

**Philosopher  
en points de vue**

**Histoire des  
perspectivismes philosophiques**

COLLECTION GÉNÉRALE

154

# **Philosopher en points de vue**

## **Histoire des perspectivismes philosophiques**

**Sous la direction de  
Quentin Landenne**

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS  
BRUXELLES

2020

© Presses de l'Université Saint-Louis, 2020  
Boulevard du Jardin Botanique 43  
B –1000 Bruxelles (Belgique)  
Tél. : + 32(0)2 211 79 28  
<https://pusl.usaintlouis.be>  
[pusl@usaintlouis.be](mailto:pusl@usaintlouis.be)

ISBN : 978-2-8028-0243-3  
Dépôt légal : D/2020/0843/1

Imprimé en Belgique par CIACO scrl – n°d'imprimeur : 100678

Tous droits de reproduction, traduction, adaptation, même partielle, y compris les microfilms et les supports informatiques, réservés pour tous les pays.

## « La réalité des choses » chez Pascal

Alberto Frigo  
Université des Études de Milan

Si l'on croit aux dictionnaires historiques, et notamment au *Trésor de la Langue Française*, l'une des premières attestations remarquables, en site philosophique, du terme « réalité », au sens de ce qui existe indépendamment du sujet connaissant, de ce qui n'est pas le produit de la pensée, bref, de réalité en tant que synonyme d'existence effective, se trouverait sous la plume de Pascal<sup>1</sup>. Presque au début de la célèbre *pensée* Lafuma 199<sup>2</sup> consacrée aux deux infinis on lit en effet cette formule d'une extraordinaire densité conceptuelle : « Nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses<sup>3</sup>. » « La réalité des choses », écrit ici Pascal en se conformant encore à l'usage commun qui mobilisait le terme « réalité » pour nommer la qualité de ce qui est réel (*realitas rerum*) plus encore que les choses mêmes dans leur existence actuelle. Mais cela n'est que pour annoncer – et pour penser avec toute la rigueur nécessaire, comme on le verra plus bas – l'usage absolu du concept dont témoignent d'autres *pensées* :

---

<sup>1</sup> *Trésor de la Langue Française*, entrée « réalité ». Voir Carraud 1992, p. 267 ; Carraud 2002, p. 208-209 ; Carraud 2007, p. 42 : « [Il s'agit de] la première apparition technique en français du concept de *réalité*, qui rompt définitivement avec la *realitas* des scolastiques : “la réalité des choses”, l'expression n'est pas redondante ! La réalité n'est plus une essence (*realitas*), mais bien ce qui est réel (la réalité des *realia*), c'est-à-dire existant dans le monde. »

<sup>2</sup> Nous citons les *Pensées* (notées L.) suivant la numérotation de l'édition Lafuma *major* (Pascal 1951) édition et numérotation reprises, à quelques exceptions près, dans les *Œuvres complètes* (Pascal 1963), qui intègrent aussi les *Textes inédits*, recueillis et présentés par J. Mesnard (Pascal 1962). Le texte proposé par Lafuma n'étant pas toujours fiable, nous l'avons souvent corrigé à partir de celui donné par Dominique Descotes et Gilles Proust dans leur édition électronique en cours des *Pensées* ([www.penseesdepascal.fr](http://www.penseesdepascal.fr)), que nous suivons aussi pour la lecture des variantes du manuscrit pascalien.

<sup>3</sup> Voir la reconstitution du « discours » intitulé « Disproportion de l'homme < Premier mouvement > » par Emmanuel Martineau dans Pascal 1992b, p. 63-66. Cet essai de reconstitution a fourni le point de départ de notre analyse.

Si nous rêvions toutes les nuits que nous sommes poursuivis par des ennemis et agités par ces fantômes pénibles, et qu'on passât tous les jours en diverses occupations, comme quand on fait voyage, on souffrirait presque autant que si cela était véritable, et on appréhenderait le dormir comme on appréhende le réveil, quand on craint d'entrer dans de tels malheurs en effet ; et en effet il ferait à peu près les mêmes maux que la réalité. (L. 803, cf. L. 259)

Or, ce constat lexicographique apparaît doublement paradoxal. D'une part, s'il y a un penseur qui, avant Leibniz, a su mesurer la pertinence philosophique des notions de *point de vue* et de *perspective*, il s'agit bien de Pascal. En exploitant les modèles et les schémas fournis par la géométrie projective, Pascal esquisse une doctrine topologique de la vérité, où le caractère monolithique de la réalité s'efface au profit de la multiplication de ses projections possibles, qui ne trouvent leur cohérence et leur sens qu'à partir d'un « point fixe » (L. 697) et « indivisible », sans doute impossible à « assigne[r] » (L. 21) par la « philosophie humaine » (L. 131)<sup>4</sup>. D'autre part, et surtout, si Pascal est sans doute le premier à *nommer*, dans le vocabulaire philosophique français, la réalité des choses ce n'est que pour la déclarer aussitôt inaccessible. Autrement dit, l'invention conceptuelle de la « réalité » s'opère à l'issue d'une méditation qui débouche sur le constat de l'impossibilité pour l'homme d'accéder à ce qui est réel en tant que tel, car, on l'a rappelé, « nous n'enfantons *que* des atomes *au prix de* la réalité des choses ».

Ce double paradoxe appelle une étude rapprochée de la *découverte* pascalienne de la « réalité » – réalité trouvée et aussitôt perdue. Pour ce faire, nous nous pencherons, dans les pages qui suivent, sur la *pensée* « Disproportion de l'homme » (L. 199) : la formule que nous avons déjà évoquée à deux reprises n'a en effet rien d'anodin, de même que les arguments développés tout au long du fragment à l'intérieur duquel elle figure. En revenant sur ce texte parmi les plus célèbres (mais, sans doute aussi, parmi les moins assidûment analysés) du recueil pascalien, nous essayerons de montrer comment l'*invention* de la réalité s'arrime au constat d'une disproportion entre ce qu'on peut nommer, avec Kant, le *territoire* du connaissable et le

<sup>4</sup> Voir Serres 1968 et Frigo 2015, p. 104-111.

*domaine* des objets connus<sup>5</sup>. Après avoir ainsi précisé le rôle joué par la question de l'objectivité des objets dans la mise au jour de l'idée de réalité, il conviendra de voir comment Pascal articule les notions d'*objet* et d'*ordre*. Ce que nous ferons en revenant sur un autre texte parmi les plus lus de Pascal, c'est-à-dire les célèbres *pensées* sur les « trois ordres de choses ». De sorte que la réalité, telle que Pascal la pense, apparaîtra comme ce qui guette à la frontière d'un monde d'objets – et d'objets qui, en s'organisant en ordres, articulent le monde comme un tout.

## 1. Réalité et objectivité

Soit donc d'abord la *pensée* L. 199 « Disproportion de l'homme ». Comme on l'a déjà évoqué, c'est dans les lignes initiales de ce texte, classé par Pascal dans la liasse « Transition de la connaissance de l'homme à Dieu », que l'invention de la réalité s'opère. La radicalité de la démarche pascalienne ne se laisse toutefois pleinement apprécier qu'à partir de l'arrière-fond de la conception de la *realitas* élaborée par la tradition médiévale et en particulier par la scolastique tardive<sup>6</sup>. Comme l'ont montré les travaux de Jean-François Courtine et Olivier Boulnois et, plus récemment, de Francesco Marrone et Jean-Christophe Bardout<sup>7</sup>, l'usage technique du terme *realitas* s'impose à partir de Duns Scot qui le mobilise pour nommer la « *ratitudo* » c'est-à-dire « la consistance objective de l'étant »<sup>8</sup>. Au fil d'une critique serrée de la doctrine de l'être d'essence d'Henri de Gand et en faisant fond sur la distinction entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraite<sup>9</sup>, Duns Scot parvient à distinguer « deux figures

<sup>5</sup> Voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction II, « Du domaine de la philosophie en général ».

<sup>6</sup> Bien entendu, Pascal ignore tout de ces débats médiévaux, dont il pouvait à peine soupçonner l'existence par la lecture des *Objections aux Méditations* de Descartes.

<sup>7</sup> Voir Courtine 1990 ; Courtine 1992, Boulnois 1999 ; Courtine 2004 ; Marrone 2006 et Bardout 2015.

<sup>8</sup> Bardout 2015, p. 296. Pour l'évolution de la notion de « *realitas* » voir désormais les deux excellents numéros monographiques de *Quaestio* « La réalité et ses concepts » et « La questione della cosa », dirigés respectivement par J.-C. Bardout et F. Marrone (Bardout 2017 et Marrone 2018). En particulier on se reportera aux contributions de O. Boulnois pour les usages préscolastiques de « *realitas* » et à ceux de Bardout, Marrone, Olivo et Carraud pour le moment cartésien du débat.

<sup>9</sup> Voir Scribano 2006, p. 68-117.

de la présence » : la présence réelle, existentielle, définie comme « coprésence de l'objet et du connaissant » et la présence « réelle » de l'intelligible à l'intellect, c'est-à-dire la « consistance manifeste (*ratitudo*) de la chose pensée à ce qui la pense », qui « ne dépend que très indirectement de l'existence des choses »<sup>10</sup>. La connaissance abstraitive constitue en effet une appréhension d'un objet (de pensée) qui s'accomplit selon une « présentialité de l'objet "inspecté" ou considéré », en faisant abstraction « de toute *praesentia* et *absentia* empiriquement constatées »<sup>11</sup>. Cette compréhension de la *realitas* qui vise la *quidditas* et l'*esse intelligibile* (ou *esse objectivum*) se trouve confirmée par la noétique scotiste qui souligne fortement le caractère actif et productif de l'opération de l'intellect (qui s'accomplit à partir de la double causalité concourante des espèces et de l'intellect agent)<sup>12</sup>. Si l'objet agit sur l'intellect en engendrant une espèce, cette première présence réelle de la chose à l'esprit est redoublée par une seconde présence, celle assurée précisément par l'espèce produite par l'intellect même, et qui, seule, rend présent l'objet comme objet de connaissance. « C'est donc bien l'espèce, et non la chose même, qui rend présent et assure par cette seconde présence, la cognoscibilité de la chose »<sup>13</sup>. Autrement dit, le terme de l'acte cognitif est l'objet et non pas la chose même : la chose n'est pas *reçue* par l'intellect qui dénude les phantasmes, mais elle est presque *configurée* par l'esprit *dans* et *par* l'acte de connaissance, qui produit un être nouveau, doté d'un mode d'être spécifique, l'être objectif. Scot dégage ainsi l'objet dans son objectivité, et la *realitas* vient dès lors nommer « l'essence en tant qu'elle s'objecte à la pensée, indépendamment de son existence actuelle » et en tant que ratifiée par l'intellect.

Or, par un chassé-croisé remarquable sur lequel nous ne pouvons pas revenir ici, ce sera précisément cette compréhension scotiste de la *realitas*, axée sur sa dimension essentielle, qui permettra de défricher le chemin vers une pensée de l'existence. De sorte que, sous la plume de Suárez, autant l'adjectif « *realis* » que le substantif « *realitas* » se feront porteurs de deux significations opposées. D'une part, « *ens reale* » désigne ce qui n'est pas une fiction inconsistante

<sup>10</sup> Bardout 2015, p. 357-358.

<sup>11</sup> Courtine 1990, p. 158.

<sup>12</sup> Voir Bardout 2015, p. 310-315 avec bibliographie. Cfr. aussi Scribano 2006, p. 201-202 ; 241-243.

<sup>13</sup> Bardout 2015, p. 314.

(« *contra ens ab intellectu fabricatum* »), ou quelque chose d'imaginaire ou un pur être de la raison. La *realitas* est à ce titre la qualité de ce qui est véritablement possible, c'est-à-dire pensable, car il offre à l'intellect un contenu non-contradictoire, un être (objectif) ferme et véritable que l'intellect peut ratifier. D'autre part, « *realis* » se dit aussi d'une chose qui existe actuellement, et dans ce cas, *realitas* et *existentia* deviennent synonymes. Ainsi, « tantôt le réel renvoie à la pensée et à sa suffisance ; la réalité précède alors l'existence » et nomme ce qui est véritablement possible, par opposition à la fiction et à l'*ens rationis* ; « tantôt le réel s'identifie à [...] l'actuellement existant »<sup>14</sup>. Autrement dit, la *realitas* désigne en même temps la réalité de ce qui est *réel* et celle de ce qui est *réal*. Je suis une « *res vera, vere existens* », s'exclame l'*ego* de la seconde *Méditation* de Descartes<sup>15</sup>, et il entend par là qu'il est, en même temps, quelque chose de *réal* (un *aliquid*, une *res vera* c'est-à-dire quelque chose de non-fictif, qui n'est pas fabriqué par le seul intellect, « *verum et reale ens* » qui « *habet veram ac realem naturam* », expliquera Descartes à Burman), et un *ens* réel c'est-à-dire existant (« *actu et qua tale existens* » ; pourvu d'une « *actualis existentia* » ; qui existe en effet « *revera* »)<sup>16</sup>.

## 2. Disproportion et connaissance de l'homme

Ce rappel, sans doute maladroit de par sa concision, n'était que pour situer la démarche pascalienne dans une évolution sur la longue durée de la notion de « *realitas* » et pour suggérer les enjeux conceptuels dont son innovation lexicale se fait porteuse et par lesquels elle est finalement portée. Car c'est précisément au fil d'une réflexion sur les rapports entre *choses* et *objets*, et plus généralement sur le statut de l'objectivité de l'objet de la connaissance que Pascal invente la « réalité » au sens de l'« existence réelle »<sup>17</sup>. Il est donc temps de se tourner vers le texte de la *pensée* L. 199 et d'étudier de près comment cette *inventio realitatis* s'accomplit. Plusieurs vagues d'arguments permettent de définir l'homme comme « un milieu entre rien et tout » : d'abord en raison de son corps, perdu entre l'infiniment

<sup>14</sup> Bardout 2015, p. 402.

<sup>15</sup> AT VII, p. 27.

<sup>16</sup> AT V, p. 161 (= Descartes 1981, p. 73) et AT VII, p. 117 ; 119. Voir Carraud 2002, chap. 2 ; Olivo 2005.

<sup>17</sup> Pascal 1991, p. 561 (« Lettre à Le Pailleur », février 1648).

grand et l'infiniment petit, ensuite par son intelligence, incapable de saisir des principes premiers et des conclusions ultimes. Cette disproportion due à la « double infinité » de la matière et aux « deux infinis » des sciences, s'accompagne, d'autre part, d'une incapacité qui relève de l'infinité des rapports qui rend impossible la connaissance « des parties » sans celle du « tout » et d'une disproportion qui dérive du fait que nous sommes « composés de deux natures opposées et de divers genres », l'âme et le corps, qui nous rendent inaccessibles les « choses simples que nous contemplons », soient-elles purement matérielles ou purement intellectuelles :

Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle, et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. (L. 199)

Les enjeux du texte sont multiples et complexes<sup>18</sup>. En renonçant à faire de l'univers le lieu d'une théophanie (sinon, en creux, de la toute-puissance et de l'omniscience divines) Pascal subvertit systématiquement la doctrine médiévale de la contemplation en lui substituant le spectacle d'une vision effrayante (et effrayée) d'un homme qui se trouve « égaré » (L. 198) « dans l'infini », c'est-à-dire, « dans une nature » qui ne manifeste plus aucune organisation scalaire des étants. Sans lieu propre, car il n'y a plus de lieux, mais seulement un espace infini et homogène et une infinité infinie de rapports, les hommes voguent « sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre ». Or, pour ce qui est de notre propos, cette page très – trop – connue des *Pensées* appelle trois remarques<sup>19</sup> :

<sup>18</sup> Voir Carraud 1992, p. 393-450 et Thirouin 2015, chap. IV. Le clivage entre les deux séries d'arguments de L. 199, souvent passé sous silence par les commentateurs, est nettement marqué par la formule passablement ambiguë : « La seule comparaison que nous faisons de nous au fini nous fait peine ». Entendons : il n'y a que la comparaison entre des choses finies qui puisse nourrir les ambitions et les envies de l'homme, car, à la lumière de l'infini et « s'il les prend un peu plus de haut », toutes les différences entre les choses finies deviennent indifférentes. Mais la formule suggère sans doute aussi que, même en se tenant au niveau du fini, la multitude des rapports que l'homme entretient avec les choses finies du monde qui l'entourent suffit pour le disproportionner et lui « faire peine ».

<sup>19</sup> Nous suivons ici l'article fort éclairant de Gilles Olivo, paru d'abord en brésilien (Olivo 2006), et désormais disponible aussi dans une version remaniée en français (Olivo 2018).

a. Premièrement, on notera que la « disproportion » – ou l'« incapacité de l'homme » (tel est en effet le premier titre du fragment, rayé par Pascal) ne consiste pas dans l'absence de rapports entre nous et la nature, mais dans leur multiplication. Autrement dit, l'homme est disproportionné *eu égard de* ou *avec* la nature non pas parce qu'il manque de s'y rapporter, mais, au contraire, parce qu'il s'y rapporte trop, au moyen d'une multiplication indéfinie des rapports :

L'homme par exemple a rapport à tout ce qu'il connaît. Il a besoin de lieu pour le contenir, de temps pour durer, de mouvement pour vivre, d'éléments pour le composer, de chaleur et d'aliments pour se nourrir, d'air pour respirer. Il voit la lumière, il sent les corps, enfin tout tombe sous son alliance. Il faut donc pour connaître l'homme savoir d'où vient qu'il a besoin d'air pour subsister et, pour connaître l'air, savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc. (L. 199)

C'est précisément ce foisonnement indéfini qui rend la nature inaccessible, en la réduisant à un horizon inatteignable, car toujours ultérieur. L'incapacité de l'homme relèverait donc moins d'une pénurie que d'un « embarras de richesses » : l'impossibilité de se proportionner au tout de la nature dérive de l'excès de relations, qui empêche d'en totaliser l'expérience.

b. Cette disproportion issue d'une multiplication des rapports s'avère être toutefois seconde et dérivée. Elle ne s'affirme en effet qu'en contrepoint (ou comme l'envers) d'un constat : celui d'une première proportionnalité (ou proportion) entre l'homme et la nature. La distinction kantienne entre territoire (*territorium*) et domaine (*ditio*), que nous avons évoquée plus haut, permet de préciser ce point. L'homme se rapporte à un ensemble fini d'objets de la nature qui constitue le domaine limité qui s'avère proportionné à sa capacité – ou, comme l'écrit Pascal, le domaine de ce qui est à « notre portée ». Mais le constat de cette proportion avec un *domaine* circonscrit impose en retour de se « considérer » comme disproportionné à l'égard du *territoire* infini des objets possibles, ouvert par la multiplication indéfinie des relations : « Que fera-t-il donc sinon d'apercevoir [quelque] apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin ? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini » (L. 199). Et encore :

Bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême, trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue. Trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne. [...] Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point et nous ne sommes point à leur égard ; elles nous échappent ou nous à elles. [...] Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. (L. 199)

La proportion qui subsiste entre nos facultés de connaissance et ce qui en constitue l'objet adéquat devient donc l'emblème d'un enfermement dans la finitude – une finitude qui accuse, en contrepartie, notre disproportion à l'égard du territoire du connaissable, auquel seule l'omniscience divine peut proprement se proportionner : « Qui suivra ces étonnantes démarches ? L'auteur de ces merveilles les comprend. Tout autre ne le peut faire » (L. 199). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le concept de « milieu » mobilisé par Pascal ne constitue en rien un reste de cette conception de l'échelle des étants, dont, comme on l'a rappelé, la *pensée* 199 s'engage à saper les fondements. Le milieu nomme au contraire le domaine du proportionné qui, quelle que soit sa « situation » dans l'échelle des étants, ne peut que disproportionner l'homme d'avec le tout.

c. Troisième et dernière remarque, cette disproportion par multiplication des relations qui constitue l'envers et le revers d'une proportionnalité première est de nature strictement noétique. On a certes souligné à juste titre le rôle que joue la nouvelle cosmologie de l'univers infini – mieux, indéfini – dans l'élaboration de cette *pensée* pascalienne. Il ne reste pas moins qu'il n'y va pas dans L. 199 – et cela malgré ce que Pascal écrit – de la position de l'homme *dans la nature*, mais de sa situation *face à la nature* en tant que sujet connaissant. Les premières lignes (barrées) du fragment et le titre de la liasse dans lequel il a été classé (« Transition de la connaissance de l'homme à Dieu ») le confirment. La disproportion de l'homme est de fait la disproportion de la « connaissance de l'homme » dont l'infinité de la nature constitue autant l'objet que l'opérateur<sup>20</sup>. Ainsi ce que Pascal

<sup>20</sup> Cela rend d'autant plus éclairant le collage proposé par Martineau (Pascal 1992, p. 63) qui suggère de replacer L. 84 au début de L. 199. Sur la portée de ce collage, voir Carraud 2007, première partie, chap. II.

pointe est la disproportion de l'homme à l'égard de *la connaissance* des choses simples ou composées, de *la connaissance* du tout et des parties, de *la connaissance* des premiers principes et des conclusions ultimes. La remarque qui articule le passage de la première vague d'arguments sur la double infinité spatiale aux deux séries d'arguments suivants semblerait nier cette centralité de la dimension noétique : « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. » Il n'en est rien pour autant, car, comme on va le voir, c'est toujours une question d'ordre noétique, celle de l'objectivité de l'objet, qui gouverne l'exploration des deux infinis dans l'ordre des corps et de l'étendue.

### 3. « Un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature »

Nous en sommes revenu ainsi à notre question de départ – celle de la découverte pascalienne de la « réalité des choses » – et nous pouvons désormais risquer un commentaire des quelques lignes initiales de L. 199 où cette expression fait son apparition :

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent. Mais si notre vue s'arrête là que l'imagination passe outre, elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses.

Une lecture superficielle (mais oh combien commune !) ne verrait dans ce passage magistral – et dans celui parallèle consacré à l'infiniment petit, sur lequel on reviendra dans un instant – qu'une vertigineuse mise en abîme orchestrée par le déplacement continu des points de vue. En changeant de perspective, l'homme se considère finalement comme égaré au milieu d'une immensité où tout jugement

d'estime – au sens de la grandeur, mais aussi et surtout de la dignité et de la valeur des choses – apparaît relatif. Or, une telle lecture, en s'arrêtant au plus évident, manque, nous semble-t-il, l'essentiel. Car, si on regarde de près, comme Pascal invite souvent à faire dans les *Pensées* (L. 236), on s'aperçoit facilement que la question qui gouverne sa réflexion est moins celle de la place de l'homme au sein de l'univers infini que celle de l'objectivité des objets – ou, si l'on préfère, celle de la nature de la connaissance humaine. Conformément à son étymologie souvent sollicitée par les auteurs médiévaux, l'objet se trouve ici pensé comme ce qui *obicit*, qui est posé en face et qui fait dès lors opposition au regard, en l'entravant. Citons quelques lignes éloquentes de saint Augustin :

Le rayon de notre œil touche tout ce que nous voyons ; oui, tu touches réellement ce que tu vois du rayon de ton œil. Supposons que tu veuilles voir au loin, mais qu'un corps en face [*corpus objectum*] s'interpose ; le rayon de ton œil tombe sur ce corps et il ne saurait arriver jusqu'à ce que tu désires contempler (*Radius oculi nostri, quo tangimus quidquid cernimus. Quod enim vides, oculi tui radio contingis. Si velis videre longius, et interponatur aliquod corpus, irruiat radius in corpus obiectum, et transire non permittitur ad id quod videre desideras*)<sup>21</sup>.

Autrement dit, l'objet est conçu comme ce qui arrête le regard de l'esprit et ce à quoi le regard de l'esprit s'arrête – non pas la chose même reçue en tant que telle par la faculté connaissante dans un acte commun des deux, mais l'effet par ricochet sur l'intellect de sa lumière réverbérée par un obstacle posé en face. Comme on l'a vu plus haut en rappelant la doctrine scotiste de l'*esse objectivum*, l'objet se trouve ainsi constitué *dans* l'intellect et *par* l'intellect, même si on a besoin d'une chose extérieure pour qu'il y soit configuré.

Pascal pense cette objectivité des objets au moyen des notions d'*atome* et de *trait* (les deux termes étant d'ailleurs à ses yeux interchangeables, comme le témoigne une correction au fil de la plume : « Tout ce monde visible n'est qu'un petit atome trait imperceptible dans l'ample sein de la nature »). L'objet se définit comme ce qui arrête le regard dans sa perception selon son double mouvement vers l'infiniment petit, dans la division, et vers l'infiniment grand, dans la multiplication. Ainsi, le tout du monde visible, c'est-à-dire le monde

<sup>21</sup> *Sermo* 277, X, 10 (nous traduisons).

comme horizon indéfiniment ouvert et à jamais totalisable de toutes les choses visibles et *visables*, ne devient « un » et un objet qu'au moment où le regard de l'esprit le saisit comme non ultérieurement perceptible. Comme un trait, donc, figure sans dimensions qui n'admet aucune division à venir et donc ne recèle aucune promesse d'une vision plus détaillée. Bref, comme l'écrit Pascal, un « trait imperceptible », c'est-à-dire perçu, mais rechignant à donner lieu à des perceptions ultérieures de ses composantes. « L'ample sein de la nature » est au contraire ici visé par Pascal comme un nouvel horizon inatteignable, qui ne peut devenir objet (et dès lors contenu d'une « idée ») que tangentiellement et à l'infini.

La démanche pascalienne apparaît encore plus claire dans le cas de l'infiniment petit. Lisons le passage parallèle qui mobilise l'exemple du ciron :

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates, qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ses jambes, du sang dans ses veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ses humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. (L. 199)

« Atome » est ici synonyme de « dernier objet où » le regard de l'esprit « peut arriver ». Lorsque la perception s'arrête, au moment où le perçu n'est plus ultérieurement perceptible, car la chose en face entrave toute perception ultérieure, c'est alors que l'objet surgit. Dès lors, « atome » et « trait » disent l'objectivité de l'objet comme le résultat d'un *nec plus ultra* dans la perception : le regard est entravé par ce qui se jette devant (ou par ce que le regard lui-même se jette devant) et à cela il s'arrête.

Deux remarques confortent l'analyse que nous venons de proposer : d'une part, la nature, telle qu'elle est évoquée ici par Pascal, ne nomme pas l'autonomie d'une réalité extérieure à l'esprit. Au

contraire, elle ne surgit comme instance qu'à l'horizon de l'activité de l'esprit, comme ce qui rend possible le dépassement de l'objectivité de l'objet en sollicitant l'ouverture d'un nouveau domaine de perceptions et donc, éventuellement, d'un nouvel ordre d'objets inédits. D'où le renversement extraordinaire, qui transforme un attribut classique de la nature, la prodigalité, dans l'effet de son action sur l'esprit : « Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre, elle se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir » (L. 199). La prodigalité de la nature coïncide et presque se confond avec celle de l'esprit qui, en constituant des objets, s'autolimité tout en gardant la possibilité de se transcender.

Deuxième remarque : on sera sensible à la justesse de la formulation choisie par Pascal : « Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome » (L. 199). Non pas un atome, mais un « raccourci d'atome » dont on déploie « l'enceinte ». L'atomicité de l'atome (c'est-à-dire de l'objet) ne lui revient pas en propre, mais constitue l'effet d'une contraction, d'un raccourci, celui qui fait que la perception de l'esprit s'y soit réduite, en renonçant à « passer outre ». Il s'agit donc d'une indivisibilité obtenue par la pause dans la division, et qui, précisément pour cela, peut faire l'objet d'une nouvelle ouverture. Ce qui semblait indivisible, mais qui n'était en effet que raccourci, peut de nouveau s'étaler, sous la figure d'une nouvelle « enceinte ». Bref, l'objet, dans son objectivité, constitue un raccourci d'atome – un *nec plus ultra* de la pensée – que la pensée s'impose à elle-même.

#### 4. « Des atomes au prix de la réalité des choses »

Revenons à la formule qui témoigne de la découverte pascalienne de la réalité : « Nulle idée n'en approche, nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes au prix de la réalité des choses » (L. 199). On a souligné le caractère cartésien, voire ultracartésien, de l'expression « espaces imaginables »<sup>22</sup>. Il convient toutefois de pointer aussi la portée d'autres choix lexicaux de Pascal, qui s'avèrent être d'autant plus conceptuellement rigoureux qu'ils semblent, à une première

<sup>22</sup> Voir Carraud 1992, p. 263-271.

lecture, gouvernés par des exigences purement rhétoriques. Car si « enfler des conceptions » constitue une figure de style, la formule « enfanter des atomes » n'a rien d'imagé. Au contraire, elle désigne, avec la plus grande rigueur, l'objectivité de l'objet en tant qu'issue d'un accouchement de l'esprit, d'une conception de l'esprit, d'un *conceptus mentis* (la compréhension du concept comme résultat d'un enfantement de l'esprit est traditionnelle et souvent commentée par les auteurs médiévaux<sup>23</sup>). En fait, si l'objet est pensé comme un atome, car il constitue ce dont l'esprit s'assure en s'y arrêtant et qu'il configure par son acte de pensée, on *ne peut qu'enfanter* des atomes. L'atome n'est jamais tel par lui-même, il ne le devient qu'en vertu d'un acte de la pensée qui l'institue, car un atome est toujours – et n'est que – un raccourci d'atome. Mais si cela est vrai, comment comprendre la formule finale : « nous n'enfantons que des atomes *au prix de la réalité des choses* » ?

Deux lectures sont possibles. La première, sans aucun doute une *lectio difficilior*, a été suggérée dans un article remarquable par Gilles Olivo, qui reconnaît dans la position de Pascal une reprise et une critique de la doctrine cartésienne de l'essence de la vérité comme certitude. « Est-ce que la réalité des choses, dont l'objet certain nous distancie, renvoie à l'existence réelle des “choses en elles-mêmes” et non plus “par rapport à nous” ? Si cette interprétation ne peut pas être exclue d'emblée, rien n'empêche de comprendre que l'atome que nous enfantons à la place de la réalité des choses fait signe à la réalité même des choses, à leur être-choses comme tel »<sup>24</sup>. Autrement dit, « nous n'enfantons pas d'atomes “au lieu de” [au prix de], littéralement, “par rapport à”, mais, en même temps, “en échange” des choses, des atomes qui tiennent lieu de la réalité des choses dans l'esprit : car il n'y a de *realitas* ou de *res* que par contraction par l'esprit, ce qu'on sait depuis les *Regulae* ou, du moins, pour Pascal, depuis le *Discours sur la Méthode* et les *Méditations* »<sup>25</sup>. Cette lecture est d'autant plus

<sup>23</sup> Voir saint Thomas, *De rationibus fidei*, chap. 3 : « *Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando vero in actu. Quandocumque autem actu intelligit, quoddam intelligibile format, quod est quasi quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur.* »

<sup>24</sup> Olivo 2006, p. 417 (nous traduisons).

<sup>25</sup> Olivo 2006, p. 418 (nous traduisons). Une formulation plus nette dans Olivo 2018, p. 208 : « Si cette interprétation semble d'abord faire droit au sens obvie de la locution *au prix de*, elle ne porte pourtant pas assez loin, ne rendant pas compte de la modalité

suggestive qu'elle permet de rendre compte de la position de Pascal à l'égard de la conception cartésienne de la perfection de l'homme – c'est-à-dire d'une *perfectio hominis* qui ne relève pas du lieu que l'homme occupe dans l'ordre des étants, mais de la possibilité qui lui est ouverte de fixer, à l'intérieur du territoire du connaissable, un domaine où la vérité se déploie comme certitude. De sorte que, comme l'écrit Descartes à la fin de la quatrième *Méditation*, c'est dans la possibilité d'acquérir une « habitude de ne point faillir » que « consiste la plus grande et principale perfection de l'homme »<sup>26</sup>. Il se peut que Pascal soit tout particulièrement sensible aux enjeux de ce projet cartésien, et qu'il s'engage à en subvertir les fondements non seulement dans cette *pensée* consacrée à la disproportion de l'homme, mais aussi, et d'une façon encore plus radicale, dans le célèbre fragment sur l'imagination (L. 44)<sup>27</sup>.

Il ne reste pas moins que la lecture proposée par G. Olivo impose de comprendre la formule « au prix de la réalité des choses » comme si elle signifiait « en échange de la réalité des choses »<sup>28</sup> : les atomes enfantés par l'esprit connaissant *valent comme* la réalité des choses. Bref, ils sont *en effet* la réalité des choses « précisément parce qu'aucune réalité des choses *en elles-mêmes* n'est déterminable par

---

d'une comparaison que la description pascalienne accomplit au fil conducteur d'une substitution, c'est-à-dire comme un échange. Au cours de la décomposition imaginative du ciron, les atomes enfantés *au prix* de la réalité des choses s'y substituent, précisément parce qu'aucune réalité des choses *en elles-mêmes* n'est déterminable par l'esprit humain : il n'y a en fait d'autre réalité des choses que celle même que l'esprit leur confère dans l'indivisibilité de l'acte noétique. C'est ainsi que ces atomes que nous enfantons au prix de la réalité des choses nous semblent viser, dans la continuité des analyses précédentes, la *realitas* même des choses, leur être-chose comme tel, la *realitas rerum* qui n'est rien d'autre que l'atome de certitude que produit notre conception.

<sup>26</sup> AT IX-1, p. 49.

<sup>27</sup> Voir Frigo 2017. Nous n'abordons pas ici la question difficile du rapport entre l'articulation pascalienne des concepts d'« objet », « réalité » et « chose » et l'approche cartésienne de l'existence. Voir pour cela Olivo 2005, Carraud 2017 et le deuxième volume en cours de publication de l'ouvrage de J.-C. Bardout, *Penser l'existence*, consacré à l'époque moderne.

<sup>28</sup> On pourrait parler d'une lecture quasi berkeleyenne de Pascal et souligner en retour le caractère éminemment pascalien du paragraphe 47 des *Principes de la connaissance humaine* : « Matter, I say, and each particle thereof, is according to them infinite and shapeless, and it is the mind that frames all that variety of bodies which compose the visible world. »

l'esprit humain ». Or, la tournure « au prix de » revient sans cesse sous la plume de Pascal dans la *pensée* 199 : « comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit » ; « que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est ». Et le sens est toujours celui d'une comparaison, qui tend à l'opposition – ou du moins qui impose de distinguer ce qui ne saurait être confondu. D'autre part, une correction du manuscrit signale l'hésitation de Pascal entre « réalité » et « vérité ». En conclusion du passage sur le ciron qui devient un univers, on lit en effet ces lignes biffées après coup par l'auteur : « Voilà une idée imparfaite de la vérité des choses, laquelle quiconque aura conçue aura pour la nature du respect, qu'il doit. » La « vérité des choses » : l'expression est ambiguë, car elle brouille la distinction entre le monde des objets et celui des choses, en suggérant une identité entre le connaissable et le réel que l'invention du terme « réalité » interdit. D'où, sans doute, le repentir, et la décision pascalienne de renoncer à cette « vérité des choses ». Il conviendra alors de comprendre « nous n'enfantons que des atomes au prix » – c'est-à-dire *en lieu et place* – « de la réalité des choses » qui pourtant ne s'y laisse pas réduire<sup>29</sup>.

On voit dès lors à quel titre nous avons pu affirmer en ouverture que si Pascal invente « la réalité » dans le sens moderne de cette notion, c'est pour la déclarer aussitôt introuvable et inaccessible. La réalité se laisse penser comme ce qui guette à l'horizon après qu'on a réduit le monde à un domaine d'objets. Jamais objet, à jamais pensable en tant que telle, la réalité des choses travaille de l'extérieur l'objectivité des objets, sous la figure d'un perceptible ultérieur ou d'une division nouvelle qui brise l'unité étanche de l'objet-atome que le regard de l'esprit fixe en s'y figeant. C'est pourquoi la formule « la réalité des choses » apparaît tout sauf redondante : la réalité n'est que celle *des choses*, c'est-à-dire des étants, des *res* qui existent en acte et en effet, dans la mesure où ils restent en deçà de leur advenue au niveau de l'objectivité. Disproportion de l'homme donc, à l'égard de la réalité des choses – réalité qu'il vise inlassablement, réalité qui, avec sa prodigalité, ne cesse d'« enfanter » des conceptions ultérieures, mais aussi

<sup>29</sup> Il resterait sans doute à mesurer la validité de ces deux options interprétatives à l'aune de celui qui constitue, du moins à nos yeux, l'effort herméneutique le plus remarquable accompli à l'égard de ce texte pascalien, c'est-à-dire la réécriture-interprétation qu'en propose Rousseau dans quelques lignes extraordinaires de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Nous y reviendrons ailleurs.

réalité que la connaissance, en tant que connaissance d'objets, ne peut, finalement, que manquer et masquer.

## 5. Le monde des concupiscences

Après avoir analysé le rôle que joue la question de l'objectivité des objets dans la mise au jour par Pascal de l'idée d'une « réalité des choses », il nous reste désormais à montrer comment la notion d'objet s'articule avec celle d'ordre. L'enjeu est double, car cela nous permettra non seulement de valider les observations précédentes, mais aussi et surtout, de montrer que, si Pascal pense le monde comme un monde d'objets constitués « au prix de la réalité des choses », ce monde s'organise en ordres. Pour ce faire, il conviendra de se tourner vers un des deux textes bien connus (L. 308 ; 933)<sup>30</sup> où Pascal énonce la distinction de « trois ordres de choses » :

Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc.  
 Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté.  
 Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps.  
 Les curieux et savants, ils ont pour objet l'esprit.  
 Les sages, ils ont pour objet la justice.  
 Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui.  
 Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence.  
 Dans les spirituel<les>s, la curiosité proprement.  
 Dans la sagesse l'orgueil proprement.  
 Ce n'est pas qu'on ne puisse être glorieux pour le bien ou pour les connaissances, mais ce n'est pas le lieu de l'orgueil, car en accordant à un homme qu'il est savant on ne laissera pas de le convaincre qu'il a tort d'être superbe.  
 Le lieu propre à la superbe est la sagesse, car on ne peut accorder à un homme qu'il s'est rendu sage et qu'il a tort d'être glorieux. Car cela est de justice.  
 Aussi Dieu seul donne la sagesse et c'est pourquoi *qui gloriatur, in Domino gloriatur*. (L. 933)

L'occasion textuelle de départ est scripturaire, quelques versets de la première épître de saint Jean, auxquels Pascal revient sans doute grâce à la médiation d'un ouvrage de Jansénius, le *De interioris*

<sup>30</sup> Pour une analyse du manuscrit de ces deux fragments, nous nous permettons de renvoyer à Frigo 2016.

*hominis reformatione oratio (in qua vera virtutum christianarum fundamenta ex D. Augustini doctrina iaciuntur)*<sup>31</sup> : « N'aimez ni le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde, est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ; ce qui ne vient point du Père, mais du monde. Or le monde passe, et la concupiscence du monde passe avec lui ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement »<sup>32</sup> (*I Jean*, II, 15-17). Or, dans son opuscule, Jansénius propose un commentaire détaillé de la logique des trois concupiscences qui reprend et synthétise les multiples analyses consacrées à ce thème par saint Augustin. Et à ce titre il relie le tout cosmique déployé par les trois concupiscences johanniques (tout ce qui est dans le monde) à une autre totalité, d'ordre anthropologique : « Car qu'y a-t-il autre chose dans tout l'homme que le corps et l'âme ; et qu'y a-t-il dans l'âme que l'esprit et la volonté ? Or la volonté a reçu l'impression de l'orgueil, l'esprit celle de la curiosité, et le corps celle des désirs de la chair<sup>33</sup>. » Trois concupiscences dans le monde – ou qui font le tout du monde ; trois éléments qui font le tout de l'homme, le corps, l'esprit et la volonté, chacun dominé par une des concupiscences.

À partir de cette donnée johannique-jansénienne (une tripartition des concupiscences qui correspond à une tripartition de la nature humaine, deux *totum* qui se correspondent), Pascal opère dans L. 933 un double décrochage. D'une part, il propose une lecture fort originale de chacune des concupiscences. Ainsi la concupiscence de la chair ne concerne pas les plaisirs des sens, mais l'amour de la richesse, par les riches et par ceux qui la leur envient et les rendent dès lors puissants (c'est le cas des rois) ; la concupiscence des yeux (« *concupiscentia oculorum* ») devient pour sa part curiosité savante ; et l'orgueil de la vie, le désir de la domination terrestre, le désir d'être comme

<sup>31</sup> L'ouvrage est publié en 1628 et traduit en français par Arnauld d'Andilly en 1642 sous le titre de *Discours de la réformation de l'homme intérieur*.

<sup>32</sup> Nous citons d'après la traduction de la Bible de Sacy ; le texte de la Vulgate, utilisé par Pascal, donne : « *Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo : quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ : quæ non est ex Patre, sed ex mundo est.* » Dans L. 545 Pascal traduit le verset 16 (« *omne quod est in mundo* ») avec un remarquable « tout ce qui est *au* monde » (nous soulignons).

<sup>33</sup> Jansénius 1642, p. 26. Pour le dossier des sources scripturaires et la bibliographie récente sur les « trois ordres » voir Carraud 2007, IV<sup>e</sup> partie, chap. I et Frigo 2016b.

un dieu sur terre, prend la forme de l'appropriation par l'homme du pouvoir de juger du bien et du mal, d'être sage d'une sagesse dont il revendique une maîtrise totale (car, comme le dit L. 919 : « tout le monde fait le Dieu en jugeant : cela est bon ou mauvais »). Nous ne revenons pas sur ces modifications qui ont été pointées et commentées en détail par G. Rodis-Lewis et V. Carraud car c'est surtout sur le deuxième décrochage opéré par Pascal par rapport à son pré-texte johannique-jansénien qu'il convient de s'arrêter ici. Non seulement Pascal retravaille les trois concupiscences, mais, plus radicalement, il transforme la triple détermination morale en une triple herméneutique de toutes choses : « Il y a trois ordres de choses [...]. Les charnels [...] *ont pour objet* le corps. Les curieux et savants, *ils ont pour objet l'esprit*. Les sages, *ils ont pour objet* la justice » (L. 933, nous soulignons). Ici la réflexion pascalienne se détache désormais résolument de ses sources, s'émancipe de son occasion et s'épanouit enfin en pleine autonomie.

Ce passage des trois concupiscences aux trois ordres de choses s'accomplit comme on le voit au moyen d'une articulation remarquablement rigoureuse des concepts d'*ordre*, d'*objet* et de *chose*. L'épître de saint Jean imposait de penser le monde comme le lieu de l'absence de « l'amour du Père » (« Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui [...] ce qui ne vient point du Père, mais du monde. »). L'univers créé – la terre – ne se confond pas avec le *monde* constitué par les hommes déchus. C'est parce qu'ils habitent le monde en l'aimant que les hommes pécheurs font un monde en devenant, justement, « mondains ». Alors que, comme l'explique saint Augustin à maintes reprises, les vrais chrétiens vivent « *in mundo* » (dans le monde) sans pourtant être « *de mundo* » (appartenir au monde), ils habitent le monde sans pourtant ne jamais s'y conformer<sup>34</sup>. Ainsi, dans l'impossibilité de recouvrer l'amour « infini » d'Adam avant le péché, « c'est-à-dire l'amour n'ayant d'autre fin que Dieu même »<sup>35</sup>, l'homme déchu se trouve marqué par « un gouffre infini [qui] ne peut être rempli que par un objet infini et immuable » (L. 148) et qu'il s'évertue au contraire à remplir par l'accumulation de l'infinité des objets convoités par la concupiscence. Autrement dit, le monde dont parle saint Jean est le *tout* qui se constitue en tant qu'objet d'un amour qui s'est détourné

<sup>34</sup> Voir Frigo 2016a, p. 172-183.

<sup>35</sup> Pascal 1991, p. 857.

de l'amour de Dieu et ce tout, « toutes les choses périssables » comme l'écrit ailleurs Pascal (L. 545), constitue une mauvaise infinité, qui cherche vainement à satisfaire le désir d'un bien qui est seul totalisant, car seul infini et immuable. Or, c'est précisément à ce titre que l'articulation des notions d'ordre, de chose et d'objet devient capitale. Quelle que soit leur identité, l'infinité indifférenciée des *choses* se repartit en trois *ordres si et seulement si* elles deviennent des *objets* pour les différentes formes de l'amour qui animent l'homme déchu. Comme l'écrit de manière très juste M. Pécharman : « Les trois ordres de choses ne sont pas des ordres de choses existantes ou véritables, mais des ordres d'objets pour l'âme. Les choses ne s'y ordonnent qu'en tant qu'objets de l'action intentionnelle d'aimer. » Autrement dit « les trois ordres de choses sont trois ordres d'objets orrectiques, les choses, “de quelque nature qu’<elles> soient”<sup>36</sup>, ne se disposent en trois ordres qu'en tant qu'elles sont désirées »<sup>37</sup>.

## 6. Trois ordres de choses

De cela s'ensuivent trois remarques, à nos yeux capitales, qu'il conviendra de formuler brièvement avant de conclure en revenant à l'objet principal de notre enquête.

a. Pascal pense le rapport objet-ordre sur le fond de l'indétermination foncière de la notion et du terme de « chose ». Les *objets* doivent pouvoir être conçus comme différents des *choses*, c'est-à-dire comme des objets intentionnels, pour pouvoir en penser un ordre qui n'est justement pas un ordre des *choses en elles-mêmes*, mais des *choses en tant que prises en compte par la concupiscence*. « Chose » dit dès lors l'indétermination radicale de la nature des choses en elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles se maintiennent en deça de leur herméneutique par le désir. La concupiscence constitue un « monde » « sur la terre » (L. 470) justement parce qu'elle frappe d'indifférence les différences entre les choses (on peut aimer même Dieu à partir de la concupiscence de l'esprit – ce qui revient à le tenter ; on peut être glorieux de la sagesse, comme montre la fin de L. 933, pour sa propre

<sup>36</sup> Écrit sur la conversion du pécheur, dans Pascal 1992, p. 41.

<sup>37</sup> Pécharman 1997, p. 23-24. L'articulation des notions d'*objectum* et *res* était d'ailleurs classique, et déjà très explicite sous la plume de saint Thomas, voir notamment le *Commentaire au De Trinitate de Boèce*, qu. 5, a. 1.

gloire ou pour celle de Dieu). Les choses constituent les *objets du monde* que l'homme bâtit en aimant seulement *en raison du fait* que et *en tant qu'*elles valent comme aimables aux yeux de la concupiscence – et ainsi deviennent des « choses de la chair », des « choses spirituelles », etc. L'indétermination de la « chose » est fonctionnelle à sa détermination (« choses – *de la chair* » « choses – *spirituelles* ») par la visée de la concupiscence qui en fait un objet.

b. Deuxième remarque, qui n'est qu'un corollaire de la première. On mesure ici, une fois de plus, si besoin en était, le cartésianisme rigoureux, précis et informé de Pascal, qui se révèle le critique le plus radical de Descartes précisément parce qu'il en est aussi, en même temps, le lecteur le plus « suffisant » et perspicace. Expliquons : que l'ordre soit toujours à comprendre comme une *mise en ordre*, donc non pas comme un ordre *des choses*, mais un ordre *des objets de la connaissance*, voilà une thèse qui est à l'origine même de la conception cartésienne de l'unité du savoir, depuis le *Regulae ad directionem ingenii*. De même, s'il y a un auteur qui a exploité au maximum l'indétermination capitale du terme « *res* », il s'agit bien de Descartes. Car découvrir que je suis une *res cogitans*, ce que l'*ego* méditant fait dans la deuxième *Méditation*, revient à affirmer que pour l'instant, c'est-à-dire pour ce que je peux dire de moi en tant qu'objet de la connaissance certaine que j'ai de moi-même, je suis précisément parlant (« *praecise tantum* »), rien d'autre qu'une chose qui pense – une *res* – terme neutre, en deçà de toute détermination métaphysique, mais une chose dont tout ce que je sais en tant qu'objet de connaissance certaine c'est qu'elle pense – *cogitans*. Quitte à découvrir plus tard, au passage de la troisième *Méditation* que je suis une substance (« *ego autem substantia* »<sup>38</sup>) et aussi que je suis également (cinquième *Méditation*) une chose étendue.

c. Troisième et dernière remarque. La concupiscence ordonne. Elle réduit la totalité des choses désirables à la place et en l'absence de Dieu à trois ordres de choses désirées par l'âme sans Dieu. Or, ici la notion d'ordre se prête à une double interprétation. D'une part, l'ordre coïncide avec la mise en ordre qui organise en départageant : « non pas directement une réduction de tout le divers, mais à tout le moins une réduction partielle du divers à l'un »<sup>39</sup>. Dès lors, chacun des

<sup>38</sup> AT VII, p. 27 ; 45.

<sup>39</sup> Pécharman 1997, p. 28.

ordres par concupiscence ne s'oppose pas seulement à l'ordre divin et universel désormais perdu (l'ordre de l'amour de Dieu, l'ordre de la volonté du Père, en l'absence duquel le monde mondain surgit), mais aussi, en raison du principe qui le gouverne, de son objet, aux autres ordres par concupiscence. D'où l'équivalence, mais aussi l'hétérogénéité radicale des ordres entre eux, qui seule permet de constituer une triple typologie d'hommes : « Les charnels qui ont pour objet le corps » sont ceux *qui ne visent que* les biens du corps, qui n'ont d'yeux que pour les biens corporels, et qui *ne voient dès lors que des* biens qui relèvent du corps. En limitant la vision à un genre d'objets, la concupiscence relègue dans le domaine de l'invisible ou de l'invu tout le reste. Les concupiscences ne voient que ce qu'elles visent et par conséquent elles s'ignorent réciproquement, invisibles les unes aux autres. Trois ordres de choses qui se veulent chacun totalisant et donc pas totalisables entre eux. Mais cette première acception d'ordre n'en exclut pas une autre, car penser les trois ordres revient aussi à penser chacun d'entre eux comme un ordre, c'est-à-dire comme une série ordonnée, avec une hiérarchie interne des objets aimés. C'est du moins ce que suggère le terme régner qu'on trouve dans la deuxième partie de L. 933 : « Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence. Dans les spirituelles, la curiosité proprement. Dans la sagesse l'orgueil proprement. » Que chacune des concupiscences règne dans son ordre signifie certes qu'elle n'exerce aucune domination tyrannique, comme dirait Pascal, hors de son domaine propre d'objets. Mais aussi, sans doute, qu'elle organise ses objets dans une série qui est une hiérarchie des biens recherchés par l'âme pécheresse, dont la valeur dépend de la satisfaction qu'ils apportent à sa convoitise. Bref, « les choses spirituelles » dans leur ensemble constituent l'ordre de l'esprit, mais elles ne sont pas toutes également prisées par les « savants » dont la concupiscence définit un ordre, c'est-à-dire une hiérarchie, à l'interne de leur ordre. Et ainsi de même pour les autres deux concupiscences<sup>40</sup>.

Concluons. La découverte pascalienne de la « réalité des choses » constitue l'envers et le revers de la prise de conscience de l'objectivité des objets. Objets de la connaissance, d'une part, qui se donnent comme des « atomes » ou des « traits imperceptibles ». Objets

<sup>40</sup> Il en va autrement néanmoins dans la seconde *pensée* sur les « trois ordres » (L. 308). Voir Frigo 2017.

de la convoitise, de l'autre, qui font de chaque chose, une *res* « de la chair », de l'esprit ou de la « sagesse ». De sorte que la « réalité » est comprise par Pascal comme l'instance qui guette à l'horizon – et qui rend possible la constitution – du « monde visible » et, pour ainsi dire, du « monde concupiscible ». Ainsi se façonnent les couches de l'univers physique et spirituel (des microbes, des cirons, des hommes, des galaxies ; de moins habiles, des médiocres, des génies). Ainsi se départagent les hommes entre « charnels », « curieux et savants » et « sages ». Faut-il voir en cela l'expression d'une forme de perspectivisme aux implications résolument sceptiques et où la multiplication des perspectives s'associerait à l'absence d'un point de fuite unique qui hiérarchise les regards ? On nous permettra d'en douter et de voir en Pascal non seulement le penseur des « perspective[s] » (L. 21) et des « point[s] fixe[s] » (L. 697) qu'il est sans aucun doute, mais, aussi, voire surtout, le penseur de l'homme en tant que « *Weltbildend* »<sup>41</sup> façonneur du monde (et des mondes).

## Bibliographie

Bardout 2013

BARDOUT (J.-C.), *Penser l'existence. I. L'existence exposée. Époque médiévale*, Paris, Vrin, 2013.

Bardout 2017

*Quaestio. Annuario di Storia della metafisica*, 17, « La réalité et ses concepts », sous la direction de BARDOUT (J.-C.), Turnhout, Brepols, 2017.

Boulnois 1999

BOULNOIS (O.), *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1999.

Carraud 1992

CARRAUD (V.), *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, § 42.

Carraud 2002

CARRAUD (V.), *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

Carraud 2007

CARRAUD (V.), *Pascal : des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris, 2007.

Carraud 2017

CARRAUD (V.), « Des choses réelles à la réalité des choses », *Quaestio*, 17 (2017), p. 199-2016.

Courtine 1990

COURTINE (J.-F.), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

Courtine 1992

COURTINE (J.-F.), « Realitas », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, édité par RITTER (J.) et GRÜNDER (K.), vol., VIII, Bâle, Schwabe, 1992, p.177-188 ; 188-193 ; 892-901.

Courtine 2004

COURTINE (J.-F.), « Réalité », in *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de CASSIN (B.), Paris, Éditions de Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 1060-1068.

Descartes 1964-1974

DESCARTES (R), *Œuvres de Descartes*, éditées par ADAM (C.) et TANNERY (P.), nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin – C.N.R.S., 1964-1974, 11 vol.

Descartes 1981

DESCARTES (R), *L'entretien avec Burman*, édité par BEYSSADE (J.-M.), Paris, PUF, 1981.

Frigo 2015

FRIGO (A.), *L'évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignan, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

Frigo 2016a

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

Frigo 2016b

FRIGO (A.), « L'ordre de la charité et la charité en son ordre : Jean-Luc Marion, interprète de Pascal », in *Lectures de Jean-Luc Marion*, sous la direction de CIOCAN (C.) et VASILIU (A.), Paris, Cerf, 2016, p. 183-202.

Frigo 2017

FRIGO (A.), « Necessary error. Pascal on imagination and Descartes' Fourth Meditation », *Early Modern French Studies*, 39 (2017), p. 31-44.

Jansénius 1642

JANSÉNIUS, *De interioris hominis reformatione oratio (in qua vera virtutum christianarum fundamenta ex D. Augustini doctrina iaciuntur)*, 1628, traduction française par D'ANDILLY (A.), *Discours de la Réformation de l'homme intérieur*, Paris, 1642.

Marrone 2006

MARRONE (F.), *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di « realitas obiectiva »*, Lecce, Conte, 2006.

Marrone 2018

*Quaestio. Annuario di Storia della metafisica*, 18, « La questione della cosa », sous la direction de MARRONE (F.), Turnhout, Brepols, 2018.

Olivo 2005

OLIVO (G.), *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005.

Olivo 2006

OLIVO (G.), « Nós geramos átomos em lugar da realidade das coisas : Pascal e o a-teísmo do infinito », *Kriterion*, 114 (2006), p. 409-422.

Olivo 2018

OLIVO (G.), « De Dieu à la nature : Pascal et “la réalité des choses” », *Quaestio*, 18 (2018), p. 119-218.

Pascal 1961

PASCAL (B.), *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, édité par LAFUMA (L.), Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, 3 vol.

Pascal 1962

PASCAL (B.), *Textes inédits*, recueillis et présentés par MESNARD (J.), Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Pascal 1963

PASCAL (B.), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

Pascal 1964 ; 1970 ; 1991 ; 1992a

PASCAL (B.), *Œuvres complètes*, éditées par MESNARD (J.), Paris, Desclée de Brouwer, 4 tomes parus en 1964 (t. I, I<sup>e</sup> partie, *Documents généraux*), 1970 (t. II, II<sup>e</sup> partie, *Œuvres diverses*, vol. I, 1623-1654), 1991 (t. III, II<sup>e</sup> partie, *Œuvres diverses*, vol. II, 1654-1657), 1992 (t. IV, II<sup>e</sup> partie, *Œuvres diverses*, vol. III, 1657-1662).

Pascal 1992b

PASCAL (B.), *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*, restitués et publiés par MARTINEAU (É.), Paris, Fayard / Armand Colin, 1992.

Pécharman 1997

PÉCHARMAN (M.), « L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars (1997), p. 19-40.

Scribano 2006

SCRIBANO (E.), *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006.

Serres 1968

SERRES (M.), *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968.

Thirouin 2015

THIROUIN (L.), *Pascal ou le défaut de la méthode. Lecture des Pensées selon leur ordre*, Paris, Champion, 2015.