



## Un adversaire accompli

Nietzsche, Pascal et le sort du christianisme

**Alberto Frigo**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cbp/582>  
DOI : 10.4000/cbp.582  
ISSN : 2825-0176

### Éditeur

Presses Universitaires Blaise Pascal

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2021  
Pagination : 105-139  
ISBN : 978-2-38377-034-3  
ISSN : 2741-0781

### Référence électronique

Alberto Frigo, « Un adversaire accompli », *Courrier Blaise Pascal* [En ligne], 43 | 2021, mis en ligne le 01 décembre 2022, consulté le 05 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cbp/582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cbp.582>

---



Creative Commons - Attribution 4.0 International - CC BY 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

# Un adversaire accompli. Nietzsche, Pascal et le sort du christianisme

Alberto Frigo

---

## L'attachement amical

« Nietzsche a toujours nourri un intérêt particulier pour la personnalité de Pascal ; et il y avait assurément entre eux une grande affinité spirituelle, en raison du caractère passionné de la pensée de Pascal, de son aspiration à la vérité, du scepticisme et de l'aversion à l'égard des "autorités" qui en caractérisaient l'esprit<sup>1</sup>. » Ainsi écrivait Franz

---

**1.** \* Nous reprenons ici, dans une forme revue et mise à jour, notre étude « "La vittima più istruttiva del cristianesimo". Nietzsche lettore e interprete di Pascal », *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXXIX, 2010, 2, p. 275-298. La crise pandémique nous a interdit, pendant les derniers mois, l'accès aux ressources des bibliothèques françaises. Pour ne pas retarder la publication de ce numéro, nous avons donc choisi de retraduire une bonne partie des textes de Nietzsche que nous citons. Sauf indication contraire, les italiques sont de Nietzsche. Pour les ouvrages de Nietzsche, nous indiquons le chapitre ou le numéro de l'aphorisme (en suivant, si possible, les traductions fournies par le volume des *Œuvres* de Nietzsche, paru chez Flammarion dans la collection « Mille

Overbeck en 1906 dans ses magnifiques *Souvenirs sur Nietzsche*. Et Thomas Mann de lui faire écho quelques années plus tard, dans les *Considérations d'un apolitique*, en parlant de Blaise et de Friedrich comme de deux esprits « frères<sup>2</sup> ». De fait, il serait difficile de surestimer la présence de Pascal dans la pensée de Nietzsche – une présence dont témoignent plus d'une centaine d'emprunts et de citations – explicites ou non – presque uniformément distribués dans tous les volumes des *Œuvres complètes* du philosophe allemand. Il s'agit d'une longue fidélité, inaugurée par une mention dans la Première *Inactuelle*<sup>3</sup> et scellée par quelques lignes éloquentes d'*Ecce Homo* :

Non seulement je lis, mais *j'aime* Pascal, voyant en lui la victime la plus instructive du christianisme, qui l'a lentement assassiné, d'abord physiquement, ensuite psychologiquement (*Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 3)<sup>4</sup>.

Les simples affinités biographiques et stylistiques suffiraient à imposer le rapprochement des deux auteurs. Comme Nietzsche, Pascal fut longuement malade et capable de penser sa maladie et de la *faire penser*, en l'ajustant au niveau des concepts<sup>5</sup>. Comme Pascal, Nietzsche choisit

---

et une pages », souvent réimprimé). Pour les fragments posthumes, nous donnons la période des groupes de fragments et le numéro du fragment d'après l'édition de référence Colli-Montinari (Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997).

Franz Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, tr. fr. J. Champeaux, Paris, Allia, 1999, p. 55.

2. Voir Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris, Puf, 2001, p. 114.

3. Voir aussi *Fragments posthumes 1869-1874*, 2, 28[1]. Sauf erreur, la première mention du nom de Pascal sous la plume de Nietzsche se lit dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 2 : « La partie la plus grandiose de la philosophie grecque et de son enseignement oral est vraisemblablement perdue pour nous. Voilà un destin qui n'étonnera pas celui qui se souvient des avatars de Scot Érigène ou de Pascal. » Voir aussi, presque contemporain, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, § 2 : « Pascal a raison lorsqu'il affirme que, si nous faisons chaque nuit le même rêve, nous en serions préoccupés autant que des choses que nous voyons chaque jour ».

4. Un jugement analogue se lit dans une lettre à Brandes du 20 novembre 1888 : « Pascal, que j'aime presque, car il m'a enseigné une infinité de choses : le seul chrétien logique. »

5. On rapprochera à ce titre la lecture nietzschéenne de Pascal de celle proposée par Tolstoï, désormais bien connue grâce à l'excellent volume dirigé par Françoise Lesourd et Laurent Thirouin, *Lectures russes de Pascal. Hier et aujourd'hui*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

l'écriture par aphorismes, car seule cette forme d'expression convenait, d'après lui, « aux livres les plus profonds et les plus inépuisables<sup>6</sup> ». Mais, au-delà de ces convergences extérieures, c'est surtout par sa pensée que Pascal incarne un de ces « compagnons de voyage » que Nietzsche recherche avec avidité pour qu'ils lui « donnent tort ou raison » et sur lesquels il fixe constamment « son regard », pour en être à son tour sans cesse dévisagé<sup>7</sup>. Au philosophe français, Nietzsche reconnaît en effet la plus remarquable des qualités : la force d'âme (*Stärke*)<sup>8</sup> – et il s'engage précisément pour cette raison dans une incessante et inlassable « confrontation avec Pascal » (« *Vergleich mit Pascal*<sup>9</sup> »). On le sait, l'amitié qui lia Nietzsche à ses maîtres – réels ou idéaux – releva toujours d'un mélange d'admiration sans réserve et de sincérité critique sans scrupule. Pascal ne fait pas exception :

---

6. « Les livres les plus profonds et les plus inépuisables auront sans doute toujours quelque chose du caractère aphoristique et soudain des *Pensées* de Pascal » (*Fragments posthumes 1884-1885*, 35[31]). Dans la même page des *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche* citée plus haut, Overbeck raisonne sur les affinités stylistiques entre les deux penseurs, mais ce n'est que pour remarquer que c'est précisément sur ce point que « les différences entre eux s'affichent de la manière la plus nette ». On observera par ailleurs que Pascal et Nietzsche partagent un même penchant stylistique pour le dialogue fictif comme dispositif d'argumentation philosophique. Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à notre étude *L'évidence du Dieu caché. Introduction à la lecture des Pensées de Pascal*, Mont-Saint-Aignan, PURH, 2015, troisième éd. revue et corrigée, 2016, p. 284-286.

7. *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 408 : « Épicure et Montaigne, Goethe et Spinoza, Platon et Rousseau, Pascal et Schopenhauer. C'est avec eux que je dois m'expliquer quand j'ai longtemps marché seul, par eux que j'entends me faire donner tort ou raison, c'est eux que je veux écouter quand ils se donnent eux-mêmes tort et raison entre eux. Quoi que je puisse dire, résoudre, imaginer pour moi et les autres, je fixe les yeux sur ces huit-là et vois les leurs fixés sur moi. »

8. *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[174] : « Votre âme n'est pas assez forte pour se charger en montant de ces innombrables babioles de la connaissance, de tant de choses minables et basses ! Ainsi, vous êtes contraints de mentir à vous-mêmes sur les choses, pour ne pas perdre le sentiment de votre grandeur. Mais les choses en vont tout autrement chez Pascal et chez moi. » Pour ce texte et celui cité dans la note suivante, voir l'analyse magistrale de Marco Brusotti dans *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlin, De Gruyter, 1997, à laquelle nous renvoyons le lecteur sans la reprendre ici.

9. *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[262].

J'ai sur moi le mépris de Pascal et la malédiction de Schopenhauer ! Et pourtant, peut-on avoir pour eux des sentiments plus dévoués que les miens ? Certes, de ce dévouement de l'ami [*Anhänglichkeit eines Freundes*] qui reste sincère afin de rester un ami et de ne pas devenir un adulateur ou un bouffon ! (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[191]).

L'« *Anhänglichkeit eines Freundes* », l'attachement amical, impose en même temps *d'admirer* et *d'attaquer* celui qu'on admire : l'ami se mue en adver-

saire, le juge devient l'antagoniste de sa propre pensée<sup>10</sup>. Car rien n'est plus redoutable et en même temps plus souhaitable qu'un ennemi parfait. « Rester ami » signifiera dès lors pour Nietzsche « rester sincère », et cela jusqu'à détruire le « *Pascalismus* ».

Dans les pages qui suivent, nous voudrions revenir sur les enjeux majeurs de cette longue et complexe « confrontation » (sinon de cet affrontement) avec Pascal qui gouverne et alimente la réflexion nietzschéenne<sup>11</sup>.

**10.** Voir *Généalogie de la morale*, I, § 10 : « Le véritable “*amour* de ses ennemis”. Quel respect pour ses ennemis ne trouve-t-on pas chez l'homme noble ! – et un tel respect annonce déjà l'amour... Car il exige son ennemi comme ce qui le distingue, il ne supporte aucun autre ennemi que celui chez qui il n'y a rien à mépriser et *beaucoup* à honorer ! »

**11.** Sur Nietzsche et Pascal, voir W. D. Williams, *Nietzsche and the French, A Study on the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*, Oxford, Basil Blackwell, 1952 ; C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, vol. I, p. 118-130 ; J.R. Dionne, *Pascal et Nietzsche*, New York, Burt Franklin, 1974 (avec discussion de la bibliographie précédente, p. 1-5) ; G. Léveillé-Mourin, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance : Pascal – Nietzsche*, Paris, Vrin, 1978 ; B. Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Herbert Grundmann, 1982, p. 38-64 ; L. Cataldi Madonna, « Nietzsche e Pascal », *Il cannocchiale*, 1982, p. 52-66 ; E. Voegelin, « Nietzsche and Pascal », *Nietzsche-Studien*, XXV, 1996, p. 126-171 (il s'agit de la première ébauche d'un essai non terminé de Voegelin datant de 1944) ; J. Pauhlen, *Trois rédemptions du moi. Pascal, Nietzsche, Proust*, Bruxelles, Ousia, 1997 ; V. Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes : Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1998 ; C. Piazzesi, « Nietzsche lecteur de Pascal. Il contributo di Ferdinand Brunetiere », dans M.C. Fornari (dir.), *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, Milella, 2000, p. 169-221. Nous profitons de cette occasion pour signaler un article très complet qui nous avait échappé lors de la rédaction de notre étude : Ulrich Willers, « Nietzsche vor dem Phänomen Pascal : Eine Beobachtung », *Revista Portuguesa de Filosofia*, LVII, 2001, 1, « Friedrich Nietzsche (1844-1900): I. Efeitos do seu Pensamento », p. 73-102. Après notre article de 2010, le dossier et les hypothèses interprétatives que nous y avançons ont été repris (le plus souvent sans faire état de la dette à l'égard de notre étude, pourtant souvent citée) entre autres par J. Vioulac, « Nietzsche et Pascal. Le crépuscule nihiliste et la question du divin », *Les Études philosophiques*, 96, 2011, p. 19-39 ; P. Wotling, « Entre compréhension et déformation. L'interprétation selon Pascal et Nietzsche », dans E. Castagne et P. Wotling (dir.), *Compréhension et interprétation*, Reims, ÉPURE, 2015, p. 143-175 ; L. Lebreton, « Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien logique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 142, 2017, 2, p. 175-194 ; L. Lebreton, « Généalogie de la pensée perspectiviste : les figures inversées de Pascal et de Leibniz dans l'œuvre de Nietzsche », *Dialogue*, 59, 2020, 4, p. 677-700 ; L. Lebreton, « “Nous, bons Européens”. Le portrait de Pascal esquissé par Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* », *Revista Trágica : estudos de filosofia da imanência*, 13, 2020, 2, p. 181-204, 2020 ; C. Belin, « “Un Dieu perdu...” Enquête sur un thème pascalien », *Études théologiques et religieuses*, 95, 2020, 2, p. 301-315. On retiendra surtout l'excellente synthèse de O. Weiss, « *Der erste aller Christen* ». *Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar*, Regensburg, Friedrich Pustet, 2012 et le chapitre consacré à « Pascal und Nietzsches die

Pour ce faire, il conviendra tout d'abord de formuler quelques remarques sur Nietzsche *lecteur* de Pascal (§§ 1 ; 2). Cela nous permettra d'analyser par la suite le rapport que Nietzsche entretient avec *la figure* (§ 3) et avec *la pensée* (§ 4) du philosophe français.

## La première rencontre avec Pascal

Concernant Nietzsche *lecteur* de Pascal, il convient sans doute de distinguer les premières approches, indirectes, d'une lecture directe et plus tardive de ses œuvres, et notamment des *Pensées*. La première découverte de Pascal doit en effet beaucoup à la médiation offerte par deux ouvrages vers lesquels Nietzsche ne cesse de se tourner pendant ses années de formation, *L'Histoire du matérialisme* de Lange et *Le Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer.

Lange évoque à plusieurs reprises Pascal dans sa *summa*, en s'intéressant notamment aux aspects épistémologiques de sa pensée. Il en résulte un Pascal résolument sceptique, profondément influencé par Montaigne<sup>12</sup>. Au contraire, le nom de Pascal ne revient que très rarement sous la plume de Schopenhauer (une dizaine d'occurrences dans *Le Monde* et les *Parerga*), qui d'ailleurs s'intéresse plus à la *figure* qu'à la pensée du philosophe français. C'est le cas notamment d'un paragraphe du *Monde* consacré à la justice, premier moment de l'ascèse et du processus de négation de la volonté :

---

Gegenwette » par Vivetta Vivarelli dans *Literarische Bilder und Vorbilder der Ewigen Wiederkehr*, Macerata, Quodlibet, 2019. Il convient de souligner l'indifférence de maints commentateurs nietzschéens à l'égard des éditions de Pascal dont le philosophe allemand disposait. Chaque siècle a son Pascal, c'est-à-dire une ou plusieurs éditions qui le lui donnent à lire : la prise en compte de ce constat d'histoire éditoriale est préalable à tout effort d'herméneutique qui se veut philologiquement légitime, et dès lors philosophiquement fertile.

**12.** « Die hervorragenden Franzosen des 17. Jahrhunderts standen fast alle unter seinem [sc. Montaigne] Einflusse, Freund und Feind ohne Unterschied; ja man findet sogar, dass er auf Gegner seiner heitern, etwas frivolen Weltanschauung, wie z. B. auf Pascal und die Männer von Port Royal eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat » (F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig, Baedeker, 1902, Erstes Buch, p. 220). Pour les rapports de Nietzsche avec Lange voir J. Salaquarda, « Nietzsche e Lange », dans G. Campioni et V. Vivarelli (dir.), *La « biblioteca ideale » di Nietzsche*, Naples, Guida, 1992, p. 19-43.

Lorsqu'on l'analyse bien, la justice révèle la ferme détermination de ne pas excéder, dans l'affirmation de la volonté propre, jusqu'à rejeter les manifestations de la volonté d'autrui, en la soumettant à son avantage personnel. Dès lors, l'homme juste sera toujours prêt à rendre aux autres l'équivalent de ce qu'il reçoit. Dans son degré ultime, le sentiment de justice ne se distingue plus de la véritable bonté, dont le caractère n'est pas seulement négatif. Ceux en qui ce sentiment domine parviennent même à douter de leurs droits à un héritage, ils croient être tenus de subvenir aux besoins corporels uniquement par les forces physiques et spirituelles dont ils disposent, ils ont des scrupules à propos de se faire servir, se reprochent toute forme de luxe et embrassent avec toutes leurs forces la pauvreté. On en a un exemple avec Pascal, qui, après s'être adonné à la vie ascétique [*die asketische Richtung*], rejeta tout service, même s'il y avait plusieurs personnes qui étaient prêtes à le servir, et tout en étant toujours malade, il refaisait son lit et allait lui-même chercher son repas dans la cuisine, etc. (*Vie de Pascal par sa sœur*) (Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, § 66).

Pascal incarne le « type » idéal de l'ascétisme chrétien, un modèle qu'on peut rapprocher des sages hindouistes ou rattacher, comme Schopenhauer le suggère dans les *Suppléments* (§ 48), à la tradition des mystiques (« Meister Eckhard, Tauler, Madame Guyon, Antoinette Bourignon et Molinos »). Bref, Schopenhauer s'intéresse surtout et avant tout à la biographie de Pascal : le caractère exemplaire de sa vocation chrétienne en fait « une preuve et un exemple parfait du plus grand sérieux dans l'ascèse » (« *praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese* »)<sup>13</sup>.

De façon remarquable, Lange et Schopenhauer pointent ainsi par avance deux thèmes autour desquels s'organiseront les approches nietzschéennes de Pascal. Le rapport

13. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Mannheim, Brockhaus, 1988, p. 706. Voir aussi les remarques marginales portées par Schopenhauer sur son exemplaire des *Pensées* reproduites dans A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, herausgegeben von Arthur Hübscher, t. 6 : *Randschriften zu Büchern*, Frankfurt am Main, Kramer, 1968, p. 122. On remarquera par ailleurs que les noms de Pascal et Schopenhauer sont souvent associés sous la plume de Nietzsche, comme le souligne L. Lebreton, « “Nous, bons Européens” ». Le portrait de Pascal esquissé par Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* », art. cit., en renvoyant à *Humain, trop humain*, II « Opinions et sentences mêlées », § 5 ; *Aurore*, § 481 ; *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 36 et à une série de fragments posthumes. Voir notamment *Fragments posthumes 1887-1888*, 9[182] : « Dans un sens essentiel Schopenhauer est le premier à reprendre le mouvement de Pascal. »

entre Pascal et l'idéal ascétique sera en effet au centre des interprétations que Nietzsche propose des *Pensées*, notamment à partir des années 1880. D'autre part, la question du scepticisme pascalien revient sans cesse sous la plume de Nietzsche, en se chargeant de significations variables, et cela jusqu'aux remarques proposées par certains fragments tardifs où la « *moralische Skepsis* » de Pascal se trouve mise en parallèle avec « le scepticisme gnoséologique des Anglais » et des « néoacadémiciens<sup>14</sup>. »

Toutefois, ce ne sont pas seulement les médiations de Lange et de Schopenhauer qui favorisèrent la rencontre du jeune Nietzsche avec la figure et l'œuvre de Pascal, mais aussi celle, bien plus concrète et intime, de l'ami Franz Overbeck. Colocataire de Nietzsche à Bâle, Overbeck signe un pamphlet *Sur la chrétienté de notre théologie actuelle (Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie)*<sup>15</sup>, qui paraît au même moment que la *Première Inactuelle*. Nietzsche connaissait très bien le contenu de l'essai de Overbeck, dont il avait préconisé la publication auprès de l'éditeur Wagner, et, à son tour, Overbeck n'hésitait pas à affirmer que l'ouvrage avait été « *mitgeschrieben* » en collaboration avec son ami. Or, au début du second chapitre du pamphlet, Overbeck se penche sur l'état de « la théologie apologétique de son temps » et

s'interroge sur la valeur qu'on accorde aux preuves historiques de la religion. À ce titre, il compare « l'apologétique actuelle » et le projet pascalien des *Pensées*. Les apologistes modernes qui exaltent les preuves historiques comme les preuves les plus efficaces devraient en effet méditer soigneusement « l'approche adoptée par Pascal » à ce sujet – une approche, persifle Overbeck, « moins naïve, mais d'autant plus instructive qu'elle est plus réfléchie ». En effet, précise Overbeck, « le plus grand apologiste du Christianisme »

renonce complètement aux preuves dites métaphysiques, mais il ne rejette pas pour autant celles historiques, et même son génie s'avère incapable de les rendre meilleures que ce qu'elles sont. Il leur assigne pourtant seulement la dernière place, il sait qu'il s'agit d'abord de susciter une disposition d'âme déterminée avant d'espérer un résultat quelconque des véritables « preuves » du Christianisme, et il affirme qu'il faut désirer que cette religion soit vraie.

Avec une remarquable finesse herméneutique, Overbeck souligne le caractère rigoureusement instrumental, en régime de grâce efficace, des preuves historiques proposées par Pascal. Au rebours des apologistes du XIX<sup>e</sup> siècle, qui se targuent d'être les héritiers des *Pensées*, la démarche pascalienne trouve son point d'appui moins dans une confiance aveugle

14. *Fragments posthumes* 1887-1888, 9[3].

15. Leipzig, Streit und Friedenschrift, 1873. Toutes les citations qui suivent viennent des pages 19-22 ; les italiques sont de l'auteur. On dispose d'une excellente édition italienne avec une introduction et une annotation très riches par A. Pellegrino (*Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, Pise, ETS, 2000), qui a aussi consacré un dossier monographique à Overbeck dans la revue *Humanitas* (4-5, 2009).



dans la force des preuves produites par la raison que dans « une vision de l'existence sombrement ascétique ». D'une part, selon Pascal, on n'accède véritablement aux preuves que par une disposition du cœur : elles restent inutiles sans l'amour qui, seul, les manifeste pleinement, car « il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire » (Laf. 7 – Sel. 41). D'autre part, la « créance utile et de foi » ne se maîtrise pas, elle se reçoit. Ainsi, après avoir donné 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 » (Laf. 110 – Sel. 142). Et Pascal de rappeler l'impuissance radicale du travail « par raison » de l'apologiste, un travail qui est « souvent l'instrument<sup>16</sup> » de la foi, mais que l'inspiration divine doit toujours parachever. Overbeck peut ainsi dénoncer la preuve historique comme « la plus vide parmi les preuves », de sorte que « conformément à sa nature, elle n'a aucun effet sur ceux qui ne sont pas déjà disposés à y croire ». Bref, comme l'écrit Pascal, « on ne croira jamais, d'une créance utile et de foi si Dieu n'incline le cœur et on croira dès qu'il l'inclinera » (Laf. 380 – Sel. 412).

Aux yeux de Overbeck, Pascal revient ce faisant aux sources premières du christianisme, en recouvrant leur caractère radicalement « antiscientifique », dont témoignent les Évangiles lorsqu'ils proposent « à côté de la figure du Christ des synoptiques, celle retracée par saint Jean ». Au contraire, en s'entêtant à étayer scientifiquement les preuves historiques, les théologiens du XIX<sup>e</sup> siècle montrent, selon Overbeck, qu'ils ignorent « la faiblesse d'une démonstration historique de la religion ». Une faiblesse dont Pascal était quant à lui parfaitement averti : « Cette religion si grande en miracles ; saints, purs, irréprochables, savants et grands témoins ; martyrs, rois – David – établis, Isaïe prince du sang ; si grande en science ; après avoir étalé tous ses miracles et toute sa sagesse, elle réprouve tout cela et dit qu'elle n'a ni sagesse, ni signe, mais la croix et la folie » (Laf. 291 – Sel. 323). Pour cette raison, conclut Overbeck,

**16.** « 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* » (Laf. 7 – Sel. 41).

Pascal « vise *surtout* à nous bouleverser par la pensée de la mort comme porte d'entrée vers une éternité sombre, et par celle des limites de l'intellect humain, qui oscille avec étonnement entre l'infiniment grand et l'infiniment petit<sup>17</sup> ». Mais cela n'est possible que pour quelqu'un qui « possède une conception du monde et de la vie complètement différente de celle des apologistes de notre temps ». De surcroît, pour y parvenir, il faut disposer de qualités intellectuelles qui font sans aucun doute défaut à n'importe quel « professeur Luthardt de Lipse<sup>18</sup> » :

De cette limitation [de notre intellect] peut parler un Pascal, lui qui soutient en même temps que penser comme il faut est le fondement de la morale, non pas des écrivains qui pèchent en tous points contre une morale ainsi conçue. [...] Pascal peut en parler, lui qui sait trouver la formule heureuse – « être ébranlé par la raison » –, et non pas ces écrivains qui continuent à se demander s'il est universellement vrai, comme l'affirme Pascal, qu'un tel ébranlement arrive d'habitude vers la vingtième année.

Bref, l'exemple pascalien dénonce par avance les graves défauts de l'apologétique du XIX<sup>e</sup> siècle qui ne cesse pourtant de se réclamer indûment de l'héritage des *Pensées*. Si *même Pascal*, avec sa foi et son intelligence, ne parvint pas à assurer une dignité quelconque aux preuves historiques, s'exclame Overbeck, comment pourront y prétendre les esprits bornés des apologistes contemporains ?

De même que les textes de Lange et de Schopenhauer, l'influence de ces propos de Overbeck sur Nietzsche sera durable et profonde – et cela notamment à propos d'un sujet qui devient central à partir de l'époque d'*Aurore*, c'est-à-dire la question de la *nature* de l'apologétique pascalienne. En insistant sur la subordination de l'efficacité de la preuve à la « disposition de l'âme », Overbeck soulevait en fait une interrogation plus générale sur la *possibilité même* d'une preuve de la religion. Autrement dit, les moyens d'une « puissance » extraordinaire dont l'intelligence de Pascal disposa et qu'il mit au service de la raison amènent-ils à

**17.** Grâce à Overbeck, Nietzsche ne doit donc pas attendre la lecture de Brunetière (comme le suggère C. Piazzesi, art. cit.) pour se familiariser avec la logique de l'apologétique pascalienne.

**18.** Christoph Ernst Luthardt, auteur des *Apologetische Vorträge über Heilswahrheiten des Christentums* (1867), une des cibles polémique du pamphlet d'Overbeck.

une démonstration des vérités de foi ou conduisent-ils, plutôt, à un « ébranlement de la raison » par la raison même ? Nietzsche, comme on le verra, fait sienne cette question et il en risque une réponse radicale.

### Nietzsche, lecteur des *Pensées*

Grâce aux médiations qu'on vient de rappeler, Nietzsche dispose donc assez tôt d'une image de Pascal qui, pour être sommaire, présente déjà des traits assez définis. Mais c'est seulement à partir de la moitié des années 1870 que le philosophe allemand s'adonne à la lecture directe des *Pensées*, d'abord en traduction et plus tard sans doute aussi, du moins en partie, dans l'original français. Ainsi s'inaugure le véritable « *Vergleich mit Pascal* ». On voit en effet s'accumuler les marques de lecture sur l'exemplaire des *Gedanken, Fragmente und Briefe*<sup>19</sup> conservé dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche ; ses œuvres publiées et ses fragments posthumes commencent à être émaillés d'une multitude de renvois, de citations et de notes qui témoignent d'une méditation assidue des pages pascaliennes. Dans la grande

**19.** Il s'agit d'une traduction allemande des *Pensées* qui suit le texte de l'édition Faugère de 1844 : *Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von Dr. C. F. Schwartz. Zweite Auflage. In zwei Theilen*, Leipzig, O. Wigand, 1865 (qu'on abrégera par FAU, suivi de l'indication du volume et de la page). Pour les remarques sur cet exemplaire, voir G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci, R. Müller-Buck, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, Berlin – New-York, Walter de Gruyter, 2002, p. 442-443. La présence d'une note indiquant « mal traduit » dans la marge de la p. 81 suggère que Nietzsche utilisait aussi une édition française, très probablement celle de Havet (1852), que nous suivrons ici pour le texte des citations des *Pensées*, en donnant néanmoins la numérotation des éditions Lafuma et Sellier. Nietzsche évoque aussi à plusieurs reprises les *Provinciales*, qu'il ne cite pourtant jamais directement, ou du moins dont il ne discute jamais en détail des extraits. Il se peut d'ailleurs que Nietzsche ne connaisse les *Petites lettres* que par l'intermédiaire du *Port-Royal* de Sainte-Beuve et par l'analyse qu'en propose Havet dans un article intitulé « Des *Provinciales* de Pascal » (*Revue des deux mondes*, 41, 1880, p. 516-553), auquel renvoient sans doute un certain nombre de notes de lecture : *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[260] ; 7[261] ; 7[269] ; 7[270] ; 7[271] ; 7[272] ; 7[273]. Voir aussi *Fragments posthumes 1884-1885*, 26[443] : « Chez Pascal pour la première fois en France la raillerie sinistre et tragique, – “la comédie et la tragédie tout ensemble”. En parlant des *Provinciales* », qui cite un commentaire de Ximénès Doudan. Voir *Mélanges et lettres*, vol. II, Paris, Calmann-Lévy, 1878, p. 586.

majorité des cas, Pascal intervient pour confirmer les raisonnements de Nietzsche : une citation des *Pensées* vaut souvent comme exemplification de la thèse que Nietzsche est en train de prouver ou de réfuter. Il ne manque pas pour autant d'occasions où Nietzsche propose une véritable exégèse du texte pascalien, en se penchant sur sa logique interne et sur le détail de ses formulations, souvent dans le cadre d'une seule *pensée*. Nous nous bornons à évoquer deux exemples de cette lecture à la loupe pratiquée parfois par Nietzsche, qui trouve dans une confrontation directe et un véritable corps à corps avec le texte des *Pensées* le soubassement ultime de sa démarche herméneutique.

a) Un de premiers thèmes pascaliens à avoir attiré l'attention de Nietzsche est celui du *divertissement*. En témoigne un fragment datant de l'automne 1873, repris dans un passage de la *Première Inactuelle*. Nietzsche y critique le caractère « paradoxal » de la science moderne, qui poursuit avidement des résultats sans cesse nouveaux, tout en restant indifférente à l'égard du sens ultime de sa propre recherche : « L'homme scientifique [...] agit comme si l'existence n'était pas une chose terrible et grave, mais un patrimoine garanti pour l'éternité. Il croit pouvoir se permettre d'élucider des problèmes qui, somme toute, ne devraient intéresser quelqu'un que s'il s'était assuré d'avoir l'éternité devant lui. » Il s'agit d'une posture aux conséquences désastreuses, que Nietzsche dénonce avec virulence :

« Les plus affreux abîmes l'entourent et fixent leur regard sur lui, qui n'est que l'héritier d'une poignée d'heures ; chaque pas devrait lui rappeler les questions : à quoi bon ? vers où ? d'où ? [*Wozu ? Wohin ? Woher ?*]. Mais son âme s'échauffe à l'idée de compter les étamines d'une fleur<sup>20</sup>. » Cette aliénation dans un affairément effréné qui caractérise les « savants » du XIX<sup>e</sup> siècle suscite immédiatement chez Nietzsche une analogie avec le divertissement de Pascal. Les *Pensées* analysent en effet, du moins en première instance, le divertissement comme une aliénation volontaire orchestrée par l'homme pour faire écran, et dès lors mettre à l'écart, les questions fondamentales de notre existence. « Pascal estime en général que les hommes ne se consacrent si assidûment à leurs affaires et aux sciences que pour s'échapper ce faisant des problèmes que toute solitude, tout repos véritable leur imposerait : c'est-à-dire les problèmes du à quoi bon ? du d'où ? et du vers où ? ». Nietzsche s'inspire ici du fragment Laf. 139 – Sel. 171 (FAU II, 26) :

Divertissement. On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux, sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celle de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendra malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la

20. *Par-delà bien et mal*, § 8. Voir *Fragments posthumes 1869-1874*, 2, 28[1].

pointe du jour. Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux ! Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? Comment ! ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins, car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont ; et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner ; et c'est pourquoi après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, et jouer, et à s'occuper toujours tout entiers.

Comme on le voit, Pascal est sollicité dans ces lignes de la *Première Inactuelle* pour confirmer, par une considération de nature générale sur la nature humaine, l'attaque que Nietzsche est en train de mener contre la science de son temps. Toutefois cette évocation indirecte d'un texte pascalien à des fins polémiques témoigne d'une remarquable justesse herméneutique de la part de Nietzsche lecteur des *Pensées*. Dans les autres textes consacrés au phénomène du divertissement, la raison ultime de cette posture qui nous fait « tendre au repos par l'agitation » s'énonce en effet en des termes génériques. Il s'agit tantôt de « ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre », tantôt d'éviter de songer au « malheur naturel de notre condition faible et mortelle », tantôt de fuir la vue « insupportable » de nos misères. À ce titre, le divertissement pourrait être réduit (et il l'a souvent été) à un simple phénomène d'ordre psychologique, dont Pascal anatomise et découvre, en bon

moraliste, la logique et les fonctions<sup>21</sup>. Autrement dit, grâce au divertissement, l'homme cherche à se distraire des pensées tristes et mornes qui risquent toujours de l'accabler, et il faudra dès lors y reconnaître une sorte de stratégie d'auto-étourdissement à finalité anesthésique. En réalité, comme on l'a souvent remarqué, l'exigence de « se divertir » revêt aux yeux de Pascal un sens bien plus radical et profond. Le divertissement constitue en effet une « qualité essentielle » à l'homme en tant qu'être pensant, et cela précisément en ce qu'elle exhibe la modalité d'un rapport inauthentique à la pensée :

L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut : or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela ; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme (Laf. 620 – Sel. 513 [FAU II, 84]).

La *cogitatio* constitue le ressort de notre dignité et pour cette raison « être homme » impose d'accomplir notre essence en pensant selon l'*ordo cogitandi*. Or, cela revient à déployer l'économie de notre pensée selon trois objets : soi, son auteur et sa fin. Le divertissement représente au contraire la posture d'une humanité qui renonce à sa destination essentielle : on pense comme « le monde », et ce faisant on manque

<sup>21</sup>. Pour une analyse plus détaillée de l'approche pascalienne du divertissement, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, *L'Évidence du Dieu caché*, *op. cit.*, p. 125-130.

de penser *humainement*, en ne pensant pas ce que c'est « qu'être homme », en manquant les objets d'une pensée *proprement humaine* qui seule peut faire notre dignité. Sans entrer dans le détail des thèses pascaliennes, il est évident qu'on est ici très loin d'une simple analyse des mécanismes psychologiques telle que la conduirait un moraliste<sup>22</sup>.

Or, c'est seulement dans le fragment repris par la *Première Inactuelle* que cette portée essentielle et existentielle du divertissement est pointée par Pascal de façon très explicite. Si on ôtait « tous ces soins », qui font le divertissement, lit-on dans Laf. 139 – Sel. 171, les hommes « se verraient », ils penseraient donc à ce que c'est « qu'être homme », et ce faisant ils accompliraient la *cogitatio* d'après l'ordre qu'elle impose, en « commen[çant] par soi, et par son auteur et sa fin », car ils songeraient à « ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont ». La traduction allemande utilisée par Nietzsche (« *dann wurden sie sich selbst sehen, daran denken, was sie sind, woher sie kommen, wohin sie*

*gehen* ») lui permet de fixer la démarche conceptuelle dans une formule remarquablement synthétique : « *die Frage nach dem Warum, Woher, Wohin.* » Bref, dans le divertissement, il y va moins d'une distraction des souffrances et des malheurs de notre existence quotidienne que d'un renoncement à nous approprier notre « condition faible et mortelle », en renonçant à *la penser* à partir de la triple question « *Wozu ? Wohin ? Woher ?* ». Nietzsche saisit parfaitement la portée du divertissement pascalien, et y voit dès lors une forme d'évitement des « problèmes » essentiels, qui sont ceux de la *Kultur* : « Répondez-nous, répondez-nous sur ce seul point : d'où vient, où va, à quoi bon [*Woher, Wohin, Wozu*] toute science, si elle ne doit pas mener à la culture ? » Et l'évocation indirecte et ponctuelle d'un fragment des *Pensées* dans la *Première Inactuelle* de montrer ainsi à quel point Nietzsche s'avère un lecteur extrêmement sensible aux détails du texte de Pascal, sur lequel il se penche avant de (et pour mieux) les solliciter dans sa propre réflexion<sup>23</sup>. Un second exemple confirme ce constat.

22. Ce qui est, par ailleurs, une des spécificités du christianisme, voir *Fragments posthumes 1887-1888*, 10[57] : « NB. Le christianisme signifie un progrès dans l'acuité du regard psychologique : La Rochefoucauld et Pascal. »

23. Le thème du divertissement revient dans deux pages plus tardives qui confirment l'approche nietzschéenne que nous venons de commenter. a) Dans l'aphorisme 549 d'*Aurore*, intitulé « *Selbstflucht* », « s'échapper à soi-même », le dispositif du divertissement est évoqué pour reconduire à une interprétation unique toutes les formes de « sédatifs » adoptés par les grands esprits pour apaiser les fatigues des passions intellectuelles. Les grands gestes, les ouvrages, l'« *unio mystica* » sont des « calmants » qui permettent à l'âme de supporter les « convulsions spirituelles ». Nietzsche trouve chez Pascal un concept qui permet de décrire l'action comme une recherche de ce qui nous « jette au-dehors », en nous aliénant à nous-mêmes : « Et ainsi la pulsion à agir ne serait-elle finalement peut-être rien d'autre qu'une manière de s'échapper à soi-même ? – nous demanderait Pascal. Et c'est exactement ça ! ». Le divertissement comme aliénation volontaire dans des satisfactions imaginées et imaginaires constitue la réponse parfaite : pour se supporter, Lord Byron, Shakespeare et les mystiques se laissent « divertir » par quelque chose d'autre et

b) Nietzsche ne manque pas de méditer, comme beaucoup de ses contemporains, le célèbre argument pascalien du « pari », en l'analysant notamment dans un fragment posthume des années 1885-1886<sup>24</sup> :

de différent d'eux-mêmes. On pourrait toutefois observer que ce faisant Nietzsche semble perdre la spécificité de l'approche pascalienne du divertissement, si bien pointée au contraire par la *Première Inactuelle*, en en faisant moins un évitement des questions essentielles que suscite notre condition humaine qu'une stratégie pour s'oublier en se jetant « au-dehors ». Or il n'en est rien, et il suffit de consulter le manuscrit de cet aphorisme d'*Aurore* pour s'en apercevoir. On y lit en effet : « Et ainsi la pulsion à agir ne serait-elle finalement peut-être rien d'autre qu'une manière de s'échapper à soi-même ? C'est une idée que Pascal aurait approuvée, mais il s'agirait d'une généralisation excessive ». La déformation du concept de divertissement est donc reconnue par Nietzsche, qui y voit une simplification excessive, en songeant sans doute à la fonction que lui assigne Pascal et qu'il y reconnaissait lui-même dans la *Première Inactuelle*. b) Un exemple analogue nous vient d'un fragment datant de la même époque (fin 1880), où Nietzsche écrit : « Le désir de repos n'est pas à interpréter faussement comme Pascal ! De même que celui de mouvement » (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[282]). La critique de la position pascalienne apparaît dans ce cas très explicite, et Nietzsche semble rejeter en bloc l'analyse du divertissement proposée par les *Pensées*. Il convient néanmoins de reconnaître aussi dans ce fragment une note de lecture, qui pour être critique ne témoigne pas moins du rapport direct et informé de Nietzsche au texte pascalien. Car ce que Nietzsche rejette n'est pas l'analyse du divertissement, mais l'interprétation (« *deuten* ») que Pascal propose du désir de repos et de mouvement. On se reportera dès lors au fragment Laf. 136 – Sel. 168 (FAU II, 29-30) : « Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continues ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte. » Ce que Nietzsche ne peut pas accepter est donc l'interprétation de ces deux « instincts » secrets comme des effets respectivement du « ressentiment » des misères et du « reste de la grandeur de la première nature », c'est-à-dire comme renvoyant au péché et à la condition prélapsaire. Il s'agit d'une démarche interprétative dont Nietzsche, comme on le verra dans les pages qui suivent, accuse régulièrement le christianisme, et notamment Pascal. Mais le divertissement en est un exemple éclatant, car l'analyse de « l'état propre de notre complexion » se trouve chargée, du moins dans la *pensée* que nous venons de citer, d'une interprétation théologique à partir de la distinction de deux natures dans l'homme. En bref, cette remarque de nature critique témoigne une fois de plus de la finesse de la lecture à loupe des *Pensées* menée par Nietzsche – une lecture qui lui permet d'en exploiter théoriquement, de façon positive ou négative, jusqu'aux moindres détails textuels.

**24.** Ce texte a été souvent commenté, voir notamment les ouvrages cités de Dionne et Donnellan, mais surtout G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962, p. 41-43.

À supposer même qu'une contre-épreuve de la foi chrétienne ne puisse être administrée, et eu égard à la terrible possibilité qu'elle fût pourtant vraie, Pascal tenait pour habile, au sens le plus élevé du terme, d'être chrétien. On rencontre aujourd'hui, et cela montre à quel point le christianisme a perdu de son caractère terrible, cette autre tentative de justification selon laquelle, même s'il s'agissait d'une erreur, on tirerait toute sa vie de cette erreur énormément d'avantages et de plaisir : il semble donc qu'il faille sauvegarder cette foi précisément à cause de ses effets apaisants, donc, non par crainte d'une possibilité menaçante, bien plutôt par crainte d'une vie qui perdrait l'un de ses charmes. Ce tournant hédoniste, la preuve par le plaisir, est un symptôme de décadence, elle remplace la preuve par la force, par ce qui, dans l'idée chrétienne, est bouleversant, par la crainte. En fait, dans ce renversement d'interprétation, le christianisme approche de l'épuisement : on se contente d'un christianisme opiacé parce qu'on n'a ni la force de chercher, de combattre, d'oser et de vouloir être seul, ni la force nécessaire au Pascalisme, à ce mépris de soi ratiocineur, à la croyance en l'indignité humaine, à l'angoisse du « Peut-être condamné ». Mais un christianisme qui doit surtout apaiser des nerfs malades n'a absolument pas besoin de cette terrible solution d'un « Dieu en croix » : c'est pourquoi, en silence, le bouddhisme progresse partout en Europe (OC VIII/1, 2[144]).

Le pari, fondé sur la « terrible possibilité » que Dieu existe et sur

l'éventualité d'une damnation infinie, est opposé par Nietzsche au « christianisme opiacé » de son temps. Ce « tournant hédoniste » vers le bouddhisme montre que le chrétien actuel n'a plus « la force » qu'exige la posture de Pascal. Comme les commentateurs l'ont souvent souligné, dans ce texte Nietzsche n'aborde pas le *pari* en tant que tel, mais il se borne à en faire l'emblème d'une « force » dans la foi qui s'est progressivement épuisée au cours de l'histoire du christianisme<sup>25</sup>.

Or, si ce fragment posthume, qui ne mentionne le *pari* qu'incidemment, a bénéficié de multiples analyses, il est étonnant de constater que le seul texte où Nietzsche évoque de manière directe et thématique l'argument de Pascal soit systématiquement passé sous silence par les commentateurs. Il s'agit de l'aphorisme 116 d'*Humain, trop humain* :

*Le chrétien ordinaire.* Si le Christianisme avait raison avec sa doctrine du Dieu vengeur, de l'état de péché universel, de la prédestination et du danger d'une damnation éternelle, ce serait une marque de faiblesse d'esprit et de manque de caractère [*Schwach-sinn und Charakterlosigkeit*] que de ne pas se faire prêtre, apôtre ou ermite, et de ne pas travailler avec crainte et tremblement uniquement à son salut. Ce serait une folie [*unsinnig*] que de perdre ainsi de vue le gain éternel pour le bien-être temporaire [es wäre *unsinnig, den ewigen Vorteil gegen die zeitliche Bequemlichkeit so aus dem*

25. Comme le remarque à juste titre Henri Birault, « ce texte, en effet, ne porte pas essentiellement sur le christianisme de Pascal, mais d'abord et avant tout sur le christianisme contemporain qui en est comme la dégénérescence » (« Nietzsche et le pari de Pascal », *Archivio di Filosofia*, III, 1962, p. 67-90 ; p. 84). Cela n'empêche pas Birault de présenter son étude comme une « défense et illustration » de l'interprétation nietzschéenne du pari de Pascal » conduite néanmoins « à [ses] risques et périls » (p. 68).



*Auge zu lassen*]. Si on accorde qu'en général il y en a *qui croient*, le chrétien ordinaire est une figure pitoyable, un homme qui en effet ne sait pas compter jusqu'à trois, et qui, par ailleurs, justement à cause de son irresponsabilité, ne mériterait pas d'être puni si durement comme le Christianisme le lui promet (*Humain, trop humain* I, § 116).

Sans entrer dans les détails de l'argument proposé par Nietzsche, nous nous bornons ici à souligner à quel point il relève d'une lecture à *la loupe* de sa source pascalienne que Nietzsche « ausculte » attentivement. Le *pari* est bien évidemment évoqué par la formule : « Il serait une folie [*unsinnig*] que de perdre ainsi de vue le gain éternel pour le bien-être temporaire. » Mais il y a plus, car, on l'a vu, Nietzsche caractérise « le chrétien ordinaire » comme « une figure pitoyable, un homme qui en effet ne sait pas compter jusqu'à trois ». L'expression constitue une formule figée dans la langue allemande, au sens d'« agir stupidement », « être imbécile ». Mais il est difficile de ne pas y entendre l'écho de quelques lignes célèbres du fragment « Infini-Rien » :

Voyons : puisqu'il y a pareil hasard de gain et de perte, si vous n'aviez qu'à gagner deux vies pour une, vous pourriez encore gager. Mais s'il y en avait trois à gagner, il faudrait jouer [...] et vous seriez imprudent, lorsque vous êtes forcé à jouer, de ne pas

hasarder votre vie pour en gagner trois (L. 418 – Sel. 680 [FAU II, 137]).

Le chrétien ordinaire, qui ne sait pas compter jusqu'à trois, est précisément l'interlocuteur du *pari* de Pascal, qu'on invite, dans un premier moment, à vérifier l'opportunité de miser sur Dieu par l'exemple simplifié des « trois vies » à gager contre une vie à perdre. D'autre part, la caractérisation par Nietzsche de l'homme qui ne sait pas « gager » comme d'un « insensé » (« *unsinnig* »), qui fait preuve « de faiblesse d'esprit et de manque de caractère » (« *Schwachsinn und Charakterlosigkeit* »), est directement issue de l'original pascalien. Pascal écrit en effet, juste après le passage qu'on vient de citer : « Vous agiriez de mauvais sens [...] de refuser de jouer une vie contre trois », une expression que le traducteur allemand rend par « *unvernünftig* ». Bref, l'aphorisme 116 d'*Humain, trop humain* constitue une reprise ponctuelle de la *pensée* « Infini – Rien » : en lisant « de près » le texte pascalien, Nietzsche parvient à en ressaisir la logique et même à en prolonger l'argumentation jusqu'à pousser à l'extrême le rejet pascalien de tout christianisme « tiède » et incapable de songer véritablement à l'exigence d'une « religion sage et folle » qu'impose la foi dans la « croix » (Laf. 842 – Sel. 427)<sup>26</sup>.

26. Un autre exemple d'un usage précis et technique de la source pascalienne est offert par un texte des *Fragments posthumes 1876-1878*, 18[32] à rapprocher de Laf. 978 – Sel. 743 (FAU II, 47 sq.). D'autres cas de citations ou renvois aux *Pensées* se trouvent dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, § 2 : Laf. 803 – Sel. 653 (FAU II, 85) ; *Fragments posthumes 1878-1879*, 36[3] : FAU I, 113 ; *Aurore*, § 46 : FAU I, 316 ; *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[21] : Laf. 919 – Sel. 749 (FAU II, 242 sq.) ; *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[208] FAU I, 369-370 ; *Fragments posthumes 1884-1885*, 34[12] : Laf. 552 – Sel. 461 (FAU I, 193) et sans doute aussi *Fragments posthumes 1876-1878*,

À la différence d'autres auteurs (c'est le cas notamment de Descartes), souvent évoqués et critiqués par Nietzsche, mais très rarement discutés en détail, Pascal fait donc toujours l'objet d'une confrontation directe et textuellement informée. Pour arriver à « aimer » Pascal, comme il l'écrit dans *Ecce homo*, Nietzsche l'a longuement « lu ». Or, c'est sans doute cet effort remarquable de lecture minutieuse et de fidélité au texte pascalien qui permet à Nietzsche d'avancer une interprétation profonde et articulée de la *figure* et de la *pensée* de Pascal, qu'il est désormais temps d'analyser.

### « Pascal als Typus »

Pour Nietzsche, la « question Pascal » est d'abord celle de la définition d'un *type*. À ses yeux, en effet, l'auteur des *Pensées* est moins un individu que l'incarnation d'un concept. À partir de la fin des années 1880, on voit pointer dans les fragments posthumes le terme « *Pascalismus*<sup>27</sup> » pour signifier la cristallisation complète d'un « caractère<sup>28</sup> » aux traits définis et, dans une certaine mesure, indépendants de ceux du Pascal historique. Mais le « *Typus* » n'existe que par référence à un archétype. Et dans le cas de Pascal l'archétype est facile à deviner : « Pour un mode de penser (comme celui chrétien) il faut imaginer l'homme idéal, fait pour cela – par exemple Pascal<sup>29</sup>. » La vie et les œuvres du philosophe français témoignent de toutes les qualités que l'idéal ascétique impose à l'humanité. En Pascal, le

17[102], 18[56] : Laf. 978 – Sel. 743 (FAU II, 47 sq.). Voir aussi l'esquisse remarquable d'une interprétation de l'*Entretien avec M. de Sacy* dans *Fragments posthumes*, 1886-1888, 7[69] : « Pascal voyait dans deux figures, Épictète et Montaigne, ses véritables tentateurs, contre lesquels il avait constamment besoin de défendre et de mettre à l'abri son christianisme. [*Pascal sah in zwei Gestalten, in Epictet und Montaigne, seine eigentlichen Versucher, gegen die er nöthig hatte sein Christenthum immer wieder zu vertheidigen und sicher zu stellen.*] »

27. Voir par exemple *Fragments posthumes 1884*, 125[121] et *Fragments posthumes 1887-1888*, 10[125] ; 10[144].

28. Un fragment posthume datant de la fin de 1880 rappelle à ce titre que La Bruyère mentionne Pascal, dans ses *Caractères*, ainsi que le Grand Condé, Richelieu et Bossuet (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[273]).

29. *Fragments posthumes 1884*, 26[191] : « Pour un mode de penser (comme le mode de penser chrétien) il faut imaginer l'homme idéal, fait pour cela – par exemple Pascal. Car pour l'homme moyen il n'y a jamais qu'un succédané de christianisme, même pour des natures comme Luther — il s'est fabriqué un christianisme à l'usage du bas peuple et des paysans. »

christianisme a exprimé ses forces les plus nobles et les plus sophistiquées, jusqu'à en faire l'exemplaire d'une espèce de vie dont Luther incarne la forme plus commune et médiocre. Plus particulièrement, la *typicité* chrétienne de Pascal<sup>30</sup> est déterminée par la façon selon laquelle l'évaluation morale s'empare en lui de tous les instincts. Nietzsche nomme ce processus « idiosyncrasie morale » et en fait un des enjeux majeurs de son interrogation *Zur Genealogie der Moral* :

Comment se fait-il qu'un individu ait du respect pour lui-même *uniquement* eu égard aux valeurs morales, qu'il y *subordonne* toutes les autres choses et ne leur accorde aucun prix qu'en les référant au bien, au mal, à l'amélioration, au salut de l'âme, etc. ? [...] Par exemple Pascal (*Fragments posthumes 1884*, 10[121]).

Comme on le sait, Nietzsche reconnaît le fondement ultime du christianisme dans une erreur d'interprétation : face à la force inquiétante des instincts, le chrétien trouve dans les valeurs morales un « schéma interprétatif » qui lui permet de « se supporter ». Au lieu d'affronter ces phénomènes dérangeants, la morale les interprète :

Tout ce qui vient de l'estomac, des intestins, du battement du cœur, des nerfs, des humeurs, du sperme — toutes ces indispositions, ces faiblesses, ces surexcitations, la causalité tout entière de la machine que nous ignorons — tout cela doit être envisagé

par un chrétien tel que Pascal comme un phénomène moral-religieux, qui soulève l'interrogation si dans cela il y a Dieu ou le démon, le bien ou le mal, le salut ou la damnation (*Aurore*, § 86).

D'ailleurs, l'« idiosyncrasie morale » de Pascal apparaît encore plus stupéfiante, note Nietzsche, si on rappelle que sa formation cartésienne aurait dû lui faire comprendre que le corps humain n'est finalement qu'une « *Maschine* ». Toutefois, cette vérité scientifique de l'organisme et de ses pulsions est occultée sans aucun scrupule. Au rebours, la parfaite chrétienté de Pascal réside précisément dans le choix d'assumer au pied de la lettre l'axiome paulinien « *Vivo autem, jam non ego ; vivit vero in me Christus* » (Ga II, 20). Affirmer « comme Pascal, que c'est Dieu qui fait cela en nous » (Ph XI, 13) ne signifie pas annuler l'homme et mettre Dieu à sa place : au contraire, la grâce qu'il réclame coïncide avec *l'effort maximal de la nature humaine*. Pascal « appelle Dieu ce qu'il sent en lui-même d'exalté et de plus pur<sup>31</sup> ».

À ce titre, un détail de la biographie de Pascal représente pour Nietzsche la marque parfaite du « *Typus* » qu'il incarne : son rapport à la maladie. Dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, Pascal théorise en effet la valeur de sa maladie comme un état qui permet une parfaite conformation au Christ et cela en raison de la capacité des maux corporels à

30. *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 9 : « Et, en effet, l'histoire est riche en anti-artistes de cette espèce, en affamés de la vie, pour lesquels c'est une nécessité de s'emparer des choses, de les consumer, de les rendre plus *maigres*. C'est, par exemple, le cas du chrétien authentique, d'un Pascal par exemple. »

31. *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[271].

rendre sensibles les fautes spirituelles qui restent le plus souvent cachées à l'âme, lors même qu'elle en est toute « souillée ». D'où l'invocation céleste : « Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la figure et la punition tout ensemble des maux de l'âme<sup>32</sup>. » Or, il s'agit de nouveau d'une erreur d'interprétation. Et Nietzsche de persifler « l'ignorance *in physiologis* » des chrétiens :

Le mépris et le refus délibéré de voir les exigences du corps, la *découverte du corps* ; le postulat implicite que c'est ainsi conforme à la nature supérieure de l'homme, – *que cela profite nécessairement à l'âme* –, la réduction de principe de toutes les impressions du corps à des valeurs morales ; la maladie même conçue comme conditionnée par la morale, en guise de punition par exemple, ou d'épreuve, ou même d'état de salut où l'homme devient plus parfait qu'il ne pourrait l'être en bonne santé (l'idée de Pascal) (*Fragments posthumes 1888-1889*, 15[89]).

D'après Nietzsche le christianisme constitue une expression de la décadence, en tant que création d'une « vie en dégénérescence » qui, pour se légitimer, fait de la maladie une valeur. Or, Pascal s'approprie cette vérité de la manière la plus radicale. Le malade n'est pas seulement un homme comme les autres, comparable à l'homme « bien portant », mais il a même « plus de valeur » que ses congénères qui jouissent d'une bonne santé<sup>33</sup>. « L'idiosyncrasie morale » trouve chez Pascal des racines si profondes qu'elle parvient même à nier « le processus naturel du développement [...], les valeurs naturelles », l'amour pour la conservation de soi. Et on verra dans un instant comment cela affecte aussi un autre instinct humain non moins fondamental, celui de la vérité.

Pascal est donc « le chrétien européen<sup>34</sup> », celui qui donne chair et voix à l'idéal ascétique en l'incarnant et en développant avec une rigueur inouïe

32. *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, t. 4, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 1004, Voir L. Lebreton, « “La maladie est l'état naturel des chrétiens.” Nietzsche et la Prière de Pascal pour demander à Dieu le bon usage des maladies », *Revue philosophique de Louvain*, 115, 2017, 3, p. 401-428.

33. « Si le dégénéré et le malade (le chrétien) doit avoir autant de valeur que l'homme sain (le païen), ou même encore davantage selon l'opinion de Pascal sur la maladie et la santé, cela contrecarre la marche naturelle de l'évolution et fait de la *contre-nature* une loi... Cette philanthropie générale est *in praxi* la *préférence* accordée à tous les souffrants, mal partagés, dégénérés : elle a en fait rabaisé et affaibli la force, la responsabilité, le suprême devoir de sacrifier des hommes. D'après le schéma des valeurs chrétiennes, il ne restait qu'à se sacrifier soi-même : mais ce *reste* de sacrifice humain que le christianisme concédait, et même conseillait, n'a, du point de vue de l'élevage général, aucun sens. Pour la prospérité de l'espèce, il est indifférent que tel ou tel individu se sacrifie (que ce soit de manière ascétique ou monacale, ou à l'aide de croix, de bûchers et d'échafauds, comme “martyrs” de l'erreur). L'espèce a besoin que périssent les ratés, les faibles, les dégénérés : mais c'est précisément vers eux que s'est tourné le christianisme, en tant que puissance *préservatrice*, elle a stimulé cet instinct pourtant déjà puissant des faibles, l'instinct de se ménager, de se conserver, de se préserver mutuellement » (*Fragments posthumes 1888-1889*, 15[110] ; cf. 14[5] : « Si le malade doit avoir autant de valeur que le bien portant (ou même plus encore, selon Pascal). »

34. *Par-delà bien et mal*, § 62.

ses corollaires. Mais c'est justement sa perfection de « *Typus* » qui condamne Pascal à un rôle historique (et historique) définitif. En incarnant à la perfection le christianisme, le philosophe français en partage (et ne peut qu'en partager) aussi pleinement le destin. Un destin, qui, aux yeux de Nietzsche, est celui d'une disparition imminente, mise en exergue par l'annonce de la mort de Dieu. On reviendra plus bas sur ce point. Pour l'instant, il convient seulement de souligner que Pascal représente pour Nietzsche non seulement *le chrétien parfait*, mais aussi *la perfection du christianisme* – entendons : son accomplissement qui le parachève (*per-facere*) et le conduit à sa fin inéluctable. À la différence des jésuites, qui sacrifient la rigueur dogmatique pour faire survivre et perpétuer le christianisme, l'intransigeance de Pascal concernant la foi en exhibe en même temps toutes les possibilités et toutes les limites. De fait, pour Nietzsche, c'est l'histoire même du christianisme qui connaît un tournant essentiel au cours du XVII<sup>e</sup> siècle : seulement dans la France de l'Ancien Régime « le christianisme a exprimé ses types les plus parfaits<sup>35</sup> », et « les idéaux chrétiens les plus difficiles se sont mués en des êtres humains, au lieu de rester seulement idée, disposition initiale, médiocrité ». Les exemples sont Fénelon, « la parfaite et charmante expression de *la culture ecclésiastique* dans

sa force suprême », Rancé, « qui a apporté à l'idéal ascétique chrétien sa rigueur extrême », Madame Guyon, et saint François de Sales, mais surtout Pascal, « *le premier* d'entre tous les chrétiens dans sa façon d'unir l'ardeur, l'intelligence et l'honnêteté [*Redlichkeit*]<sup>36</sup> » :

Les pages du Pascal juif [saint Paul] exhibent l'origine du Christianisme de même que les pages du Pascal français en dévoilent la destinée et ce qui l'abattra à ras de terre [*sein Schicksal und Das, woran es zu Grunde gehen wird*] (*Aurore*, § 68).

La « *Vorstellung* » ébauchée par saint Paul s'achève en terre française, après un millénaire et demi de tentatives. Mais précisément pour cette raison, une fois que le « *Typus* » est accompli, *l'après* ne peut que relever de la décadence. Mieux, dans le cas du christianisme, c'est justement l'accomplissement de l'idéal qui impose l'anéantissement même de l'idéal. Nietzsche le rappelle à plusieurs reprises, avec des formulations tranchées : « Le colloque de Pascal avec Jésus<sup>37</sup> est plus beau que tout ce qu'on peut trouver dans le Nouveau Testament ! [...] Après ça, on a cessé de faire de la poésie sur ce Jésus, et dès lors, après Port-Royal, le christianisme est partout en décadence<sup>38</sup>. » Le rapport de Pascal à sa propre foi est « sénile » : on perçoit en lui la sagesse mélancolique d'un destin

35. *Fragments posthumes 1879-1881*, 5[37].

36. *Aurore*, § 192. Sur cette notion, parfois traduite par « loyauté » ou « probité », voir désormais la thèse de Louis Godbout, « Nietzsche et la probité », Université de Montréal, août 2004 (sur Pascal, p. 83-90).

37. Nietzsche songe bien évidemment à Laf. 919 – Sel. 749 (FAU II, 242-244).

38. *Fragments posthumes 1879-1881*, 7[29].

accompli. Bref, « après Pascal, il ne s'est plus rien passé » (*Fragments posthumes 1884-1885*, 44[2]).

Pour Nietzsche, le « problème Pascal » coïncide donc avec celui de la possibilité d'une existence chrétienne. Autrement dit, comment une interprétation morale de la nature peut-elle devenir naturelle – se muer elle-même en nature ? La réponse à cette interrogation n'est pas à chercher chez les fidèles contemporains, désormais insensibles à la « folie de la croix ». Mais, comme le suggérait déjà Overbeck, Pascal était capable « de manier des moyens si puissants » qu'ils paraissent insoutenables aux « forces » des chrétiens des temps actuels. Pourvu de qualités intellectuelles et spirituelles extraordinaires, Pascal parvint à *vivre* l'idéal ascétique sans pour autant l'adapter (et l'avilir) aux demi-mesures de la médiocrité. Pour Nietzsche, Pascal offre le « portrait abrégé » du christianisme qui permet d'en anatomiser au vif les différents éléments. Et ce faisant, Nietzsche ne peut que reconnaître dans Pascal « un destin ». La perfection avec laquelle le philosophe français vit sa foi en fait un apologue incarné de l'histoire tout entière du christianisme. En lui, le christianisme dévoile son essence et sa destinée. En tant que « *Typus*<sup>39</sup> » de l'idéal ascétique et de la morale chrétienne, Pascal représente donc l'incontournable et « parfait adversaire » du projet philosophique de Nietzsche. Il reste alors à voir comment Nietzsche se positionne non seulement à l'égard du « type Pascal », mais aussi de sa pensée.

### « *Odium humani generis* »

Le jugement que Nietzsche porte sur la morale chrétienne, et dont nous venons d'évoquer quelques éléments, se trouve souvent conforté sous sa plume par le renvoi à deux *auctoritates*. Il s'agit de deux témoins directs du christianisme à l'état naissant, Pilate et Tacite, et leurs remarques sont fixées par deux *sententiæ* dont Nietzsche admire la dense concision : « *Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendiï quam odio humani generis convicti sunt* » (« Dans un premier temps, on arrêta ceux qui avouaient. Suite à leurs dénonciations, une foule innombrable fut accusée, pas tellement d'avoir

39. *Fragments posthumes 1888-1889*, 14[6].

allumé l'incendie, mais d'avoir de la haine pour l'humanité » (*Annales*, XV, 44) ; « *Quid est veritas ?* » (Jn XVIII, 37-38). À propos de la formule de Tacite, Nietzsche se borne à gloser avec enthousiasme « C'est vrai<sup>40</sup> ! » et il reconnaît dans celle de Pilate « la seule parole » du Nouveau Testament « qui ait de la valeur<sup>41</sup> ». L'une et l'autre constituent deux points de repère conceptuels essentiels pour la critique de l'idéal ascétique que Nietzsche orchestre tout au long de sa réflexion. Car comprendre l'essence et l'histoire du christianisme revient d'une part à dévoiler son double fondement – c'est-à-dire le fait qu'il relève en même temps d'une *haine généralisée du genre humain* et d'une *passion toujours inassouvie pour la vérité*. Mais cela signifie aussi mesurer tout le paradoxe d'un idéal qui prêche l'amour et préconise l'« *odium humani generis* », qui ne cesse de rechercher l'essence de la vérité et toutefois rappelle la distance infinie qui sépare la foi de l'intelligence, d'où des tensions structurelles qui travaillent le christianisme et en dirigent les vicissitudes vers une crise inévitable. Or, la discussion de ces deux questions fondatrices et l'évocation des propos de Pilate et Tacite s'accompagnent assez souvent de la mention de Pascal. Il convient donc de les utiliser aussi comme des guides pour identifier les lignes directrices du « *Vergleich mit Pascal* » de Nietzsche non seulement avec le « *Typus* » Pascal, mais aussi, plus précisément,

avec la doctrine et les thèses du philosophe français.

La citation de Tacite s'accompagne d'une mention explicite de Pascal dans un aphorisme d'*Aurore*, intitulé « Haine du prochain » :

Étant donné que nous sentons l'autre de la même manière qu'il se sent lui-même – ce que Schopenhauer appelle compassion et qu'il conviendrait plutôt d'appeler unipassion, douleur à l'unisson – nous devrions haïr autrui, si, comme Pascal, chacun s'estime haïssable. Et cela fut en gros le sentiment de Pascal à l'égard des hommes, et aussi celui du Christianisme ancien, qui était « accusé », sous Néron, de « *odium generis humani* » (*Aurore*, § 63).

Nietzsche pointe ici sous la forme d'un paradoxe la difficile conciliation de deux formules évangéliques (« *Qui amat animam suam, perdet illam* » (Jn XII, 25) et « *Diliges proximum tuum sicut te ipsum* » (Mt XXII, 39), et il reconnaît en Pascal l'exemple du chrétien parfait qui fait de ce paradoxe sa devise. On songera notamment à la célèbre *pensée* qui constate que « le moi est haïssable », voire qu'il est « toujours haïssable<sup>42</sup> » en tant qu'essentiellement marqué par l'injustice du péché originel. En prenant comme point de départ le propos de Pascal, Nietzsche se borne à déployer un syllogisme, dont la prémisse mineure est constituée par le précepte évangélique (« aime ton prochain comme toi-même »). Or, le résultat ne peut être que la *sententia* de Tacite, qui, en

40. *Fragments posthumes 1879-1881*, 6[300].

41. *L'Antéchrist*, § 46.

42. Laf. 597 – Sel. 494 (FAU I, 190).

étant ainsi déduite à partir des mots du Christ et du plus parfait des chrétiens, c'est-à-dire l'auteur des *Pensées*, se trouve remarquablement confirmée dans sa vérité profonde. L'enjeu de cette *reductio ad absurdum* mise en scène par Nietzsche est bien évidemment celui de dénoncer le caractère décadent du christianisme : la posture altruiste dont se targue l'idéal ascétique trouve sa véritable racine dans une négation de la vie : « Pour juger que l'humanité méritait un sacrifice de la part d'un dieu, il fallait la mépriser profondément et l'avilir à ses propres yeux<sup>43</sup>. » Mais au-delà – et en-deçà – de la dénonciation, on sent pointer chez Nietzsche aussi l'admiration et une question : comment peut-on parvenir à supporter et à faire supporter un idéal de ce genre ? En effet, comme Nietzsche le remarque dans un autre texte de la même époque, « si le christianisme, conçu dans toute sa force, dominait [...], en quelques années il provoquerait la fin du genre humain ». Et d'ailleurs, « certains Pères de l'Église admettent cette cohérence : ils n'y voient pas un reproche ni une objection<sup>44</sup> ». L'existence du chrétien offre le spectacle d'un paradoxe incarné : la haine de soi et du genre humain en général interdirait à celui qui l'assume avec toute la cohérence souhaitée de *survivre à sa propre foi*. Or, Pascal veut tenir ensemble *et* la cohérence *et* le christianisme, et pour cette

raison, Nietzsche voit en lui une sorte d'expérience cruciale, l'exemple vivant d'une expérimentation qui permet d'étudier la *soutenabilité* de l'idéal chrétien. La question pour Nietzsche devient alors : comment Pascal parvint-il à être chrétien et à *s'aimer* ?

Ce problème, quoique formulé d'une façon différente, avait été un des premiers à s'imposer dans la méditation nietzschéenne de l'essence du christianisme. En fait, on en trouve déjà une trace dans un long fragment posthume de l'été 1875, qui rassemble des notes de lecture issues de *La valeur de la vie* de Dühring<sup>45</sup>. Après avoir résumé le texte qu'il glose, Nietzsche ajoute quelques remarques intitulées « Mes considérations conclusives », où, écrit-il, « [il] formule enfin [s]on évangile ». Le terme évoque d'emblée l'enjeu constitué par le christianisme, ce que confirme le sujet abordé – celui de l'impossible amour de soi :

On n'aime pas ce qu'on honore, cela est bien connu. Et celui qui serait contraint de ne pas honorer la chose aimée, mais de la mépriser, l'aimerait d'autant plus purement. Le mépris concerne le cerveau. Si quelqu'un était capable de s'aimer soi-même d'une façon parfaitement pure – c'est-à-dire avec un amour de soi totalement purifié – il devrait aussi en même temps se mépriser. Aime toi-même et personne d'autre, car tu peux connaître seulement toi-même, aime les autres, si tu en es capable, c'est-à-dire si tu es capable de les connaître parfaitement et

43. *Fragments posthumes 1879-1881*, 6[143]. Le fragment cite aussi la *sententia* de Tacite.

44. *Fragments posthumes 1879-1881*, 3[105].

45. E. Dühring, *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung von Dr. E. Dühring, Docent der Philosophie und Nationalökonomie an der Berliner Universität*, Breslau, E. Trewendt, 1865 (voir *Nietzsches persönliche Bibliothek*, *op. cit.*, p. 202).



méprise-les comme tu te méprises toi-même. Telle est la position du Christ à l'égard du monde. Un amour de soi par commisération : voilà l'essence du Christianisme, au-delà de toute apparence et de toute mythologie (*Fragments posthumes 1875-1876*, 9[1]).

En partant d'un axiome (« aimer » et « honorer » sont inconciliables), Nietzsche en déduit l'essence de l'amour de soi chrétien : « L'amour du chrétien se fonde sur le mépris<sup>46</sup> » et il s'agit donc d'un amour « par commisération ». Le problème, qui sera central dans l'aphorisme d'*Aurore*, est résolu en 1875 par le biais d'une sorte d'interversion des termes : dans *Aurore*, la haine envers l'homme en tant que pécheur rend l'amour incompréhensible en régime de foi chrétienne. Ici, au rebours, c'est justement le mépris envers soi-même et envers les autres hommes qui constitue la condition essentielle d'un amour qui se veut véritable. On n'aime parfaitement que ce qu'on méprise, et, à ce titre, seul le chrétien est capable d'aimer parfaitement, car chez lui le dogme du péché originel a rendu méprisable l'humanité tout entière. Le paradoxe incarné par Pascal se dissout donc grâce à une analyse psychologique plus profonde : le *factum* de l'impossible conciliation entre amour et vénération, que Nietzsche pose comme une donnée non discutée, explique l'existence chrétienne. Mieux, c'est à ce *factum* de faire aussi de la religion de l'« *odium humani generis* » la religion de la « *charitas* ».

Or, ce qui est remarquable, c'est que Nietzsche dans ce fragment de 1875 a recours précisément à des textes pascalien pour résoudre le paradoxe que Pascal incarne. Une longue *pensée*, intitulée « *Eigenliebe* » dans la traduction allemande, développe en effet un raisonnement analogue à celui orchestré par Nietzsche en commentant l'ouvrage de Dühring :

La nature de l'amour-propre et de ce MOI humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime [*Gegenstand der Liebe*] ne soit plein de défauts et de misères : il veut [*er will*] être grand, et il se voit [*steht sich*] petit ; il veut être heureux, et il se voit misérable ; il veut être parfait, et il se voit plein d'imperfections ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime [*Gegenstand der Liebe und Achtung*] des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts (Laf. 978 – Sel. 743 [FAU II, 47-51<sup>47</sup>]).

Pascal oppose « l'amour » et la « considération », « vouloir » et « voir », « l'objet de l'amour » et « l'objet de l'estime », de même que Nietzsche déclare inconciliables « l'amour » et « l'honneur ». La proximité entre les deux analyses s'avère encore plus nette si on se penche sur un fragment posthume que Nietzsche rédige en septembre 1876, où il

46. *Fragments posthumes 1875-1876*, 5[166].

47. L'exemplaire de Nietzsche présente de très nombreuses marques de lecture se rapportant à ces pages.

reprend avec de moindres variations ses « considérations conclusives » sur Dühring. On y lit en effet que « la chose la plus difficile et rare serait l'union de l'amour le plus intense et du moindre degré de l'estime [*Achtung*, comme dans la traduction de la *pensée* de Pascal] ; donc le mépris comme jugement de la tête [*Urtheil des Kopfes*] et l'amour comme pulsion du cœur [*Trieb des Herzens*]<sup>48</sup>. » On sent résonner dans ces lignes l'écho de la question qui clôt la célèbre *pensée* consacrée par Pascal au cœur qui a « ses raisons, que la raison ne connaît point » : « Est-ce par raison », donc par un « *Urtheil des Kopfes* » « que vous vous aimez ? » (Laf. 423 – Sel. 680, [FAU II, 142]). Bref, Nietzsche rend compréhensible le paradoxe que Pascal *est*, en utilisant ce que Pascal *dit*. Pascal parvint à être chrétien et à s'aimer car l'honneur et l'amour non seulement *ne sont pas conciliables*, mais ils *ne doivent pas être conciliés*. Nietzsche utilise donc les *Pensées* comme un palimpseste pour élaborer son explication psychologique. Et l'« ambiguïté » qui permet au christianisme de faire de l'amour sa devise de s'afficher avec une évidence encore plus nette.

Les remarques sur Dühring s'achèvent avec ces propos : « Le fait que l'homme, malgré cela, s'aime encore soi-même peut paraître une grâce miraculeuse. Il n'en va plus de l'amour de l'égoïsme avide et aveugle. Dans la plupart des cas, un tel amour purifié et incompréhensible est attribué à un Dieu. Toutefois, c'est nous qui sommes capables de cet amour »

(*Fragments posthumes 1875-1876*, 9[1]). Incapable de comprendre qu'il s'aime par commisération, le chrétien parvient à justifier l'amour de soi en l'interprétant. Il y voit l'effet d'une grâce, donc le résultant d'une action venant d'ailleurs, et d'un ailleurs radical qui nous dépasse et exproprie cette passion que nous éprouvons. La haine de soi est l'unique affection légitime si on se « considère » et on se reconnaît comme pécheurs : par conséquent, conclut Pascal, notre dignité, ce qui nous rend dignes d'amour et explique l'amour que nous nous portons, relève uniquement d'une « capacité de recevoir la grâce » (Laf. 354 – Sel. 386). Ailleurs, Nietzsche développera ce raisonnement de manière encore plus explicite, en se demandant directement :

Comment se fait-il qu'un homme se méprise sous tout rapport, en sachant qu'il est radicalement pécheur, et pour autant qu'il s'aime ? L'explication scientifique est tout à fait différente de celle proposée par l'homme religieux, qui attribue cet amour à Dieu [...]. L'amour avec lequel l'homme finalement s'aime lui-même reçoit l'apparence d'un amour divin. Il n'est pas mérité, affirme l'homme, donc il est une grâce (*Fragments posthumes 1876-1878*, 22[20]).

Une fois de plus, « l'essence du christianisme » s'avère être une « interprétation fantastique des mobiles ». Une fausse psychologie, ou, plus précisément, une *ignorance psychologique* des mobiles permet au chrétien d'attribuer à une force « autre » – la grâce – qui en réalité n'est qu'« une

48. *Fragments posthumes 1876-1878*, 18[34].

grâce qu'on se rend à soi-même, une rédemption de soi<sup>49</sup> ». Nietzsche se voit donc contraint d'avancer contre Pascal, dont il admire la finesse d'analyste de la psychologie humaine, les mêmes critiques qu'il formule en général contre le christianisme. Si Pascal avait été véritablement fidèle à son « âme logique », et cela jusqu'au bout, il aurait dû souscrire à la proposition que Nietzsche formule dans *Aurore*, quelques aphorismes plus haut que celui dont nous sommes parti :

Si notre moi, selon Pascal et le Christianisme, est toujours haïssable, comment pourrions-nous même seulement permettre et accorder que d'autres l'aiment, – qu'il s'agisse de Dieu ou des autres hommes ? Se faire aimer et savoir très clairement qu'on mérite seulement la haine (pour ne pas mentionner les autres sentiments de répulsion) serait quelque chose de contraire à toute bienséance. « Mais cela est précisément le royaume de la grâce ». Ainsi, pour vous votre amour pour le prochain est une grâce ? Une grâce aussi votre piété ? Très bien, si vous êtes capables de cela, faites encore un pas de plus : aimez-vous par grâce – et alors vous n'aurez plus aucun besoin de votre Dieu, et tout le drame du péché originel et de la rédemption se consommera dans vous-mêmes jusqu'à son terme (*Aurore*, § 79).

Les remarques formulées ailleurs, comme on l'a vu, par Nietzsche, se cristallisent ici dans un syllogisme qui s'appuie sur la *pensée* sur « le moi haïssable ». Face à l'impossibilité de l'amour de soi, Pascal s'abrite dans le royaume de la grâce. Nietzsche l'accuse de renoncer, ce faisant, à son intelligence : il s'avère incapable de faire « un pas de plus<sup>50</sup> », en se libérant aussi de la fausse interprétation de la rédemption et du péché. La rigueur, le caractère exemplaire du « *Typus Pascal* » réside donc dans le fait d'avoir affirmé en toutes lettres la nécessité de la haine de soi. Par conséquent, en finissant par avoir recours à la grâce pour justifier la survivance du chrétien, Pascal ne fait rien d'autre que porter « la haine pour le moi<sup>51</sup> » à son accomplissement et se rapproche ainsi, autant que sa foi le lui permet, du « pas de plus ». Comme Nietzsche le répétera encore en 1887, « Pascal, l'admirable *logicien* du Christianisme, est allé jusqu'à affirmer que “ne pas se faire aimer” lui paraissait chrétien » (*Fragments posthumes 1887-1888*, 10[128]). Nietzsche songe ici à la pensée Laf. 396 – Sel. 15 (FAU I, 191-192)<sup>52</sup>, issue d'un billet autographe mentionné aussi dans la *Vie* de Pascal : « Il est injuste qu'on s'attache à nous, quoiqu'on

49. *Humain, trop humain*, § 134.

50. Voir *Fragments posthumes 1884-1885*, 41[7] : « Dépasser tout ce qui est chrétien à l'aide d'un hyperchristianisme et ne pas seulement s'en débarrasser. »

51. *Fragments posthumes 1887-1888*, 10[125] : « la haine pour le moi » coïncide avec « le pas-calisme ». Voir, pour une analogie artistique, *Nietzsche contre Wagner*, « Nous, les antipodes » : « Flaubert, une réédition de Pascal, mais en plus artiste, son critère instinctif, son grand principe étant : “Flaubert est toujours haïssable, l'homme n'est rien, l'œuvre est tout”... Il s'est torturé en écrivant comme Pascal se torturait en pensant — tous deux ne sentaient pas en égoïstes. »

52. La référence à la page de la traduction des *Pensées* (« p. 162 »), notée par Nietzsche dans la marge du fragment qu'on vient de citer, est sans doute fautive : lire « p. 192 ».

le fasse avec plaisir et volontairement. Nous tromperons ceux à qui nous en ferons naître le désir ; car nous ne sommes la fin de personne, et nous n'avons pas de quoi les satisfaire. » Pour aller plus loin, Pascal aurait dû être *libre* du joug de sa foi, devenir irresponsable ou en mourir.

Si le christianisme est avant tout un « *odium humani generis* », Pascal en incarne donc le type parfaitement accompli. À rebours du christianisme « jésuite » qui s'efforce d'accorder le péché et l'amour pour l'humanité, Pascal réclame haut et fort la nécessité d'une négation de soi, jusqu'à en faire sa devise. On est chrétien seulement si on *ne se fait pas* aimer, et si on *n'aime pas* le genre humain. Or, remarque Nietzsche, Pascal aurait dû à la rigueur reprendre la conclusion des Pères de l'Église qui souhaitent une disparition de l'homme. Bref, *ou bien* la logique de Pascal ne fut pas assez conséquente, *ou bien* ses prémisses étaient incorrectes. Le type accompli du christianisme est donc, comme on le rappelait plus haut, celui qui parvient presque à en proclamer la disparition nécessaire. Finalement, aux yeux de Nietzsche, ce ne fut pas par négligence que Pascal ne parvint pas à franchir « le pas de plus », mais seulement parce que « le christianisme est le terrain sur lequel [sa] passion pour la pensée a commencé à se manifester et à mûrir ». Ailleurs, par exemple au milieu d'un « peuple de penseurs » comme celui des Indiens, sa « plante » aurait pu sans doute « s'épanouir<sup>53</sup> » d'une façon différente.

### « *Quid est veritas ?* »

Le caractère de « type » achevé (qui exprime aussi l'achèvement du « type ») que Nietzsche attribue à Pascal détermine aussi son approche de la vérité – et nous retrouvons ainsi notre seconde *sententia*-guide, c'est-à-dire la question de Pilate : « Qu'est-ce que la vérité ? ». Un fragment posthume, capital dans son laconisme, le rappelle : « *Profondément* intéressé à la vérité. D'où cela ? Dette à l'égard du Christianisme – Pascal » (*Fragments posthumes 1884*, 26[330]). La question est celle du lien entre l'idéal ascétique et la volonté de vérité – une question qui préside à presque toutes les œuvres tardives de Nietzsche, à partir

53. Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, op. cit., p. 55.

de *Par-delà bien et mal*. Citons une page fort célèbre du *Gai Savoir* :

C'est toujours sur une *croissance métaphysique* que repose la croyance à la science, – que nous aussi, hommes de connaissance d'aujourd'hui, nous sans-dieu et antimétaphysiciens, nous continuons aussi d'emprunter *notre* feu à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... (*Le Gai Savoir*, § 344).

La volonté de vérité qui anime la science qui « se targue d'être libre de tout présupposé » relève de la même foi qui animait jadis le christianisme, ce « platonisme pour le peuple ». Dans les deux cas, la vérité est posée comme « une valeur métaphysique », quelque chose d'ineffable, à l'abri de toute critique. Justifier la démarche scientifique est toujours un impératif moral, un « tu dois » : un « tu ne dois pas tromper, même pas te tromper toi-même ». Au fond gît toujours l'opposition entre le monde réel et le monde « vrai » : « le véridique, dans ce sens audacieux et ultime que présuppose la croyance à la science, *affirme en cela un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et dans la mesure où il affirme cet "autre monde", comment ne doit-il pas par là même nier son opposé, ce monde, *notre monde ?* » (*Le Gai Savoir*, § 344<sup>54</sup>).

L'aspiration à un savoir scientifique et l'idéal ascétique étant dès lors indissociables, on comprend bien pourquoi Nietzsche pointe dans le christia-

nisme l'origine de son (et du général) « profond intérêt pour la vérité ». Mais cela explique aussi l'exigence nietzschéenne d'élaborer une « critique de la valeur de la vérité même », c'est-à-dire de soulever le problème de « ce que signifie en général la volonté de vérité ». Comme l'affirme un autre aphorisme parmi les plus célèbres du *Gai Savoir* (§ 125), la mort de Dieu doit être imputée à la morale chrétienne. « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et nous l'avons tué ». « Le déclin du christianisme » est en fait le corollaire nécessaire du « sens de la véridité, hautement développé par le christianisme ». « Le sens de la vérité est une des efflorescences les plus puissantes du sens moral<sup>55</sup> » ; par conséquent le christianisme « s'est mis la corde au cou » : la mort de Dieu n'est rien d'autre que l'expression d'un « *dégoût* devant la fausseté et la duplicité de toute interprétation chrétienne du monde et de l'histoire » (*Fragments posthumes 1885-1887*, 2[127]). L'avènement du nihilisme, que Nietzsche annonce, doit dès lors être compris comme « la catastrophe d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le *mensonge* de la croyance en Dieu ». Le Dieu chrétien impose et *est* la vérité ; mais l'homme qui s'approprie ce commandement de vérité avec toute la rigueur souhaitée finit inéluctablement par découvrir que Dieu même est une fausse interprétation du monde, un mensonge qui se perpétue. Ainsi, le christianisme s'écroule sous le coup de sa morale :

54. Ce passage du *Gai Savoir* est cité et commenté dans *Généalogie de la morale*, III, § 24.

55. *Fragments posthumes 1876-1878*, 24[28] ; voir 24[70], [77].

« la véricité chrétienne a tiré une conclusion après l'autre, et elle tire enfin la conclusion *la plus radicale*, la conclusion *contre elle-même*<sup>56</sup> ». Allons plus loin : l'autosuppression de la morale – exigée par un impératif de moralité – fait du nihilisme l'héritier et la suite du christianisme :

On voit *ce qui* a vraiment vaincu : le Dieu chrétien, la morale chrétienne elle-même, le concept de véricité entendu en un sens toujours plus rigoureux, la subtilité de confesseurs de la conscience chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en droiture intellectuelle à tout prix (*Le Gai Savoir*, § 357).

Le christianisme est donc pour Nietzsche non seulement la raison du « profond intérêt pour la vérité » qui l'anime, mais aussi le lieu d'évaluation et de mise à l'épreuve de cet intérêt dans ses corollaires ultimes.

Or, si le constat de cette « catastrophe respectable » revient sans cesse sous la plume de Nietzsche, le philosophe allemand en pointe moins fréquemment les acteurs majeurs. La mention des pères confesseurs reste une allusion vague et d'autre part l'analyse de la figure du « prêtre ascétique », fournie par la *Généalogie de la morale*, se concentre plutôt sur l'aspect compensatoire de la morale

chrétienne que sur son exigence de véridicité. Où trouver alors un exemple concret de « l'autodépassement » (*Selbstüberwindung*) par volonté de vérité que le christianisme a imposé à l'Europe<sup>57</sup> ? Le fragment posthume dont nous sommes parti le précise : « *Profondément* intéressé à la vérité. D'où cela ? Dette à l'égard du Christianisme – Pascal<sup>58</sup>. »

En incarnant le type de l'idéal ascétique, Pascal fait sien aussi l'impératif d'une volonté de vérité qui en découle. À ce titre, Nietzsche remarque que « si on voulait déchiffrer et mettre en lumière le genre d'histoire qu'a connu jusqu'ici la question de la *science* et de la *conscience* des *homines religiosi*, il nous faudrait être si profonds, blessés et immenses que l'était la conscience intellectuelle de Pascal<sup>59</sup> ». Pascal a fait l'épreuve du problème de la science dans sa conscience d'homme de foi. On pensera d'abord à l'activité scientifique de Blaise, et d'ailleurs Nietzsche parle parfois de Port-Royal comme de la « dernière floraison de la grande science chrétienne ». Mais il convient surtout de songer aux traits profonds de la personnalité du philosophe français : « ardeur, intelligence, honnêteté<sup>60</sup> ». Pascal a su faire de la volonté de vérité une passion (ardeur), en l'intériorisant jusqu'à

56. *Généalogie de la morale*, III, § 27.

57. *Ibid.*

58. Voir *Fragments posthumes 1885-1887*, 2[200] : « Nous ne sommes plus chrétiens : en grandissant nous sommes sortis du christianisme, non parce que nous avons séjourné trop loin, mais trop près de lui, et plus encore parce que nous avons grandi à partir de racines chrétiennes – c'est précisément une piété plus sévère et plus exigeante qui nous interdit aujourd'hui d'être encore chrétiens. »

59. *Par-delà bien et mal*, § 45. Voir *Fragments posthumes 1884-1885*, 34[147].

60. *Aurore*, § 192.

la muer en instinct, et cela donna à son intelligence l'audace de tirer les conclusions extrêmes de ses principes (honnêteté). Mais c'est justement pour cette raison que le savoir est devenu en lui une « plaie », de même que pour le christianisme tout entier, qui, après avoir fait de la science un péché originel, est mort à cause de ce péché. Aux yeux de Nietzsche, il y a une figure qui constitue presque un emblème de cette catastrophe personnelle et historique : le *Deus absconditus* :

Sur le « Dieu caché » et sur les raisons qu'il a de rester caché et de se révéler toujours seulement à moitié avec sa parole, personne n'a été plus éloquent que Pascal, ce qui montre qu'il n'est jamais arrivé à s'en soulager – sa voix résonne avec une telle force, comme s'il avait regardé pour une fois derrière les coulisses. Il soupçonnait comme une immoralité dans le « *Deus absconditus* », il aurait eu honte et aurait craint de se l'avouer, et ainsi, comme tous ceux qui ont peur, il parlait le plus fort possible (*Aurore*, § 91).

Au rebours du christianisme plébéien qui accueille sans trop de soucis le devoir pour Dieu d'être vérac, Pascal « subodore » le piège. Sa volonté de vérité l'amène à jeter un œil derrière les rideaux, à dévoiler le tour de passe-passe de l'idéal ascétique. Mais, affirme Nietzsche, face à cette découverte extraordinaire, Pascal ferme les yeux et *se cache* derrière la figure du « Dieu caché<sup>61</sup> ». Pascal arrive jusqu'au point de mettre à nu l'immoralité des moyens qui gouvernent la

constitution de la morale, mais sa foi le retient, elle inhibe son instinct de véracité. Ailleurs, Nietzsche précise de façon encore plus nette la « situation » du *Deus absconditus* pascalien :

Les chrétiens doivent croire à la *véracité de Dieu* : par malheur, ils reçoivent dans le même sac la croyance à la Bible et à sa « science de la nature » ; ils n'ont aucunement le droit de reconnaître des vérités relatives [...]. Le caractère *absolu* de sa morale fait voler le christianisme en éclats. La science a éveillé le doute sur la véracité du Dieu chrétien : ce doute, le *christianisme en meurt* (*Deus absconditus* de Pascal) (*Fragments posthumes 1885-1887*, 2[123])

Le Dieu caché est le dernier rempart avant la mort de Dieu. En se rapprochant dangereusement de la nécessaire autodestruction du christianisme, Pascal ne trouve d'autre alibi que celui du *Deus absconditus* pour échapper à la déduction extrême. Dans le caractère « *absconditus* » de Dieu, il convient selon Nietzsche de dénoncer une tentative maladroite pour garder Dieu en vie malgré la volonté de vérité qui vise au contraire à le dévoiler – et à le dévoiler dans son origine « immorale ».

C'est à partir de ce constat que Nietzsche aborde et discute le projet apologétique de Pascal. Aux yeux du philosophe allemand, le danger inscrit dans la volonté de vérité devrait précisément interdire au chrétien toute tentative pour appliquer les

61. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Hors service » : au « vieux pape » qui parle d'un « Dieu caché, plein de mystère », Zarathoustra rétorque : « J'aime tout ce qui a le regard limpide et la parole nette. Mais lui – tu le sais bien, vieux prêtre – il avait en lui quelque chose de tes manières à toi, des manières de prêtre – il était ambigu. »

outils de l'intelligence aux contenus de la foi. Le seul argument apologétique admissible (même si fallacieux<sup>62</sup>) est la « preuve par la force », c'est-à-dire la vérité du christianisme démontrée par les effets qu'il produit en celui qui croit<sup>63</sup> ; alors que, si la raison cherche à démontrer les vérités de foi, elle est nécessairement de *mauvaise foi* – un signe qu'on manque de foi : « Votre apologie du christianisme a sa racine dans votre manque de christianisme<sup>64</sup>. » La religion exige qu'on croie à ses vérités, non pas qu'on cherche des vérités à son sujet. Or, de façon paradoxale, Pascal est pour Nietzsche celui qui a saisi avec la plus grande clairvoyance l'impossibilité d'une véritable apologétique

chrétienne<sup>65</sup>. Son ambition à vouloir prouver la foi chrétienne montre qu'il s'est « autotrompé ». Si la « démonstration » avait été conduite jusqu'au bout, avec toute l'honnêteté dont Pascal était capable, elle aurait dû l'amener à constater la racine immorale de la foi en Dieu. Mais Pascal « voulait démontrer quelque chose » – autrement dit, il était incapable de reconnaître dans la foi le résultat d'instincts humains, trop humains (et notamment du désir de s'assurer une vérité et dès lors de *se rassurer* en se l'assurant<sup>66</sup>).

Même le scepticisme, d'après Nietzsche, ne constitue pas dans les *Pensées* un enjeu réel : en effet,

62. *Humain, trop humain*, § 30.

63. Voir *Humain, trop humain*, § 120. L. Lebreton, « Pascal et la “preuve par la force” : L'examen nietzschéen d'une conscience intellectuelle “blessée” », *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 47, 2018, p. 217-239.

64. *Humain, trop humain*, II « Opinions et sentences mêlées », § 98.

65. Il est remarquable que Nietzsche ne mentionne jamais les preuves historiques, mais seulement les preuves morales (et celles-ci seulement en raison de la médiation de Brunetière et sans doute aussi de Overbeck ; voir *Fragments posthumes 1887-1888*, 9[182]). De surcroît, il ne mentionne explicitement que l'invitation de Pascal à « s'abêtir » (*Généalogie de la morale*, III, § 17), c'est-à-dire l'injonction à assumer le christianisme sans raisons, mais seulement en vertu des effets pratiques qui en découlent : « Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, véritable... à la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; mais n'en aurez-vous point d'autres ? » (Laf. 418 – Sel. 680, FAU II, 140). Voir aussi *Fragments posthumes 1879-1881*, 8[31] : « Pascal conseillait de s'accoutumer au christianisme, parce que l'on sentirait les passions disparaître. Cela signifie : tirer profit de sa *déloyauté* (*Unredlichkeit*) et s'en réjouir », et sur ce point L. Lebreton, « Nietzsche, Pascal et le suicide du sens historique », *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 45, 2019, p. 122-145 et « Nietzsche et le principe de Pascal : “Il faut s'abêtir” », *Revue de Métaphysique et de morale*, 2019, 4, p. 421-437.

66. Il convient de distinguer cette argumentation des critiques que Nietzsche formule ailleurs contre les preuves du christianisme. Il y va en effet dans ces cas des remarques sur le caractère logique de ces preuves, non pas sur la volonté même de prouver. Il s'agit d'un double paralogisme : déduire la vérité de la nécessité (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[233]) et déduire une existence déterminée d'un besoin (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[34] ; 8[18]). Et Nietzsche de rétorquer qu'il y a parfois des erreurs nécessaires, et que plusieurs choses peuvent satisfaire un même besoin, voire que le besoin peut s'auto-éteindre. Ces remarques nous paraissent finalement moins essentielles pour la compréhension du « problème Pascal » que ce qu'en écrivent souvent les commentateurs.



Pascal ne supporte pas de rester *dans* le scepticisme, il nie la possibilité même d'une existence réellement sceptique : « “Quel mol oreiller que le doute pour une tête bien faite !” – ce mot de Montaigne a toujours fait enrager Pascal, car personne, justement, n'avait autant besoin que lui d'un mol oreiller<sup>67</sup>. » Montaigne est le « type honnête en histoire de la philosophie » : « par volonté de vérité », il critiquait le critère de la vérité. Pascal au contraire s'avère malhonnête, car incapable de reconnaître les corollaires ultimes de sa véridicité. Bref, « Pascal, par exemple, ne voulait rien risquer et resta chrétien<sup>68</sup> ». Le risque était celui qui guette toute démarche apologétique : celui « d'écrire, avec la défense, l'acte même d'accusation ». Nietzsche dénonce et regrette que la magnifique raison de Pascal perde à un moment précis sa lucidité. Ses qualités intellectuelles si propres à la recherche de la vérité se sont laissées ofusquer par une passion :

La condition de Pascal est une passion, elle affiche toutes les marques et les conséquences de la félicité, de la misère et d'une sévérité radicale et inlassable. Il est donc ridicule de le voir si méprisante à l'égard de la passion – il s'agit d'une sorte d'amour qui méprise toutes les autres passions et

s'apitoie sur les autres hommes, car ils n'en sont pas épris (*Fragments posthumes 1879-1881*, 7[234]).

La foi et la volonté de vérité, l'une et l'autre co-naturelles à l'idéal ascétique, ont transformé l'esprit de Pascal en un champ de bataille. La foi l'emporta finalement, au détriment de l'honnêteté intellectuelle. En présupposant « déjà des *interprétations* chrétiennes-morales de la nature humaine », la volonté de Pascal « d'attraper le “fait” », c'est-à-dire de saisir la vérité du christianisme, ne pouvait que relever d'un parallogisme. Mais l'estime de Nietzsche pour Pascal est si grande que l'issue du drame du philosophe français ne lui apparaît en rien inévitable. Dans un passage du manuscrit pour l'impression de la préface de *Par-delà bien et mal*, on lit en effet :

Pascal éprouva comme une *peine* [la tension imposée par l'idéal ascétique<sup>69</sup>], cet homme, le plus profond de l'époque moderne ; à partir d'une terrible tension de l'esprit, il inventa une espèce de rire meurtrier, avec lequel il assomma de ridicule les jésuites. Sans doute il ne lui manqua rien d'autre que la santé et une dizaine d'années de vie *en plus* – ou, pour m'exprimer moralement, un ciel du sud à la place des nuages de Port-Royal, pour assommer de ridicule aussi son christianisme

67. *Aurore*, § 46. Voir *Fragments posthumes 1887-1888*, 9[3] : « Pascal alla même requérir le scepticisme moraliste pour susciter, exciter, (“justifier”) le besoin de croire. »

68. *Fragments posthumes 1888-1889*, 15[94].

69. *Par-delà bien et mal*, Préface : « Le combat contre Platon, ou pour le dire de manière plus intelligible et pour le “peuple”, le combat contre l'oppression millénaire de l'Église chrétienne – car le christianisme est du platonisme pour le “peuple” – a créé en Europe une somptueuse tension de l'esprit, comme il n'en avait encore jamais existé sur la terre : avec un arc aussi tendu, on peut à présent viser les buts les plus lointains. Il est vrai que l'esprit européen ressent cette tension comme détresse. »

même (*Par-delà bien et mal*, « Préface », *Druckmanuskript*)<sup>70</sup>.

L'hypothèse est remarquable, mais confirme la radicalité de la lecture nietzschéenne de Pascal comme « *Typus* » de l'idéal chrétien. Si la vie lui avait accordé plus de santé et plus d'années, Pascal aurait accompli en lui-même le destin du christianisme tout entier. Par moralité, par besoin de « véridicité », il aurait découvert « la téléologie » interne de la morale et il serait parvenu à en sonner la fin. Le *Deus absconditus* se serait révélé dans sa vérité d'hypothèse désormais superfétatoire. L'Europe des derniers deux siècles témoigne d'« un valeureux autodépassement » (*Selbst-Überwindung*) en direction de l'athéisme<sup>71</sup> : en Pascal pourtant, « l'autodépassement de la raison » (*Selbst-Überwindung der Vernunft*), tout en étant « son problème le plus intime », s'achève finalement « au profit de la foi<sup>72</sup> ». Les prémisses étaient parfaites, les circonstances malheureuses. La défaite de Pascal représente donc

pour Nietzsche une occasion manquée pour « secouer le joug » du christianisme, tout en témoignant en même temps de la longévité du christianisme lui-même. Si en Pascal le christianisme montre à quel point il avait été capable de « raffiner l'humanité<sup>73</sup> », il exhibe aussi sa puissance de destruction. L'âme de Pascal était, comme celle de Meister Eckhart, parmi les plus « riches<sup>74</sup> ». Et pourtant, la foi chrétienne parvint à « l'assommer<sup>75</sup> ». Il s'agit d'un délit qui n'admet aucune justification et que Nietzsche n'a de cesse de déplorer. On y voit le « danger le plus grand » recelé par l'idéal ascétique : celui de « vouloir briser les âmes les plus fortes et nobles » en produisant d'« effrayantes ruines<sup>76</sup> » comme celle de Pascal. Le cas du philosophe français est d'autant plus exemplaire qu'en lui c'est la raison elle-même qui est corrompue par la foi, c'est-à-dire cette tension vers la vérité qui gît précisément au fond du projet chrétien<sup>77</sup>. Nietzsche évoque à ce titre un

70. Voir *Fragments posthumes 1884-1885*, 34[148] : « Je crois sentir que Socrate était profond [...] ; que César avait de la profondeur, de même ce Frédéric II Hohenstaufen ; sûrement Léonard de Vinci ; et à un degré loin d'être faible Pascal, qui est mort seulement trente ans trop tôt pour pouvoir se moquer du fond de son âme magnifique et pleine d'amertume malicieuse du christianisme lui-même, comme il l'avait fait, plus tôt et quand il était plus jeune, des jésuites » et 34[163] : « La pression de l'Église durant des millénaires a produit une splendide *tension* de l'arc, de même celle de la monarchie : les deux détentes recherchées [...] sont 1) le jésuitisme 2) la démocratie. Pascal est l'indice magnifique de cette fructueuse tension : il rit à mort des jésuites. »

71. *Gai Savoir*, § 357.

72. *Fragments posthumes 1884-1885*, 34[35].

73. Voir *Fragments posthumes 1884-1885*, 34[92].

74. *Fragments posthumes 1884*, 26[3].

75. *Fragments posthumes 1887-1888*, 12[1].

76. *Fragments posthumes 1887-1888*, 11[55].

77. *Par-delà bien et mal*, § 46 : « La foi de Pascal, qui ressemble de manière terrifiante à un continué suicide de la raison, – d'une raison coriace, à la vie tenace, qui tient du ver, que l'on ne peut tuer en une seule fois et d'un seul coup. »

« second désespoir » de Pascal : en ayant cherché à amener ses lecteurs « au désespoir par le biais de la connaissance la plus aiguë », il échoua, et cela causa son « second désespoir<sup>78</sup> ». Le propos se laisse comprendre à la lumière d'un fragment de 1887 où Nietzsche compare Schopenhauer et Pascal. Le premier aurait encore confié à la connaissance la tâche de nous libérer du monde des apparences, alors que le second aurait été conduit à la conclusion que *même la connaissance* est corrompue et « falsifiée ». En cela Pascal s'avéra « encore plus désespéré », en assumant que « la *révélation* est indispensable pour comprendre le monde, même seulement comme digne d'être nié<sup>79</sup> ». Le second désespoir est le désespoir *de la raison*, une raison qui désespère *d'elle-même* : son renoncement à la vérité pour ne pas renoncer à Dieu. Le christianisme fait croire à Pascal que le péché a perverti sa raison, « alors qu'elle n'était corrompue que par son christianisme » (*Antéchrist*, § 5<sup>80</sup>). Ainsi, son désespoir s'exhibe comme le manque d'espoir dans la possibilité d'un affranchissement du christianisme. Et comme dans le cas de la haine de soi, Pascal incarne la perfection du « *Typus* » jusqu'à ses conséquences ultimes.

## Conclusion

Un étrange, profond, incessant « attachement amical » gouverna la relation de Nietzsche avec Pascal. Nietzsche comprit et critiqua Pascal car il l'aimait et souffrait pour son destin. Mais, en même temps, la violence des critiques ne mine jamais le respect qu'il garde pour la grandeur de l'intelligence du philosophe français. Vraiment, « après Pascal il ne s'est rien passé », et si « face à lui, les

78. *Aurore*, § 64.

79. *Fragments posthumes 1887-1888*, 10[150].

80. « Il ne faut pas enjoliver et attifer le christianisme : il a livré une *guerre à mort* contre ce type *supérieur* d'homme, il a excommunié tous les instincts fondamentaux de ce type, il a pris tous les instincts pour en faire le concentré du mal, *le méchant* : – l'homme fort comme le type du réprouvé, de l'«homme dépravé». Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est faible, bas, raté, il a institué en idéal *l'opposition* aux instincts de conservation de la vie forte ; il a vicié la raison même des natures les plus fortes en esprit, en enseignant à ressentir les valeurs les plus hautes de l'intellectualité comme pécheresses, comme trompeuses, comme des *tentations*. L'exemple le plus pitoyable : la corruption de Pascal, qui croyait à la corruption de sa raison par le péché originel, alors qu'elle n'était corrompue que par son christianisme ! ».

philosophes allemands ne méritent pas d'être pris en compte<sup>81</sup> », c'est à la France de l'Âge Classique que Nietzsche doit un de ses rares « adversaires accomplis<sup>82</sup> ».

---

**81.** *Fragments posthumes 1884-1885*, 44 [2].

**82.** *Aurore*, § 192 : « *Se souhaiter des adversaires accomplis* ».