Rendre audible le choix de l'existence : deux efforts dans la littérature

Pierre-Louis Gosselin-Lavoie, *Université Laval*

Vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné¹.

Exposition

Pascal, ce même Pascal qui trouvait « bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic » tant elle est futile, au fond, au regard du salut de notre âme ; qui préférerait, par conséquent, que l'on considère plutôt « ceci : [qu'il] importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle² » ; échafauda tout un appareil pour déterminer les incroyants, pour confondre leurs raisons, et pour les ramener dans le giron de la foi. Ce dispositif, auquel fut attribué le nom de « Pari » par la postérité, en acculant le libertin³ à son aveuglement, laisse entrevoir une sorte de souci pour la manière d'amener à percevoir l'essentiel du problème de la foi. Ce souci constitue l'objet de notre démarche.

Cette réflexion méthodique sur la réforme des mœurs en vue du salut, mise en marche par cette idée que la foi doit, pour être véridique, se vivre avec les viscères et le sang, avec le cœur donc, se présente en un argumentaire d'une désopilante simplicité. Nous reviendrons sur le raisonnement du Pari en tant que tel, mais posons-en déjà le squelette : *Vous qui n'avez pas la foi, vous avez tout intérêt à croire, puisque ce que vous misez est limité, fini, et ce que vous pouvez gagner est infini. Vous n'avez proprement rien à perdre, puisque si vous gagnez la partie, s'il s'avère que Dieu existe, alors vous aurez remporté l'éternité en n'ayant misé que quelque chose de limité et d'insignifiant.*

Et si l'on peut être tenté de faire un existentialiste de la figure de Pascal, du fait que par son Pari il s'affaire à recentrer l'homme sur sa propre existence, toutes les considérations sur les tromperies du

divertissement, celles qui s'attaquent à la vilénie du moi, tout comme les fragments qui visent à remettre la raison dans ses bornes, ont été rédigés uniquement dans l'idée de créer un contexte de réception optimal afin de vaincre la haine de la religion et de la rendre aimable. Ne nous rendons pas coupable de ce rapprochement hâtif.

Pourtant, en dépit de cela, il s'avère impossible de nier que l'analyse pascalienne se porte du côté de la condition de l'humanité et de la réalité vécue de l'homme, qu'elle en fait son frontispice. Et même si ses entrelacs de grandeurs et de misères ne sont potentiellement qu'une rhétorique pour donner envie de suivre le chemin de la foi, il n'en demeure pas moins que le style pascalien doit du même souffle porter à assumer, à désirer traduire par des gestes concrets les réflexions qu'il met en branle. Autrement, il renierait ses prémisses en demandant d'une part que la religion soit vécue avec le cœur tout en ne faisant rien, d'autre part, pour incliner ce dernier, pour le disposer à « sentir » Dieu. Car il faut garder en mémoire que « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison⁴ », et donc que l'apologétique pascalienne sort du cadre traditionnel de la simple élégie et des preuves. Il ne suffit pas de conclure que Dieu existe, il faut arriver à l'aimer, et cet amour doit s'exprimer par des gestes, il doit façonner la vie de celui qui aime. Il « y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer⁵ ».

Les *Pensées* s'avèrent receler une irréfragable vocation performative. Elles amorcent une restructuration du rapport du sujet à sa propre existence, Dieu devant constituer la préoccupation principale de cette existence. Ainsi, Pascal combat en la tournant contre elle-même la pulsion libertine d'autodétermination. C'est l'un des points de départ du Pari que de montrer l'orgueil d'une telle attitude – et, cela va sans dire, l'irrationalité d'une conduite orgueilleuse, autrement dit, purement passionnelle – afin de porter enfin cette passion à travailler à sa propre réforme. En faisant de sa vie un problème pour lui, l'apologiste force le libertin à se demander ce qu'il désire incarner, ce qu'il veut être : il le conduit à la croisée des chemins, il le pousse à choisir. *Et cet effort pour donner envie au lecteur de se réapproprier son existence, voilà ce que nous voulons tenter de souligner.*

Précision du problème

Si l'effort de restructuration du rapport d'existence n'intervient chez Pascal que comme un moyen pour conduire à Dieu, il s'avère en revanche absolument central dans le travail de Kierkegaard. C'est en ce sens que nous les rapprochons. Plus particulièrement, ce qui motive un pan important de la réflexion kierkegaardienne n'est rien moins que cette idée que la pensée doit se manifester dans la concrétude du quotidien. Le travail de la philosophie ne doit pas être qu'imbibition du même, que répétition de ce que le sujet perçoit déjà, car alors le geste d'écriture est inutile ; bien plutôt, le texte doit épurer le système interne par différenciation, par absorption de la différence. Voilà bien le sens véritable de la *conversion*. Il s'agit d'une *réappropriation* de soi-même, d'une « reprise » pour parler avec Kierkegaard, ou d'une « volonté de guérir » selon les termes du Pari. Comme lors d'une maladie on ingère des remèdes car on a espoir qu'ils nous guérissent, la situation exige ici que le malade en arrive à se savoir malade. Ce n'est plus une question de « positif », « d'opinions », comme dira Kierkegaard, ou de « preuves » pour continuer avec Pascal, mais de disposition, puisqu'une fois le malade certain de sa maladie, il ira lui-même au remède. Mais qu'on ne lui présente que l'onguent, que le comprimé, et il le refusera, et cela, c'est l'évidence. De sorte que le principal obstacle à l'écriture philosophique, sa direction fondamentale – son absolue originalité – n'est autre que la prise en charge du problème de la réception du message. *Puisqu'il s'agit, dans celui-ci, de transmettre au lecteur un certain pathos, un désir de correspondre à ce qu'il lit, il faut présenter les choses de manière à les lui rendre audibles : le lecteur doit être impliqué par l'acte de lecture, il doit pouvoir être touché par les mots qu'il interprète.*

Le texte doit correspondre à la sensibilité, à la subjectivité qui y est confrontée. Cependant une telle exigence ne se maintient pas sans heurt, et de fait, il en résulte ce paradoxe que le lecteur doit pouvoir comprendre l'essence de ce qu'il lit avant de le comprendre réellement. Autrement, jamais il ne se percevra comme directement concerné par le message philosophique qui se déploie dans le texte, ce message pouvant être posé comme un projet de réforme existentielle. Plus précisément, cette réforme implique, pour avoir

ne serait-ce qu'un iota de chance de réussite, qu'existe le désir de réforme avant qu'il n'y soit vraiment : à tout le moins le désir de persévérer dans la lecture à partir de laquelle doit naître le désir de changer. L'envie de la transformation doit déjà exister avant qu'elle n'ait pu être transmise par le texte...

Toute la difficulté réside dans cette exigence d'arriver à faire voir à cet individu le bien qui lui arrivera une fois qu'il aura rendu effective la réflexion à laquelle il est convié. Car tant qu'il demeurera dans l'analyse des principes, tant qu'il s'en tiendra au raisonnement des arguments, des pous et des contres, il n'arrivera pas à saisir l'essentiel de ce qui se trame sous ses yeux puisqu'il n'y verra clair que lorsqu'il aura décidé. Le soupir que laisse éclore Pascal dans les dernières lignes du *Pari* et que nous placions en exergue ne saurait être interprété autrement qu'en ce sens. Il n'y a qu'un pas jusqu'à poser «que le problème [du rapport à la vérité] ne se présente pas sur cette voie d'une manière décisive», car la vision du problème ne contribue en rien à l'appropriation du message philosophique, à sa vérité pour ainsi dire. Aussi cette dernière, philosophiquement, doit-elle être considérée sous l'angle de l'appropriation, justement, de telle sorte que ce problème «ne se présente pas du tout, puisqu'il consiste justement dans la décision⁶». Le problème concerne le rapport du sujet à la vérité qui lui est exposée, s'il choisira ou non de se comporter de telle sorte qu'elle lui apparaisse comme vraie.

Précision du problème : le geste disjonctif

Mais la réflexion doit aussi conduire au précipice d'où il faudra sauter. Autrement, elle n'est que temporisation. Elle doit en quelque sorte forcer la main du lecteur, le pousser là où il doit aller, à défaut de quoi elle n'aura proprement aucune utilité du point de vue subjectif. «Si seulement on peut mener un homme au carrefour de manière à ce qu'il n'y ait aucune autre issue pour lui que le choix», pose Kierkegaard, «alors il choisira juste⁷», puisque tant et aussi longtemps que l'homme n'aperçoit pas qu'il a un choix à faire, il reste, au regard de la vérité éternelle, dans l'erreur et pire, dans l'ignorance de sa situation. Mais s'il se découvre à l'embranchement qui doit le mener d'un côté ou de l'autre, qui doit donner une nouvelle direction à sa

vie, alors c'est qu'il a déjà choisi, car la foi lui est apparue comme un problème incontournable qui appelle une décision, un engagement de tout son être. La foi aura donc acquis à ses yeux suffisamment d'importance pour faire l'objet d'un choix, et il n'est alors plus de retour en arrière : elle sera toujours là, plus ou moins audible mais indéniablement présente. L'homme ne pourra ainsi que choisir juste : ou bien il est encore au carrefour, et conséquemment la foi demeure un problème d'existence pour lui, donc il est tout près de la choisir ; ou bien la foi perd de son intensité problématique, et alors l'homme s'éloigne du carrefour et il ne peut plus choisir. D'où il nous est possible de conclure que ce geste par lequel on conduira le lecteur jusqu'à la croisée des chemins, ce geste qui ouvre l'alternative et qui scinde l'unité du rapport d'existence, sera celui qui saura rendre audible le choix de l'existence. Sans lui, la question ne se pose même pas. C'est ce geste disjonctif que nous tenterons de caractériser en le constatant, d'abord, tel qu'il se déploie dans le Pari de Pascal, et en le théorisant ensuite à l'aide des analyses kierkegaardienues.

Le débat doit s'intérioriser si la philosophie (l'apologétique) veut remplir son rôle de réformatrice existentielle – l'existence étant ici uniquement considérée en tant que cet ensemble de réflexions et de couches de sens entourant les mœurs propres à un individu, ainsi que ces habitudes quotidiennes en elles-mêmes, bien entendu : « existence » est ici exactement synonyme de « vie ». Et pour ce faire, pour que le discours puisse y pénétrer et faire mouche, le style devra emprunter la double route de l'identification et de la problématisation. Pour arriver à vouloir sauter, à désirer profondément et intimement se métamorphoser, il faut accepter que c'est de sa propre existence dont il est question, et non pas d'une existence lointaine, vague, générale, théorique. Or, pour ressentir « l'amélioration » potentielle, ce qui représente le plus gros du problème auquel se heurte ce type de philosophie, il importe d'abord de comprendre qu'il faut s'améliorer, d'avoir envie de transformer sa vie. Et cultiver le désir du changement n'est pensable que si la transformation proposée obtient un certain crédit auprès de l'individu visé, et que si sa condition actuelle ne le satisfait plus. Relever pour mieux jeter à bas, faire trébucher pour mieux élever, voilà la devise de ces deux

penseurs. « S'il se vante je l'abaisse. / S'il s'abaisse je le vante. / Et le contredis toujours. / Jusqu'à ce qu'il comprenne / Qu'il est un monstre incompréhensible⁸ » ou, pour résumer le tout avec les mots de Kierkegaard, il faudrait constater qu'il « est si insensé de vouloir tranquilliser les gens sur la question de leur béatitude, puisque le summum de ce que peut faire un homme pour un autre, là où chaque individu n'a affaire qu'à lui-même, est de le rendre inquiet⁹ ». Le rendre inquiet de lui-même, car alors il se rapprochera un peu plus de cette crête dangereuse d'où il pourra peut-être sauter : s'il s'inquiète, c'est qu'il se sent concerné par ce qui se déploie sous son regard, par cette monstruosité que la compréhension peine à pénétrer. L'unité est rompue, et la réflexion peut s'opérer.

Séparons à présent les travaux de nos deux auteurs. S'ils ne tarderont pas à se retrouver, l'exposition et le développement du problème revient pourtant à Pascal, non comme à une autorité, mais comme à un défricheur. Nous pousserons ensuite un peu plus loin l'exploration à l'aide des travaux de Kierkegaard, plus spécifiquement orientés sur les traits dont Pascal nous aura donné l'intuition.

Le Pari, le défi de la décision

Ainsi, d'un point de vue objectif, ce qui est demandé au libertin dans l'apologétique pascalienne, c'est de renoncer à ce qu'il considère comme l'essentiel, pour se lancer à corps perdu dans une manière d'être qu'il perçoit comme nulle, vide, insignifiante, naïve, idiote, etc. Une folie en somme, *stultitiam*¹⁰ (stupidité), et c'est proprement lui demander d'être fou que de laisser de côté son orgueil (pour le chrétien pascalien, se préférer à Dieu représente une conduite concupiscente, dans la mesure où Dieu est celui qui doit être aimé, et soi-même ensuite, uniquement à travers lui), orgueil que lui-même qualifierait plutôt de conduite de bon sens (après tout, le libertin est celui qui juge l'existence de Dieu improuvable de façon rationnelle et conséquemment, qui préfère mener sa vie selon les principes qu'il aura dégagés de ses propres raisonnements)... Mais c'est qu'on ne peut accepter de sauter que si l'on comprend que le meilleur est à venir, que si l'on peut imaginer qu'on a tout à gagner. Aussi le libertin ne se convertira-t-il que lorsqu'il sera convaincu de son malheur

actuel – dont il n’a pas encore conscience – et du bonheur qu’il connaîtra à la fin – et dont il ne peut encore concevoir la nature. Ici, le problème de la réception et du style prend son sens le plus élevé, le plus éminemment concret. En effet, il faut noter que la plénitude de la foi ne se comprendra jamais de l’extérieur : elle est un sentiment du cœur, non de la raison. Elle ne peut donc être appréhendée que si elle surgit dans un cœur. On retrouve à cet endroit le caractère passionné et profondément intime de la réflexion à laquelle nous convie l’apologiste, et c’est là le point tournant de toute son entreprise, sa grande leçon, la révélation terrible qu’il fait au libertin : « apprenez au moins que votre impuissance à croire vient de vos passions ». La foi, cette résolution que supposément il serait capable d’adopter s’il la trouvait plausible, le libertin n’a d’autre choix que d’admettre qu’elle échappe à sa toute puissante volonté. Cette faculté, jusque-là considérée comme assujettie à la raison, comme susceptible d’être modelée par l’objectivité d’un discours, moyennant un peu de tonus et d’autodiscipline, s’avère être le jouet de forces incontrôlables et insoupçonnées. Le libertin se découvre impuissant. Un défi se pose alors à l’orgueilleux homme. Ce défi, c’est celui du choix : ou bien il en reste sur ses positions, qu’il sait à présent n’être qu’un aveuglement, ou bien il fait ce qu’il doit pour reprendre le contrôle des moteurs véritables de sa volonté : ses passions.

Une précision s’impose cependant. Nous affirmions que le style philosophique devait faire entrer la réflexion dans un mode plus passionné. Le fait que Pascal en appelle à la réforme des passions ne traduit pas cette exigence, mais représente plutôt l’aboutissement, la conclusion de la démarche. Les passions, telles qu’il les traite, ne sont pas celles dont il est question pour nous. Ici, il s’agit plutôt de faire jouer la passion, entendue comme *pathos* existentiel, comme le fait d’être *intéressé à soi-même*, contre les passions *concupiscentes*. Nous avons affaire à une transvaluation du schème des désirs, non à une éradication de toute forme de passions. Mais quel est-il, ce mouvement passionné que nous tentons de saisir et qui n’est que sous-entendu par l’apologiste ? Rien d’autre que ce défi posé par le Pari : ou bien l’aveuglement, ou bien la véritable conduite de bon sens. C’est que pour un libertin s’étant toujours targué de régner en maître

sur lui-même, de se savoir un jouet, qui plus est de l'exact opposé de la faculté qu'il idolâtre, il y a là quelque chose d'insoutenable, une intenable tension, un carrefour déchirant. Ou bien ses passions, ou bien la raison, mais cette fois épurée et remise à sa juste place... Considérons dès à présent cette distinction entendue : lorsqu'il sera question de stimuler la passion, ce ne sera que dans ce sens où le libertin se considérera avec un intérêt plus approfondi ; alors que toute indication quant au travail des passions désignera plutôt les intérêts primaires, concupiscent, non encore épurés par la critique de l'intérêt véritable.

Comment se fait jour le défi ?

L'affirmation selon laquelle le libertin se serait aveuglé quant à son véritable intérêt peut paraître présomptueuse, car nous avons négligé d'aborder le mécanisme par lequel Pascal réussit à faire cette révélation, à rendre audible ce qui était auparavant d'emblée frappé d'une fin de non recevoir. À cet égard, la situation initiale s'avère fort simple : le libertin refuse Dieu, car il ne peut en prouver l'existence. Et d'emblée, l'apologiste récuse ce paralogisme. Certes, on ne saurait s'assurer de l'existence de Dieu, mais il importe de concevoir que la réciproque est également impossible. On ne peut pas prouver que Dieu n'existe pas, tout simplement parce qu'il n'a aucune commune mesure avec nous. Nous sommes des êtres finis, et par conséquent nous ne connaissons que ce qui comme nous a étendue et bornes, que ce qui est fait pour entrer dans nos catégories intellectuelles (« nombre, temps, dimensions », qui pour nous résonnent comme « nature, nécessité »). Par là, lorsque la foi des croyants est blâmée et posée comme une folie, il serait aisé de répondre qu'elle ne l'est pas plus que l'attitude libertine. Professer que Dieu n'est pas est aussi fou, selon cette logique, que de prêcher qu'il est.

Mais Pascal choisit une voie moins évidente. C'est ici la cohérence des principes qui l'intéresse. Pour lui, la foi chrétienne est tout sauf folle dans la manière dont elle se propose, dans la mesure où elle se plie exactement à ce qu'elle prêche. Après tout, il s'agit d'une religion du mystère et de la révélation : Dieu demande de sauter avant que de se montrer. Pascal affirme que « c'est

en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens» : si les chrétiens attendaient de prouver Dieu pour y croire, ils renieraient leurs principes, ils renieraient le véritable sens de la foi. Mais alors, qu'en est-il de la conduite du libertin ? Peut-on dire de lui que son maintien dans l'existence est aussi cohérent que celui du chrétien ? Encore, il suffirait ici, pour clore le débat, de dire que le refus de Dieu au nom de la raison est une conduite fondamentalement incohérente puisqu'au fond elle ne s'appuie sur aucune preuve – et ne peut s'appuyer sur aucune preuve. Mais ceci serait prétendre que l'objet du texte n'était que de triompher dans une joute oratoire. Or nous l'avons souligné, une telle approche ne servirait à rien dans une optique apologétique aspirant réellement à générer un climat propice à l'éclosion de la foi. Il ne suffit pas d'avoir raison pour porter autrui à vouloir y croire. Aussi Pascal choisit-il d'adopter le langage et le mode de réflexion de son interlocuteur pour mieux faire jouer la dialectique de la réception.

La dialectique existentielle du Pari

Avant de conduire la raison à sa propre ruine, car c'est bien vers ce point que vogue l'apologiste : une réfutation par l'absurde de la conduite de raison quant à la question de la foi ; avant donc, de procéder à sa lutte avec les principes du libertin, il reste encore à Pascal à bien enfermer ce dernier dans la position la plus inconfortable possible, à ouvrir une bonne fois pour toutes les hostilités. Si l'athéisme est mis en cause, et si Pascal arrivait à montrer son inconséquence, il resterait encore au libertin la possibilité de refuser le débat en se retranchant dans l'agnosticisme. Là, le Pari aurait avorté, la lutte serait terminée, puisque celui qu'il s'agissait de faire choisir se serait terré dans un repos confortant ses positions – une conduite tout à fait défendable – et qui viendrait flatter, secrètement sans doute, le refus de s'abandonner en maintenant le *statu quo* d'une recherche perpétuelle. C'est en ce sens qu'intervient l'une des plus célèbres sentences du Pari, la fameuse métaphore navale : «Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqués». Ce n'est pas volontaire, car l'homme dérive inexorablement vers sa fin, vers une chute vertigineuse, inconnaissable, au bout de laquelle il arrivera

indubitablement « croix ou pile ». C'est-à-dire qu'à la mort, ou Dieu existe, et alors tous seront jugés quant à la consistance de leur foi, ou bien il n'existe pas et tout s'éteindra. La perspective de la mort et de l'existence à tout le moins probable de Dieu détruit donc toute possibilité d'irrésolution. Il faut prendre position, et tout refus à cet égard sera traité comme un choix *de facto*, advenant l'existence du divin. Ne pas savoir, ne pas être certain, et n'avoir rien fait pour tenter d'y remédier, cela revient, devant la perspective de l'ultime jugement, à s'être complu dans l'incroyance, à avoir fait le choix de l'incroyance... Ainsi, dès lors que s'évacue la liberté de jouer ou non, le Pari ayant cours avec ou sans l'assentiment du joueur, toute retraite devient impossible et il n'est plus de repos pour la conscience, car même en voulant ignorer le débat, il reste, comme une image rémanente, l'hypothèse douloureuse d'une erreur possible...

L'obligation de jouer posée, la question n'est plus de savoir lequel des deux partis – Dieu ou le néant – adviendra, mais lequel sera le plus avantageux. Sur lequel le libertin a-t-il le plus intérêt à miser ? La logique est ici parfaitement calquée sur celle d'un jeu de hasard, jeu duquel il s'agit de tirer son épingle, de sorte qu'il n'est plus question de se conduire *par* la raison, mais d'être *raisonnable*... Le glissement est notable et intentionnel : il est destiné à capter l'attention du libertin, à le convaincre de ferrailer avec l'apologiste, car dans ce champ restreint du simple intérêt, on peut encore parler de raisons et de preuves. Cependant cette lutte n'est proprement que l'appât qui doit transporter le débat du côté de celui qui le refuse et qui jusqu'ici était celui qui demandait les preuves. Bientôt, il deviendra celui qui sera sommé de s'expliquer... L'idée, pour vendre la mèche, est de prouver par un raisonnement purement logique, pratiquement algébrique même, par un dispositif qui met en scène la raison dans sa plus pure expression, qu'elle ne remplit qu'un rôle de spectateur dans la détermination de nos convictions.

La dialectique existentielle du Pari : analyse formelle

En un mot, le cadre de la partie se déploie ainsi : comme dans tout jeu de hasard, il y a quelque chose à gagner, quelque chose à perdre, et quelque chose à miser. Dans le pari que nous propose

Pascal, la mise n'est rien moins que la vie, que l'existence que l'on devra dédier à Dieu advenant que l'on veuille le choisir. Or cette mise se comprend mieux par ce qu'il y a à perdre, advenant l'inexistence de Dieu et la perte du pari. Ce sont, nous dit l'apologiste, «le vrai et le bien». La vérité, l'assurance d'une vérité qui transcende toutes les différences, les relativismes, tant en matière de politique qu'en fait de morale ou de rapport à soi : perdre Dieu revient à perdre la possibilité pour soi d'un point fixe d'où juger de sa conduite, d'où déterminer la bonne marche à suivre. Ce qu'il y a à perdre c'est, au fond, la perspective d'un monde signifiant. Car sans Dieu, pas de justice universelle, pas plus que de sens à la vie. Que du hasard et de l'arbitraire, que du *conventionnel*. Et même si un tel prix peut constituer un gain substantiel, il n'est pourtant pas l'ultime terme du jeu, car ce qu'il y a à gagner c'est, au bout du compte, la béatitude éternelle, l'immortalité de l'âme, le Royaume de Dieu, etc. Or, puisqu'il n'est pas question de vider la question de l'existence ou non de ces choses, la raison n'y pouvant rien déterminer, il ne reste plus qu'à évaluer les chances, de même que la proportionnalité de la mise, du gain probable ainsi que des chances de gagner et de perdre.

Pascal propose alors un modèle réduit, pour ainsi dire, du pari qui s'ouvre au lecteur. Car c'est que le libertin n'est pas convaincu par l'estimation rapide que fait l'auteur du caractère décisif de son pari. En effet, lorsque l'apologiste écrit : «Pesons le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez vous gagnez tout, et si vous perdez vous ne perdez rien : gagez donc qu'il est sans hésiter», le libertin ne peut s'empêcher de tiquer. Et avec raison, car on doute aisément de ce qu'il n'est *rien* à perdre. À qui met sa vie dans la balance, on peut difficilement le convaincre de la nullité de sa mise... Or, Pascal est tout à fait conscient de ce fait – radicalement conscient pourrions-nous affirmer : c'est là l'un des principaux enjeux du Pari, convaincre le libertin que sa vie ne vaut rien au regard de ce qu'il a à gagner, lui qui, par ailleurs, attribue au contraire à son existence un poids infini. L'exergue du présent article est à cet égard tout à fait significatif. Mais nous n'en sommes pas encore là, et tout un raisonnement doit encore attiser la dialectique du cœur. L'idée, au point où nous en sommes, est de montrer que la mise

est ridicule lorsque rapportée à la perspective du gain. Pour simplifier le tout et éviter toutes les subtilités du mécanisme, puisqu'après tout l'objet de cet article n'est pas de mener à la foi mais de rendre plus manifestes ces gestes par lesquels Pascal ici, et Kierkegaard bientôt, s'y prennent pour que puisse être entendu le choix auquel ils nous convient, nous nous rendrons directement à l'étape finale de l'échafaudage. L'idée, réduite à sa plus simple expression, est fort simple, voire simpliste. S'il existe ne serait-ce qu'une chance de gagner à un jeu où il y a l'infini à remporter (la vie éternelle), même si les chances de perdre sont immenses mais susceptibles d'être comptées (disons plusieurs milliards, par exemple) et que la mise elle-même n'est pas infinie, alors d'un point de vue probabiliste, le rapport est positif, le jeu en vaut la chandelle. Ceci puisque la mise est entièrement absorbée, lorsque l'on formalise le calcul, par l'infinité du gain et ce, peu importe le type de formalisation mathématique que l'on jugera bon d'y appliquer. Plus particulièrement, le raisonnement de Pascal montre qu'il suffit que l'infini se trouve à un endroit de l'équation pour qu'il réduise tout le reste à l'état d'insignifiance, au sens strict du terme. Or il se trouve que dans le jeu mis en place ici, l'infini se trouve du côté du gain et nulle part ailleurs : les chances de perdre ne sont pas plus infinies que les chances de gagner, car si elles l'étaient, il n'y aurait plus à parier, la réponse étant évidente par elle-même ; la mise est finie, notre existence étant destinée à se terminer. Le calcul n'admet, selon ceci, aucune autre interprétation que la viabilité du Pari. Ici, la « machine arithmétique », comme Pascal la surnommait, vient sommer celui qui a accepté le défi de se conformer à ses propres principes. S'il refuse les conclusions de l'apologiste, alors il renie ces derniers, lui qui prétendait ne se fier qu'à sa raison ; s'il accepte son raisonnement, alors il devrait logiquement admettre qu'il a tout intérêt à croire en Dieu.

Pourtant, l'on aurait tort de croire la démarche pascalienne achevée. Trop de commentateurs se sont arrêtés à cette conclusion, se moquant de ce kaléidoscope d'infinités comme d'un jeu qui ne convainc personne. Cela est peut-être assez vrai, mais ne pas poursuivre la lecture revient à se priver de l'essentiel de l'enseignement de ce fragment. Car en effet, Pascal a lui-même

prévu l'échec de sa machine, *et c'est précisément pour cela qu'il l'a intégrée à son apologie*. Tout juste après avoir conclu à la recevabilité de sa démonstration, il fait dire au libertin que tout ceci ne le décide pas, malgré la logique indéniable du calcul. «Oui j'ai les mains liées et la bouche muette, on me force à parier, et je ne suis pas en liberté, on ne me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse?» La plus froide logique mathématique n'arrive pas à emporter l'adhésion et le libertin réalise, au désespoir, qu'il n'est pas maître de sa volonté. Alors, comme nous l'avons déjà montré, s'ouvre pour lui la chance d'un véritable choix, l'opportunité d'une conduite qui lui appartienne enfin ; et encore, tout ceci n'est qu'une étape obligée de l'apologie, car au regard de qui a la foi – Pascal par exemple –, la grâce appartient à Dieu seul, et toute conversion est son œuvre. Nous n'en sommes toutefois pas encore là, car notre libertin ne saurait accepter encore qu'il n'est pas son propre arbitre. C'est cependant là qu'il importe de le conduire. Aussi, de lui laisser croire qu'il existe une manière de vaincre l'illusion dans laquelle il vivait, et qu'il peut reprendre les rennes de son existence, voilà qui est sans doute susceptible de lancer le vaisseau qui le doit conduire à destination.

L'issue de la dialectique : la sortie de crise par la diminution des passions

Cette embarcation s'appelle «habitude». Puisqu'il semble que la question de la foi ait été décidée sans même que le sujet ait eu connaissance qu'il choisissait – il avait tranché en défaveur de l'existence divine et, alors même qu'il s'aperçoit que cela était peut-être hâtif, il n'arrive pas pour autant à vouloir autrement, à vouloir choisir Dieu –, c'est donc qu'une puissance étrangère a conduit la décision. Ce maître jusqu'alors inconnu n'est nul autre que l'habitude, que l'habitation qui d'un problème fait quelque chose de normal, d'habituel. Car peut-être la foi s'est-elle une fois présentée comme une réelle difficulté existentielle, et peut-être le sujet a-t-il eu l'intention de lui accorder ses efforts ; et cependant peut-être ceux-ci ne vinrent-ils jamais, sans cesse repoussés au lendemain et ce, jusqu'à ce que finalement le brûlant désir de savoir

le fin mot de l'histoire s'estompe par habitude à cet entre-deux, à cette indécision, et que le problème en ce qu'il implique un besoin de réponses finisse par disparaître complètement. L'homme ainsi familiarisé avec l'indécision finit par ne plus ressentir du tout les conditions qui rendaient le choix essentiel : il choisit malgré lui. L'habitude représente ici cette étrange faculté d'oublier le malaise par l'usure, par la temporisation continuelle de l'éminence de la décision qui le fait naître.

Or ce que l'habitude a fait, elle peut le changer, si l'on y met les efforts. En ce sens, ce que Pascal propose au libertin désirant se reprendre en mains, c'est de commencer à habituer l'« automate¹¹ » aux gestes de la foi, à agir mécaniquement comme un croyant, à laisser son orgueil et ses préjugés de côté pour faire comme si... Agir comme le font ces fous de tantôt, voilà qui diminuera les petites passions concupiscentes, qui rabattra l'orgueil, et bientôt, quand sera prise l'habitude de prendre « de l'eau bénite » et de faire « dire des messes », peut-être la foi s'installera-t-elle dans ce cœur abêti¹² et pacifié. En somme, rien d'autre n'est affirmé que ceci : si vous désirez vraiment voir naître en vous les germes de la foi, vous savez ce que vous avez à faire. « Puisque la raison vous y porte [à croire] et que néanmoins vous ne le pouvez, travaillez donc non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions ». Toutefois ces dernières ne se réformeront pas d'un coup de baguette magique. Il faudra les dresser – les faire dresser plutôt – et alors, peut-être, la foi viendra-t-elle éclore. Le tout, c'est de savoir s'y disposer, c'est de bien *vouloir* s'y disposer.

Et si l'on veut cette disposition, c'est donc en quelque sorte que l'on a pratiquement déjà la foi, et alors il n'y a pas de pari. Il n'y en a même jamais eu. Rien n'a été mis en gage : croire en Dieu, c'est accepter de tout rendre à Dieu. L'orgueil n'y a pas sa place, la mise est nulle, et rien ne reste que le gain. Mais cela ne vient qu'à la fin, qu'avec la disposition à chercher. C'était cela qu'il s'agissait de mettre en place, et donc le problème n'en était vraiment un qu'au début du processus. Une fois le désir de la foi bien ancré en soi, tout le discours apologétique devient signifiant, audible, et le choix, s'il est toujours aussi radical, devient possible, même s'il est fait d'emblée

au moment où il se révèle. Ainsi, il « suffisait » de faire naître la question – entendre : de façon passionnée, du type de question qui ne peut plus quitter l'esprit de celui qui l'a laissée venir à lui – pour que le problème qu'elle traduit soit résolu.

Le sens de la vérité dans la conversion

Le problème n'est donc pas celui de la preuve, mais de la réception du message. La réflexion philosophique, pour nous, n'a plus grand-chose à voir avec l'objectivité, mais s'arrime plutôt à la subjectivité. Le discours désintéressé de la raison ayant chu de son trône sous l'influence de Pascal, qui ne lui fait place qu'une fois confiné à la stricte sphère de l'évaluation des intérêts, notre grille d'analyse ne s'en trouvera que consolidée par les développements kierkegaardien. En fait, ce qu'il importe de saisir pour avoir bien en tête la perspective qui teintera à présent notre second abord de la question, c'est que l'objectivité n'a jamais été notre problème précisément parce que la subjectivité vient tout compliquer. Et si nous commençons à l'envisager avec Pascal, ce n'est que sous la plume de Kierkegaard que cela devient explicite, voir brandi comme un mode opératoire.

Comme, en effet, le problème est la décision, et que, ainsi que nous l'avons montré plus haut, toute décision réside dans la subjectivité, il s'agit donc de s'arranger pour qu'il n'y ait objectivement pas la moindre trace de chose, car au même moment la subjectivité tenterait de se dérober partiellement à la douleur ou à la crise de la décision, c'est-à-dire rendrait le problème un peu objectif. [...] La question qui est posée ici n'est donc pas celle de la vérité du christianisme en ce sens que, si elle était résolue, la subjectivité l'accepterait volontiers et vite. Non, la question est de savoir si le sujet l'accepte [...] ¹³.

Si le sujet l'accepte ou, en d'autres mots, s'il décide de traduire par des gestes – qui sont les mots de la volonté – les réflexions qu'il se fait... Et si pour Pascal les choses ne se présentèrent pas ainsi, s'il ne développa rien de bien marqué sur la subjectivité et sur son rapport

à la conversion et à l'engagement à la foi, c'est que le moi est pour lui chose mauvaise, une irrévérencieuse et tendancieuse puissance, une pente allant dans le sens inverse de l'attitude pieuse, du général vers le particulier au lieu du contraire. S'il est vrai que l'apologiste ouvrit une porte à l'approfondissement du moi, ce ne fût que dans l'espérance que l'habitude de l'abnégation et de la pénitence le conduise à se résorber. Quoique, encore, cette distance entre Pascal et Kierkegaard ne soit peut-être pas si grande qu'il n'y paraît. On n'a qu'à se remémorer, pour malmener un peu la représentation traditionnelle de la conception pascalienne du moi, cette description de la foi comme quelque chose devant être vécu avec le cœur, ce mélange d'instinct, de sentiment et de raison; de même que les pensées L. 179 (B. 256) et L. 427 (B. 194) où il est question de « vrais chrétiens » qui croient par un entre-deux de superstition et de doute, par piété de mœurs et sentiment du cœur, de même que de la compassion qu'a Pascal pour « ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, [...] et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leurs plus sérieuses occupations¹⁴ ». Or, être assailli par le doute, en gémir à cause du ressac des assauts de ce flot érosif de la foi ainsi présentée sur les berges de nos anciennes convictions, qui s'effritent à présent et menacent de se révéler n'avoir été que des mirages, c'est là ce qu'on appelle l'angoisse, et cette dernière, on le sait, est l'une des portes d'entrée de la subjectivité, sa trace indéniable.

La conversion entendue comme subjectivisation du problème

Kierkegaard écrivait qu'inquiéter une personne au regard de son salut demeure la chose la plus élevée qu'un homme puisse faire pour un autre. Car alors, cela se comprend mieux à présent, on lui permet de se familiariser avec sa subjectivité, on le conduit peut-être vers une existence plus personnelle, c'est-à-dire, pour nos deux auteurs, potentiellement vers la foi. Et s'il arrive à percevoir la foi comme une possibilité de son existence, alors le texte aura porté. Ce « s'il arrive à... » n'est pas fortuit, car l'essentiel du geste disjonctif, ce qui en fait d'une certaine façon quelque chose d'absolument problématique, consiste précisément à tenter d'entrer en relation

avec une subjectivité pour qui la disjonction n'existe pas encore. C'est l'écueil que Pascal tentait d'affronter avec son Pari.

Comme il s'agit de faire surgir ce qui pour ainsi dire n'existe pas puisque, à l'image de l'arbre qui tombe seul dans la forêt, il n'est pas entendu, il importe que le maître, que le point de départ de la connaissance nouvelle se présente comme l'occasion de cette découverte. Pour poursuivre avec la métaphore de la chute de l'arbre, le texte philosophico-apologétique, en tant qu'appel à la conversion, représente cette tentative que le bruit soit entendu par le lecteur, et donc que l'arbre existe pour lui. Le texte ne doit être que l'occasion simplement, car s'il s'avère être plus, alors c'est qu'il représente un savoir positif, une trace de chose, de l'objectivité : il est la connaissance qu'il doit transmettre, et le sujet qui doit apprendre n'y a plus rien à faire. Il est évacué de la relation maïeutique. Par la description de la forme de l'occasion, nous tentons ici de donner des précisions quant au geste disjonctif, cette fois envisagé du point de vue de celui qui veut transmettre la conversion, et non plus simplement de celui de qui est appelé à changer.

L'occasion représente ce subtil mélange d'une nécessaire disposition intérieure et de circonstances extérieures fortuites. De nécessaire, car sans elle rien ne s'obtient, rien ne commence : il n'y a rien à percevoir, pas d'occasion, justement, à saisir. L'occasion est ce *télos* interne qui n'a besoin que d'un point de départ d'où tout puisse émerger et sans lequel rien ne se serait produit. Mais elle est de même intrinsèquement contingente en sa forme. Tout peut être sujet à devenir l'occasion de n'importe quoi. Mieux, cette dimension hasardeuse fait partie de la nécessité de l'occasion, elle en fait sa particularité, elle en fait *cette* occasion, et donc *ce* résultat. Plus particulièrement encore, sa conclusion ne peut être assurée, auquel cas, si une telle chose était possible, elle ne serait pas une occasion : une occasion dont on sait qu'elle sera saisie n'est qu'un simulacre, qu'un faux départ, non un commencement en bonne et due forme, car c'est que le mouvement est déjà en marche... Véritable paradoxe, nous avons là la disposition qui doit rendre audible le choix de l'existence. Ceci, puisque le message ne peut en aucun cas reposer dans l'imposition d'une opinion, d'une vérité inéluctable. La vérité

étant affaire d'appropriation, le message se doit de fournir cette occasion qui la rend possible. Le message n'est plus que cela, et pour Kierkegaard, chantre de l'approfondissement, et pour Pascal qui, rédigeant son *Pari*, « s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre [...] ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse ».

Le fin mot de la conversion : la forme de cette subjectivisation

Achevons ici notre analyse comparée du discours de conversion. À ce point rendu, la manière de mettre en place le filet, le piège de l'occasion, cela appartient en propre à chaque auteur. Toutefois, et c'est l'essentiel de notre propos, nul discours ne saurait communiquer le *pathos* de la conversion sans prendre en charge cette question de la forme. Kierkegaard, entre autres, sema les textes pseudonymes comme on jette des hameçons à l'eau. Chacun de ces auteurs fictifs constituant une personnalité autonome, il offre ainsi l'opportunité d'une subjectivité unique, indivisible et dotée d'intérêts et de manière de s'y rapporter qui lui sont propres. De cette façon, Kierkegaard arrive à générer une multitude d'amorces possibles afin d'espérer réussir à faire entendre l'écho des profondeurs de l'homme qui sommeille dans le sein d'un lecteur potentiel. Car l'évidence indique, et c'est encore une lapalissade que de le dire ainsi, que chaque subjectivité est absolument unique. De là vient que l'on aurait tort de croire pouvoir les approcher toutes avec les mêmes mots rangés dans le même ordre. Dès lors, cette polynymie, qui fait de Kierkegaard moins un auteur qu'un groupe de discussion, qu'une communauté d'individus rassemblés par des préoccupations semblables, tire « une raison *essentielle* » à la forme de son projet philosophique « dans la *production* elle-même¹⁵ », dans le message philosophique en tant que tel. Puisque ce message n'est rien sinon la subjectivisation de la personne, on ne peut penser le rendre effectif, quelque effort que l'on déploie en ce sens, qu'en arrivant à faire en sorte que le texte, pour un lecteur réellement existant et concret, lui devienne une occasion de mettre en branle ces nouvelles déterminations. Pour Pascal, bien que l'on ne puisse l'affirmer en toute certitude, l'*Apologie* n'ayant jamais

été complétée, la forme définitive de l'ouvrage étant par conséquent pratiquement inconnaisable, la mise en place de l'occasion n'en est pas moins une question déterminante, dont on ne peut nier qu'elle le préoccupa, bien que de façon larvée. En effet, ce dernier, conscient qu'il était du caractère hasardeux de tout discours (il s'est mis à genoux pour *prier avant et après* afin qu'il porte), n'en utilisa pas moins une batterie de procédés stylistiques pour donner du caractère et du mordant à la dialectique qu'il tentait de déployer (par exemple, tout le dispositif du *Pari*), signe qu'il accordait tout de même une valeur au discours. Le fameux fragment dont on ne lit jamais que la première phrase : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point¹⁶ » offre une démonstration frappante de cette ambiguïté constitutive de l'argumentaire pascalien. La suite du passage constitue exactement le genre de crochet dont il est ici question, dans la mesure où l'auteur demande à son éventuel lecteur s'il est bien certain d'être maître de l'amour qu'il se porte à lui-même. Telle étant la puissance de la forme brève et épurée des *Pensées*, celui qui se heurte à ces trois phrases dont nous venons de parler reste seul ensuite avec la myriade de questions qui le submerge, avec le doute et le déni, l'acquiescement, la stupéfaction ou l'envie de passer outre... avec, peut-être, une touche d'angoisse qui fermente dans l'hypothétique petite plaie que vient d'esquisser l'apologiste. Une porte ouverte, béante, dont il n'appartient qu'au lecteur de franchir le pas... et au philosophe de l'y aider.

Et quant au contenu des montagnes de pages que rédigea Kierkegaard, il ne nous paraît pas utile d'en faire mention, hormis les traits que nous avons déjà relevés et qui constituent pour nous l'essentiel du *message*; d'autant plus qu'en ce qui a trait aux pseudonymes, « leur signification (quelle qu'elle soit dans la *réalité*) ne consiste absolument pas à faire une nouvelle proposition, une découverte inouïe, ou à fonder un nouveau parti et à vouloir "aller plus loin", mais précisément au contraire à ne vouloir avoir aucune signification¹⁷ », à chercher à amorcer la relecture du rapport du sujet à sa propre existence, à savoir, ce processus par lequel la vie, *sa* vie, devient un ensemble signifiant pour celui qui se la réapproprie. Le message kierkegaardien est ici exactement semblable à celui de

Pascal, non pas en tant que transmission des dogmes chrétiens, mais en ce qui a trait à la conversion qu'il s'essaie à mettre en branle.

-
1. Blaise Pascal, *Les Pensées*, fr. L. 418 (B. 233), Paris, Éditions du Seuil, 1962, p. 191.
 2. *Ibid.*, fr. L. 164 (B. 218), p. 107.
 3. Le libertin, dans l'argumentaire pascalien, réfère à cet individu qui, au XVII^e siècle, cherchait à établir les principes devant régir son existence, et tout particulièrement dans le domaine de la morale, par l'usage exclusif de la raison, c'est-à-dire sans s'appuyer sur les dogmes chrétiens. On pourrait, sans trop forcer, assimiler le courant libertin aux divers matérialismes qui se développent à l'époque de Pascal. Retenons simplement deux traits distinctifs du libertin, à savoir une volonté de régir son existence par l'unique effort de la raison, doublée d'un athéisme ou d'un agnosticisme décidé.
 4. *Ibid.*, fr. L. 424 (B. 278), p. 192.
 5. *Ibid.*, fr. L. 377 (B. 280), p. 173.
 6. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, Gallimard, 2002, p. 33.
 7. Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, trad. F. et O. Prior et M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 2005, p. 473.
 8. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 130 (B. 420), p. 83.
 9. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques, op. cit.*, p. 326.
 10. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 418 (B. 233), p. 188. Toutes les citations ultérieures de ce fragment ne seront pas accompagnées de leur référence bibliographique afin de ne pas multiplier inutilement les renvois.
 11. *Ibid.*, fr. L. 821 (B. 252), p. 335.
 12. L'abêtissement, chez Pascal, désigne le simple fait d'employer des déterminations extérieures à la consolidation de dispositions intérieures. Comme les animaux ont besoin d'un maître pour acquérir les comportements nécessaires à leur utilité dans les diverses exploitations qu'on en fait, le libertin doit faire comme les bêtes, et se reposer sur ces autres maîtres «qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guérissent d'un mal dont vous voulez guérir» afin de développer les réflexes de la foi. L'abêtissement ne signifie rien de péjoratif, mais traduit tout de même admirablement ce dont il en est de la situation pour le libertin : il doit renoncer à ce qui faisait sa fierté, son orgueil, s'il

veut demeurer fidèle à ses principes, s'il veut répondre au défi que lui lance l'apologiste. Pour ce *libertin*, la libre détermination de soi-même passe d'abord par les chaînes, ce qui ne peut manquer de lui paraître dégradant. Enfin, il pourra toujours se dire, à tout le moins, que ce seront celles qu'il se sera lui-même désignées...

13. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 117.
14. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 427 (B. 194), p. 194.
15. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 523.
16. Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. L. 423 (B. 277), p. 192.
17. Søren Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, *op. cit.*, p. 526.