son *Homme chrétien*. Toutefois, aucun de ces textes n'indique une règle de l'amour, ni

* Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

¹ Cf. notamment TITE-LIVE, *Histoire romaine*, II, xxxii.

² L'Esprit du corps, p. 118. Le thème était esquissé par V. CARRAUD dans son étude sur « Pascal et les Passions de l'âme » parue dans *Dix-Septième siècle* en 1994 ; reprise dans *Pascal, Des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, p. 212 et 233.

ne parle d'un membre pensant (p. 122). Il n'en va pas de même du Descartes des *Passions de l'âme*; ce serait donc en se réclamant de certains articles de ce traité (ainsi que des lettres à Élisabeth et Chanut sur l'amour) que Pascal invite ses lecteurs à « s'imaginer un corps plein de membres pensants » (p. 123), avec, chez les deux auteurs, la même exigence de penser l'amour et sa logique.

La base textuelle du rapprochement peut paraître ténue: s'il est question chez Descartes d'imaginer qu'on fait corps avec l'objet aimé, le philosophe évite scrupuleusement les métaphores organicistes. Quoi qu'il en soit, il vaut assurément la peine de comparer l'amour selon Pascal et l'amour selon Descartes, et pour cela de commencer par débrouiller la conception cartésienne de l'amour, dont l'A. note que nonobstant l'importance du sujet, un très petit nombre de textes, et de faible dimension, sont porteurs.

De là un très intéressant chapitre (III) de plus de quarante pages (pp. 117-160) et d'une haute densité, dont la méthode est identique à celle qui préside à l'analyse des textes de Pascal: chercher sur quel sol doctrinal ou conceptuel antérieurement constitué ces textes se détachent.

Ici, l'approche des rares textes cartésiens sur l'amour s'effectue principalement à partir de la référence thomasienne. De là des développements extrêmement précieux, particulièrement sur la vertu unitive de l'amour (p. 139-143)³. Le fond thomasien de l'analyse cartésienne est ici mis en évidence, avec cette union affective de l'amant et de l'aimé qui constitue l'essence même de l'amour et se distingue d'une *unio realis* (p. 139). Cela correspond à la différence cartésienne entre l'union de volonté (« se joindre de volonté à un objet ») et une union plus physique (« se joindre autrement que de volonté »). C'est d'ailleurs pourquoi il n'est pas vrai que la critique spinoziste de la définition de l'amour comme « volonté qu'a l'amant de se joindre à la chose aimée » (*Éthique*, III, Explication de la définition 6 des affects) s'applique proprement à la définition cartésienne. En dehors de la promotion de l'admiration comme première de toutes les passions, s'ajoutent seulement chez Descartes à la problématisation thomasienne (a) le

³ La convergence (évoquée p. 130) sur le principe de dénombrement des passions (avec « les diverses façons dont les objets nous affectent ») apparaît moins convaincante.

thème de l'imagination ; (b) la référence à une estime ; ce qui s'en soustrait étant par ailleurs la division entre l'irascible et le concupiscible.

Avant qu'on ne revienne sur le rapport entre l'amour selon Pascal et l'amour selon Descartes, trois questions sont à aborder : celle de l'intention de Descartes par rapport à ses prédécesseurs ; celle du sens de l'amour cartésien ; celle d'une évolution de la pensée de Descartes sur ce problème de l'amour.

1. Sur le premier point, il y a peut-être lieu d'interroger une manière d'écrire l'histoire de la philosophie qui tend à convertir systématiquement les points de contact en lieux de confrontation. C'est en effet une chose pour un Descartes de reprendre un thème marqué chez saint Thomas, et autre chose d'*instaurer un dialogue* avec le Docteur angélique. La même réserve vaudra s'agissant d'Augustin, avec seulement, dans le premier cas, un plus haut degré d'imprégnation scolaire. On se souviendra des termes de la lettre à Colvius du 14 novembre 1640 :

« C'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe »⁴.

N'en irait-il pas de même ici ? Et alors que Descartes, nous le savons, ne va chercher dans les livres que lorsqu'il en a besoin, est-il besoin de soulever, à propos de la réflexion cartésienne sur l'amour, « l'hypothèse d'une lecture attentive du traité thomiste *de Caritate* » (p. 149 n. 1) ?

Indépendamment même du problème de la mémoire de Descartes ou de l'information dont il disposait, je ne suis pas sûr d'entrer dans une logique qui est pourtant évoquée à répétition, celle d'un mélange de fidélité et de prise de distance – d'une prise de distance provocante même – à l'égard de l'héritage thomasienn. Ce mixte donne lieu dans ce chapitre III à des formules récurrentes : au-delà ou en deçà de *l'analogie de positions* (p. 143), l'analyse thomasienn *provoque* l'invention de la définition carté-

⁴ AT III, 248.

sienne; Descartes travaille «à partir d'un palimpseste thomiste», et sa position semble s'autoriser d'une reprise littérale du texte de la *Somme Théologique*; il cherche à faire sienne la pensée thomiste de l'unité amoureuse (p. 144), qui donne lieu à une reprise fidèle (p. 160) et à une sorte de répétition. Dans le même temps, la définition cartésienne se constitue à partir d'un «infléchissement provocateur» des éléments de l'analyse thomasiennne (p. 127). On peut parler d'un «corps à corps théorique avec saint Thomas (*ibid.*), ou même d'un «détournement de la source thomiste» (p. 135), avec un changement profond dans l'approche théorique (p. 138). Reprise et répétition sont mises au service d'une subversion des concepts et des catégories jadis élaborées par l'auteur de la *Somme* (p. 138); Descartes pense «à partir de et contre saint Thomas» (p. 147); ses thèses sont de nature polémique (p. 126), et sa définition de l'amour relève de la provocation.

Au-delà des indications négatives que contiennent les *Passions de l'âme* à l'égard de la vulgate thomiste (p. 134), s'agissant des distinctions entre irascible et concupiscible ou entre amour de bienveillance et amour de concupiscence, je ne suis pas sûr d'avoir saisi le point de cette provocation, qui n'est pas, en tout cas, celui qu'on attendrait, à savoir celui qui touche au rôle du corps avec ses esprits animaux. «L'amour», écrit bien Descartes, «est une émotion de l'âme, causée par les esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables» (art. 79). «Causée par les esprits»: ce qu'il y a d'extraordinaire dans la conception cartésienne ne tient-il pas à cette clause? Trouvera-t-on ces esprits chez Thomas, et, nonobstant les allusions des *Pensées* à «la machine» ou à «l'automate» que nous sommes «autant qu'esprit», les retrouvera-t-on chez Pascal?

Mais, selon Alberto Frigo, la provocation porte bien plutôt à son sens sur l'ordre des choses à aimer, lequel sera chez Descartes destitué de son caractère objectif (le *gradus diligibilis ad diligibile*). Ce point donne lieu à plusieurs formulations subtiles: «la question de l'ordre des amours le cède à celle de différents ordres d'amour» (p. 137); pluraliser des ordres, c'est «ouvrir l'ordre unique à la pluralité des idiosyncrasies» (p. 138).

Descartes, en effet, rapporte les principales différences entre les amours à des différences de jugement ou d'appréciation, autrement dit à une dif-

férente distribution de l'estime des choses. Pourtant, les articles afférents des *Passions de l'âme* (y compris les art. 85 et 90 sur l'agrément et le désir qui naît de l'agrément) n'ont pas d'intention directement normative. Il n'est donc pas si clair par exemple que « l'imagination d'un tout et de ses parties débouche sur un 'vrai usage' de l'amour qui est aussi un règlement » (p. 223). Dans le traité cartésien, la question de l'usage de cette passion est réservé à la fin de la Seconde partie :

« En tant qu'elles appartiennent à l'âme [ou : au regard de l'âme], l'amour et la haine viennent de la connaissance, et précèdent la joie et la tristesse ; et lorsque cette connaissance est vraie, c'est-à-dire que les choses qu'elle nous porte à aimer sont véritablement bonnes, et celles qu'elle nous porte à haïr sont véritablement mauvaises, l'amour est incomparablement meilleure que la haine ; elle ne saurait être trop grande, et elle ne manque jamais de produire la joie. Je dis que cette amour est extrêmement bonne, parce que joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant » (art. 139).

On vérifiera ici qu'il reste une place pour l'échelle des biens, avec au sommet – plus clairement selon la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 – l'amour de Dieu. Les réelles difficultés liées à la nature de cet amour⁵ n'empêchent pas la doctrine d'être relativement claire. Quant à la distinction entre affection, amitié et dévotion, elle se fonde sur un faisceau de différences phénoménologiques et pratiques. J'hésite donc pour ma part à voir et situer quelque provocation sur ce plan.

2. La question du sens de l'amour cartésien s'ordonne au problème du primat de l'*ego*.

On peut être d'abord reconnaissant à Alberto Frigo de ne pas reprendre purement et simplement l'image d'un *ego* cartésien essentiellement autocentré, et le thème d'une impossibilité pour cet *ego* d'aimer pour de bon (sauf grâce divine). Selon l'interprétation dont il s'agit, non seulement le fragment sur le « moi haïssable » viserait l'*ego* cartésien, mais ce

⁵ J'ai eu l'occasion de détailler ces difficultés dans « L'art d'écrire des classiques et la tâche de l'historien : sur un exemple tiré de Descartes », *Revue Philosophique de Louvain*, 106-1, 2008, pp. 90-105, ainsi que dans « La distance cartésienne », postface à R. DESCARTES et P. CHANUT, *Lettres sur l'amour*, Paris, Mille et une nuits, 2013, pp. 89-116.

moi serait précisément haïssable en tant qu'incapable d'oblation ou de dévotion⁶. Dans *L'Esprit du corps*, au contraire, l'ouverture sur le sacrifice de soi était de bon augure, et l'insistance sur la vertu unitive de l'amour est de bon aloi. De toute manière, si Descartes fournit à Pascal un schème pour le règlement de l'amour de soi, il n'est pas question que la passion d'amour décrite par le premier soit caractéristique de la nature déchue.

On peut cependant noter le maintien d'une certaine ambiguïté, avec ce qu'Alberto Frigo appelle « l'articulation de l'amour fondée sur l'estime de soi et de toute chose par rapport à soi » (p. 136) et un peu plus loin la « primauté de l'*ego* dans la figure de l'estime de soi » (p. 138). « Ce sur quoi Descartes s'appuie », écrit encore l'A., est [par opposition à la gradation traditionnelle des étants] le sujet qui juge de soi et de toute chose en la comparant à soi » (p. 137).

« L'amour s'articule au fil de la comparaison entre sujet aimant et objet aimé » (p. 138), à telle enseigne qu'« il ne s'agit plus de considérer la nature de la chose aimée mais de s'en représenter la valeur (art. 149), en la rapportant à l'estime qu'on se porte ». Comment l'entendre ? Faut-il que l'*ego* aime à partir de la considération (estimative) de soi, et donc (sans la grâce) exclusivement pour soi ? Peut-être non, mais il convient de chercher ce qu'il en est, à quoi serviront deux remarques :

1) L'article 83, qui « distingue l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, à comparaison de soi-même » (d'où simple affection, amitié ou dévotion), est le dernier des cinq articles consacrés en propre à cette passion : le bref article 84 explique quant à lui pourquoi « il n'y a pas tant d'espèces de haine que d'amour » (parce qu'« on ne remarque pas autant de différence entre les maux desquels on est séparé de volonté, qu'on fait celle qui est entre les biens auxquels on est joint »). C'est donc l'articulation de l'amour à l'estime qui fonde la différenciation la plus consistante : mais ce n'est pas elle qui s'impose en premier, et elle n'est pas l'unique

⁶ Un passage du *Pascal et la philosophie* de VINCENT CARRAUD semble aller dans ce sens : « Haïr le moi comme centre [qui se fait le centre de tout : § 597], c'est haïr le moi qui prétend « présider à l'amour » comme l'*ego*, « premier principe », préside à la pensée (p. 338). Vincent Carraud opte néanmoins lui-même finalement pour une certaine continuité entre Pascal et Descartes.

principe de différenciation de cette passion. Le mouvement du propos est plutôt le suivant :

(a) On distingue communément deux sortes d'amour (de bienveillance et de concupiscence), mais cette distinction regarde les effets de l'amour et non son essence (art. 81).

(b) Il n'est pas besoin aussi de distinguer autant d'espèces d'amour qu'il y a de divers objets qu'on peut aimer ; toutefois, l'on aura raison de distinguer entre l'amour des objets et l'amour de la possession des objets (art. 82).

(c) On peut, avec meilleure raison encore, distinguer l'amour par l'estime qu'on fait de ce qu'on aime, etc. ; d'où trois sortes d'amours dont la différence paraît principalement par leurs effets (art. 83).

2) Quelle est cette estime qu'on fait de ce qu'on aime en comparaison de soi-même ? Descend-elle dans la singularité de l'appréciation de soi-même, pour faire du jugement sur soi-même le premier principe d'un amour d'autrui ? Cette estime est d'abord très générique : c'est une appréciation non de la valeur spécifique mais du statut des objets auxquels l'amour s'attache. Dans les cas les plus simples : si c'est un homme, j'ai pour lui de l'amitié ; un cheval, j'ai pour lui de l'affection ; mon roi, j'ai pour lui de la dévotion. À cet égard, nous en restons à un ordre des *diligibilia*. S'agissant des relations de parenté ou d'alliance, il y a place pour des sortes de règles *a priori* : par exemple, pour le bon père, c'est *a priori* (ce qui ne veut pas dire : de manière tout abstraite) que ses enfants valent bien plus que lui-même, ou leur vie bien plus que la sienne. Ensuite, je peux avoir plus ou moins d'amitié avec une personne, selon le mérite que je lui reconnais, et qui constitue l'objet de l'estime au sens le plus strict ; d'où éventuellement une simple affection pour cette personne, ou bien de la dévotion « [...] » (« on peut avoir de la dévotion pour un homme particulier, lorsqu'on l'estime beaucoup plus que soi »). Mais cela n'est pas obligé (« il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite, lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse »). De plus, en tout ceci, ce n'est pas l'estime qui fonde l'amour : celui-ci reste fondé, en règle gé-

nérale, sur l'expérience ou sur l'anticipation ou imagination du bienfait – expérience ou imagination qui peut fort bien avoir un caractère tout à fait irréfléchi. Bref, il y a là toute une complexité dont il faut craindre qu'on ne la réduise à l'excès en plaçant au principe de l'amour cartésien la considération de l'*ego* pour soi-même.

3. Sur le règlement de l'amour, y a-t-il eu évolution de la pensée de Descartes? Alberto Frigo évoque l'embarras de Descartes dans ses lettres de 1645, après avoir inscrit parmi les principales vérités servant à régler nos jugements le fait qu'on est une partie d'un tout auquel on se doit, etc. L'embarras porte sur le point de savoir «jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public»⁷. En répondant: «avec mesure et discrétion», Descartes avoue son incapacité à produire une casuistique articulée, et à formuler des *leges caritatis* précises (p. 155). C'est de cette impasse qu'il sortirait un peu plus tard, avec la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 et l'article 83 des *Passions de l'âme* («on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec [la chose aimée], pour conserver l'autre»). Entre-temps, il aurait trouvé la formule pratique, sa loi à lui.

Cette vue peut être discutée. En premier lieu, le «à chacun de voir», la confiance faite au jugement, caractérise le point de vue cartésien de très longue date (cf. le *Discours de la méthode*: «il suffit de juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux...»). Jamais, au grand jamais, il ne sera question de fournir une casuistique: comme le note Alberto Frigo, Descartes incline à renoncer ici à tout «un fatras de subtilités» (p. 159). Et sur le point dont il s'agit, la correspondance avec Élisabeth ne témoigne pas d'un embarras caractérisé. De toute manière, la conviction cartésienne, marquée par plusieurs réponses à la princesse, est que la philosophie ne peut fournir à la prudence aucune règle détaillée.

En outre, entre les lettres à Élisabeth et les textes ultérieurs, il faut plutôt parler d'un changement de plan. Au départ est en effet la question

⁷ À Élisabeth, 6 octobre 1645, AT IV, 316.

difficile de la définition du devoir (« mesurer jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ») ; mais par la suite, il n'est question que d'une donnée de fait. Ainsi dans *Les Passions* :

« D'autant qu'en toutes [les formes d'amour] on se considère comme joint et uni à la chose aimée, *on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle, pour conserver l'autre* »⁸.

Ainsi également dans la lettre à Chanut du 1^{er} février 1647 :

« Tant s'en faut que l'amour que nous avons pour les objets qui sont au-dessus de nous, soit moindre que celle que nous avons pour les autres; je crois que, de sa nature, elle est plus parfaite, et qu'elle fait qu'on embrasse avec plus d'ardeur les intérêts de ce qu'on aime. *Car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout dont on n'est qu'une partie, et qu'on transfère tellement les soins qu'on a coutume d'avoir pour soi-même à la conservation de ce tout, qu'on n'en retienne pour soi en particulier qu'une partie aussi grande ou aussi petite qu'on croit être une grande ou petite partie du tout auquel on a donné son affection* »⁹.

Maintenant, la donnée dont il s'agit fait-elle disparaître le problème ? Ce n'est pas absolument évident. Même si la fin de lettre à Élisabeth du 6 octobre 1645 évoque de biais la charité, la problématique initiale n'est pas une problématique de l'amour. Et si l'on considère le cas où « un homme vaut plus, lui seul, que le reste de sa ville », il ne sera pas aisé de discerner comment le schème de l'union y fonctionne. Que cet homme « vaille plus... » signifie qu'il se doit plus à l'humanité qu'à sa ville, raison pour laquelle il « n'aura pas raison de se vouloir perdre pour la sauver »¹⁰. Pour autant, n'aura-t-il pour sa ville que de l'affection ? Les différences de proportions internes aux différentes unions seront bien évidemment difficiles à spécifier. L'idée cartésienne est sans doute que dans *bien des cas*, la représentation de l'union avec un certain objet suffit à déterminer l'action ; mais cela ne fait pas disparaître les conflits de devoirs, ni la nécessité d'une délibération.

⁸ Art. 83 ; je souligne.

⁹ AT IV, 611-612 ; je souligne.

¹⁰ À Élisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 293.

Revenons maintenant à la question de l’empreinte cartésienne dans la thématique des membres pensants.

Oui certes, l’*ego* cartésien est en principe le « membre pensant » d’un ou plusieurs tout. Et c’est avec raison qu’on insistera sur la relation entre la morale sociale de Descartes et la conviction métaphysique, acquise dès la *Méditation IV*, qu’un Dieu immensément puissant ne peut m’avoir créé que comme une toute petite partie d’un univers illimité. Il est d’ailleurs toujours utile d’y insister : l’autosuffisance de l’*ego* ne s’entend que de manière relative. De même que notre corps dépend des autres corps pour sa conservation et sa régénération, la *substantia cogitans* elle-même a besoin d’être régénérée et dépend des autres pour le renouvellement de sa pensée. En outre, l’imagination du tout et des parties, telle que l’implique l’amour selon Descartes, est assurément autre chose qu’une fiction (cf. p. 220).

Le rapprochement avec la thématique pascalienne des « membres pensants » peut néanmoins être nuancé du fait des nombreux traits non cartésiens qui restent constitutifs de cette thématique :

1) Le corps dont il est question chez Pascal n’est précisément pas ici l’automate ou la machine de Descartes.

2) La pensée impliquée n’est pas non plus la même. Chez Pascal, elle portera moins sur des circonstances déterminées qu’elle ne sera mobilisée par un grand objet : misère, bonheur ou salut – objets dont on ne peut dire qu’ils occupent le premier plan ni de la pensée de Descartes, ni de son anthropologie morale.

3) De même qu’il y a en l’homme, pour Pascal, une nature capable de bien, il y a une nature selon laquelle il est membre d’un corps par l’esprit duquel il a vue, être et mouvement (fr. 372) ; mais ce n’est pas sa seule nature, et il y a en lui une tendance à oublier son être de membre. Cela est très manifeste dans le fragment 372 : « Et pour le corps, le membre séparé ne voyant plus le corps auquel il appartient n’a plus qu’un être périssant et mourant ; cependant il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même ». Toutefois, comment cela est-il possible ? Cet oubli du corps dont on dépend apparaît plus énigmatique encore que la substitution de l’amour-propre à l’amour de Dieu dans la lettre aux Périer du 17 octobre 1651.

4) On lit dans le fragment 368: « Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer ». Cela reste assez étrange. Pour Descartes, il suffit de se considérer à juste titre comme une partie d'un tout pour aimer comme il convient l'autre ou les autres parties de ce tout. Réserve faite des conflits de devoirs évoqués plus haut, la question: « comment dois-je m'aimer? » ne se pose donc guère. Dans quelle situation se pose-t-elle chez Pascal? Qu'il *faill*e « s'imaginer un corps... » ne signifie-t-il pas que le sentiment d'être membre d'un corps n'est pas donné, ni par conséquent l'amour lui-même (pour autre chose que soi)?

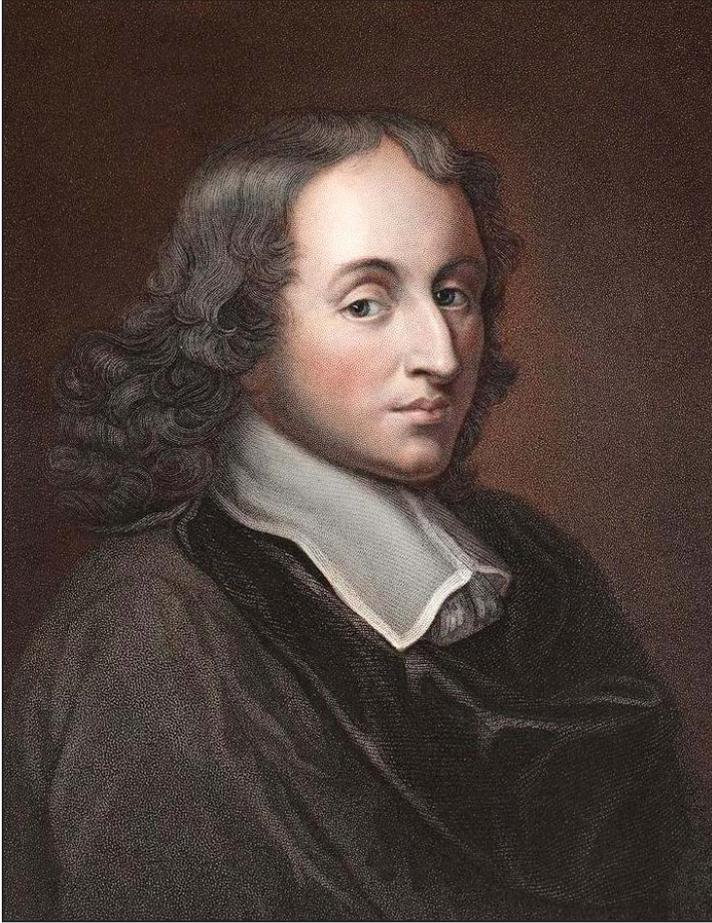
5) Chez Pascal, la relation cartésienne entre amour et estime est sans doute conservée dans son principe, mais elle sera nécessairement modifiée dans ce qu'elle implique de proportionnalité et de gradation, du fait du régime constitutivement instable et ambivalent qui revient à l'estime de soi. Indicatif est à cet égard le fragment 119 (*Contrariétés*):

«Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme. Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime: il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux; mais il n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante».

De toute manière, on ne voit pas que le règlement pascalien de l'amour puisse être efficace ou effectif sans la grâce, d'où une profonde asymétrie puisque, de la grâce, le philosophe Descartes a choisi de ne pas parler¹¹.

Reste l'évidence: un point de contact n'est pas rien, et il faut rendre grâce à Alberto Frigo d'avoir, avec autant de talent que de science, exploré tout ce voisinage qui ne va pas jusqu'à la filiation.

¹¹ Cf. *À Mersenne*, mai 1637, AT I, 366.



Blaise Pascal.

THÉO MARTINS*

Présence du troisième ordre

« Un grand homme, écrivait fameusement Hegel – non sans vanité puisqu’il pensait, sans aucun doute, à lui-même –, condamne les humains à l’expliquer »¹. Pascal n’échappe pas à la règle, et les quelques fragments énigmatiques qu’il consacre aux « membres pensants » requièrent ainsi la patiente étude d’Alberto Frigo pour que nous, humains, en percevions tout le sens et la profondeur. Mais un grand penseur ne peut venir à la rencontre de notre jeunesse si des professeurs passionnés ne nous le donnent à voir, vivant. Alberto Frigo a joué pour moi, à l’automne 2017, ce rôle indispensable. Et lorsque Denis Kambouchner m’a si gentiment proposé de venir, un 12 janvier 2019, en présenter le livre au réputé « Séminaire Descartes », ce fut, pour un étudiant comme moi, un très grand honneur. Le texte qui suit reprend l’essentiel de la présentation qui fut faite lors de cette séance. J’espère qu’on en pardonnera les imprécisions, et l’inexpérience. Mais je ne peux m’empêcher d’évoquer ici le très beau souvenir que j’en garde, la grande bienveillance avec laquelle je fus accueilli, par des chercheurs éminents à qui je n’avais rien à apprendre. Rien n’est plus précieux. Car à mesure qu’il approfondit sa rencontre avec un grand auteur, le jeune homme sent bien qu’il s’éloigne du chemin commun, et s’engage dans une voie qui, de nos jours, a d’abord le visage repoussant de la précarité. Que soient donc chaleureusement remerciés ici tous ceux qui ont témoigné pour moi, et pour tant d’autres, leur gentillesse et leur attention, sources indispensables pour combattre « les effets pervers d’un système qui pénalise, entre les étudiants brillants, ceux qui, au lieu de s’évader vers l’administration et les affaires, demeurent fidèles à la vocation de l’enseignement et de la recherche »².

« **O**N EST QUELQUEFOIS LOUÉ pour des choses qu’on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu’on croit être meilleures », écrivait Descartes à l’article 204 des *Passions de l’âme*. Dans son séminaire

* Elève à l’École Normale Supérieure (Ulm), Paris.

¹ Aphorisme de la période de Berlin, cité par BERNARD BOURGEOIS, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I, La Science de la logique*, Présentation, Paris, Vrin, 1970, p. 7.

² JEAN MESNARD, préface (1991) à LAURENT THIROUIN, *Le Hasard et les règles : le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 2^e éd. 2011, p. II.

de l'année dernière consacré à Pascal et ses sources, Alberto Frigo poursuivait : « c'est une expérience qu'on peut faire quand on écrit : on est loué par les lecteurs pour des choses qu'on ne croit pas être bonnes et ces lecteurs ne relèvent pas ce qu'on jugeait le plus intéressant »³. Tel serait donc l'écueil à éviter en présentant son livre, *L'Esprit du corps : la doctrine pascalienne de l'amour* (2016).

Pour saisir toute la portée de cet ouvrage, il faut peut-être partir de ce qu'on a appelé la théorie pascalienne des trois ordres. Il y a trois ordres de choses, écrit en substance Pascal :

. D'abord l'ordre des corps : celui des rapports de force et des rapports économiques ;

. Puis, l'ordre des esprits : celui de la raison, des sciences, des inventions, mais aussi celui de la philosophie, celle de Descartes notamment ;

. Enfin, l'ordre des cœurs, ou ordre de la charité, auquel on n'accède que par l'amour, et dont, pour le chrétien qu'est Pascal, la vie du Christ est la meilleure illustration.

Ces trois ordres sont autonomes et hiérarchisés, celui des esprits l'emporte sur celui des corps, et l'ordre de la charité les surplombe à son tour, éloigné d'eux par une « distance infiniment infinie ».

Cette théorie est puissante et féconde, et le jeune étudiant qui découvre Pascal ne peut manquer d'en trouver les échos, des exemples d'application, dans sa propre vie. Mais lorsqu'on lit les *Pensées*, cette théorie apparaît marginale, cantonnée principalement à deux fragments : Lafuma 933 et, surtout, Lafuma 308. Un premier acte des études pascaliennes va consister à donner à cette théorie des trois ordres une place centrale : geste que va accomplir un théologien suisse de langue allemande, Hans Urs von Balthasar, qui dans *La Gloire et la croix*, un ouvrage publié dans les années 1960, invite à reconnaître dans le fragment L. 308 et dans la théorie des trois ordres « le résumé de toutes les *Pensées* »⁴.

³ ALBERTO FRIGO, « Pascal et ses sources », séminaire de Master, Université de Paris IV-Sorbonne, séance du 15 novembre 2017.

⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix*, 2. *Styles*, II, « De Jean de la Croix à Péguy », Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 76.

Les études pascaliennes vont alors s'emparer de cette théorie des trois ordres, pour en tirer diverses interprétations. A la suite de Balthasar, Jean-Luc Marion, dans le dernier chapitre de son ouvrage *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, publié en 1986, va ainsi utiliser les trois ordres pour instruire une confrontation entre Pascal et la philosophie de Descartes. La métaphysique cartésienne, avec ses preuves de l'existence de Dieu, va se trouver cantonnée au second ordre, et va ainsi pouvoir être dépassée, « destituée », par le point de vue du troisième ordre. L'amour vient ainsi assigner à la philosophie une place limitée. Selon Marion, en établissant l'autonomie d'un ordre supérieur, celui de la charité, qui joue à une distance infiniment infinie de celui de la métaphysique, les *Pensées* accomplissent ainsi un « pas en retrait hors de la métaphysique »⁵, permettant d'en concevoir la fin. A partir de cette interprétation, un singulier enchaînement, de directeur de thèse à doctorant, va nous mener jusqu'à Alberto Frigo. Jean-Luc Marion en effet dirigera la thèse de Vincent Carraud. Cette thèse, publiée en 1992 sous le titre *Pascal et la philosophie*, tirera toutes les conséquences de cette critique de la philosophie cartésienne par Pascal, articulée à la théorie des trois ordres, et au dépassement de la métaphysique qu'elle permettrait⁶.

Mais surtout, l'étude de Vincent Carraud entérinera le statut énigmatique du troisième ordre, en se concluant par la formule : « l'ordre de la charité brille par son absence »⁷.

Parvenues à ce stade, les études pascaliennes avaient donc fait de la théorie des trois ordres quelque chose de central et de décisif, mais le troisième ordre devait rester à l'état d'esquisse, d'horizon, quelque chose que Pascal n'aurait jamais thématiqué, dont il n'aurait jamais décrit le contenu, un peu à l'instar, si l'on peut oser ce rapprochement, de la société communiste chez Marx. Et, à vrai dire, cela se comprenait assez bien, puisque pour penser un contenu de l'ordre de la charité, il fallait

⁵ JEAN-LUC MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 2^e éd. 2004, p. 356.

⁶ *Ibidem*, p. 380, écrit ainsi : « La section V "Dépassement" esquissait une mise en rapport de Pascal à Descartes, qui a trouvé depuis pleine confirmation (et nombre de précisions) dans le travail classique de V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, 1992 ».

⁷ VINCENT CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 2^e éd. 2007, p. 459.

penser, c'est-à-dire se placer du point de vue du second ordre, celui de la raison, que Pascal avait pourtant placé à une infinie distance de l'ordre du cœur. La pensée de l'amour devait rester impensable.

On aurait pu, à vrai dire, en rester là pendant longtemps. Mais c'était sans compter sur Alberto Frigo, qui allait soutenir en 2010, sous la co-direction, précisément, de Vincent Carraud, une thèse, à bien des égards fondatrice, dont l'ouvrage qui nous intéresse ici reprend les principaux développements. Contre la formule finale de son maître, Alberto Frigo entreprend en effet dans ce livre de démontrer la chose suivante : malgré la distance infinie qui sépare le troisième ordre de l'ordre de la raison, Pascal pense bel et bien le contenu de cet ordre de la charité. Et cette pensée se déploie dans une liasse des *Pensées*, jusque-là largement négligée par les commentateurs, à laquelle Pascal a donné le titre de « Morale chrétienne ». Il faut ici, entre parenthèses, rendre justice au travail d'Emmanuel Martineau, qui a dans un article de 1994⁸ reconstitué le discours et pointé l'intérêt de cette liasse, offrant à Alberto Frigo le point d'appui nécessaire au lancement de son étude⁹.

Pour démontrer que Pascal pense bel et bien le contenu et la logique propre à l'ordre de la charité, il faudra donc comprendre ce que Pascal a entrepris dans les principaux fragments de cette liasse, rédigée avec soin quelques années seulement avant sa mort, et où il dessine une image étrange, comme le montre par exemple le fragment L. 368 :

Membres.

Commencer par là.

Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer, etc.

Ces quelques lignes au premier abord obscures, l'ouvrage d'Alberto Frigo en déplie toute l'histoire, depuis le I^{er} siècle de notre ère, et elles deviennent pour nous, au terme de la lecture, ce que les personnages de *La*

⁸ EMMANUEL MARTINEAU, « Deux clés de la chronologie des discours pascaliens », *XVII^e siècle*, n° 185, 1994, pp. 695-729.

⁹ Comme l'auteur l'indique lui-même : ALBERTO FRIGO, *L'Esprit du corps : la doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016, p. 16, note 1.

Recherche deviennent pour le Narrateur proustien, dans les dernières lignes du *Temps retrouvé*: des « géants plongés dans les années »¹⁰.

Car la méthode que va adopter l'ouvrage pour découvrir le sens de ces lignes, et des quelques autres qui les accompagnent au sein de la liasse « Morale chrétienne », est celle d'un long détour nécessaire, qui ne manque pas de dérouter d'abord le lecteur. « Imaginez un livre, prévient ainsi Laurent Thirouin dans sa recension, qui n'aborderait jamais son sujet, et qui l'aurait néanmoins intégralement traité en touchant à sa conclusion »¹¹. C'est que l'ouvrage adopte une double approche, celle qui mêle l'histoire longue des idées à l'analyse de détail d'un texte circonscrit. Sur les cinq chapitres que composent l'ouvrage, en effet, seul le dernier entreprend une analyse littérale et conceptuelle des fragments sur les « membres pensants » dans lesquels se condense la doctrine pascalienne de l'amour. Les quatre chapitres précédents en dessinent, en une longue pérégrination sur plus de 1500 ans, le contexte à la fois théologique et philosophique.

On le devine en effet à travers les quelques lignes que nous venons de lire, et le titre de la liasse : la pensée pascalienne de l'amour va se trouver indissociablement liée à une pensée de l'Église, de l'unité de l'Église. Et les fragments pascaliens vont ainsi se trouver au carrefour de deux grandes traditions : d'une part celle du théologoumène paulinien du corps mystique, c'est-à-dire de la manière dont, depuis saint Paul, l'Église va être appréhendée comme corps mystique du Christ ; et d'autre part, celle de la notion augustinienne d'ordre de la charité, qui à travers la théologie médiévale a cherché à hiérarchiser les différents objets d'amour et à articuler ainsi l'amour de Dieu, l'amour du prochain, et l'amour de soi.

Le premier chapitre, s'appuyant notamment sur les travaux d'Henri de Lubac, examine la lente évolution que va connaître l'image paulinienne de l'Église comme « corps mystique du Christ » jusqu'au XVI^e siècle. A l'origine, le corps mystique désigne plutôt le mystère concret de

¹⁰ MARCEL PROUST, *Le Temps retrouvé* [1927], Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 353.

¹¹ LAURENT THIROUIN, Bulletin cartésien XLVII, *Archives de philosophie*, tome 81, cahier 2018/1, p. 214.

l'Eucharistie, puis en vient, à partir du XI^e siècle, à désigner l'Église. Mais la notion perd, au cours du Moyen-âge, sa dimension concrète de présence réelle du Christ pour ne plus désigner qu'une unité formelle, métaphorique. Si l'Eucharistie était vraiment un corps, qu'on voit et qu'on touche, l'Église n'est corps mystique qu'au sens où l'on en parle *comme si* elle était un corps. Pire encore, à partir du XIV^e siècle, la notion de corps mystique se trouve en quelque sorte sécularisée, et transférée à la sphère politique : le corps mystique ne désigne plus alors que l'union abstraite, formelle, de tous les corps sociaux. A côté de l'Église, la ville, l'État et la famille sont aussi nommés « *corpora mystica* ». On aurait tort de croire que l'on se perd ici en une vaine érudition. Car la réflexion ecclésiologique est la mère de notre théorie politique et, comme le notait Ernst Kantorowicz, il y va dans la notion de corps mystique de la constitution même du concept moderne d'État. C'est l'un des grands intérêts du livre, de montrer que derrière la tournure spécifiquement ecclésiologique du propos pascalien mûrit la question plus large de notre modernité : qu'est-ce qui fait l'unité de l'État ?

Le second chapitre va cependant montrer que cette dérive de la notion de « corps mystique » vers l'abstraction et la sphère politique va connaître un coup d'arrêt, au XVII^e siècle, chez Pierre de Bérulle puis Saint-Cyran. Avec le fondateur de l'Oratoire français, le « corps mystique » redevient un concept central du lexique spirituel. Il permet à Bérulle de penser la « subsistance » du croyant dans le Christ. Car chez Bérulle, l'homme, toujours tiré du néant, n'est que relation, et doit se réduire dans son existence spirituelle à « un rapport à Jésus-Christ ». Le « corps mystique » permet ainsi de penser une union à Dieu médiée par le Christ, évitant la dangereuse fusion des mystiques. Saint-Cyran relaiera, auprès de Pascal, l'influence de cette synthèse bérullienne où le « corps mystique » retrouve un rôle-clé. Mais il lui ajoutera, montre le second chapitre, des traits nouveaux que reprendra Pascal : Saint-Cyran insiste en effet sur la doctrine sociale du corps mystique, en passant sous silence l'opposition entre le chef et les membres. Autrement dit, l'unité de l'Église ne tient pas, comme dans les corps politiques séculiers, à la soumission à un chef. Si le rôle du chef est minoré, c'est que l'unité ecclésiale est pour Saint-Cyran d'un autre ordre : celui du Saint-Esprit. L'amour entre les fidèles, qui fait

leur unité, est du même ordre que celui qui unit les Personnes de la Trinité. Tel devra être « l'esprit du corps » qui fait le titre du livre.

Ce contexte théologique trace les premiers contours de la doctrine pascalienne de l'amour, mais il demeure insuffisant. Encore plus important, semble-t-il, est le rôle joué par le contexte philosophique : celui de la pensée cartésienne de l'amour, condensée dans les articles 79 et 80 des *Passions de l'âme*, qu'analyse le troisième chapitre. C'est chez Descartes, montre Alberto Frigo, que Pascal puise la possibilité d'un réglage de l'amour à partir de son idée. C'est qu'il faut mesurer ici l'exigence pascalienne : que l'amour soit au fond une question d'entendement, et de volonté. Pascal reprend ainsi l'idée particulièrement novatrice de Descartes selon laquelle l'amour pour l'autre peut être défini et réglé, non comme la recherche d'une unité perdue, mais comme l'imagination d'un tout dont l'amant et l'aimé sont des parties, l'importance respective de ces parties réglant l'amour. On peut toutefois ici mettre en balance l'exigence pascalienne d'un règlement de l'amour par une juste pensée, et la réticence cartésienne, notamment face aux demandes de la princesse Elizabeth, à formuler une quelconque règle explicite pour savoir « jusqu'où nous devons aimer la vie ». Et dans une note¹², Alberto Frigo rappelle ce que la construction cartésienne du tout et des parties peut avoir d'inopérant pour penser l'amour de Dieu (partie infigurable) et l'amour de soi (absence de parties). Cependant, c'est bien chez Descartes qu'il faut identifier la source principale de la requête pascalienne à s'imaginer un tout dont on est membre pour régler l'amour qu'on se doit.

Les trois premiers chapitres ont ainsi fixé les conditions ou sources externes, théologiques et philosophiques, des fragments pascaliens. Le quatrième chapitre entre cette fois dans la logique interne de la pensée pascalienne, pour identifier dans les écrits antérieurs à la liasse « Morale chrétienne » – les *Provinciales* notamment – les tentatives de Pascal pour penser l'unité de l'Église. Pascal y affirme avec force, contre la sécularisation du syntagme « *corpus mysticum* », et à la suite de Saint-Cyran, la séparation nette entre le domaine de la politique et la réflexion ecclésiologique :

¹² ALBERTO FRIGO, *L'Esprit du corps*, op. cit., p. 158, note 2.

l'unité de l'Église joue sur d'autres ressorts que l'unité des corps politiques. Pascal va alors chercher les concepts qui puissent dire l'unité propre à l'Église, parmi ceux de « monde » puis d'« unanimité ». Aucun ne conviendra, et c'est bien dans ces fragments tardifs sur les « membres pensants » que *s'accomplira* sa pensée de l'unité ecclésiale. On notera au passage que Pascal reprend à Saint-Cyran l'idée selon laquelle l'unité de l'Église ne pourra en aucun cas procéder de son chef, mais résidera « dans cette union d'amour et de charité dont le Saint-Esprit est le principe, qui fait de la communauté des fidèles moins une *société* qu'un *tout* et un *corps* véritablement un »¹³. Union qui n'est jamais donnée, mais toujours incessamment à renouveler, qui n'advient qu'à être expressément voulue – union de volontés.

Fort de cet ample panorama, le cinquième et dernier chapitre peut alors examiner littéralement les fragments pascaliens sur les « membres pensants ». Tentons d'en relever quelques acquis principaux.

. Tout d'abord, le rapprochement avec la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* impose de voir dans la liasse « Morale chrétienne » une pensée tardive des années 1659-1660, synthèse ultime de la pensée pascalienne sur les rapports entre amour et unité.

. Ensuite, l'exigence de régler l'amour s'éclaire en lien avec la critique pascalienne de l'amour-propre : régler l'amour qu'on se doit, c'est identifier cet amour de soi juste, qui n'est ni l'amour-propre, toujours injuste – le moi reste haïssable –, ni l'anéantissement ou l'oubli de soi. C'est en se pensant comme membre, qui se découvre déjà aimé par le tout, et donc aimable¹⁴, que l'homme trouve le vrai amour de soi : « nous ne pouvons donc nous aimer qu'en tant que membres d'un tout, en aimant le tout, et en nous aimant selon un amour qui figure celui du tout pour nous »¹⁵.

. L'imagination dont il s'agit n'a donc rien d'imaginaire, puisqu'elle doit faire voir la vérité des choses : nous *sommes* membres du tout, c'est une réalité et non une fiction heuristique. Le règlement de l'amour, à

¹³ *Ibid.*, p. 171.

¹⁴ Là où le moi, c'est sa mauvaise foi constitutive, sait bien, quoiqu'il prétende le contraire, qu'il n'est pas aimable.

¹⁵ ALBERTO FRIGO, *L'Esprit du corps*, *op. cit.*, p. 218.

l'inverse de l'*ordo caritatis*, n'implique donc pas de définir des normes ou des hiérarchies des objets à aimer, mais plutôt de s'approprier par la pensée la vérité de l'amour.

. L'originalité de Pascal est de penser alors la condition du membre séparé, qui *sent* sa non-autonomie sans parvenir à la *voir*: son « être périssant et mourant » est le résultat d'une absence de pensée. La notion de « membre pensant » réitère ainsi cette idée d'une union qui n'existe que comme tâche à accomplir : l'homme ne devient véritablement membre du corps auquel il appartient qu'en *pensant* et en s'appropriant par la pensée sa condition.

. L'unité est ainsi le fait d'un *consentement* de la volonté, et non d'une désappropriation de celle-ci, marquant le refus pascalien de l'anéantissement béruillien et de tout oubli de soi. La notion de consentement permet de penser l'union à Dieu – le surmontement de la séparation – sans que la distance entre tout et partie soit abolie.

. Reste alors à voir comment s'articule cet amour réglé de soi avec l'amour de Dieu. Car chez Pascal, l'amour de Dieu prime sur l'amour du prochain et sur l'amour de soi. Mais s'il faut « n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (L. 373), il ne s'agit pas pour autant de ne pas s'aimer soi-même ni de n'aimer que Dieu au détriment de soi. Comment le comprendre? En pensant, à la suite de saint Augustin, un « amour de soi d'ailleurs »¹⁶. Belle idée, gouvernant la liasse « Morale chrétienne », d'un amour de soi venu d'ailleurs, d'un amour de soi en Dieu. Le dispositif des membres pensants, de la partie et du tout, permet ainsi de rendre visible la complémentarité des deux amours, amour de Dieu et amour de soi, amour de la partie pour le tout et du tout pour la partie. Il ne s'agira donc pas de changer d'objet d'amour, mais de « style » : s'aimer à partir de l'ailleurs le plus éloigné, de l'altérité la plus immaîtrisable, celle de Dieu, celle du tout.

. Tout cela permet de dessiner le site du bonheur pascalien, qui « n'est ni hors de nous ni dans nous » mais est « en Dieu et hors et dans nous » (L. 407). Cette altérité sans extériorité fait du sujet humain le lieu d'un

¹⁶ *Ibid.*, p. 237.

bien universel qu'il ne peut jamais s'approprier mais qui cependant lui appartient pleinement. Je dois « m'aimer à partir d'un lieu qui reste au-delà de ma maîtrise »¹⁷, m'aimer moi-même en Dieu.

. L'unité de l'Église, reposant sur l'amour et la charité qui unissent les fidèles à Dieu et entre eux, prend alors chez Pascal deux dimensions radicales, qui viennent nettement distinguer l'Église de toutes les sociétés terrestres, prévenant tout chassé-croisé du politique et de l'ecclésiologique. D'une part, l'occultation du rôle du chef du corps ecclésial : l'unité ne doit pas se penser à partir du chef, du pape. Les membres ne se réunissent pas sous un chef, et le corps n'est un tout que si les membres *veulent* être unis, le veulent en rapportant leur volonté particulière à la volonté des autres membres. D'autre part, l'unité de l'Église doit être « comme » celle des « trois Personnes » : l'unité de l'Église est identique, pense audacieusement Pascal, à celle de la Trinité. L'Église devient ainsi l'image vraie de la réalité divine.

Au terme de ce parcours, Alberto Frigo peut donc conclure que cette doctrine de l'amour et de l'unité de l'Église déployée par la liasse « Morale chrétienne » permet d'attribuer, bel et bien, un contenu au troisième ordre.

Et l'auteur souligne en guise d'ouverture que cette doctrine pascalienne du corps composé de « membres pensants » connaîtra, bien que Pascal, on l'a vu, ait refusé tout transfert de sa réflexion ecclésiologique à la sphère politique, une postérité importante, en particulier dans la pensée de l'unité du corps politique développée par Rousseau dans le *Contrat social*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 240.

¹⁸ A cette question, Gérard Ferreyrolles a apporté oralement les éléments de réponse suivants :

. En suivant le célèbre fragment sur le moi (L. 688), on peut penser que Pascal n'aurait guère eu d'indulgence pour Roméo et Juliette, invitant à distinguer fermement « être amoureux » et « aimer ».

. Dans le fragment autobiographique L. 396, Pascal dit bien qu'il ne veut pas qu'on s'attache à lui, qu'il n'est la fin de personne. Il conçoit ainsi un amour sans attachement. D'où l'on peut penser que l'amour d'un membre pour un autre devra se régler comme celui que l'on se doit à soi-même.

Je glisserais seulement une question avant d'en terminer :

Pascal accorde-t-il une place à l'amour particulier d'un membre pour un autre ? Parvient-il finalement à penser une spécificité et une justice à l'amour tel que nous l'entendons couramment dans nos vies, celui qui nous a lié, nous lie, nous liera peut-être, à notre Juliette ou à notre Roméo ?¹⁸

Nous avons ainsi affaire à un ouvrage fondateur, dont nous n'avons nullement restitué ici toute la richesse. Et l'on ne pourra finalement que s'étonner, regretter, que sous le coup sans doute des « restrictions budgétaires », la situation de l'Université française, en histoire de la philosophie, soit devenue telle qu'elle ait été incapable d'intégrer dans ses rangs l'auteur d'un tel livre.



René Descartes.

MARIA VITA ROMEO*

L'amour pour soi-même et l'amour pour les autres

LA DOCTRINE DE L'AMOUR PARCOURT toute l'œuvre de Pascal, à partir de ses œuvres scientifiques jusqu'aux œuvres politiques et religieuses, mais c'est dans la liasse *morale chrétienne* que nous trouvons la règle de l'amour selon un ordre que lui donne Pascal.

Sur le thème de l'amour au XVII^e siècle, le siècle où l'influence de saint Augustin est sans doute plus forte, la question était la suivante : comment tenir ensemble les trois amours, c'est-à-dire l'amour de soi, l'amour du prochain et l'amour de Dieu ? Telle était la question à laquelle il fallait répondre depuis la conception de l'*ordo amoris* proposée par saint Augustin et à laquelle Pascal répond par l'idée des membres pensants.

« Aussi – écrit à ce propos Frigo – à l'articulation traditionnelle d'un *ordo caritatis* fondé sur la hiérarchie des objets à aimer, Pascal substitue le réglage de l'amour à la lumière de son idée »¹. Une idée et un choix qui ne se comprennent qu'à partir de la définition cartésienne de l'amour.

Dans ce livre, Frigo remarque un sujet aussi vrai qu'oublié : c'est-à-dire l'influence de Descartes sur Pascal. Un sujet très cher aussi à Vincent Carraud qui, dans son livre *Pascal et la philosophie*, a commenté exactement le modèle conceptuel paulinien des membres et du corps et l'usage pascalien de la définition cartésienne de l'amour, qui permet de régler l'amour du membre pour lui-même à partir de son amour pour le corps².

* Università degli Studi di Catania.

¹ A. FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016, p. 264.

² Voir V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, Vrin, pp. 340-347 et *Pascal: dalle conoscenze naturali allo studio dell'uomo*, Firenze, Le Monnier, 2015, pp. 175-199. On se reportera désormais aux analyses précises du concept d'*ordo caritatis* que mène ALBERTO FRIGO dans « *L'esprit du corps* ». *La doctrine pascalienne de l'amour*.

« En effet – écrit Carraud – se penser comme partie du corps » vaut pour « s’aimer comme partie du corps »³.

Or, telle influence de Descartes sur Pascal nous la trouvons expliquée en détail dans le chapitre 3 du livre d’Alberto Frigo, où l’auteur souligne l’affinité entre la doctrine cartésienne de l’amour et le concept pascalien des membres pensants. Cela signifie que Pascal définit l’amour à partir de Descartes dont il a été un lecteur et un critique attentif.

« L’imagination d’un tout et de ses parties débouche en effet sur un “vrai usage” de l’amour qui en est aussi un règlement. [...] Il n’y rien de rigide dans l’ordre de l’amour que Descartes imagine: plutôt, “une amitié salutaire et réglée”, c’est-à-dire, dans le lexique cartésien, une estime de soi-même fondée sur la considération de sa juste valeur qui permet de mesurer ce que l’on vaut et ce à quoi on est tenu à l’égard des autres. Et Pascal de s’emparer de ce dernier avatar de l’*ordo caritatis* et d’en mettre en évidence la logique »⁴.

D’ailleurs, comme l’écrit Frigo en parlant de Descartes: « *L’ego cogitans* [...] se voit et agit comme une partie d’un tout: un membre donc et un membre pensant, car aimer vaut “se penser comme”, “se considérer comme joint” »⁵.

Être membres pensants signifie – comme on peut le lire dans la *Méditation Troisième* de Descartes – être « une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime et qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »⁶.

L’homme est donc *ego cogitans* et *ego amans*; d’ici l’affirmation pascalienne selon laquelle « pour régler l’amour qu’on se doit à soi-même il faut s’imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s’aimer, etc. »⁷.

³ V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 340.

⁴ A. FRIGO, *L’esprit du corps. La doctrine pascalienne de l’amour*, cit., p. 223.

⁵ *Ibidem*.

⁶ R. DESCARTES, *Méditations métaphysique*, in *Œuvres complètes*, par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, IV-1, p. 137.

⁷ B. PASCAL, *Pensées*, in *Pensées, opuscules et lettres*, par Ph. Sellier, Paris, Garnier, 2011, fr. Se 401.

Être part d'un tout devient donc l'idée pour l'amour, une idée accessible lorsque l'homme décide de se penser et de penser l'amour ou mieux l'unité qui en est l'essence. C'est pourquoi, le silence des savants sur un concept si important pour Pascal est regrettable ; et ce silence est encore plus regrettable si on pense – comme l'affirme Frigo – par ex., à Rousseau dont on a souligné à quel point il est redevable des textes de la liasse *morale chrétienne* pour sa doctrine de la volonté générale et du *Contrat social*.

Dans la liasse *Morale chrétienne*, Pascal souligne en effet que tous les membres doivent aspirer à se rendre dignes de faire partie du corps de Jésus-Christ, en aimant le tout, en s'aimant à partir de l'amour du tout, et en aimant enfin les autres membres. Or, c'est pour expliquer ce concept que Frigo se sert de Rousseau, qui, comme on le sait, affirmait la nécessité de la coïncidence de la volonté particulière avec la volonté générale.

« Le corps – écrit Frigo – n'est donc un tout que si les membres veulent être unis. Or, pour que les membres veuillent leur union, ils doivent vouloir en rapportant leur volonté particulière à la volonté des autres membres. [...] Vouloir d'une volonté universelle qui a comme unique objet le bien du tout et de chacune des parties en tant que parties du tout. Une telle volonté commune, pour ne pas dire *générale*, ne s'ajoute pas à la volonté des membres de s'unir. Elle en est au contraire le résultat, car vouloir " le bonheur de leur union " signifie pour les membres se vouloir unis »⁸.

Pour cette raison, Frigo parle d'image vraie, pour souligner que la liasse morale chrétienne est la véritable économie de la charité et l'unité qui la caractérise. Aussi, pour les hommes en société, il suffit de tendre au général, mais pour les membres qui n'ont « d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps ».

Pascal donc trouve son ordre pour régler l'amour : et si l'amour de soi négatif est le résultat d'un « membre séparé » qui se croit un tout et ignore le bonheur de son union, l'amour de Dieu, au contraire, permet au membre de revenir « chez soi », de se découvrir aimé et dès lors aimable.

Pour comprendre la doctrine pascalienne de l'amour et le sujet des membres pensants, Frigo, dans le chapitre 3, passe en revue les sources de

⁸ A. FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, cit., p. 256.

Pascal, c'est-à-dire saint Paul, Épictète, Du Vair et Senault. Or, il est intéressant de souligner que le terme membres pensants ne se trouve nulle part ailleurs, mais seulement chez Pascal « être un membre pensant signifie se saisir par la pensée de sa position dans le tout, se connaître et se vouloir en conformité avec une telle position »⁹.

Pascal pense donc le membre comme membre séparé qui doit s'appropriier sa condition avec la pensée et qu'il est par conséquent membre parce qu'il est pensant, selon l'intellect et la volonté. Or, si aimer est une question d'intellect et de volonté, alors, comme Frigo le souligne, les sources de Pascal ne sont plus Du Vair, Senault et Épictète, mais Descartes, le Descartes de *Les passions de l'âme*, et le Descartes de la correspondance à Élisabeth et à Chanut, c'est-à-dire le Descartes qui évoque la double posture de l'homme qui imagine un tout duquel il pense être seulement une partie.

Régler l'amour sera donc une question d'intelligence et de volonté. Aussi pour répondre à Élisabeth, Descartes intègre l'imagination d'un tout et des parties à la définition de l'article 79 du traité des *Passions de l'âme*. « L'amour est une émotion de l'âme, causé par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la Haine est une émotion, causée par les esprits, qui incite l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles »¹⁰.

Et dans l'article suivant Descartes affirme encore: « qu'on imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme, au contraire, en la Haine on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion »¹¹.

Ici, Frigo identifie l'originalité de Descartes, une originalité que Pascal saisit avec son image des membres pensants, qui veulent leur union avec les choses qui aiment à partir de cette pensée. « L'homme, donc, non seulement se pense comme membre et n'est membre qu'en pensant (c'est-

⁹ *Ibi*, p. 122.

¹⁰ R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, AT X, p. 387.

¹¹ *Ibi*, art. 80, AT IX, p. 387.

à-dire en voulant son union à l'autre) mais il ne peut régler cet amour qu'en s'imaginant un corps plein de membres pensants, c'est-à-dire en s'appropriant par la pensée la vérité de l'amour »¹².

Pascal et Descartes donc considèrent les hommes comme membres pensants qui, en ayant intellect et volonté, prennent acte de leur condition et ils y consentent avec intelligence et volonté¹³.

D'ici l'hypothèse pas trop hasardée de considérer Descartes la seule source de Pascal. À ce propos, la confrontation entre la pensée pascalienne sur le membre pensant et la lettre de Descartes à Élisabeth du 15 septembre 1645 est intéressante; lettre dans laquelle Descartes écrit: « Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois *penser* qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, *en effet*, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet état, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance »¹⁴.

À ce propos, saint Augustin avait déjà dit que « sacrifier sa propre vie temporelle pour sauver une vie temporelle, ce n'est déjà plus aimer son prochain comme soi-même, mais plus que soi-même: ce qui outrepassé les règles de la saine doctrine »¹⁵. Ceci explique probablement pourquoi Descartes, dans la même lettre à Élisabeth, après avoir affirmé qu'il faut « toujours préférer les intérêts du tout », corrige le tir tout de suite en affirmant « avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver »¹⁶.

La loi de la charité donc n'admet pas une application immédiate, il faut une règle qui permette d'évaluer et de distinguer les nombreux cas;

¹² A. FRIGO, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, cit., p. 220.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 124.

¹⁴ R. DESCARTES, *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre, 1645, AT IV pp. 293-294.

¹⁵ AGOSTINO, *De mendacio*, I, VI.

¹⁶ R. DESCARTES, *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre, 1645, AT IV pp. 293-294.

pour Descartes en effet, une chose est d'avoir du « plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente des projets » ; une autre est de s'exposer « à la mort par vanité [...] ou par stupidité »¹⁷.

Agir comme membre d'un tout signifie donc exposer sa propre vie pour le bien du tout, une prédisposition naturelle de celui qui aime Dieu comme il faut, « car alors, – Descartes précise dans la même lettre – s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable »¹⁸.

La question est aussi la suivante : comment peut-on régler l'amour pour les autres et pour soi-même en rapport aux autres ? La réponse, ou mieux la solution, est d'intégrer l'image du tout avec la définition elle-même de l'amour, en créant de telle manière une règle selon laquelle le membre qui pense, imagine et veut, donne son consentement en se considérant partie d'un tout avec la chose aimée¹⁹.

Dans le fragment 392, Pascal affirme :

« Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent point le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Car nos membres ne sentent point le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influencer les esprits et de leur faire croître et durer. Qu'ils seraient heureux s'ils le sentaient, s'ils le voyaient, mais il faudrait pour cela qu'ils eussent intelligence pour le connaître, et bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle. Que si ayant reçu l'intelligence ils s'en servaient à retenir en eux-mêmes la nourriture, sans la laisser passer aux autres membres, ils seraient non seulement injustes mais encore misérables, et se haïraient plutôt que de s'aimer, leur béatitude aussi bien que leur devoir consistant à consentir à la conduite de l'âme entière à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes »²⁰.

Le sujet pascalien du corps de membres pensants a été largement traité dans notre livre *Il soggetto all'alba della modernità* dans le 2012.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cf. R. DESCARTES, *Lettre à Élisabeth*, 6 octobre 1645, AT IV, p. 313.

²⁰ B. PASCAL, *Pensées*, 392 Se, cit.

Dans ce livre, nous avons remarqué que, si nos membres n'entendent pas le bonheur de leur union; les "membres pensants" en revanche sont doués d'intelligence et de bonne volonté pour se conformer à la volonté de l'âme universelle, c'est-à-dire l'âme qui soutient le Corps entier. Cependant, ces membres ne doivent pas jouir de ce "privilege" pour soi-même, en tel cas ils seraient injustes et misérables; ils doivent transmettre par contre à tous les autres membres la "nourriture" reçue²¹.

Pour donner une règle à l'amour de soi et pour goûter le bonheur authentique, il est nécessaire que l'individu prenne pleine conscience de faire partie d'un tout en repoussant l'orgueil diabolique de se considérer le Tout. Mais, « pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps »²², c'est-à-dire « à la volonté première qui gouverne le corps entier »²³.

Pour cette raison, la volonté joue un rôle capital, parce que l'homme est une unité de corps, d'esprit et de volonté. Or, à mon avis, la volonté oscille dangereusement entre deux principes: la cupidité et la charité²⁴. Dans le cas où la volonté obéit au principe de la cupidité, l'homme estime sottement de lui-même et il prétend se faire centre et barycentre de tout. Au lieu de se considérer comme un membre d'un corps collectif, l'homme de la cupidité croit être le Tout. Cette individualité séparée, ne possédant pas en soi le principe vital, assume la "conscience malheureuse" de ne pas être Corps, mais il ne veut pas être membre d'un Corps. Eh bien, sur ce, la charité intervient: si la volonté se laisse guider par le cœur, qui lui montre la charité, alors le membre s'aime en vue du Tout dont il fait partie²⁵.

Donc, le cœur oriente la volonté individuelle vers la charité, grâce à laquelle la volonté humaine, libre de la cupidité, s'ouvre à la volonté divine, à la volonté primaire:

²¹ Cf. *ibi*, fr. Se 401.

²² « Pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps » (*ibi*, fr. Se 402).

²³ « À la volonté première qui gouverne le corps entier » (*ibi*, fr. Se 406).

²⁴ Cf. *ibi*, fr. Se 394.

²⁵ Cf. *ibi*.

«La volonté – on lit dans un fragment pascalien – est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime: et ainsi il en juge par ce qu'il y voit»²⁶.

En conséquence, si initialement la volonté-cupidité poussait les hommes à la conquête incessante, et jamais satisfaisante, des objets désirés (désir de pouvoir; désir de savoir, et désir de justice), maintenant, la volonté-charité, libre de la cupidité, adresse les concupiscences des hommes vers l'être universel, qui assouvit la soif d'amour infini et le désir incessant d'unité.

La liasse de membres pensants propose une véritable synthèse de la pensée pascalienne, et il y est possible de trouver – comme le révéla Carraud en 2016 dans son article *Le présent dans la « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies »*²⁷ – des affinités avec la *Prière* justement.

Pour Carraud, quand on lit dans la *Prière: Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y souffrir mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre Corps* «c'est bel et bien le même passage de la *lettre aux Colossiens* qui, fournissant à Pascal sa thèse la plus forte et la plus radicale, fera de lui dans "les membres pensants" le penseur de l'unité et de l'amour comme unité, jusqu'à son accomplissement johannique»²⁸.

Comme Carraud dit, dans la seconde partie de la *Prière*, où Pascal nous parle de la conformité à Christ non plus pensée comme image, mais comme conformité de volonté, nous avons «une définition de l'amour parfaitement cartésienne – aimer, c'est se joindre de volonté». Cette définition constituera l'armature conceptuelle des «membres pensants»²⁹.

²⁶ *Ibi*, fr. Se 458.

²⁷ V. CARRAUD, *Le présent dans la « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies »* in *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani*, Omaggio a Giuseppe Pezzino, Catania, A&G-cuecm, 2017, p. 129.

²⁸ *Ibi*, p. 130.

²⁹ *Ibi*, p. 133.

Or, Frigo, dans son analyse, privilégie le paragraphe VII et les pages conclusives de cette œuvre (§ XIII-XV) où Pascal souligne que « la plus grande des maladies de l'âme est cette insensibilité, et cette extrême faiblesse » qui lui ôte « tout sentiment de ses propres misère ». « Les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme »³⁰.

Un concept qui porte en lui l'empreinte de Descartes et sa conception que les maux de l'âme influencent ceux du corps, comme nous l'avons vu auparavant à propos de l'article 79 des *Passions de l'âme*.

Mais c'est dans une réponse à Élisabeth que l'on comprend comment, pour Descartes, les maux de l'âme influencent les maux du corps. Dans la lettre du 18 mai 1645, Descartes, en ayant appris que la princesse « a eu, trois ou quatre semaines durant, une fièvre lente, accompagnée d'une toux sèche », soutient que la cause de son indisposition est la tristesse due à « l'opiniâtreté de la Fortune » qui persécute sa maison. « Et – écrit Descartes à Élisabeth – il est à craindre que vous n'en puissiez être du tout délivrée, si ce n'est que, par la force de votre vertu, vous rendiez votre âme contente, malgré les disgrâces de la Fortune »³¹.

Descartes attribue une propriété thaumaturgique aussi à l'imagination qui, si bien orientée vers des objets « qui lui pussent apporter du contentement et de joie », contribuerait à remettre le malade en santé « bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse »³².

Ceci cependant ne remplace pas l'emploi des médicaments et les conseils des médecins qui – Descartes souligne – « ont coutume de recommander [...] qu'il se faut entièrement délivrer l'esprits de toutes sortes de méditation sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le

³⁰ B. PASCAL, *Prière pour le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, par J. Mesnard, Paris, DDB, IV, p. 1004.

³¹ R. DESCARTES, *Lettre à Élisabeth*, 18 mai 1645, AT IV, p. 202.

³² R. DESCARTES, *Lettre à Elisabeth*, mai ou juin 1645, AT IV, p. 220.

temps, mais le bien employer; car on peut, cependant, se satisfaire par l'espérance que, par ce moyen, on recouvrera une parfaite santé, laquelle est le fondement de tous les autres biens qu'on peut avoir en cette vie»³³.

D'ici l'importance du message pascalien présenté dans la liasse membre pensant où Pascal souligne que le bon usage de l'intelligence en tant que membres pensants, c'est-à-dire l'usage de l'entendement et de la volonté, la connaissance et le consentement, permettent aux hommes de s'apercevoir de leur égarement, permettent donc de soigner notre «âme toute malade et couverte d'ulcères».

Mais à l'usage de l'intelligence et de la volonté l'homme – qui est et surtout sent d'être une partie d'un tout – doit associer l'amour: l'amour de soi et l'obligation de «n'aimer que Dieu et ne haïr que soi». Or, comme dit Alberto, Pascal y parvient en retrouvant une vérité déjà centrale pour saint Augustin: c'est en s'aimant *mal* qu'on finit par aimer *le mal*.

Pour cette raison il est important de savoir comment on devrait s'aimer pour éviter que tout amour de soi, même celui légitime pour notre vie et notre être, ne soit hors de l'ordre.

Et cette union trouve son expression dans l'amour du tout pour ses parties. Régler l'amour signifie s'aimer comme le Christ nous aime.

«Le corps – on lit dans un fragment – aime la main, et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime. Tout amour qui va au-delà est injuste. *Adhaerens Deo unus spiritus est*. On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes»³⁴.

La figure d'un corps plein des membres pensants permet de régler l'amour de soi et donc de trouver un ordre pour l'amour: «Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi». Or, sans doute aimer Dieu c'est aussi s'aimer soi-même; s'aimer non comme partie séparée du tout, mais comme partie du tout. D'ailleurs, c'est l'universel qui est le véritable bien de chacun:

³³ *Ibidem*.

³⁴ B. PASCAL, *Pensées*, fr. 404 Se.

« La vraie et unique vertu – écrit Pascal – est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en nous, est nous-même et n'est pas nous »³⁵.

Telle idée qui est le point de départ de l'image du « corps plein de membre pensants » définit l'union qui doit régner entre Dieu et les hommes, en donnant aussi le modèle de la société parfaite qui se fonde sur l'amour de Dieu et du prochain, selon le modèle de la république chrétienne. Or, telle société, ayant appris le principe de la morale qui consiste dans le « Bien penser »³⁶, est le résultat d'une humanité réconciliée avec Dieu et conséquente à elle-même.

D'ici, l'observation aiguë de Carraud selon lequel, Pascal, à la différence de « ses contemporains qui s'appuient sur un certain augustinisme pour lequel l'orgueil est une révolte de la créature contre Dieu (désobéissance) », considère « l'orgueil non en moraliste mais en philosophe, comme amour de soi déréglé, dans la perversion métonymique du particulier qui se pense et s'aime comme le tout ». « C'est pourquoi – continue Carraud – “ s'anéantir devant l'universel ” ne signifie pas la fin de l'amour de soi, mais seulement son bon usage »³⁷. D'ici l'ordre de l'amour qui a sa logique où l'amour de soi cesse d'être injuste s'il est pensé comme l'amour du Christ pour moi, où c'est-à-dire il y a une synthèse entre l'amour et l'unité.

Toute la réflexion pascalienne sur l'amour donc ne veut pas annuler l'humain, mais au contraire souligner la présence divine qui est dans l'homme, qui doit se laisser guider par le « principe intérieur », afin de réaliser une éthique qui a comme règle d'or l'amour chrétien. En effet, c'est seulement en accueillant en soi les valeurs de l'humanisme et celles du christianisme que l'homme devient le porteur d'un « humanisme par-

³⁵ *Ibi*, fr. Se 471.

³⁶ *Ibi*, fr. Se 232.

³⁷ V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, cit., pp. 344-345.

fait», dont l'idée suprême représente le Dieu qui s'est fait homme, pour indiquer aux hommes la voie du salut et du bien moral.

Bien que Vincent Carraud affirme de manière provocatrice que dans les *Pensées* de Pascal «l'ordre de la charité brille par son absence»³⁸, son *Pascal et la philosophie* nous donne l'incipit pour réfléchir philosophiquement sur le concept d'amour de Pascal.

C'est ce qui s'est passé pour Frigo aussi, qui dans son analyse a démontré que Pascal pense l'amour comme homme qui pense, en philosophe. Mais il ne pense à l'amour qu'en le racontant dans toute son œuvre, du discours *Des membres pensants* – discours que Martineau définit «le chant du cygne» – à la prière, testament spirituel selon Mesnard, et testament spéculatif selon Martineau. De telle façon Pascal nous démontre – comme le souligne très bien Frigo – que l'amour, quelque biblique et méditatif qu'il soit, ne répond pas moins à une exigence proprement philosophique : penser l'unité.

L'amour est donc, pour Pascal, le centre et la périphérie de sa réflexion philosophique morale et religieuse, qui témoigne l'unité de sa pensée.

³⁸ *Ibi*, p. 457.

ALBERTO FRIGO*

L'usage des sources et les défis de la réticence. À propos de *L'Esprit du corps*

NOUS SOUHAITONS TOUS, COMME MONTAIGNE, « un suffisant lecteur », qui découvre dans nos écrits « des perfections autres que celles que » nous y avons « mises et aperçues, et y prête des sens et des visages plus riches » (*Essais*, I, 24). Hélas, il est rare d'en trouver. Il serait même outreucidant d'en prétendre. Du moins si, comme nous l'avons fait dans notre ouvrage, on aborde des sujets fort peu alléchants comme l'évolution de l'ecclésiologie moderne, les doctrines cartésienne et thomiste de l'amour ou l'analogie entre l'union entre les bienheureux au ciel et celle des trois personnes de la Trinité. Nous ne pouvons donc que nous réjouir de l'occasion qui nous a été offerte par la séance du Séminaire Descartes, organisée à Paris le 12 janvier 2019 et consacrée entièrement à la discussion de notre étude *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour* (Vrin, 2016), d'où sont issues les contributions ici réunies. Nous y avons en effet bénéficié de l'acribie de quatre (très) suffisants lecteurs qui ont su, avec intelligence et finesse, trouver dans nos pages « des sens et des visages plus riches », en en discutant les hypothèses et en en dénichant les hésitations ou les incohérences, sinon les points aveugles.

Qu'il nous soit permis de remercier ici, une fois de plus, les organisateurs du Séminaire Descartes, les collègues qui ont accepté de discuter notre travail avec une rigueur intellectuelle et une générosité philosophique qui n'ont rien de commun et Maria Vita Romeo d'avoir accueilli les résultats de ce débat dans les *Quaderni leif*, qui depuis quelques années sont devenus un lieu éminent des études pascaliennes.

* Dipartimento di Filosofia «P. Martinetti», Università degli studi di Milano.

Dans les remarques qui suivent, nous voudrions réagir à certaines des suggestions critiques formulées par nos collègues lors de la séance de janvier dernier, en profitant de cette même occasion pour répondre aussi, lorsque nécessaire, à d'autres remarques qui nous ont été adressées dans la demi-dizaine de comptes-rendus dont notre ouvrage a bénéficié jusqu'ici¹.

Nous ne revenons pas ici sur les thèses centrales de notre étude. Théo Martins en a rappelé en détail et avec grande clarté les enjeux majeurs et Maria Vita Romeo en a repris les hypothèses les plus marquantes. À ce propos, qu'il nous soit permis de souligner, d'une part, la justesse des observations de T. Martins à propos de la tradition d'études pascaliennes à l'intérieur de laquelle notre recherche souhaitait s'inscrire (et notamment les pages trop souvent oubliées de Hans Urs von Balthasar) et en ce qui concerne les limites de notre enquête. Car si le sous-titre annonçait bien une analyse de la « doctrine pascalienne de l'amour » et les premières pages évoquaient la distinction célèbre des « trois ordres » de choses, nous avons renoncé à esquisser une étude complète de l'approche pascalienne de la question de l'amour comme aussi de reprendre les enjeux – et surtout les limites – de la distinction des ordres des corps, des esprits et de la charité (L. 308; 933/S. 339; 761).

La question de l'amour humain et singulier, l'amour de Roméo et Juliette, comme l'écrit Martins, n'a donc pas été abordée (sinon très brièvement, voir *EC*, p. 212-218) et nous sommes revenus ailleurs sur les difficultés posées par la doctrine des trois ordres². D'autre part, et toujours pour rester dans le domaine des questions que nous avons fini par passer

¹ In *Dix-septième siècle*, 283, 2019, 2, pp. 379-381 (H. Aupetit); *Bulletin cartésien*, XLVII, 2018, pp. 214-216 (L. Thirouin); *The Seventeenth Century*, 2018, 33, 3, pp. 370-372 (H. Phillips); *French Studies: A Quarterly Review*, 2018, 72, 1, pp. 105-106 (R. Parish); *Journal of the History of Philosophy*, 2017, 55, 4, pp. 730-731 (D. Collette). On nous excusera de citer très souvent notre étude dans les pages qui suivent. Ce choix, sans doute inélégant, nous apparaît le plus cohérent et le plus conforme à l'esprit de cette discussion autour d'un ouvrage. Nous y renvoyons par le sigle *EC* (*Esprit du corps*), suivi de l'indication de la page. Les citations issues des contributions de Maria Vita Romeo, Denis Kambouchner et Hélène Bouchilloux sont signalées respectivement par les sigles MVR, DK et HB.

² Voir A. FRIGO, « L'ordre de la charité et la charité en son ordre: Jean-Luc Marion, interprète de Pascal », in *Lectures de Jean-Luc Marion*, dir. par C. Ciocan et A. Vasiliu, Paris, Cerf, 2016, pp. 183-202.

sous silence ou que nous n'avons traitées qu'en passant dans notre ouvrage, Maria Vita Romeo a rappelé très pertinemment le rôle du cœur dans l'analyse pascalienne de l'économie de l'amour. Car c'est bien « le cœur [qui] oriente la volonté individuelle vers la charité, grâce à laquelle la volonté humaine, libre de la cupidité, s'ouvre à la volonté divine, à la volonté primaire » (MVR). Cette remarque se prolonge dans l'attention que Maria Vita Romeo accorde à la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Nous proposons une lecture en parallèle de la *Prière* et des *pensées* sur les « membres pensants », mais l'enjeu était uniquement celui de conforter une hypothèse de datation tardive des fragments de la liasse « morale chrétienne » (EC, pp. 206-212). En fait, une des questions dont notre travail visait à « s'occuper en secret », pour le dire avec Rousseau, était celle de la chronologie interne des textes de Pascal. Question difficile, que nous avons à peine effleurée et qui appelle à des enquêtes ultérieures. Les analogies de fond entre ces deux textes restent toutefois elles aussi à explorer et M. V. Romeo a bien raison de le rappeler en conclusion de sa contribution, d'autant plus que la *Prière* n'a rien d'un simple texte de dévotion, mais constitue un véritable chef-d'œuvre de spiritualité, c'est-à-dire une méditation « qui est *théorique* précisément en ce qu'il relève de la plus sobre *spiritualité* » (EC, p. 267). On se reportera désormais pour ces questions à l'excellent recueil d'études *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani*, dirigé par M. V. Romeo et M. Vittorio (Catane, Catania, A&G-CUECM, 2016).

Mais, comme nous l'annoncions, plus encore que sur les oublis ou les questions délibérément écartées, il conviendra de s'arrêter ici sur les interrogations critiques que certaines de nos hypothèses ont suscitées, notamment sous la plume de D. Kambouchner et H. Bouchilloux. Il nous a semblé que leurs remarques pouvaient s'organiser autour de deux sujets majeurs, celui des sources des « membres pensants » et celui de leur statut. Les deux questions sont d'ailleurs intimement liées, car, comme nous avons tenté de le suggérer dans notre ouvrage, les « membres pensants » se situent au carrefour de deux questionnements, l'un portant sur l'unité de l'Église, l'autre sur l'essence et la possibilité d'une règle de l'amour. Or, justement en raison de cette double origine, l'élaboration du discours des « membres pensants » impose à Pascal de croiser des sources et des tradi-

tions à première vue difficilement conciliables sinon franchement hétérogènes. Et les fragments de la liasse « morale chrétienne » d'articuler presque sans solution de continuité des éléments d'une ecclésiologie d'ascendance paulinienne et d'autres inspirés par les formules de saint Jean (voir notamment *EC*, pp. 244-254). Ou de réinvestir la définition cartésienne de la *passion* de l'amour, qui ignore programmatiquement la césure du péché, dans un contexte fortement marqué par la doctrine augustinienne des deux amours (*EC*, pp. 234-241). De cette convergence inédite de questionnements théoriques et de sources variées découle le statut problématique, sinon ambigu des « membres pensants ». Ces deux éléments méritent d'être repris ici en détail et c'est autour d'eux que nous articulerons les remarques qui suivent, en guise de réponse, à plusieurs des suggestions formulées par D. Kambouchner et H. Bouchilloux.

1. *L'usage des sources*

« Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées ». Et c'est justement pour cette raison que « sans les contredire, nous pouvons assurer le contraire » de ce que d'autres ont dit ou écrit avant nous. Ces deux constats célèbres, formulés dans l'écrit sur « L'art de persuader » et dans l'esquisse d'une préface pour le *Traité sur le vide*, valent comme des garde-fous méthodologiques pour toute recherche qui se penche sur les sources de Pascal. Le rapport que Pascal entretient avec ses sources est en effet fort complexe, et cela non seulement en raison de la rareté de références explicites (qui a produit par contraste une floraison souvent superfétatoire d'études sur les « influences » et les « antécédentes »). Mais aussi et surtout à cause de la multiplicité de stratégies adoptées par Pascal, qui vont de la simple reprise, à la réécriture, au détournement et même à la parodie. L'usage de deux « sources » principales des *Pensées*, la Bible et Montaigne, est à ce titre fort instructif. On pourrait multiplier les exemples d'emprunts textuels où la reprise littérale est associée à une forme de « transplantation » produisant de *fruits conceptuels* inattendus, qui sans la contredire, assurent le contraire de ce qu'af-

firmait leur source³. L'enjeu est toutefois encore plus complexe, et le défi pour le commentateur plus grand, lorsqu'on passe des emprunts précis aux « points de contact » et aux « filiations » d'idées (nous empruntons ces termes à D. Kambouchner).

Ici le terrain devient particulièrement glissant. Les difficultés, bien connues, liées à la notion de filiation (du moins si elle sous-entend celle d'influence⁴) se doublent en fait chez Pascal d'une tendance à rejeter les reprises purement thématiques. Autrement dit : lorsqu'il s'agit de retravailler ou réinvestir explicitement une idée ou un schéma conceptuel issu d'autres auteurs, Pascal préfère le plus souvent passer par la reprise d'un détail textuel fort précis. Qu'il s'agisse d'une image (L. 89/S. 123⁵), d'une formulation (citée souvent de façon abrégée, L. 76 ; 147/S. III ; 180), ou d'un seul terme (L. 520 ; 15/S. 453 ; 49), c'est à l'évocation littérale d'un élément du texte-source qu'il revient de signaler la confrontation théorique en cours, sinon d'en constituer le véritable point d'accroche. On pourrait vérifier la cohérence de cette stratégie à partir des cas paradigmatiques de Montaigne et d'Épictète (notamment dans l'*Entretien avec M. de Sacy*). Mais le constat vaut pour les évocations de saint Augustin dans les *Pensées*, et, bien que d'une manière plus subtile, aussi pour celles de Descartes. Or, c'est en raison de ce même constat que nous avons renoncé à ranger les « membres pensants » parmi les innombrables reprises de l'apologue de Menenius Agrippa qui sillonnent la littérature et la phi-

³ Nous nous permettons de renvoyer à A. FRIGO et M. LE GUERN, « Sur quelques sources inédites de Pascal », *XVII^e siècle*, 269, 2015, 4, pp. 735-753 et A. FRIGO, « Mais qu'on y regarde de près : la Bible et ses lecteurs dans les *Pensées* de Pascal », in *Passions géométriques. Mélanges en l'honneur de Dominique Descotes*. Études réunies et présentées par A. Cousson, Paris, Champion, pp. 53-69.

⁴ Voir M. BAXANDALL, *Patterns of Intention*, New Haven, Londres, Yale UP, 1985, pp. 56-62 et S. ALPERS, *The Vexations of Art*, New Haven, Londres, Yale UP, 2005, pp. 236-238.

⁵ Les *Pensées* seront citées d'après l'édition Sellier (= S. ; *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*, textes édités par G. Ferreyrolles et P. Sellier. D'après l'édition de L. Cognet pour « Les Provinciales », Paris, Le Livre de Poche/Classiques Garnier, « La Pochothèque », 2004) mais nous donnons aussi la numérotation Lafuma (= L.). Pour l'établissement du texte, notamment en ce qui concerne la lecture du manuscrit et l'analyse des différentes phases de rédaction, on se reportera à l'édition électronique des *Pensées* par Dominique Descotes et Gilles Proust (www.pensees-depas.cal.fr). Pour les « membres pensants » voir notamment BLAISE PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, restitués et publiés par E. Martineau, Paris, Fayard/Armand Colin, 1992, pp. 139-141 ; 256-257.

losophie de la première modernité. Certes, on ne saura nier que les fragments pascaliens proposent « une transposition chrétienne d'un schéma stoïcien » comme le rappelle à juste titre Hélène Bouchilloux, en pointant de manière très convaincante les éléments de ce « modèle » stoïcien retravaillés par Pascal. Reste toutefois à voir si ce modèle est le (seul) modèle pertinent pour comprendre la genèse des *pensées* de la liasse « morale chrétienne ». C'est-à-dire, comme l'écrit encore H. Bouchilloux, si c'est « en mimant les textes stoïciens » que Pascal parvient à rédiger les « membres pensants ». Or nous avons cru nécessaire d'écarter cette hypothèse. Pour ce faire, nous avons proposé une lecture en parallèle des textes de Pascal et de trois ouvrages qu'il a sans doute feuilletés (les *Entretiens* d'Épictète dans l'édition de Goulu, *De la sainte philosophie* de Guillaume du Vair et des pages de *L'Homme chrétien* où Jean-François Senault mélange adroitement les réminiscences stoïciennes, tirées du *De clementia* de Sénèque et l'image du corps mystique dont le Christ est le chef, *EC*, p. 118-123). La comparaison nous a permis de mettre en lumière la « proximité textuelle et thématique entre ces pages et les fragments consacrés aux “membres pensants” ». Mais ces rapprochements multiples ont également pointé en creux, et de façon d'autant plus évidente, du moins à nos yeux, le décrochage que Pascal opère par rapport à ses possibles sources stoïciennes, où on ne trouve aucune trace des éléments les plus caractéristiques du discours sur les « membres pensants ». Sans revenir ici sur les détails de cette comparaison et ce décrochage, bornons-nous à rappeler que s'il y a bien une analogie entre les « membres pensants » et maintes reprises modernes de l'apologue de Menenius Agrippa, cette analogie reste très (trop ?) vague (essentiellement, l'image du corps et des membres et le thème du sacrifice de la partie pour le tout). Voire, en se concentrant uniquement sur cette analogie on risque précisément de manquer (et de masquer) les éléments qui font la spécificité de la réflexion pascalienne. De ce fait, et étant donnée l'approche pascalienne de sources qu'on a rappelée plus haut, il nous a semblé qu'il fallait chercher ailleurs que dans la tradition stoïcienne « l'occasion conceptuelle précise, qui a rendu possible l'élaboration » (*EC*, p. 118) des fragments sur les « membres pensants ».

Nous en venons ainsi au deuxième chapitre de notre étude (« Descartes et l'amour »), son « moment cartésien » (DK), sur lequel se sont

concentrées les remarques de Denis Kambouchner, mais dont les conclusions sont discutées aussi par Hélène Bouchilloux et Maria Vita Romeo. Comme dans le cas des sources stoïciennes, les « points de contact » entre les « membres pensants » et la définition de l'amour proposée par les *Passions de l'âme* sont assez évidents (et dès lors signalés par de nombreux commentateurs, voir *EC*, p. 123, n. 3). Toutefois, la donnée apparaît d'emblée tout autre. D'une part, il n'y va pas, comme pour l'idée du sacrifice de la partie pour le tout ou du membre pour le corps, d'« un thème trop répandu pour qu'on puisse lui attribuer une origine précise », comme l'écrivait jadis Michel Le Guern. Tout au contraire – et il convient de le souligner une fois de plus – la définition cartésienne brille par son originalité, de sorte que non seulement elle manque de véritables antécédents, mais elle s'avère être « très rarement citée par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e siècle⁶, qui lui préfèrent presque toujours des formules plus traditionnelles »⁷ (*EC*, p. 126). D'autre part, et surtout, le recours par Pascal aux *Passions*, loin de se borner à une vague analogie, constitue une reprise littérale de formulations cartésiennes.

Il convient à ce titre d'insister en particulier sur le rôle assigné à l'imagination (« s'imaginer ») et à la volonté (« se joindre de volonté ») dans la définition de l'essence de l'amour, mais aussi sur la référence au « tout » dont, selon Descartes, on se considère comme une partie avec la chose aimée lorsqu'on aime. À ce propos, autant D. Kambouchner que H. Bouchilloux remarquent que « cette représentation consiste à se représenter comme partie d'un tout, et non comme membre d'un corps » (HB) et dès

⁶ Voir MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, III, 2, éd. J.-P. Osier, Paris, Flammarion, 1995, p. 81, qui soumet pour autant la définition cartésienne à une réécriture qui mériterait d'être analysée en détail.

⁷ Nous en avons vérifié l'absence chez les auteurs analysés par R. Ariew, « Ethics in Descartes and Seventeenth Century Cartesian Textbooks », in C. Fraenkel, D. Perinetti, J. E. H. Smith (dir.), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-New York, Springer, 2011, pp. 67-75. L'explication de l'article 80 des *Passions* n'est pas reprise par JACQUES DU ROURE dans son *Abrégé de la vraie philosophie* (1665). On la trouve évoquée, bien que d'une façon assez discrète, par ANTOINE LEGRAND dans son *Institutio philosophiae, secundum principia Renati Descartes, nova methodo adornata et explicata in usum juventutis academicae* (Londres, Martyn, 1672, p. 356). Voir aussi C. AMELINE, *Traité de la volonté, précédé de L'Art de vivre heureux, attribué à C. Ameline*, éd. par S. Charles, Paris, Vrin, 2009, p. 119.

lors s'il s'agit «chez Descartes d'imaginer qu'on fait corps avec l'objet aimé, le philosophe évite scrupuleusement les métaphores organicistes» (DK). On notera pour autant que dans les textes de la liasse «morale chrétienne» les termes de «corps» et de «tout» sont souvent strictement synonymes («un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout», L. 368/S. 401; cfr. L. 372/S. 404). De plus, cette synonymie, loin d'être accidentelle, constitue un enjeu conceptuel essentiel de la réflexion pascalienne. En effet, le «corps plein de membres pensants» est dès le départ conçu par *différence d'avec le corps humain* (Dieu «a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. Car nos membres ne sentent point le bonheur de leur union, de leur admirable intelligence, du soin que la nature a d'y influer les esprits et de les faire croître et durer», L. 360/S. 392). Par conséquent, penser ce qui permet à un corps d'être véritablement *un*, «l'esprit du corps», impose entre autres de reconnaître que le corps humain n'est finalement qu'un modèle *imparfait* de l'unité. «Le corps humain apparaît finalement comme un corps qui se méconnaît et, à ce titre, comme une figure imparfaite de la corporéité elle-même: les membres de notre organisme, n'étant pas "pensants", ne peuvent qu'ignorer le bonheur de leur "être" en tant que membres, c'est-à-dire l'accord heureux qui en garantit l'unité. Puisqu'ils sont incapables de sentir l'intelligence de leur intelligence, on pourrait presque affirmer qu'ils se trouvent être (un) corps sans pourtant faire (un) corps, ou du moins sans le "composer" véritablement. Bref, par un renversement admirable, le corps que nous sommes et l'union de "nos membres" qui le constitue en disent moins sur ce que c'est qu'être corps que cet étrange "corps plein de membres pensants" que Pascal demande d'imaginer» (EC, p. 226). Autrement dit, comme le rappellera Rousseau dans l'article *Économie politique*, sans doute à la suite de Pascal, la comparaison avec le corps humain est «commune», et néanmoins «peu exacte», d'où le recours par le *Contrat social* au modèle chimique pour concevoir avec une plus grande exactitude le fondement et les modes d'une union qui réalise un corps véritablement un.

La précision de la reprise pascalienne des articles 79-80 des *Passions de l'âme* se trouve enfin ultérieurement confirmée à propos de la définition de la haine fournie par Descartes («En la haine on se considère seul

comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion ».) On soulignera ici de nouveau l'originalité de cette approche de la haine qui préfère l'idée d'une totalité séparée à celle, traditionnelle, d'un désir de détruire ou d'écarter ce (ou celui) que l'on hait. Pascal s'en saisit très explicitement dans les « membres pensants » : le « membre séparé [...] croit être un tout et, ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même » (L. 372/S. 404). Il y va dès lors, dans la posture du « membre séparé », d'une haine qui s'ignore : « Une *haine*, car, conformément à la définition cartésienne, cette passion fait qu'« on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion ». Mais une haine *qui s'ignore*, car le « membre séparé » ne voit même pas (ou ne voit plus désormais) ce dont il prétend s'être rendu indépendant » (EC, p. 229). On voit mal donc pourquoi la définition cartésienne n'aurait « rien à voir avec l'alternative [pascalienne] dans la représentation qui consiste à se représenter soit comme un tout, soit comme membre d'un tout » (HB).

Ces « points de contact » très précis, nous semble-t-il, entre les définitions cartésiennes et les « membres pensants », rendus encore plus remarquables par le caractère fort inédit et isolé des formulations des *Passions de l'âme*, semblent suggérer que la « référence à Descartes » ne manque pas totalement de « pertinence » (HB) et que la « base textuelle du rapprochement », tout en étant circonscrite, n'apparaît pas pour autant trop « ténue » pour risquer l'hypothèse d'une « empreinte cartésienne » (DK). Et cela malgré les différences notables qui séparent l'approche cartésienne et pascalienne de l'amour⁸. Il fallait néanmoins étayer ultérieurement cette hypothèse. Pour ce faire nous nous sommes penchés dans le troisième

⁸ En passant de Descartes à Pascal « la pensée impliquée » dans l'essence de l'amour n'est « plus la même », ni le corps dont il s'agit, ni la « relation entre amour et estime », ni le concept de « nature » mobilisé par les deux auteurs (DK). Il n'y va pas non plus d'une passion en tant que résultat de l'action des esprits animaux ; la question de l'amour de soi, des autres et de Dieu est première chez Pascal, alors qu'elles restent en retrait chez Descartes, et enfin « chez Descartes on a affaire à un mouvement ascensionnel et d'élargissement : aimer une plante, ses parents et ses amis ou sa maîtresse, son souverain, tandis que chez Pascal on a affaire à un mouvement descendant et d'approfondissement » (HB). Sans nier ces différences, il nous suffisait d'avoir montré que « Descartes fournit à Pascal un schème pour le règlement de l'amour de soi » (DK).

chapitre de notre ouvrage sur la genèse de la définition cartésienne de l'amour (et de la haine), et cela, d'une part, à partir d'une comparaison avec les thèses de saint Thomas et, d'autre part, en esquissant une analyse en parallèle des lettres à Élisabeth et du traité des passions. Il s'agissait d'une démarche indirecte (et sans doute un peu tordue!), car l'enjeu était de montrer *comment* et *pourquoi* Descartes finissait par formuler une définition de l'essence de l'amour qui intégrait aussi une modalité de son bon réglage. Le fait que, justement à l'issue de sa confrontation théorique avec saint Thomas et de son dialogue avec Élisabeth, *définir l'amour* et en *donner une règle* ne faisait qu'un pour Descartes constituait un indice ultérieur de l'importance de la source cartésienne pour l'élaboration des « membres pensants », où les articles 79-84 des *Passions de l'âme* sont réinvestis pour illustrer comment « régler l'amour qu'on se doit à soi-même ». Autrement dit, il s'agissait de montrer que pour Descartes penser l'amour revenait aussi (et d'un même geste) à s'interroger sur son réglage et que cela constituait une raison ultérieure pour faire de la source cartésienne une source privilégiée. De surcroît, et au rebours, la réception pascalienne se trouvait confirmée par sa capacité de mettre en évidence un enjeu central, mais souvent inaperçu, de la démarche cartésienne.

Étant donné la nature pour ainsi dire *stratégique* du « moment cartésien » de notre enquête, certaines des hypothèses et des formulations que nous y risquions ne se voulaient pas absolument démonstratives⁹. Nous ne pouvons donc que nous féliciter de la discussion et de la mise à point (souvent critique) que Denis Kambouchner en propose dans sa contribution. Sans revenir en détail sur ses remarques (dont plusieurs portent à un niveau ultérieur d'évidence des enjeux qui gouvernaient déjà, quoique de manière encore imparfaite, nos propres analyses¹⁰) nous nous bornons à formuler ici quelques précisions.

⁹ Ni exhaustive, d'où le choix de passer sous silence toute une série de questions qui auraient pu être abordées (par exemple, le « rôle du corps avec ses esprits animaux » qui constitue « ce qu'il y a d'extraordinaire dans la conception cartésienne » des passions et de l'amour (DK), ou encore le rejet de la distinction de l'âme en irascible et concupiscible).

¹⁰ En particulier en ce qui concerne « l'évolution de la pensée de Descartes » sur le réglage de l'amour, que Kambouchner envisage comme un « changement de plan ». On ne saurait mieux dire.

Nous avons caractérisé à plusieurs reprises la posture de Descartes comme « un mélange de fidélité et de prise de distance – d'une prise de distance provocante même – à l'égard de l'héritage thomasiens » (DK). De sorte que « reprise et répétition sont mises au service d'une subversion des concepts et des catégories jadis élaborés par l'auteur de la *Somme* » (DK). D. Kambouchner y reconnaît le corollaire d'une « manière d'écrire l'histoire de la philosophie qui tend à convertir systématiquement les points de contact en lieux de confrontation » (DK). Notre recours au lexique de la « provocation » avait toutefois des ambitions plus modestes. Il s'agissait en effet seulement de suggérer que, dans ses pages sur l'amour, Descartes ne se limite pas à « reprendre un thème marqué chez saint Thomas »¹¹ (DK), mais trouve chez saint Thomas des éléments ou des questions qui *provoquent* sa propre réflexion. Une réflexion qui peut tantôt prendre une allure polémique, en passant de l'« inflexibilité » au « détournement de la source thomiste » (DK). Bref, affirmer que la vulgate thomiste « provoque » l'élaboration cartésienne n'implique pas que sa « définition de l'amour relève de la provocation » (DK), voire qu'elle soit délibérément *provocante* ou *provocatrice*. À nos yeux, et il aurait fallu sans doute être plus clair sur ce point, la provocation agit surtout dans la direction qui va de saint Thomas à Descartes : ressaisir les thèses cartésiennes à partir d'un « palimpseste thomiste » ou en les appréciant sur un « fond thomasiens » (qui peut être consciemment réinvesti par Descartes ou agir en lui en raison d'une « imprégnation scolaire » DK), permettait d'en faire mieux ressortir certains éléments, à l'instar d'une réaction chimique qui fait émerger des composantes cachées, les *provoquant* à s'exprimer.

Ainsi, grâce au contraste de ce « fond thomiste », on saisit mieux la nature de l'union de volonté introduite par Descartes dans sa définition de l'amour. Encore, grâce à ce même contraste, on mesure de manière plus claire les difficultés liées au rôle assigné à l'estime en tant que critère qui permet de distinguer et articuler trois « sortes d'amour » (l'estime constitue-t-elle l'unique principe de différenciation de cette passion ou seule-

¹¹ Ce qui est d'ailleurs la norme pour les traités sur les passions de l'âme à l'époque moderne, d'où le choix de nous appuyer, pour notre analyse croisée des thèses de Descartes et de saint Thomas sur les « abrégés[s] de la Philosophie de l'École » d'Eustache de Saint-Paul et d'Abra de Raconis.

ment le « plus consistant » ? s'agit-il d'un « jugement » et d'une appréciation intellectuelle ou plutôt d'une passion ? Et s'il s'agit d'une appréciation, elle est « générique » ou porte sur « la valeur spécifique » de l'objet auquel l'amour s'attache ? (DK). Enfin, en les détachant sur un « fond thomiste », on apprécie plus aisément les tensions qui traversent les analyses que Descartes consacre à la question de « l'ordre des choses à aimer ». L'articulation de l'amour à l'estime « n'a pas d'intention directement normative », en faisant fond « sur un faisceau de différences phénoménologiques et pratiques » ; par conséquent « les différences de proportions internes aux différentes unions » avec les objets aimés restent « bien évidemment difficiles à spécifier ». Et pourtant, chez Descartes, « il y a place pour des sortes de règles *a priori* », et même si la distinction des amours « n'est pas obligé », ni infailliblement ancrée sur une hiérarchie des étants, il ne reste pas moins que « l'idée cartésienne est sans doute que dans *bien des cas*, la représentation de l'union avec un certain objet suffit à déterminer l'action », sans pour autant que cela ne fasse « disparaître les conflits de devoirs, ni la nécessité d'une délibération » (DK). Une fois qu'on les situe sur un « fond thomasien », constitué notamment par la série de *quaestiones* que saint Thomas traite de façon résolutive sous la rubrique « *de ordine caritatis* », ces thèses de Descartes acquièrent un plus grand relief. On en voit l'ampleur, on en mesure les enjeux, on en perçoit les ambiguïtés. Et même si on ne veut pas aller jusqu'à affirmer que le palimpseste thomiste a « provoqué » la réflexion cartésienne, il nous semble hors de doute que la prise en compte du premier permet de ressaisir à nouveaux frais la seconde¹². De nouveau, il ne s'agit pas de postuler des « filiations » ni de pointer de simples « voisinages » d'idées, mais de montrer comment certaines notions, et surtout certaines *questions*, sont « transplantées » d'un auteur à un autre, et de mesurer que les « mêmes pensées » y « poussent quelquefois tout autrement ». Suggérer que cela pouvait être

¹² Et aussi de pointer des questions difficiles trop souvent esquivées par les commentateurs, par exemple celle de la définition par Descartes d'une « échelle de biens », des « conflits de devoirs » qui peuvent éventuellement en découler et de l'articulation exacte des trois amours, de soi, de Dieu et des hommes. Nous y revenons dans notre ouvrage à paraître, *Charité bien ordonnée. Six études, de saint Augustin à Goethe*, Paris, Cerf, « Vestigia », chap. 6.

le cas pour saint Thomas et Descartes permettait, nous semblait-il, de mieux prouver que ce l'était pour Descartes et Pascal.

2. Le défi de la réticence

Nous nous sommes concentré jusqu'ici sur les sources des « membres pensants ». Toutefois, la *situation* de ces textes à l'intérieur même des *Pensées* ne soulève pas moins d'interrogations, et nous ne pouvons que nous savoir gré à Hélène Bouchilloux d'avoir insisté sur ce point capital et difficile. Les « membres pensants » occupent en effet une bonne partie de l'avant-dernière des liasses « à titre », intitulée « Morale chrétienne ». Or, si on assume que ces liasses témoignent d'une organisation (provisoire) du matériel que Pascal rédigeait en vue de son ouvrage en cours d'élaboration, force est de se demander quelle devait être leur rôle et leur fonction à l'intérieur de la démarche argumentative que présidait au projet pascalien d'illustration et défense de la religion chrétienne. Où situer donc, dans le dessein apologétique que Pascal esquisse, les « membres pensants » ? Trois réponses nous semblent possibles :

a/ Les « membres pensants » se situent de quelque façon en dehors de la démarche apologétique, en dessinant un « mirage de la communauté »¹³ sinon une « utopie généreuse »¹⁴ qui exhiberait le modèle, sans doute inatteignable ici-bas, de la véritable « république chrétienne » des bienheureux et de ce que Pascal définit, dans les *Trois discours sur la condition des grands*, le « royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité, et ne désirent que les biens de la charité ». À ce titre, les textes sur les « membres pensants » seraient à rapprocher de ceux de la liasse suivante (« Conclusion »), où Pascal décrit la « disposition intérieure des personnes simples » qui croient « sans raisonnement » (L. 380/S. 412), c'est-à-dire sans besoin de preuves et même « sans avoir lu les Testaments ». En effet ces chrétiens « simples » « sentent qu'un Dieu les a faits. Ils ne veulent ai-

¹³ P. GUENANCIA, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, PUF, 1983, chap. VII.

¹⁴ J. MESNARD, *Les Pensées de Pascal*, Paris, SEDES, 1976 (3^e éd. 1993), p. 247.

mer que Dieu, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes. Ils sentent qu'ils n'en ont pas la force d'eux-mêmes, qu'ils sont incapables d'aller à Dieu et que si Dieu ne vient à eux ils sont incapables d'aucune communication avec lui» (L. 381/S. 413). Ici le travail de l'apologiste n'est plus de mise, la persuasion n'est plus nécessaire, car déjà accomplie. Pas besoin de convaincre ni de prouver, il suffit d'informer: lorsqu'«ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi-même, mais qu'étant tous corrompus et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous», «il n'en faut pas davantage pour [les] persuader» (L. 381/S. 413).

b/ Les «membres pensants» offrent le spectacle d'une «divine morale» qui «autorise» la religion chrétienne et valide son statut de religion «aimable», car elle a connu le souverain bien et a montré qu'il est «et hors et dans nous». Autrement dit l'évidence d'une morale qui accorde les trois amours, de soi, de Dieu et des autres, constitue une preuve de la religion chrétienne. C'est l'explication que nous avons proposée dans notre étude *L'Évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal* (Mont-Saint-Aignan, PURH, 2015 (3^e éd. 2016), pp. 147-153), en essayant de reconstituer la trajectoire apologétique des *Pensées* d'après la série des liasses.

c/ On peut enfin être (surtout) sensibles aux réticences et au caractère finalement assez ambigu – voire, plutôt, assez *abstrait* – de la réflexion pascalienne sur les «membres pensants». C'est l'approche que nous avons privilégiée dans *l'Esprit du corps* et que nous voudrions reprendre ici, en réagissant aux remarques d'Hélène Bouchilloux.

Dans sa contribution, H. Bouchilloux reprend la première de ces solutions, en rappelant que «les deux liasses [“Morale chrétienne” et “Conclusion”] sont en continuité l'une avec l'autre» et doivent dès lors être lues en parallèle. Ainsi, «d'après la liasse XXVI/XXVII, la morale chrétienne est la vie de ceux qui vivent de la foi en Jésus-Christ: Pascal les appelle “justes” ou “saints”»; et vivre de la foi en Jésus-Christ, c'est vivre de la grâce: accomplir le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. D'après la liasse XXVII/XXVIII, seuls ces vrais chrétiens

sont persuadés de la vérité de la religion chrétienne, et cela intimement ». Cette coïncidence est confortée par la deuxième hypothèse de lecture qu'H. Bouchilloux propose en suggérant de reconnaître dans « le corps des “membres pensants” » non pas « le corps de l'Église mais le corps de la communion des saints ». Bien évidemment les deux approches font système, car « s'il y a des vrais chrétiens, c'est qu'il y a des faux chrétiens et que tous les membres de l'Église ne sont pas des vrais chrétiens » (HB). Nous avons déjà évoqué ces deux hypothèses dans notre étude, il convient de les discuter ici plus en détail.

Soit donc d'abord la continuité, voire la presque identité entre les « membres pensants » et les chrétiens « simples ». Malgré l'affinité entre la « disposition » que l'imagination d'un corps plein de membres pensants permet d'atteindre et celle dont bénéficient, par une grâce divine, les « personnes simples »¹⁵, il convient, nous semble-t-il, d'insister plutôt sur les différences qui séparent les deux liasses. L'enjeu de la liasse « Conclusion » est en effet très précis et, par conséquent, aussi le rôle de la référence aux chrétiens qui croient sans raisonnement. Pascal veut désamorcer une objection qui se profile, pour ainsi dire, en aval du travail de l'apologiste et qui se laisse formuler de la façon suivante : quand il y va de prouver la vérité de la religion, suffit-il de « chercher par raison » ? La réponse de Pascal revient à rappeler que sans l'amour qui seul les manifeste pleinement, les vérités de la religion qu'on peut atteindre « en cherchant par raison » risquent de rester sans effets. Et, d'autre part, que la connaissance acquise par la démonstration reste stérile si elle ne devient pas « sentiment », Pascal faisant dès lors appel à « la machine » (L. 7/S. 41), car, si « les preuves ne convainquent que l'esprit ; la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues » (L. 821/S. 661). Or c'est précisément cette

¹⁵ « Afin de bien repérer les trois moments que comporte le schéma des “membres pensants”, il faut mémoriser les trois moments de ce que Pascal appelle “une disposition intérieure toute sainte” dans le fragment L. 381, FS. 413 : 1) sentir qu'on n'est pas la source de son être et que seul Dieu l'est ; 2) reconnaître qu'on ne doit aimer absolument que ce Dieu et non soi-même, de sorte qu'il est haïssable d'usurper dans l'amour-propre la place de ce Dieu ; 3) confesser l'écart entre ce qu'on doit et ce qu'on peut, du moins par soi-même, de sorte qu'il faut attendre de Dieu même le pouvoir de ce qu'on doit, et que c'est en Jésus-Christ qu'on rend à Dieu la prérogative d'être la source de son être » (HB). L'analogie est évidente avec la « situation » du « membre pensant ».

double nécessité, d'accéder aux preuves par une disposition du cœur et de faire passer en sentiment les vérités de la religion saisies par raison pour qu'elles deviennent « utiles », en « teignant » l'être entier de celui qui les reçoit, qui éclate dans la foi des « simples ». « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison », dit ailleurs Pascal (L. 424/S. 680). Et on en a ici la preuve par des croyants qui, sans raisonner, *sentent* la vérité d'une religion vers laquelle leur *cœur* tend tout naturellement. Du reste, ces « chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves » (L. 382/S. 414) sont eux-mêmes des preuves et des prophètes. Comme Pascal le rappelle ailleurs, « prophétiser, c'est » en effet « parler de Dieu non par preuves de dehors, mais par sentiment intérieur et immédiat » (L. 328/S. 360) et l'apologiste qui sait « les preuves de la religion » (L. 382/S. 414) peut rendre raison de la foi des « personnes simples », en en faisant un élément de sa démonstration de la vérité du christianisme. On comprend alors la fonction de ce portait des chrétiens « simples » dont la foi fait l'économie de toute médiation. Il s'agit d'un argument pour ainsi dire *a fortiori* dans le cadre d'une explication de la portée et des limites de la démarche de l'apologiste, sur laquelle Pascal revient justement dans une liasse de « Conclusion ». Pour montrer que les preuves, même les plus claires et les plus convaincantes, restent stériles et inutiles si elles ne se muent pas en sentiment et si la volonté de croire n'est pas confortée pas une inspiration de la grâce divine, Pascal rappelle ces fidèles qui « visiblement inspirés » et « inclinés » par Dieu à croire, n'ont pas besoin qu'on leur *démontre* la vérité de la doctrine chrétienne, mais tout simplement qu'on la leur *montre*. Autrement dit, s'« il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration », les deux premiers sont nécessaires, mais seulement le dernier est indispensable, car seul celui-ci peut produire « le vrai et salutaire effet »¹⁶. La « créance utile et de foi » ne se maîtrise pas, elle se reçoit.

¹⁶ « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet point pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire ; mais il faut ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume ; mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet : *Ne evacuetur crux Christi* » (L. 808/S. 655).

Ainsi, une fois donnée la « religion [...] par raisonnement », l'apologiste ne peut que souhaiter l'action de la grâce, « en attendant que Dieu » donne cette même religion « par sentiment » (L. 110/S. 142). Les chrétiens simples rappellent cette impuissance radicale du travail « par raison » de l'apologiste, un travail qui est « souvent l'instrument »¹⁷ de la foi, mais que l'inspiration divine doit toujours parachever et dont elle peut tantôt même faire l'économie.

Or, justement en raison de leur fonction de *preuve a fortiori*, qui exhibe les limites de toute démarche apologétique, on s'interdira de faire des chrétiens « simples » des modèles. Aux chrétiens, à tout chrétien, en régime de grâce efficace¹⁸, il revient de croire par raison et par coutume – Pascal dira ailleurs, de songer et de ne cesser jamais de songer (L. 815/S. 659) – mais de « s'offrir » et s'ouvrir aux inspirations. Il nous semble dès lors très difficile, de faire de ces « vrais chrétiens »¹⁹ « qui sont dans la véritable piété de mœurs et tous ceux qui croient par un sentiment du cœur », les protagonistes d'une liasse qui s'intitule « Morale chrétienne ». À quoi bon, en effet, s'interroger sur les enjeux et les requêtes d'une morale chrétienne (*comment régler l'amour qu'on se doit ? comment satisfaire la volonté propre ? comment faire que les membres soient heureux ?*), à quoi bon insister sur ce qu'il *faut* faire (la tournure « pour que... il faut » revient sans cesse dans la liasse) si comme l'écrit Hélène Bouchilloux « la morale chrétienne est la vie » de ces « justes » qui vivent par inspiration di-

¹⁷ « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument. *Fides ex auditu*. Mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *Scio* mais *Credo* » (L. 7/S. 41).

¹⁸ Cfr. L. 562/S. 469 (« Il n'y a que deux sortes d'hommes, les uns justes qui se croient pécheurs, les autres pécheurs qui se croient justes. ») et L. 546/S. 460 (« Les élus ignoreront leurs vertus, et les réprouvés la grandeur de leurs crimes »).

¹⁹ La catégorie de « vrais chrétiens », reprise par H. Bouchilloux dans ses remarques, revient souvent sous la plume de Pascal mais son sens et sa fonction ne sont en rien anodins. Si l'usage est aisément compréhensible lorsqu'il s'agit de mettre en parallèle les « vrais chrétiens » et les « vrais juifs » (L. 286 ; 287 ; 453 ; 480/S. 318 ; 319 ; 693 ; 715), ou de décrire le dispositif de la « raison des effets » (L. 14/S. 48), la *pensée* L. 179/S. 210, qui en traite thématiquement, soulève de très grandes difficultés interprétatives. On rappellera aussi la formule de L. 429/S. 682 : « Je porte envie à ceux que je vois dans la foi vivre avec tant de négligence, et qui usent si mal d'un don duquel il me semble que je ferais un usage si différent ».

vine déjà à l'abri de tout contraste entre l'être et le devoir être? De même que les chrétiens « simples », qui croient sans preuves, sinon sans avoir lu les Testaments, se situent au-delà du domaine de l'apologétique, de même les « vrais chrétiens » qui « sont dans la véritable piété de mœurs » (nous soulignons) se situent au-delà du domaine de la morale, c'est-à-dire de l'effort à accomplir pour régler les mœurs et les conformer à l'unique précepte de l'amour de Dieu²⁰. Allons plus loin : le dispositif du « corps plein de membres pensants » permet à Pascal de concevoir l'adhérence à Dieu comme relevant de l'exercice sous la figure du consentement. « Pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps » (L. 370/S. 402), c'est-à-dire qu'ils aient « bonne volonté pour consentir à celle de l'âme universelle » (L. 360/S. 392). Mais s'il faut bien « renoncer » à la « volonté propre » (L. 362/S. 394), jamais le membre ne cesse de vouloir : il faut tenir ensemble soumission et *usage* de la volonté : en consentant, son vouloir se conforme à une volonté autre. Ce faisant, comme nous avons essayé de le montrer dans notre essai (*EC*, pp. 230-234), Pascal prolonge sous une forme inédite, les réflexions consacrées par les *Écrits sur la grâce* à l'articulation entre volonté humaine et volonté divine. Il s'agit de reconnaître « l'entière différence » qui subsiste entre elles, tout en évitant de minimiser la nécessité de leur « concours ». Mais « alors que dans le cas de l'analyse de la logique de la grâce, il était question de la convergence de deux causes et de l'effet unique qu'on peut attribuer à différents titres à l'une ou à l'autre, dans les “membres pensants” Pascal s'interroge plutôt sur la distance qui sépare la volonté première, c'est-à-dire “universelle”, de la “volonté particulière”, qui ne peut s'accomplir “dans l'ordre” qu'en se soumettant » (*EC*, p. 232). En tout cas, l'interrogation porte moins sur la situation de chrétiens parfaits qui « sont » déjà « dans la véritable piété des mœurs » que « sur la possibilité même de vouloir l'union, sur le “membre séparé” qui renonce à s'unir en voulant sa conjonction avec le tout. Cette volonté relève du consentement : une approbation volontaire, donc un acte de liberté où le membre décide de soi, mais une approbation qui reconnaît en

²⁰ La formule « morale chrétienne » revient souvent dans les *Provinciales* et elle vaut toujours comme synonyme de « doctrine morale » ou d'ensemble de préceptes et de pratiques.

même temps la distance qui le sépare de ce à quoi il doit s'unir. Car pour consentir, donc pour vouloir s'unir, cette distance doit avoir été déjà dépassée par une "volonté première" qui appelle à la réponse la volonté du membre» (*EC*, p. 234). À quoi bon revenir, à trois reprises, sur la situation du «membre séparé», son égarement, son étonnement, s'il s'agissait de faire tout simplement le portrait de la condition des «saints» et des «justes», et non pas d'indiquer la morale qui peut y conduire (ou y préparer)?

Nous en sommes ainsi venu à la seconde remarque d'Hélène Bouchilloux, concernant l'opportunité de reconnaître dans le corps des «membres pensants» «non pas "le corps de l'Église", mais le corps de la communion des saints». Comme nous le rappelions plus haut, nous avons abordé cette hypothèse dans notre étude, nous serons donc plus bref sur ce point. D'une part, l'équivalence semble se justifier en raison de la décision théorique radicale de Pascal, qui, à la suite de Saint-Cyran, fait de la charité le fondement ultime de l'unité de l'Église. Une charité qui s'identifie d'ailleurs sans reste avec le Saint-Esprit, de sorte que l'unité de l'Église ici-bas n'est pas moindre de celle des trois personnes de la Trinité («Tout est un. L'un est en l'autre comme les trois personnes», L. 372/S. 404).

Nous avons longuement analysé cette thèse théologique fort originale, inspirée de l'Évangile de Jean plus encore que des lettres de saint Paul, dans les pages conclusives de notre étude (*EC*, pp. 241-261), notamment à partir du fragment L. 787/S. 645, où Pascal évoque précisément «l'union des saints»: «M. de Condren: Il n'y a point, dit-il, de comparaison de l'union des saints à celle de la sainte Trinité. Jésus-Christ dit le contraire.» De surcroît, Pascal parle tantôt (à propos des premiers chrétiens) de «l'Église des saints» (*EC*, pp. 178-183) et nous avons montré à quel point le débat sur le risque d'une excommunication «*injuncta ex causa*» qui hantait les esprits des hommes de Port-Royal les amenait à insister sur l'idée que, comme l'écrit Arnauld, il est «essentiel» à l'Église «d'être la Communion des Saints» (*EC*, pp. 162-172). Toutefois nous avons aussi rappelé les dangers liés à cette approche, des dangers dont témoignaient déjà les débats scolastiques sur la distinction entre le corps et l'âme de l'Église (*EC*, pp. 45-53), mais qui sont aussi très clairs aux yeux

de Saint-Cyran, de Nicole (*EC*, pp. 169-171; 201-203), et, sans doute aussi de Pascal. Sans revenir sur ce point essentiel du débat ecclésiologique à l'époque moderne, notamment en ce qui concerne l'affrontement entre catholiques et réformés, nous nous permettons de renvoyer aux vastes synthèses de Charles Journet qui a mis au centre de sa réflexion sur l'essence de l'Église en tant que corps animé par le Saint-Esprit la conviction que l'Église est toujours sainte sans pour autant être (et n'être que) une Église de Saints. Ou, pour le dire autrement, s'il « est essentiel » à l'Église « d'être la Communion des Saints », on ne peut pas réduire l'essence de l'Église à cette communion, quitte à distinguer, une *véritable* et une *fausse* Église, à séparer le corps et l'âme de l'Église²¹, ou, pire encore à désarticuler jusqu'à les disjoindre, une Église invisible et une visible.

Identifier sans plus le « corps plein de membres pensants » avec la communion des saints n'a donc rien d'anodin. De surcroît, et ce sera notre deuxième remarque sur ce point, Pascal semble rester particulièrement discret sur l'opportunité de cette identification, et cela jusqu'à l'équivocité, voire à la contradiction. Comme nous l'écrivions (*EC*, p. 233, n. 2) les *pensées* de la liasse « Morale chrétienne » ne se prononcent pas sur la nature exacte de la communauté dont ils esquissent la figure : est-elle l'Église des saints et des prédestinés ou plutôt celle, « *permixta* », qui vit et progresse sur terre ? Dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal associe les deux en confessant à Dieu qu'il fait « une portion » de « l'Église » et de ses « saints », affirmation passablement hardie que les éditeurs de Port-Royal ne manqueront pas de corriger²². Toutefois la condition de « membre pensant » semble être celle de tous les fidèles, sinon, comme le glosent les éditeurs de Port-Royal, de « tous les

²¹ « L'ecclésiologie de l'époque moderne accorde une place centrale aux questions de *membris*, le plus souvent articulées en fonction de l'opposition entre *corpus Christi* et *Ecclesia*. Or, à la distinction de l'âme et du corps de l'Église qui, sous la plume de Bellarmin, frôlait presque la séparation²¹, Pascal oppose une indifférence quasi totale à dire l'une ou l'autre : la volonté du membre se conforme à "l'âme entière" (§ 360) ou "au corps" (§ 370) et si "le corps aime la main", "la main [...] devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime" (§ 372). Le problème est celui de l'"esprit du corps" (§ 371) c'est-à-dire d'une "âme entière" qui soit expression du "corps entier" » (*EC*, p. 243).

²² PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. IV, 1992, p. 1010, § XIII, n. e et p. 1108. Voir P. SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Paris, PUF, 1966, p. 32 et 85-87.

hommes»²³. Et bien que la doctrine de la grâce impose d'affirmer que le « consentement » est lui-même un don, l'insistance de Pascal sur la nécessité pour le membre de vouloir son union avec le tout et sa subordination à la « volonté première » relève plutôt d'une réflexion sur la « dignité de la causalité » (L. 930/S. 757) du libre arbitre humain que du constat de l'abîme impénétrable de la prédestination. À ce titre, Saint-Cyran témoignait déjà d'une indécision significative en affirmant, d'une part, que « tous les Élus ne font qu'un même esprit et un même corps de Jésus-Christ » (*Considérations sur les dimanches et les fêtes [...] Partie Été*, Paris, chez la veuve Charles Savreux, Libraire Juré, 1671, 2^e éd., I, p. 244) et, de l'autre, « que de Jésus-Christ et de tous le catholiques, il ne se fait qu'un corps, une Église, et un même Jésus-Christ » (*Théologie familière*, leçon IX, § 25). Ainsi, nous concluons, « on s'interdira de déceler dans les *pensées* de la liasse "Morale chrétienne", [...] le rêve vain d'une Église de saints où la charité serait la condition nécessaire et suffisante de l'incorporation. Tout en élaborant sa réflexion ecclésiologique à partir de la figure du "corps plein de membres pensants", l'approche de Pascal diffère en effet sensiblement de celle qui gouverne les discussions "*de membris Ecclesiae*" de ses contemporains. Car il ne s'agit pas d'indiquer un réquisit minimal dont la possession garantit l'appartenance à la communauté des fidèles, mais de souligner la nécessité d'un acte réitéré d'union par amour qui fait que le membre ressaisit son union au corps. Les membres doivent "sans cesse aspirer à se rendre dignes de faire partie du Corps de Jésus-Christ"²⁴, en aimant le tout, en s'aimant à partir de l'amour du tout, et en aimant enfin les autres membres. Ainsi, reconnaître dans la charité la source de l'unité de l'Église revient moins à restreindre le nombre de ceux qui sont admis dans le "corps" qu'à rappeler qu'on n'est jamais dans le corps sinon en *faisant* corps » (*EC*, p. 255).

²³ VOIR PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes* par Jean-Robert Armogathe et Daniel Blot, Paris, Champion, 2011, p. 703 : « Dieu ayant fait le ciel et la terre qui ne sentent pas le bonheur de leur être, il a voulu faire des êtres qui le connussent et qui composassent un corps de membres pensants. *Tous les hommes sont membres de ce corps* » (nous soulignons).

²⁴ PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. II, 1970, p. 583.

Le « corps de membres pensants » s'identifie-t-il avec l'Église des saints et des prédestinés ou plutôt avec celle « *permixta* » des saints et des pécheurs qui vit et progresse sur terre ? Il y a ce propos une remarquable réticence de la part de Pascal. Une réticence d'autant plus impressionnante qu'elle caractérise des textes parmi les plus achevés et soigneusement rédigés du recueil des *Pensées*. Car tout se passe comme si Pascal s'installait, avec les « membres pensants » au cœur des deux vérités contraires et pourtant coïncidentes, énoncées dans une note due à la main d'un secrétaire en marge du texte de L. 382/S. 414 (un des fragments consacrés à « ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties ») : « *Eorum qui amant. Dieu incline le cœur de ceux qu'Il aime. Deus inclinat corda eorum. Celui qui l'aime celui qu'Il aime* ». Il est hors de doute que l'amour dévoyé du membre qui se croit un tout soit l'effet d'un péché et que la possibilité de s'aimer comme il faut, c'est-à-dire universellement, ne soit ouverte que par l'action de la grâce, qui seule nous rend capables de réformer notre amour. S'imaginer comme un membre, et *sentir* sa condition et ses devoirs à partir de cette imagination : cela relève d'un don de grâce. De plus l'amour de l'âme entière précède et appelle l'amour en retour du membre. C'est à ce titre que D. Kambouchner se demande : « Qu'il *faille* "s'imaginer un corps..." ne signifie-t-il pas que le sentiment d'être membre d'un corps n'est pas donné, ni par conséquent l'amour lui-même (pour autre chose que soi) ? » Et que H. Bouchilloux souligne que « c'est avec la réintégration que "le membre séparé" connaît rétrospectivement la séparation (en termes chrétiens : avec la grâce il connaît le péché et, avec la connaissance du péché, il se repent) ». Et pourtant, tout cela n'est pas mis en avant par Pascal, il n'est pas question *expressis verbis* de grâce ni de péché, tout reste à un niveau très abstrait, en raison d'une réticence que nous voudrions définir *heureuse*. Car finalement, c'est parce que la réflexion menée dans les « membres pensants » est située à un autre niveau que celui de la doctrine ou de l'éthique (un discours qui n'est plus doctrinal tout en n'étant pas encore éthique) qu'elle a pu être transplantée ailleurs et finalement fructifier tout autrement sous la plume notamment de Rousseau. Dans notre étude, nous avons évoqué, à la suite de B. Bernardi, certains éléments de cette réception rousseauiste qui permet à Jean-Jacques de reconnaître dans les « membres pensants »

une occasion conceptuelle capable d'alimenter sa propre méditation sur l'unité non pas de l'Église ou du corps mystique du Christ, mais de *tout corps politique* digne de ce nom. Sans nous y revenir ici, qu'il nous soit permis de pointer, en guise de preuve ultérieure des effets heureux de la réticence pascalienne, un exemple tiré du *Contrat social*. Denis Kambouchner souligne le caractère « énigmatique » de l'oubli de son appartenance au corps dont souffre le « membre séparé ». Or, une posture non moins énigmatique et à plusieurs titres comparable est décrite par Rousseau au début du quatrième livre du *Contrat*. (IV, 1) Après avoir dessiné le portrait d'une communauté presque parfaite où la volonté générale est d'emblée *sentie* et l'art de la politique n'a presque plus besoin d'agir, Rousseau remarque qu'au contraire « quand l'État, près de sa ruine ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public ; alors la volonté générale devient muette, tous guidés par des motifs secrets n'opinent pas plus comme Citoyens que si l'État n'eut jamais existé ». Pour autant « la volonté générale » n'est pas « anéantie » ni « corrompue ». Elle persiste, inaltérable, mais se voit subordonnée à d'autres volontés « qui l'emportent sur elle ». Au niveau du citoyen, cela signifie que « chacun, détachant son intérêt de l'intérêt commun, voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait, mais sa part du mal public ne lui paraît rien, auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre intérêt tout aussi fortement qu'aucun autre ». Bref, « il n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'élude ». Ainsi le citoyen, partie indivisible du corps politique, agit comme s'il était un tout à part, et comme s'il était possible de rechercher son intérêt privé en le détachant de celui commun. « Il croit être un tout et, ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi », disait Pascal. Rousseau précise, le membre qui veut se séparer en ne cherchant que son propre intérêt « voit bien qu'il ne peut l'en séparer tout à fait », mais il agit comme s'il le pouvait. La volonté générale n'est pas oubliée, mais éludée. Arrêtons-nous ici. On voit assez bien, nous semble-t-il, comment le texte de Pascal, malgré les différences notables d'approche et d'enjeux, alimente celui de Rousseau. Et la richesse que recèle l'heureuse réticence des « membres pensants »

n'est sans doute pas la moindre des raisons d'intérêt de ces textes pascaliens encore trop peu connus et auxquels nous avons cru nécessaire de consacrer nos longues analyses.

Si un classique est un livre qui n'a jamais fini de dire ce qu'il a à dire, comme l'écrivait jadis Italo Calvino, il revient sans doute à un classique de la philosophie de n'avoir jamais fini de questionner ses lecteurs – en représentant sans cesse une pierre d'achoppement pour leur intelligence critique. L'ambition de notre ouvrage était de suggérer que les « membres pensants » de Pascal méritent à plusieurs titres de figurer parmi les textes classiques de la philosophie moderne. Les questions, les doutes et les remarques que nos hypothèses ont suscités en sont une preuve ultérieure, dont nous ne pouvons que nous réjouir, en remerciant les collègues qui ont eu la patience de les formuler et la générosité de nous les adresser.

SALVATORE ORAZIO TOMASELLI*

Cristianesimo e morale nella *Profession de foi du vicaire savoyard*

*Je me fis catholique ; mais je demeurerai toujours chrétien.
(Rêverie - troisième promenade)*

IL 1757 SEGNO' UNA SVOLTA RADICALE nella vita di Jean-Jacques Rousseau: un anno turbolento contrassegnato dalla rottura definitiva con gli amici *philosophes*, concretizzatosi con l'abbandono dell'*Ermitage* a favore della maison del *Maréchal de France* a Montmorency. Ciò che caratterizza in modo profondo questo periodo è la prolifica produzione letteraria del filosofo ginevrino, il cui apice verrà raggiunto con la stesura della *Profession de foi du vicaire savoyard*, con la quale avrebbe affermato davanti agli enciclopedisti e alla Chiesa – cattolica o protestante che fosse – la sua fede in Dio e il suo particolare cristianesimo.

Senza dubbio, la *Profession de foi* non nasce da un'illuminazione improvvisa o da un'ispirazione isolata, quasi inspiegabile escrescenza sul piano della riflessione rousseauiana in quegli anni. Basti pensare che, a cavallo del 1757, Rousseau scrive pagine molto importanti (*Lettre à Voltaire*, 18 agosto 1756; *Fiction ou Morceau allégorique sur la révélation*, 1757; *Lettres morales*, 1757; e il romanzo epistolare *Julie ou la Nouvelle Héloïse* redatto tra il 1756-1758 e poi pubblicato nel 1861) che ci aiutano a comprendere la genesi e la complessità concettuale di quella *Profession* che verrà incastonata nel libro IV dell'*Émile*. Quegli scritti rousseauiani, che mostrano un interessante gioco di assonanze e dissonanze rispetto alla *Profession*, costituiscono un banco di prova nel quale il Ginevrino, esponendosi pubblicamente per la prima volta, si misurerà con le tematiche religiose e morali dibattute dai teologi e dai filosofi della sua epoca.

* Dottore in Scienze filosofiche, Università di Catania.

Cosa conteneva questo scritto di così scabroso da spingere la Sorbona ad adottare ogni provvedimento utile a soccorrere la religione, così orribilmente attaccata in quest'opera? E soprattutto, perché Rousseau sentì la necessità di scrivere una professione di fede? Una possibile risposta a quest'ultima domanda può essere rintracciata all'interno della *Troisième promenade* delle *Rêverie*, nella quale Rousseau ci fornisce una ricostruzione retrospettiva di quella che possiamo considerare a tutti gli effetti la sua *kehrte* intellettuale; la quale, iniziata con il *Discours sur les sciences et les arts*, trova il suo punto d'arrivo proprio nella *Profession de foi*.

Un lungo cammino realizzato, come ammette lo stesso Rousseau, a più riprese e il cui risultato, frutto di faticose ricerche, «fu quello che, press'a poco – scrive il pensatore ginevrino – consegnai nella Professione di fede del vicario savoiardo»¹, ovvero un'opera «indegnamente prostituita e profanata nella generazione attuale ma che un giorno potrebbe generare un rivolgimento tra gli uomini, se mai dovessero rinascere buonsenso e buona fede»². Questo passo della *Troisième promenade* fa della *Profession de foi* il lascito filosofico del Ginevrino ai posteri. Al suo interno, infatti, Rousseau fissa finalmente le sue «opinioni» e i suoi «principii fondamentali» i quali, adottati dalla ragione e confermati dal cuore, «portano tutti il sigillo dell'assenso interiore, nel silenzio delle passioni»³.

Sfogliando le pagine di questo scritto ci troviamo dinanzi a un'opera complessa, poliedrica e per molti aspetti ermetica che, nonostante la sua brevità, può essere divisa in due parti ben distinte tra loro. «La première, qui est la plus grande, la plus importante, la plus remplie de vérités frappantes et neuves, est destinées à combattre le moderne matérialisme, à établir l'existence de Dieu et la Religion naturelle»⁴. Religione naturale sulla quale il filosofo ginevrino fonda il suo teismo e stabilisce i dogmi che combatteranno le posizioni del sensismo e del materialismo ateo dei

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1993, terza passeggiata, p. 1334. [D'ora in poi OP].

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Id., *Lettre à C. de Beaumont*, in *Œuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, t. IV, p. 996. [D'ora in poi OC].

philosophes, ponendo l'esistenza di una prima causa all'origine della materia, causa – o volontà – dotata di un'intelligenza dalla quale scaturisce l'origine dell'ordine del mondo, della libertà dell'uomo e dell'anima.

Scopo della seconda parte è invece quello di rendere «chacun plus réservé dans sa Religion à taxer les autres de mauvaise foi dans la leur, et de montrer que les preuves de chacune ne sont pas tellement démonstratives à tous les yeux qu'il faille traiter en coupables ceux qui n'y voient pas la même clarté que nous»⁵. Per poi concludersi, raccomandando uno scetticismo involontario e asserendo, senza che fosse necessario ricorrere alla mediazione delle Chiese, un culto essenziale iscritto nel cuore dell'uomo.

In breve, leggendo la *Profession de foi*, assistiamo al dispiegamento sistematico degli elementi basilari dell'intero impianto filosofico rousseauiano; al suo interno si condensano fondamenti di antropologia, gnoseologia, teologia e, soprattutto, morale. Tuttavia il fatto che essa sia inserita all'interno di un altro scritto, ovvero all'interno dell'*Émile*, ci pone dinanzi ad un interrogativo di carattere interpretativo: è legittimo leggere la *Professione* al di fuori del contesto pedagogico in cui è inserita? Domanda alla quale bisogna rispondere con circospezione, poiché da essa dipende non solo la natura del testo, ma anche lo statuto del pensiero rousseauiano. La questione è correlata alla controversia legata alla genesi dei due scritti – la *Profession* e l'*Émile* – per anni oggetto di un lungo dibattito che vide opporsi due grandi interpreti dell'opera di Rousseau, Pierre Masson e André Ravier. I due, nonostante convenissero sulla grande portata filosofica della *Profession de foi*, si trovarono in disaccordo sull'interpretazione delle intenzioni progettuali dei due scritti. Secondo Masson, almeno in una fase iniziale, i due testi furono pensati e scritti dal filosofo ginevrino in modo separato: «Qu'il n'y a pas eu pour l'ouvrage unité de dessein, mai que la Profession et l'Émile ont été rédigés séparément, à tout le moins parallèlement»⁶. Questa tesi sarebbe confermata, secondo Masson, proprio dal testo stesso dell'*Émile*, nel quale sarebbe ancora pos-

⁵ *Ibi*, p. 997.

⁶ P.-M. MASSON, *Introduction*, in J.-J. ROUSSEAU, *La «Profession de foi du Vicaire Savoyard»*, edizione critica a cura di P.-M. Masson, Paris, Hachette, 1914, p. XXXV.

sibile osservare i punti di sutura di questo innesto. Infatti, pur formando «un tout bibliographique, ne forment pas un tout intellectuel»⁷.

Al contrario, Ravier è della convinzione che, nonostante la *Profession de foi* nella sua forma attuale sia sovrapposta al testo dell'*Émile*, essa si armonizzi con questo scritto dando coerenza ed unità al piano filosofico-pedagogico del Ginevrino. Progetto che non può assolutamente sottrarsi alla dimensione religiosa. Infatti, se «elle n'avait pas été insérée elle-même dans l'*Émile*, nous aurions eu, certainement, en son lieu et place, un chapitre important sur la formation religieuse du jeune homme»⁸. Detto ciò, non è nostra intenzione addentrarci all'interno della *querelle* che vide contrapporsi due tra i maggiori studiosi di Rousseau. Ciononostante è doveroso riconoscere che, sebbene essa può tranquillamente essere considerata come un'opera totalmente autosufficiente, è altresì vero, come afferma Ravier, che essa si innesta alla perfezione all'interno del romanzo. Infatti, non solo rientra a pieno nell'economia del progetto educativo dell'*Émile*, ma interviene in un momento esatto della formazione del giovane allievo, quello della seconda nascita: dopo essere nato per esistere, l'uomo nasce una seconda volta per vivere.

«C'est ici – scrive a tal proposito Rousseau – la seconde naissance dont j'ai parlé ; c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie et que rien d'humain n'est étranger à lui [...] Cette époque où finissent les éducations ordinaires est proprement celle où la nôtre doit commencer»⁹. Ecco che, nel momento in cui l'uomo esce dalla fanciullezza, si ritrova a vivere una condizione di crisi la quale, benché di breve durata, ha conseguenze considerevoli e durature sulla vita del singolo individuo. Se fino a quel momento l'uomo aveva vissuto secondo un ordine, «tant que sa sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions»¹⁰. La morale, e con essa la religione, fanno adesso il loro ingresso dirompente sulla scena educativa, la quale può ritenersi completa so-

⁷ *Ibi*, p. XXXIII.

⁸ A. RAVIER, *L'unité de l'homme d'après le livre de l'Émile*, in «Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau», 26/1937, p. 288.

⁹ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in OC, t. IV, p. 490.

¹⁰ *Ibi*, p. 501.

lo dopo aver soddisfatto questi due aspetti, che si fondono e confondono in un tutt'uno.

Religione e morale sono tra loro strettamente connesse, concetto che Rousseau conferma già all'interno del prologo che precede la Professione del Vicario: «l'oubli de toute religion conduit à l'oubli de devoirs de l'homme»¹¹, e poi reitera con una formula ancor più incisiva alla fine della *Professione*: «senza la fede non esiste nessuna virtù»¹². Una posizione che strideva, e non poco, con quella di molti suoi contemporanei: nelle *Lettres persanes*, ad esempio, Montesquieu aveva affermato che la morale poteva, anzi doveva, essere separata dalla religione, e che non era necessario credere in Dio per amare la giustizia: «Pertanto, quand'anche Dio non esistesse, noi dovremmo sempre amare la giustizia, cioè sforzarci di assomigliare a quell'essere di cui ci siamo fatti una così bell'idea e che, se esistesse, sarebbe necessariamente giusto. Se fossimo liberi dal giogo della religione, non dovremmo esserlo da quello dell'equità»¹³.

Bayle era stato tra i primi a rimproverare a certi cristiani di vivere tra le più grandi sregolatezze, ammettendo, altresì, che poteva benissimo esistere una società atea e allo stesso tempo virtuosa. Il filosofo ginevrino ammette che è sì vero che «Bayle ha dimostrato in modo assai persuasivo che il fanatismo è più dannoso dell'ateismo, e questo è incontestabile»¹⁴, tuttavia quest'ultimo è incompatibile con la virtù poiché: «I suoi principi non fanno uccidere gli uomini, ma impediscono loro di nascere distruggendo i costumi che li moltiplicano, allontanandoli dalla loro specie, riducendo tutti i loro affetti a un segreto egoismo tanto funesto all'incremento della popolazione che della virtù»¹⁵. Sebbene la via indicata dall'ateismo risulti inefficace allo scopo morale, non meno problematica risulta la via tracciata dalle Chiese. Rousseau, infatti, stigmatizza con violenza i culti positivi, i quali ricorrendo ai *dogmi particolari* e alla *superstizione*, «il più terribile

¹¹ *Ibi*, p. 561.

¹² *Id.*, *Professione di fede del vicario savoiardo*, a cura di G. Forni Rosa e con un saggio di C. Tugnoli, Genova, Marietti, 1998, p. 92. [D'ora in poi PF].

¹³ MONTESQUIEU, *Lettere persiane*, lettera LXXXI [LXXXIII], in *Tutte le opere*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2014, pp. 233-235.

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, PF, p. 92.

¹⁵ *Ibi*, pp. 92-93.

flagello del genere umano»¹⁶, il cui fine è abbruttire le anime semplici, perseguitare gli spiriti colti, incatenare le nazioni e compiere «ovunque danni spaventosi»¹⁷, rendono l'uomo orgoglioso, intollerante e crudele, invece di stabilire «la pace sulla terra vi portano il ferro e il fuoco»¹⁸, occultando, confondendo e avvilendo «le nozioni del grande Essere»¹⁹.

Un culto puramente sociale e rituale che necessita di una «rivelazione per insegnare agli uomini il modo in cui Dio voleva essere servito»²⁰, ad unico appannaggio dei suoi ministri i quali, attraverso prove soprannaturali, miracoli e profezie, ottengono il pieno controllo sulle menti dei loro seguaci, facendo leva sulla fiducia che questi ultimi hanno nei confronti dell'autorità²¹. «Consideravo – scrive il Ginevrino – questa diversità di sette che regnano sulla terra e si accusano reciprocamente di menzogna e di errore; *domandavo qual è quella buona?* Ognuno mi rispondeva: è la mia; ognuno diceva: soltanto io e i miei amici pensiamo giustamente, tutti gli altri sono nell'errore. *E come sapete che la vostra setta è quella buona?* Perché lo ha detto Dio. E chi vi dice che Dio l'ha detto? Il mio Pastore, che lo sa bene. Il mio Pastore mi dice di credere così, e così io credo; egli mi assicura che tutti quelli che parlano diversamente da lui mentono, e io non li ascolto»²².

Dunque la virtù, e di conseguenza l'agire morale, non può essere eterodiretta e ad unico appannaggio di una confessione esterna al soggetto,

¹⁶ Id., *Lettere dalla montagna*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, UTET, 1970, terza lettera, p. 858. [D'ora in poi LDM].

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Id., PF, p. 66.

²⁰ *Ibi*, p. 67.

²¹ Cfr. Id., *Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*, in OC, t. IV, p. 1051. Cfr. Id., PF, p. 79: «Nelle tre rivelazioni i libri sacri sono scritti in lingue sconosciute ai popoli che le seguono. Gli Ebrei non comprendono l'ebraico, i Cristiani non comprendono né l'ebraico né il greco; i Turchi e i Persiani non comprendono affatto l'arabo, e neppure gli Arabi di oggi parlano più la lingua di Maometto. Non è questo un modo estremamente semplice d'istruire gli uomini, usando sempre con loro una lingua che non comprendono affatto? Mi si dirà che questi libri vengono tradotti; bella risposta! Chi mi assicurerà che questi libri sono tradotti fedelmente, e persino che è possibile che lo siano? E allorché Dio fa tanto di parlare agli uomini perché deve aver bisogno d'interpreti?».

²² Id., PF, p. 69. [Il corsivo è mio].

al contrario essa risiede nella natura originaria e originale dell'uomo: «Devo solo interrogarmi su ciò che voglio fare: tutto ciò che sento essere bene è bene, tutto ciò che sento essere male è male: il migliore di tutti i casisti è la coscienza, e solo quando si mercanteggia con lei si deve ricorrere alle sottigliezze del ragionamento»²³. Nell'antropologia rousseauiana la coscienza ricopre un'importanza fondamentale, essa è il «principio innato di giustizia e di virtù» che, se ascoltato, regola moralmente l'agire del soggetto²⁴. Quando l'uomo è sordo al richiamo della coscienza ed è spinto unicamente dal desiderio di aver «cura di se stesso», che in questo caso non corrisponde all'*amour de soi* – ovvero a quel sentimento naturale per il quale ogni individuo è spinto ad avere cura della propria conservazione²⁵ –, ma coincide con *l'amour propre* – ovvero con quella tendenza degli uomini ad «étendre son être et ses jouissances, et à s'approprier par l'attachement ce qu'il sent devoir être un bien pour lui»²⁶ –, spinge l'uomo ad estendere il proprio essere a discapito dei suoi simili. «Crediamo di seguire l'impulso della natura – leggiamo nella *Profession* – e invece gli resistiamo: seguendo ciò che dice ai nostri sensi, trascuriamo ciò che dice ai nostri cuori; l'essere attivo subisce l'essere passivo comanda»²⁷. La coscienza è per l'anima ciò che l'istinto è per il corpo: essa è il principio innato del giudizio morale, che può essere condizionato, sviato, ma non spento dalle pressioni della società²⁸.

²³ *Ibi*, p. 52.

²⁴ *Ibi*, p. 56: «Vi è dunque in fondo alle anime un principio innato di giustizia e di virtù, in base al quale, malgrado le nostre regole, giudichiamo le nostre azioni e quelle altrui come buone o cattive, ed è a questo principio che do il nome di coscienza».

²⁵ Cfr. *Id.*, *Discours sur l'inégalité*, in OC, t. III, nota 15, p. 219.

²⁶ *Id.*, *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, in OC, t. I, pp. 805-806.

²⁷ *Id.*, PF, p. 52. Cfr. *Id.*, *Discours sur l'inégalité*, in OC, t. III, pp. 125-126: «méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondemens, quand, par ses développemens successifs, elle est venue à bout d'étouffer la Nature».

²⁸ *Id.*, *Rousseau Juge de Jean-Jacques*, in OC, t. I, p. 972.

Questa sua ingenita natura non solo la rende infallibile, ma anche dotata di una validità universale. Ciò viene confermato dal fatto che, nonostante la natura umana venga spesso giudicata incline al male, e di conseguenza l'uomo considerato «fatto per nuocere ai suoi simili come il lupo per sgozzare la preda»²⁹, neanche l'uomo più perverso ha una totale inclinazione al male e alle ingiustizie. Infatti, se fosse propenso per natura alle iniquità, sarebbe da considerarsi alla stregua di «un animale contro natura quanto un lupo pietoso, e la sola virtù lascerebbe dei rimorsi»³⁰; l'uomo, difatti, non è del tutto disavvezzo alla voce della coscienza, la quale si esplicita come amore dell'ordine e della giustizia: «Se vediamo per la strada o su un sentiero qualche atto di violenza e di ingiustizia, subito un moto di collera e di indignazione si leva dal fondo del nostro cuore, e ci spinge ad assumere la difesa dell'oppresso [...]. Invece se un atto di clemenza o di generosità ci colpisce, che ammirazione, che affetto può suscitare! Chi non dice a se stesso: vorrei aver fatto altrettanto?»³¹.

Non solo l'uomo è predisposto alla giustizia, ma lo è anche alla felicità altrui, la quale viene desiderata come la propria. «Non solo vogliamo essere felici, vogliamo anche la felicità altrui; e quando questa felicità non costa niente alla nostra, finisce per aumentarla»³². In queste parole della *Profession de foi*, riecheggia inequivocabilmente l'eco del sentimento della *pitié*. Infatti, se *l'amour de soi* è il sentimento naturale per il quale l'uomo tende alla sua conservazione, la *pitié*, invece, è il principio della compassione, ovvero il principio della virtù naturale che spinge l'individuo a far sua la sofferenza dell'altro. La compresenza di questi due sentimenti naturali nell'uomo, i quali rivolgono il soggetto morale verso se stesso e verso i suoi simili, costituiscono «l'impulso»³³ dal quale nasce la coscienza. È importante tuttavia sottolineare che la coscienza, essendo un sentimento innato, non ha alcun potere di giudizio, in ciò distinguendosi dalla ragione. Tra le due vi è però una stretta relazione, in quanto la coscienza, inte-

²⁹ Id., PF, p. 53.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibi*, pp. 54-55.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibi*, p. 58.

sa come amore dell'armonia naturale (o ordine), necessita dell'attività del giudizio, ovvero della ragione, per poter conoscere l'oggetto del suo amore. Tuttavia, bisogna fare attenzione poiché, nonostante la correlazione tra le due, la coscienza non è determinata dalla ragione; al contrario, essa è, data la sua infallibilità, la sua guida poiché, essendo la voce dell'anima, non può che «amare un ordine, una giustizia che la ragione aberrante può nella sua fallibilità proporre»³⁴.

Ecco trovato il timoniere che, nelle prime pagine della *Profession de foi*, sembrava avesse abbandonato la sua nave alla mercé dei flutti: «Coscienza, coscienza! Istinto divino, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio; sei tu che formi la perfezione della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza di te, non sento nulla in me che m'innalzi al di sopra delle bestie, se non l'infelice privilegio di perdermi di errore in errore, spinto da un intelletto senza regola e da una ragione senza principio»³⁵.

L'amore per il prossimo si configura, quindi, come l'elemento fondamentale dell'agire umano. Insomma, ci troviamo dinanzi ad una morale del sentimento che pian piano sembra sempre più assomigliare al comandamento cristiano: ama il prossimo tuo come te stesso. Ciononostante, l'uomo incivilito sembra aver perso questo «istinto divino»; al pari di «un Re della terra che abita»³⁶, non solo egli domina gli altri esseri viventi ma maneggia a suo piacimento gli elementi grazie al suo «ingegno»³⁷. Malgrado ciò, il suo mondo guidato dall'*amour propre* è ormai lontano dal quel panorama naturale «che offriva soltanto armonia e proporzione»³⁸. L'uomo si è allontanato da quello stato di natura – ipotetico – presentato nei *Discours*, per ritrovarsi gettato nella confusione e nel disordine: «Tra gli elementi regna l'accordo, e gli uomini sono nel caos! Gli animali sono felici, ma il loro re è disgraziato! O saggezza, dove sono le tue leggi? O

³⁴ A. BONETTI, *Antropologia e teologia in Rousseau, la professione di fede del Vicario savoiardo*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. 74.

³⁵ J.-J. ROUSSEAU, PF, p. 59.

³⁶ *Ibi*, p. 39.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibi*, p. 40.

provvidenza, è così che tu governi il mondo? Essere benefico, che fine ha fatto il tuo potere? Vedo il male sulla terra»³⁹.

Un Re disgraziato, noncurante e immemore del suo autentico essere, che «n'ose plus paroître ce qu'on est»⁴⁰ ma vive seguendo «les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune»⁴¹. Simile alla statua di Glauco «que le tems, la mer et les orages avoient [...] défigurée», l'anima umana è alterata dalla storia, dalla società e «par le choc continuel des passions»⁴², a tal punto da essere irriconoscibile persino a se stessa. Come può l'uomo ri-nascere? Come può l'uomo riappropriarsi di se stesso? Ecco la missione teleologica dell'*Émile* – e di riflesso della *Profession de foi*. Credere che il romanzo rousseauiano sia un semplice manuale, o *vademecum*, per prendersi cura dell'educazione del bambino, è una lettura superficiale e riduttiva del suo intento. Lo scopo dell'opera è condurre, non solo il singolo individuo, Émile, alla completa maturità, ma l'uomo *sensu lato* ad appropriarsi della sua autentica natura. Come ben sappiamo, l'immagine dell'uomo che vive nello stato di natura descritta da Rousseau nel secondo *Discours*, per stessa ammissione del Ginevrino, non è che un semplice espediente teoretico funzionale alle sue argomentazioni e alle sue analisi antropologiche, storiche e sociali. Tuttavia, all'interno della *Profession de foi* Rousseau individua nel corso della storia dell'umanità un'eccezione: la vita e la morte di Gesù di Nazareth: «Vi confesso che la maestà della Sacra Scrittura mi lascia attonito, che la santità del Vangelo parla al mio cuore. Guardate i libri dei filosofi con tutta la loro pompa, come sono piccoli al suo confronto! Può un libro a un tempo così sublime e così semplice essere opera degli uomini? Può colui di cui si narra essere egli stesso un uomo e nulla più?»⁴³.

Poc'anzi avevamo affermato che la morale rousseauiana non necessita di alcuna rivelazione e, *a fortiori*, di alcun credo religioso. Le parole del Vicario-Rousseau sembrano adesso contraddire quanto detto finora, tut-

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Id., *Discours sur les sciences et les arts*, in OC, t. III, p. 8.

⁴¹ *Ibi*, p. 7.

⁴² Id., *Discours sur l'inégalité*, in OC, t. III, p. 122.

⁴³ Id., PF, p. 85

tavia si tratta di un'antinomia apparente. Per comprendere pienamente le parole del Vicario, è quindi necessario procedere verso uno svuotamento del significato tradizionale del termine *rivelazione* nella sua accezione cristiana, ovvero all'accettazione della manifestazione di Dio che si fa uomo e che si annuncia attraverso i miracoli, per sostituirlo con uno differente, ossia con un significato per il quale la rivelazione è intesa come espressione del Divino (religione naturale), che si disvela non solo attraverso il pensiero e l'attività della semplice ragione, ma a partire dalla condotta e dalla vita di Gesù (morale divina-naturale). Di conseguenza ci troviamo davanti ad un cambio di prospettiva, secondo cui l'elemento validante della rivelazione cristiana non è tanto la divinità della natura di Gesù, ma la sua morale. Quest'ultima è ciò che dev'essere intesa come divina: «Quale dolcezza, quale purezza nei suoi costumi! Quale grazia commovente nei sui insegnamenti! Quale elevazione nelle sue massime! Quale profonda saggezza nei suoi discorsi! Quale presenza di spirito, quale finezza e quale esattezza nelle sue risposte! Quale dominio sulle sue passioni! Dov'è l'uomo, dov'è il saggio che sa agire, soffrire e morire senza debolezza e senza ostentazione?»⁴⁴.

In siffatta maniera, la grandezza dei Vangeli, nonostante siano presenti al loro interno eventi incomprensibili alla ragione, viene confermata dalla storia e dalle azioni dell'uomo che ispirò la loro scrittura, dal messaggio morale che veicola, poiché esso parla al cuore dell'uomo che si pone in condizione di ascoltarlo. «Togliete dal Vangelo i miracoli, e il mondo intero sarà ai piedi di Gesù Cristo»⁴⁵. In linea con queste considerazioni, la religione che scaturisce dall'esempio cristiano altro non è che la massima espressione di una religione naturale, un credo semplice, universale e astorico, che si oppone al credo derivato delle religioni positive appartenente alla «sfera decaduta dell'esteriorità», legato in modo indissolubile ad una prospettiva particolare di un popolo o di una nazione⁴⁶.

⁴⁴ *Ibi*, pp. 85-86.

⁴⁵ *Id.*, LDM, terza lettera, p. 900.

⁴⁶ Cfr. G. FORNI ROSA, *L'universalismo religioso di J.-J. Rousseau*, relazione al convegno di Bertinoro (Forlì), 25-27 maggio 1995, a cura del CISEC, sulle interpretazioni filosofiche di Giov. 4, 23-24, in AA. VV., «In spirito e verità. Letture di Giovanni 4, 23-24», a cura di P.C. Bori, Bologna, EDB, 1996, pp. 215-234.

A questo punto occorre fare una precisazione. Infatti, come esiste una distinzione tra religione naturale e religione positiva, così esiste in egual misura una distinzione tra Cristo e il cristianesimo, o meglio tra *cristianesimo naturale* e *cristianesimo positivo*. Non a caso, nella *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau affermava con forza che egli era un vero cristiano, «Chrétien, et sincèrement Chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis Chrétien, non comme un disciple des Prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ»⁴⁷.

Secondo il Ginevrino, nel momento in cui il messaggio cristiano entrò nel mondo della storia e della cultura subì un'alterazione che lo fece degenerare, svilendone la sua essenza⁴⁸. L'autenticità del credo cristiano è dunque perduta. Il tradimento dello spirito del Vangelo fece sì che l'insegnamento di Gesù e dei suoi discepoli diventasse una «somma di dottrine e di opinioni contrastanti, di sottigliezze dialettiche che impegnavano soltanto il pensiero, e dunque scaldavano le teste, ma lasciavano i cuori vuoti, e le coscienze disorientate»⁴⁹.

Così come «tous les changemens que la sucesion de tems et des choses» fecero sì che l'uomo perdesse la sua autenticità, ovvero la capacità di conoscersi «tel que l'a formé la Nature»⁵⁰, portando all'avvento di quello che Rousseau definì *l'homme de l'homme*. Quest'ultimo, spinto dal desiderio di *parere a se stesso* più che dal desiderio di *essere se stesso* e avendo perso i suoi caratteri originari, ebbe come guida *l'amour propre* al posto dell'*amour de soi même*⁵¹. Anche il cristianesimo subì lo stesso infausto destino perdendo la sua essenza originaria. Ne consegue quindi che, nella riflessione rousseauiana sul cristianesimo, antropologia, morale e religio-

⁴⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Christophe de Beaumont*, in OC, t. IV, p. 960.

⁴⁸ Cfr. Id., *Observations de Jean-Jacques Rousseau, de Genève sur la Reponse qui a été faite à son Discours*, in OC, t. III, p. 48: «Les Sciences sont florissantes aujourd'hui, la Littérature et les Arts brillent parmi nous; quel profit en a tiré la Religion? Demandons-le à cette multitude de Philosophes qui se piquent de n'en point avoir. Nos Bibliothèques regorgent de Livres de Théologie; et les Casuistes fourmillent parmi nous. Autrefois nous avions des Saints et point de Casuistes [...] Nous sommes tous devenus Docteurs, et nous avons cessé d'être Chrétiens».

⁴⁹ K. BARTH, *La Teologia protestante nel XIX Secolo*, Milano, Jaca Book, 2017, vol. I, p. 140.

⁵⁰ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'inégalité*, in OC, t. III, pp. 122 ss.

⁵¹ Cfr. H. GOUIER, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, tr. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 1-5.

ne naturale non seguono sviluppi paralleli ma coincidono, sovrapponendosi l'una all'altra.

In siffatta maniera, dire che l'uomo naturale aveva perso la sua autenticità, deformato dalle aberrazioni impostegli dalla cultura, e dire che l'uomo aveva «cessé d'être chrétien»⁵² è un'affermazione identica. Stando così le cose, l'uomo «tel que l'a formé la Nature» e il "cristiano autentico" coincidono convergendo nella fattispecie nella figura di Gesù.

Il Nazareno non è «l'homme de l'homme, c'est l'homme de la nature»⁵³, una singolarità nel divenire storico, in quanto riuscì a separare la natura dalla storia con le sue opere, i suoi atti e la sua morte; innalzandosi al di sopra degli altri saggi, poiché «ragione e coscienza si ritrovano perfettamente reali e realmente perfette nella sua vita come nel suo insegnamento. Gesù è ragione pura, coscienza pura: questa purezza è il segreto della sua divinità»⁵⁴.

Come sottolinea Gouhier, questa elevazione non è «la trascendenza del Verbo nella sua incarnazione, né l'immanenza che consente la divinizzazione dell'uomo nell'umanizzazione del divino»⁵⁵, essa è piuttosto «un'ispirazione»⁵⁶. Rousseau non poteva avere la certezza che Gesù fosse il figlio di Dio, e non sentiva neanche la necessità di averla, ma era convinto che egli fosse l'uomo perfetto secondo natura e che fosse reso tale da un'ispirazione dell'Autore della natura stessa. Egli era «troppo umano per non essere che umano»⁵⁷. In termini rousseauiani significa che il divino non poteva non coincidere con l'umano se non nella dimensione della sua autenticità e semplicità originaria, escludendo così qualsiasi implicazione o ricorso al soprannaturale.

Questo *Messia della natura* non aveva bisogno di miracoli, era egli stesso il *miracolo*; tale «*divin maître*»⁵⁸, come lo chiama Rousseau nella *Lettre à Christophe de Beaumont*, non rivelò agli uomini niente che questi

⁵² V. nota 48.

⁵³ J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, in OC, t. IV, p. 549.

⁵⁴ H. GOUHIER, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 42.

⁵⁵ Cfr. *ibi*, p. 43.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibi*, p. 45.

⁵⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à M. de Beaumont*, in OC, t. IV, p. 983.

non potessero acquisire attraverso il buon uso della loro ragione e della loro coscienza. Il suo insegnamento, *ama il prossimo tuo come te stesso*, non è che la condensazione in norma dell'*amour de soi* e della *pitié*, ovvero di quei *sentimenti originari* che secondo Rousseau stavano alla base dell'agire dell'*uomo di natura* e dai quali ha origine la virtù: «L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu»⁵⁹.

Tuttavia, nonostante questi sentimenti siano congeniti nel cuore dell'uomo, essi risultano inafferrabili. Ecco allora che l'insegnamento cristiano, riportato nei Vangeli, diventa la via più breve per potere (ri)scoprire il proprio «istinto divino»⁶⁰. Non resta che gettare via tutti i *livres savants* e accostarsi agli insegnamenti del Vangelo, il solo libro necessario ai cristiani – utile anche a coloro che non si professano tali. Esso richiede solo di essere meditato, per accendere nell'anima l'amore di Dio e la volontà di adempiere ai suoi precetti poiché, malgrado al suo interno vi si potessero trovare «cose incredibili [...] che ripugnano alla ragione e sono inconcepibili e inammissibili»⁶¹ per ogni uomo dotato di buon senso, nessuna storia o libro aveva mai avuto «caratteri di verità così grandi, così evidenti, così perfettamente inimitabili»⁶². Cosa fare allora di tutte queste contraddizioni che la ragione e la coscienza non possono accettare? La risposta che il Vicario affida al suo discepolo come risoluzione di tale problema è un semplice «scetticismo involontario»⁶³, da estendere a tutti quei dogmi e sottigliezze che non influivano su quei punti che erano «essenziali alla pratica»⁶⁴. Infatti, il Vicario non si cura di sapere altro se non ciò che riguarda la sua condotta.

In conclusione, Rousseau non può considerare la religione al di fuori della sua dimensione attivistico-morale. Il cristianesimo viene spogliato di ogni sua dimensione dogmatica; ed esso non è più quel culto dottrinale

⁵⁹ Id, *Discours sur l'inégalité*, in OC, t. III, nota 15, p. 219.

⁶⁰ Id., PF, p. 53.

⁶¹ *Ibi*, p. 87.

⁶² *Ibidem*.

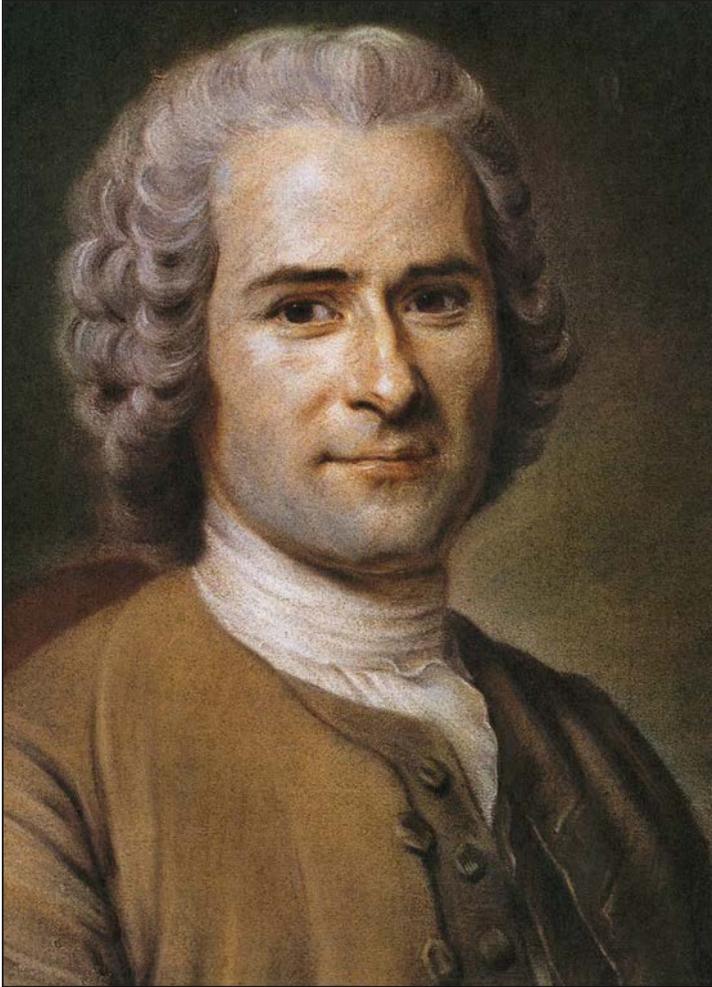
⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

che aveva insanguinato l'Europa durante la Guerra dei Trent'anni, ossia quel muro dell'ortodossia che «divide necessariamente tra uomini e no»; esso diventa ora un culto «acceso dall'*ethos*»⁶⁵. In breve, il cristianesimo (ri)diventa: «La Religion de l'homme [...] sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théïsme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel»⁶⁶. Pertanto, il grande merito di Rousseau risiede nel fatto di aver inteso il cristianesimo non come una semplice dottrina, da dare in pasto alle dispute teologiche, ma come la vita stessa. La concezione del suo cristianesimo è tale, solo in funzione della vita e del suo valore etico. Dunque, lo sforzo dell'uomo per giungere al soddisfacimento dell'insegnamento cristiano equivale allo sforzo per riacquistare la sua identità, la sua autenticità, uno sforzo che ha come fine ultimo (ri)diventare *l'homme de la nature* all'interno del divenire storico dell'*homme de l'homme*.

⁶⁵ Cfr. K. BARTH, *La Teologia protestante nel XIX Secolo*, cit., p. 33.

⁶⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Contrat Social*, in OC, t. III, livres IV, p. 464.



Jean-Jacques Rousseau.

BERNARD GRASSET*

Rachel: deux articles sur la littérature italienne

RACHEL BLAUSTEIN, CONNUE sous le pronom de Rachel choisi comme nom d'auteur en écho de la emme de Jacob, est née au début de l'automne 1890 à Saratov en Russie. Fille tardive d'Asir Blaustein, commerçant juste et résolu, et de Sophie Mandelstam, femme aimante, fidèle, dont le père était rabbin, elle grandit dans un milieu familial imprégné de religion, mais aussi d'art, de littérature. Le frère aîné de Rachel, Jacob, est philosophe, l'une de ses sœurs, Bethsabée, musicienne. Quant à Rachel, elle rêve de devenir peintre. Alors qu'elle est encore enfant, sa famille s'installe à Poltava, plus au sud. La disparition de Sophie, sa mère, cause une vive douleur dans le cœur de Rachel. A quinze ans, elle écrit des poèmes en russe. En 1907, elle connaît un nouvel exil avec sa famille, cette fois-ci à Kiev où elle fréquente pendant deux ans l'Académie des Beaux-Arts.

L'année 1909, elle part en voyage en Palestine. Fascinée par le pays ancestral, elle y apprend la langue antique, l'hébreu, et renonce à parler en russe comme à revenir en Russie. Elle séjourne à Rehovot avant de rejoindre Kinnéret. Deux rencontres influencent alors le destin de Rachel : celle avec Anne Meizel qui l'initie au travail agricole, celle avec Aharon David Gordon qui devient comme son guide spirituel¹. Après avoir espéré être admise à l'Académie des Beaux-Arts Betsalel de Jérusalem, elle

* Bernard Grasset a traduit de l'hébreu et présente ici deux articles de Rachel Blaustein sur Prezzolini et sur Pirandello.

¹ Dans l'une de ses lettres, ayant perçu en elle « un talent original », il l'encourage à être elle-même et à trouver le chemin qui mène, par le travail, à la lumière.

Pour une étude des liens unissant le patriarche du kibboutz Degania et Rachel, voir notre article « Approches de la vie en kibboutz. Nature, culture et travail. D'Aharon David Gordon à Rachel », in *Sens*, n° 406, mai-juin 2016, pp. 252-271.

organise avec sa sœur Suzanne des veillées musicales auxquelles participe Bethsabée.

En 1913, Rachel gagne la France, Toulouse, afin d'y entreprendre des études universitaires d'agronomie. Elle y travaille durant trois années, avec pour seul loisir les promenades, rencontre Michaël Braunstein qui occupera une place importante dans sa vie sentimentale et éprouve de la nostalgie pour Tibériade.

La guerre la contraint de regagner, après une étape en Italie, la Russie en 1916 où elle travaille au service d'enfants de réfugiés. De premiers symptômes de maladie apparaissent. Si le rêve de devenir peintre s'éloigne, Rachel, qui vit à Odessa auprès de sa famille appauvrie, traduit en russe des poèmes de Bialik et écrit ses souvenirs sur la vie à Tibériade. La guerre finie, en 1919, elle embarque sur le *Rouslan* et rejoint Kinnéret. Mais elle n'est plus la même, la jeunesse s'en est comme allée. Malade, elle se vêtait d'un vêtement sombre, comme d'une collégienne ou d'une religieuse.

Rachel n'en travaille pas moins avec ardeur la terre au kibboutz Degania, près du lac, alors qu'on lui avait proposé un travail de professeur. Mais elle s'affaiblit peu à peu et sa tuberculose met en danger les autres membres du kibboutz. On lui annonce à regret qu'elle doit partir. Rachel parlera souvent de cette nuit où les ténèbres s'étaient abattues sur sa vie. Elle lutte, enseigne l'agronomie, l'hébreu. Etrangère à la vie urbaine, elle est pourtant contrainte en 1925 de vivre à Tel-Aviv où elle loue une petite chambre face à la mer, rue Bograshov, après avoir séjourné à Jérusalem et Safed. La vocation de peintre s'est évanouie comme celle de paysanne. Lui reste l'ultime et incandescente vocation de poète².

Rachel vit désormais dans la pauvreté, reçoit des amis, souffre et écrit. Elle doit rejoindre le sanatorium Bilou à Guedéra. « Chaque jour m'est comme une sorte de mort » écrit-elle dans une de ses notes ultimes. Elle veut retrouver sa chambre, face à la mer. Hospitalisée à Tel-Aviv, elle s'y éteint au printemps 1931. Elle n'avait pas encore quarante-et-un ans. Au

² Deux recueils ont paru de son vivant : *Regain* (1927), *De loin* (1930), le troisième, *Nébo* (1932), peu après sa mort. Ils ont été publiés pour la première fois en français, dans la traduction que j'en ai proposée, chez Arfuyen : en 2006 pour *Regain*, en 2013 pour *De loin*, suivi de *Nébo*.

cimetière de Tibériade, près du lac, sous le ciel azuré, elle repose. Ses amis planteront sur la colline des palmiers de Bagdad qui forment le Jardin de Rachel.

Rachel (1890-1931) s'est révélée, à travers ses trois recueils de poésie, *Regain*, *De loin* et *Nébo*, une pionnière de la poésie hébraïque contemporaine. À côté de cette œuvre poétique, comme en miroir, elle a aussi écrit vingt-et-un articles, essentiellement littéraires, le premier, *Sur les rives de Tibériade*, en russe en 1919, les autres en hébreu entre 1920 et 1930. Ce visage tout à fait méconnu de l'œuvre de Rachel permet de mieux comprendre l'esthétique sous-jacente à sa poésie en même temps qu'il constitue un panorama original de la littérature tant hébraïque que française et italienne du début du XX^e siècle. Publiés au fur et à mesure de leur écriture dans différents journaux et revues littéraires³, les articles de Rachel ont été réunis pour la première fois dans l'édition de 1939 de ses œuvres où ils occupent, comme ses traductions, une trentaine de pages. Nous proposons ici la présentation et la traduction à partir de l'hébreu de deux de ses articles : *La culture italienne* et *Six personnages en quête d'auteur*⁴.

I

L'essai *La cultura italiana* de Giuseppe Prezzolini est paru à Florence aux éditions *La Voce* en 1923. En 1925, Georges Bourgin en propose, d'après un texte remanié par l'auteur, une traduction en français à la Librairie Félix Alcan (Paris), avec un avant-propos de Benjamin Crémieux. Dans cette édition française, la forme épistolaire de l'ouvrage en italien a

³ La plus grande partie dans le Supplément du journal *Davar*, le reste dans des revues comme *Ha-Shiloah* ou *Hèdim*. À notre connaissance, ces articles n'ont jamais été traduits en français ni dans aucune autre langue.

⁴ Outre ces deux articles, notons que la poétesse juive avait consacré un long article à la « Vie de François d'Assise ». On signalera également que parmi les auteurs qu'elle a traduits figure Ada Négri.

L'auteur de *Regain* avait séjourné à Rome, chez son frère aîné, le philosophe Jacob Blaustein-Séla, traducteur en hébreu de *Source de vie* de Salomon Ibn Gabirol (Avicébron), au début de la Première guerre mondiale, avant de rejoindre la Russie. Elle avait pu à cette occasion se nourrir de la langue et de la culture italienne.

disparu, ce qui en diminue la vivacité, et certains chapitres se trouvent regroupés, d'autres disparaissent⁵. Familière de cette langue, Rachel a écrit son article à partir de l'ouvrage en italien de 1923, trois ans après sa parution, à l'époque où elle séjournait à Tel-Aviv.

De quoi entretient le lecteur le livre *La culture italienne* et qui était son auteur? Introduceur en Italie d'auteurs comme A. Gide, R. Rolland, P. Claudel, H. Bergson, de peintres comme P. Cézanne, le douanier Rousseau, Giuseppe Prezzolini était un essayiste de renom, peintre du renouveau intérieur, spirituel de l'Italie, un créateur de revue et d'édition⁶. Il fut aussi le traducteur de Novalis. Dans son essai sur la culture, il traite de nombreux sujets, multiplie les angles d'approche, s'attache à porter un regard global. Les perspectives sont riches, l'unité parfois insaisissable. Au terme de la lecture reste en suspens la question *Qu'est-ce que la culture?* G. Prezzolini souligne l'importance de l'héritage antique pour « un pays dont la langue dérive tout droit du latin, et où on se heurte à chaque pas à des souvenirs classiques »⁷. Il voit dans la Renaissance le début de la séparation entre la littérature et le peuple. Alors que « jadis, il fallait des années pour écrire un roman, aujourd'hui, il suffit de quelques mois »⁸. La littérature française reste beaucoup étudiée par les lettrés italiens. En ce qui concerne les aspects positifs de la littérature italienne, G. Prezzolini remarque qu'elle est la base de l'unité du pays, qu'on y rencontre un appel au monde intérieur, au sacré, à l'infini. Il évoque des écrivains comme Papini, converti au catholicisme après avoir été anti-chrétien, apôtre d'un lyrisme moral de

⁵ Si les neuf premiers chapitres sont identiques, les chapitres X (*Il giornalismo*), XI (*Le riviste*), XII (*Gli editori*) forment un seul chapitre X (Les instruments de la culture: éditeurs, revues, journaux), les chapitres XXI (*Il Teatro*) et XXII (*Il Cinematografo*) forment le chapitre XIV (Théâtre et cinéma). Les chapitres XVI (*Il futurismo*), XVII (*Crisi e rime di della scuola media*), XVIII (*Professori e studenti d'Università*), XIX (*Le scuole libere*), XX (*Studi classici*) disparaissent mais apparaît un chapitre XVI, le dernier de l'édition française, qui regroupe les questions relatives à l'enseignement et la pédagogie. Les chapitres XXIV (*Gli effetti della guerra*) et XXV (*Lettera dell'autore a G. Prezzolini*) sont absents de l'édition française qui en revanche comporte une conclusion.

⁶ « Prezzolini est à la *Voce* ce que Charles Péguy est aux *Cahiers de la Quinzaine* première manière: fondateur, directeur, propagandiste, animateur, commentateur ». Benjamin Crémieux, Avant-propos, p. VI, éd. française.

⁷ P. 229.

⁸ P. 58.

l'humilité et de la paix, d'un ordre spirituel⁹, Soffici soucieux de l'identité entre les mots et la vie, Panzini attaché à la lucidité et la pureté, Grazia Deledda qui, à travers un style simple, recherche « l'universelle vérité humaine » ou encore Ada Négri, auteur d'« une belle autobiographie »¹⁰.

Prezzolini s'interroge sur l'essence de la tradition italienne, souligne l'absence de romantisme italien, pointe l'influence de la littérature symboliste française, consacre un chapitre au futurisme¹¹. Il rapproche la beauté du lyrisme, perçoit dans l'artiste un être d'intuition. La poésie nouvelle se caractérise par « la recherche du fragmentaire »¹², la désarticulation de la syntaxe, l'expérimentation du vers libre, de brefs poèmes en prose, l'aspiration à l'anthologie. Il cite Maffio Maffi selon lequel les poètes seraient « détachés de la matière et des gains de la vie » et dont l'œuvre comporterait une « portée spirituelle ». Au sujet de la philosophie, il distingue le Midi, qui serait tourné vers la métaphysique, du Nord plus rationaliste. Commentant Croce et Gentile, il affirme que le réveil philosophique perçoit la philosophie comme « un ordre spirituel supérieur »¹³. Dans la philosophie se trouverait « la véritable solution [...] du problème religieux »¹⁴. Au positivisme, au matérialisme, à l'historicisme, s'opposent une philosophie plus intuitive, plus humaine, la volonté de penser davantage. La pensée nouvelle, la littérature nouvelle, ancrées dans l'humilité, la souffrance humaines, se conjuguent au retour à une pure tradition. À côté de la poésie et de la philosophie, Prezzolini consacre une dizaine de pages au théâtre avec en particulier la figure de Pirandello que Benjamin Crémieux a fait connaître en France et sur lequel Rachel écrira un article également en 1926. Hanté par le scepticisme, le battement entre appa-

⁹ Enfant il rêvait de créer l'encyclopédie de toutes les encyclopédies.

¹⁰ L'universelle vérité humaine, c'est aussi ce qu'a voulu traduire poétiquement Rachel qui par ailleurs a traduit le poème d'Ada Négri : *Le destin*.

¹¹ Dans le chapitre consacré aux revues, Prezzolini évoque des revues comme la *Critica*, tournée vers l'idéalisme critique, le *Leonardo*, vers l'idéalisme mystique, ou la *Voce*, sa propre revue, d'avant-garde, soucieuse d'humanité et de « renouvellement intérieur ».

¹² P. 173.

¹³ P. 95.

¹⁴ Pp. 99-100. Pascal, dans ses *Pensées*, affirmait exactement l'inverse : c'est la religion de la charité, du Christ, qui constitue l'ordre spirituel supérieur, la solution aux apories de la raison, à l'errance de la philosophie.

rence et être, l'auteur de *A chacun sa vérité* juge que « tout dans le monde n'est qu'un jeu de hasard »¹⁵. Traducteur lui-même, Prezzolini qualifie la traduction comme « un apostolat de culture »¹⁶.

Dans son chapitre sur La culture religieuse, Prezzolini voit dans l'Orient la source de l'élan mystique. Dans celui sur La culture politique, il dénonce dans le nationalisme « une mutilation de l'intelligence ». Prezzolini critique dans la *littérature* journalistique l'écriture hâtive, l'absence de pudeur, l'asservissement à l'actualité, l'information, la mise sous le boisseau de la culture, tout en soulignant l'importance des critiques des journaux pour diffuser auprès d'un large public le savoir, les œuvres. Il commente ailleurs le mouvement des Universités populaires, des Bibliothèques populaires, souligne l'importance de l'éducation¹⁷, du goût du concret, de l'art d'expérimenter¹⁸. Au niveau de la langue, celle, technique, des universitaires ne peut atteindre que les spécialistes¹⁹, tandis que la syntaxe qui nourrit le style de l'écrivain italien a un fondement dialectal²⁰. L'esprit n'est-il pas plus que la technique et un retour à l'intériorité, l'inquiétude de la mort, ne dessine-t-il pas la voie d'un renouveau littéraire ?

L'auteur de *La culture italienne* s'interroge sur le rôle, l'importance du livre sans lequel l'existence se trouve comme dépouillée de vraie nourriture. Le « livre familial », le « livre ami », le « livre de maison »²¹ est essentiel à la vie. Et Prezzolini de regretter le trop peu de lecteurs dans les campagnes, la pauvreté des Italiens qui les éloigne de la lecture. Qu'est-ce qu'une culture sans livres ? Il faut en revenir aux livres, au parfum de vérité qu'ils peuvent répandre sur nos vies. « Mystérieux secret des livres ! »²²

¹⁵ P. 195.

¹⁶ P. 233.

¹⁷ « [...] je crois à l'éducation et non pas à la race ». P. 16.

¹⁸ « Le cerveau, le papier [...] ne suffisent pas pour être un bon professeur : il faut lire, voyager, expérimenter ». P. 213.

¹⁹ Toutefois Prezzolini reconnaît l'importance des universitaires pour rendre encore vivants, comme les moines du Moyen Age, la culture, le savoir antiques.

²⁰ P. 30. Prezzolini évoque des érudits « capables de découvrir la parenté du dialecte sarde avec la langue hébraïque ». (P. 34). Dans les pages qu'il consacre à La culture religieuse, il remarque que « l'antisémitisme, qu'on a tenté d'acclimater, n'a pas pris racine » en Italie. Pp. 98-99.

²¹ P. 133.

²² P. 152. « *Misterioso segreto dei libri* ». (P. 198 de l'édition italienne, 1923).

De *La cultura italiana*, de ce livre foisonnant, riche, disparate, éclaté, Rachel s'est attaché à commenter principalement les chapitres V *Lo stato economico degli scrittori* (L'état économique des écrivains) et VI *Le due generazioni* (Les deux générations). Cela n'implique pas qu'elle n'ait pas lu les autres mais c'est dans ces pages qu'elle a cru découvrir le nœud de l'ouvrage. L'article de Rachel est bref, dense. Un livre de 244 pages en italien se trouve résumé en quelques paragraphes, en une page. Elle souligne d'abord le fait que l'ouvrage de Prezzolini permet d'« avoir une vue générale des phénomènes propres à la culture italienne d'aujourd'hui ». A travers la forme épistolaire²³, l'auteur s'attache à délivrer des sensations, des jugements personnels, plutôt qu'à développer une approche scientifique. Rachel évoque alors les questions de littérature et l'opposition de deux tendances, de deux générations, deux périodes. A l'hédonisme, aux « futilités mondaines », à « la vie inférieure des sens », l'immoralité, la fausseté, se confrontent le goût de la profondeur, le caractère grave, la moralité, « l'estime du courage silencieux »²⁴, la vérité. Si Rachel ne le dit pas explicitement, toute son œuvre poétique montre que son cœur incline du côté d'une littérature, d'une poétique des profondeurs, grave, ardente, noble, passionnée d'authenticité. Ecrire n'est pas quête de plaisirs, d'éphémère, mais recherche d'humanité, de lumière. Faisant écho à la parution de *La cultura italiana*, Rachel a voulu par cet article de 1926 souligner son intérêt pour les questions de culture, en particulier pour la culture italienne, et laisser entendre que la seule littérature féconde est une littérature profonde, éclairée d'éthique et de vérité.

* * *

Rachel, *La culture italienne*, par Giuseppe Prezzolini, 1923

Il n'y a pas de meilleur livre que celui de Prezzolini pour le lecteur qui voudrait avoir une vue générale des phénomènes propres à la culture italienne

²³ Celle-ci disparaît de l'édition française comme nous l'avons indiqué *supra*.

²⁴ « *Gevourah harishit* » en hébreu. C'est par le mot « *gevourah* » que se conclura l'article que Rachel écrira quatre années plus tard en souvenir de Pasia Avramzon.

d'aujourd'hui. Le livre est écrit sous forme de lettres adressées par un certain Danois à son compatriote. De cette façon l'auteur fait passer son œuvre du terrain d'étude scientifique au terrain d'impressions personnelles et se défend lui-même de l'accusation de superficialité et de partialité.

Dans les lettres consacrées aux questions de littérature, Prezzolini évoque l'évolution positive qui est survenue dans la littérature italienne au cours des vingt-cinq dernières années. Le public s'est lassé des romans, que l'industrie littéraire proposait au marché, des romans dont les héros désœuvrés sont animés par l'amour de femmes « fatales », et d'autres choses semblables. « Un changement est intervenu dans le climat spirituel de l'Italie ».

La période précédente, période de raffinement corrompu, de soif de plaisirs, de futilités mondaines éphémères, Prezzolini lui donne le nom de danunzienne, en référence à Gabriel D'Annunzio²⁵ dont provient sa principale énergie. Ensuite lui a succédé une période crocienne – en référence à Benedetto Croce²⁶, qui s'est signalée par son caractère approfondi, la gravité, la moralité, l'estime du courage silencieux. Deux générations s'opposent l'une à l'autre et la différence apparaît stupéfiante. Il y a dans la génération nouvelle une forme de pauvreté physique – quelque chose de moins généreux et expansif, de plus moral et protestant dans le cœur, de supérieur – préoccupation qui apparaît aride, sèche et anti-esthétique aux yeux de la génération précédente, de même que celle-ci apparaît aux yeux de la nouvelle un peu fausse, immorale, grossièrement sensible à la vie inférieure des sens, à la vie mondaine et ses succès.

Le courant nouveau a pour source de petits groupes, existants en dehors de tout organe officiel, et qui même s'ils ne laissent pas après eux de grandes œuvres ont exercé une saine influence.

1926.

²⁵ Né en 1863 et mort en 1938, écrivain individualiste, excentrique, influencé par Nietzsche.

²⁶ Critique littéraire et philosophe né en 1866 et mort en 1952 qui, à la suite de Hegel, mettait l'histoire et l'esprit au centre de sa pensée, il fut adversaire du fascisme.

2

Qu'est-ce que la réalité?

Né près d'Agrigente (Sicile) en 1867, Luigi Pirandello s'est éteint à Rome en 1936. Devenu docteur avec une étude sur *Les sons et l'évolution des sons dans le parler d'Agrigente*, il mènera une existence de professeur et d'homme de lettres. En 1934 il s'est vu attribuer le prix Nobel de littérature. Dans l'article qu'elle consacre à *Six personnages en quête d'auteur*, Rachel perçoit ce drame comme l'«une des pièces les plus réussies de Pirandello»²⁷ où, à travers la volonté humaine de jouer sa vie, se dessine une «réflexion sur le monde».

Créée et publiée pour la première fois en 1921, écrite presque d'un jet unique après une longue gestation, cette pièce ne comporte ni actes, ni scènes. En 1925 paraît une édition remaniée, accompagnée d'une Préface²⁸. Mêlant comique et tragique, réalisme et fantastique, *Six personnages en quête d'auteur* demeure la pièce la plus souvent représentée de Pirandello. En deux phrases, Rachel s'attache à résumer le contenu de ce jeu théâtral qui s'achève de manière sombre. Une troupe théâtrale répète *Le Jeu des rôles* de Pirandello tandis que des personnages, dont les plus vivants sont le Père et la Belle-Fille, le plus humain, le plus digne étant la Mère, font irruption sur la scène, en quête d'auteur. Cette pièce, théâtre dans le théâtre, pose des problèmes existentiels, soulève des questions affectives. «Nous portons en nous [...] un drame douloureux» synthétise le Père²⁹. L'être propre semble se dissiper au sein des apparences au point que l'homme particulier est multiple ou plus personne³⁰. En écrivain philosophe (ainsi se définit-il dans la Préface), Pirandello interroge l'identité humaine, le retrait du sens.

²⁷ Ce qui laisse ainsi entendre qu'elle connaissait les autres pièces de cet auteur.

²⁸ C'est la seule pièce, avec *Liola*, que Pirandello ait accompagnée ultérieurement d'une Préface.

²⁹ *Six personnages en quête d'auteur*, trad. : Robert Perroud, Paris, Librairie Générale Française, 1995, p. 68.

³⁰ «Le drame [...] est là tout entier [...] : dans la conscience que j'ai que chacun de nous [...] se croit «un» mais que ce n'est pas vrai : il est «beaucoup», Monsieur, «beaucoup», selon toutes les possibilités d'être qui sont en nous : «un» avec celui-ci, «un» avec celui-là – tout à fait différents!» (*Ivi*, pp. 86-87).

Des « événements étranges et tragiques », nous dit Rachel, enchevêtrent les destinées d'une famille qui veut jouer sa vie sur le théâtre du temps. Les personnages sans nom s'emprisonnent dans un rôle, un rôle qu'ils se sont donnés ou que les autres leur ont donné. Tout se dévoile comme théâtre. La vie, l'art, ne seraient que jeu. Et dans le théâtre de la vie, les hommes restent des étrangers les uns aux autres. Le dialogue commencé se brise en monologue. Ce que nous sommes pour nous diffère de ce que nous sommes pour les autres. L'homme a soif de dialogue mais s'enfonce dans le monologue. L'« abstraction vide des mots »³¹ empêche les êtres de se comprendre. L'incommunication étend son empire. Chacun reste seul, monade blessée, seul avec son drame, son histoire. A ce sentiment d'incommunication, de solitude, d'étrangeté, Rachel, qui témoigne dans sa poésie de la douloureuse fracture entre les êtres³², a dû se montrer sensible. A l'incommunication se conjoignent l'humiliation, la souffrance.

Après avoir présenté la pièce, Rachel évoque, dans la deuxième partie de son article, les réponses qu'apportait Pirandello, à partir des notions d'art, de réalité, de vérité, aux critiques qui lui reprochaient son « manque d'authenticité et de naturel ». L'art n'a pas à servir la vérité, la vie manque de sens, seule reste la réalité, la multiplicité de tout ce qui arrive. Le pirandellisme, qui met constamment en doute l'identité personnelle, rejette l'idéalisme de l'art ignorant les contradictions de l'existence. Et si la réalité elle-même était fiction, construction de l'imagination... Les six personnages en quête d'auteur apparaissent en quête d'une vérité qui se révèle impossible, d'un salut qui s'enfuit. « [...] manque l'auteur qui lui [drame] donnerait une valeur dans l'ordre de l'esprit [...] »³³. La re-

³¹ Pirandello, Préface, p. 40. Dans ses réflexions sur la traduction, l'auteur de *Six personnages...* affirme que seul « le contenu conceptuel » d'une œuvre est traduisible; quant à « l'âme », « la forme » qui est l'essentiel, c'est, à ses yeux, intraduisible. *Ecrits sur le théâtre et la littérature, L'humour tragique de la vie*, Paris, Gallimard, Folio / Essais, trad. : Georges Piroué, 1990, 1. Illustrateurs, acteurs et traducteurs, p. 27.

³² « Jardin clos. Pas de sentier vers lui, pas de chemin, / Jardin clos – un homme » écrit-elle ainsi dans son recueil *De loin (op. cit., Jardin clos*, p. 51). Voir aussi *Ivi, Mur*, p. 53 : « Le mur encore me sépare / Des autres ».

³³ Pirandello, Préface, p. 50.

cherche d'un auteur n'est-elle pas en profondeur celle d'un créateur, d'un sauveur, du Créateur qui donnerait à l'homme son identité et le délivrerait de l'incommunicabilité? Pirandello, dramaturge philosophe, pointe une béance mais reste dans sa vie, son œuvre, dans l'irréligion, l'exil de la transcendance. Tout demeure affaire de point de vue, de regard subjectif, pense, comme Nietzsche, celui qui en 1917 donnait *Chacun sa vérité* (*Così è se vi pare*)³⁴. Le subjectivisme va de pair avec le relativisme et le scepticisme, comme une résurgence de l'antique sophistique. « Tout sentiment, toute pensée, tout élan, au moment même où ils jaillissent, se dédoublent, chez l'humoriste, en leur contraire: tout *oui* se dédouble en un *non* qui finit par revêtir la même valeur que le *oui* »³⁵. Il n'y a plus de valeurs universelles mais un jeu sans fin de contraires, plus d'éthique mais le règne de l'absurde. Scepticisme, subjectivisme, relativisme, s'achèvent dans le nihilisme. « Il n'y a pas d'homme, a dit Pascal, qui, dans la succession du temps, diffère plus d'un autre que de lui-même »³⁶. Comme l'auteur des *Pensées*, l'auteur de *Six personnages en quête d'auteur* souligne le pouvoir de l'imagination, du mensonge (aussi bien psychologique que social), de l'illusion, du temps, le déchirement entre l'être et le paraître. « Sans le vouloir, sans le savoir, l'homme reste toujours masqué »³⁷. Tous deux sont sensibles aux contraires, aux contradictions, séjournent dans le scepticisme mais chez Pascal l'acte de croire constitue une issue salvatrice. Pirandello méprise ceux qui considèrent « l'art comme une élégante distraction »³⁸. De même Pascal rejette l'art comme simple, inutile divertissement, mais, à la différence de l'écrivain italien, il pense la possibilité d'un art authentique, uni étroitement à la vérité. Rachel cite dans son ar-

³⁴ « L'homme est la mesure de toutes choses » affirmait déjà le sophiste Protagoras.

³⁵ *Écrits sur le théâtre et la littérature*, 5. Essence, caractères et matière de l'humorisme, *op. cit.*, p. 131.

³⁶ *Ibid.*, p. 148. Voir aussi *Théâtre complet I*, éd. Paul Renucci, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1977, *Ivi*, Préface, p. LI (*Saggi, poesie, scritti varii*, 1965², p. 150). Pirandello cite ici *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Section II: « il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps ». (*Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, L'Intégrale, 1963, p. 356).

³⁷ *Écrits sur le théâtre et la littérature*, 5, *op. cit.*, p. 153.

³⁸ *Ivi*, 2. Théâtre nouveau et théâtre ancien, p. 38.

ticle Pirandello qui dissocie art et vérité, n'a de vérité qu'*ordinaire*; elle se serait sentie plus proche sur ce point de Pascal, si elle l'avait lu, qui donne à l'art inspiré de l'infini le pouvoir, le devoir de dire le vrai.

Rachel conclut son article sur *Six personnages en quête d'auteur* en remarquant qu'à travers cette pièce Pirandello a peint le caractère insolite de son époque. Le sens se retire, les valeurs établies sont peu à peu ruinées, le chaos menace, — ne reste que la « vaine comédie de la vie »³⁹. Mais n'y a-t-il pas pour l'âme humaine la possibilité dans des « moments de silence intérieur » de « se dépouille[r] de toutes ses fictions habituelles »⁴⁰, n'existe-t-il pas un mystère que ni la philosophie, ni la science ne sauraient réduire à la tromperie ?⁴¹ Loin des mots creux, abstraits, vides, futiles, loin du langage de la vacuité, le poète aurait pour mission rare, unique, en écoutant le mystère, de retrouver le sens. « Cet homme-là [le poète, le créateur] sera capable d'apporter à son temps un sens et une valeur universels, car, totalement désintéressé »⁴². Plus que les conquêtes de la science, de la technique, importe la conquête du style⁴³, cette conquête qui ouvre la possibilité d'une identité recouvrée.

* * *

Rachel, *Six personnages en quête d'aur*, Pièce de théâtre de L. Pirandello

C'est une des pièces les plus réussies de Pirandello. Ici aussi, comme dans d'autres de ses œuvres, il traite d'un sujet suscité par sa réflexion sur le monde : des hommes veulent jouer leur vie, l'élever au niveau d'une action théâtrale artistique, la rendre présente à travers la tension et la vigueur pro-

³⁹ Variante de l'édition primitive, citée p. 150, n. 51 (*Six personnages en quête d'auteur*).

⁴⁰ *Écrits sur le théâtre et la littérature*, 5, *op. cit.*, p. 151.

⁴¹ « [L]e mystère et l'esprit sont consubstantiels et [...] réorganiser la vie revient à la considérer dans la perspective du mystère ». *Ivi*, 2, p. 47.

⁴² *Ivi*, p. 46. Pirandello éclaire son propos en se référant à la figure du Christ.

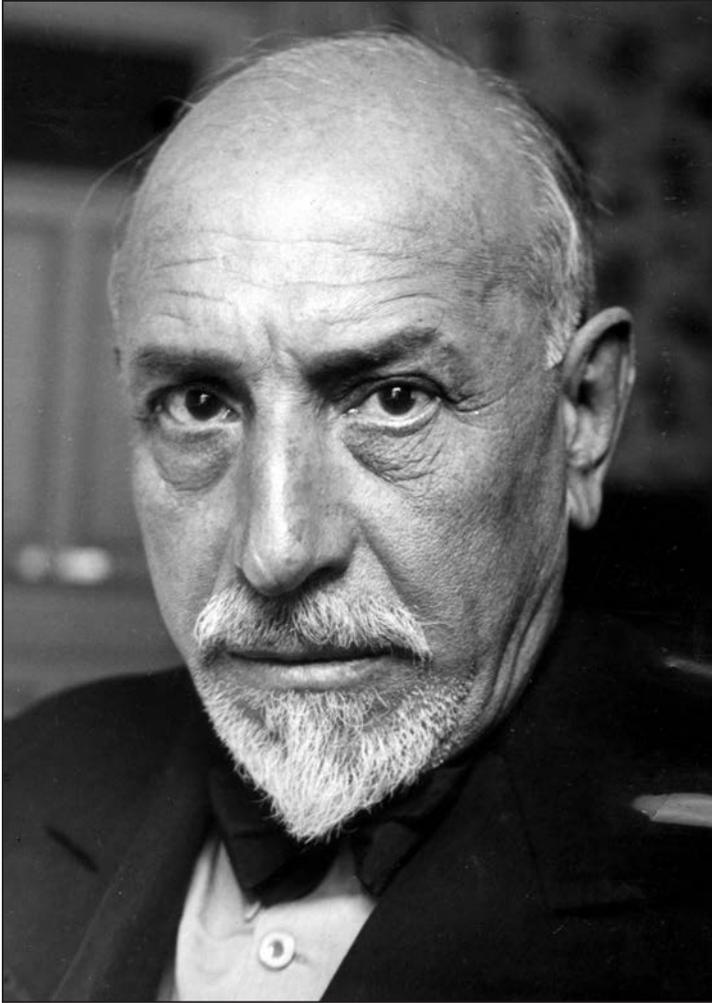
⁴³ « Ce dépouillement, cette force constructive, ce retour aux origines ouvrent la voie à la seule conquête qui s'impose aux hommes et aux peuples : la conquête de son propre style ». *Ivi*, 6. Giovanni Verga, p. 189. L'œuvre poétique de Rachel témoigne avec éclat de la conquête, dans l'accueil de l'origine et le dépouillement, d'un style unique, singulier, ineffaçable.

pres à la scène, et trouver peut-être ainsi une solution aux forces créatrices cachées. Une famille, composée d'un père, d'une mère et de quatre enfants, aux destinées enchevêtrées du fait d'événements étranges et tragiques, apparaît dans le théâtre alors que les acteurs répètent la prochaine représentation, et propose au régisseur que chacun joue son propre rôle dans la vie. L'homme accepte et le jeu insolite commence et continue, jusqu'à ce que l'un des enfants, destiné à l'heure du dénouement au suicide, mette un terme à la pièce en mettant un terme à sa vie.

Aux critiques qui l'accusent de manque d'authenticité et de naturel dans ses pièces, Pirandello répond: « La réalité avec tous les événements, petits ou grands et privés de sens, dont elle est nourrie⁴⁴, dispose incomparablement de cette supériorité par rapport à l'art qu'elle peut renoncer à vouloir ressembler à cette stupide vérité que l'art se considère obligé de servir. Le manque de sens de la vie n'a pas besoin de paraître vrai, tout simplement parce qu'il est vrai ». Pirandello ressent tout le caractère inouï de la réalité de notre époque, et c'est ce qui le rend lui-même tellement fils de cette époque.

1926.

⁴⁴ Littéralement: bénie.



Luigi Pirandello.



*summum crede nefas animam præferre pudori
et propter vitam vivendi perdere causas*

διάλογος

Collana di filosofia e scienze umane
diretta da Giuseppe Pezzino e Maria Vita Romeo

1. Maria Vita Romeo, *Verità e bene. Saggio su Pascal.*
2. Anna Pia Desi, *Il soggetto servile. Un itinerario ermeneutico.*
3. Giuseppe Pezzino, *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi.*
4. Caterina Liberti, *L'enigma insoluto. Antropologia e storia in Guglielmo Ferrero.*
5. Joseph F. Fletcher, *Etica della situazione. La nuova morale*, introduzione, traduzione e note di Massimo Vittorio.
6. Maria Vita Romeo, *Il numero e l'infinito. L'itinerario pascaliano dalla scienza alla filosofia*, prefazione di Giuseppe Lissa.
7. Sara Condorelli, *Hanna Arendt. Il pensiero ritrovato.*
8. AA. VV., *L'incerto potere della ragione*, a cura di Giuseppe Pezzino.
9. Placido Bucolo, *Introduzione a Sidgwick*, prefazione di Giuseppe Accella.
10. AA. VV., *Abraham: individualità e assoluto*, a cura di Maria Vita Romeo.
11. Massimo Vittorio, *Etica e vita in Fletcher*, prefazione di Giuseppe Pezzino.
12. AA. VV., *Il moderno fra Prometeo e Narciso*, a cura di Maria Vita Romeo.
13. Giuseppe Pezzino, *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce.*
14. AA. VV., *Le "Provinciali" oggi*, a cura di Maria Vita Romeo.
15. Maria Vita Romeo, *Il soggetto all'alba della modernità.*
16. Maria Vita Romeo, *Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita. Sull'Etna tra etica e ambiente.*
17. AA. VV., *Ricchezza e importanza degli opuscoli pascaliani*, a cura di Maria Vita Romeo e Massimo Vittorio.
18. Jean Laporte, *Il cuore e la ragione secondo Pascal*, a cura di Maria Vita Romeo.
19. Salvatore Campo - Giuseppe Pezzino, *Dialoghi provinciali*, Presentazione di Maria Vita Romeo.
20. Audrey Taschini, *Nature, Knowledge and Spirit: the Irregular Science of Blaise Pascal.*