

Tamás Pavlovits :
L'union de l'âme et du corps selon Pascal

Selon la plupart des philosophes de l'âge classique, l'union de l'âme et du corps est le mode d'être de l'homme. Même les penseurs qui ne font pas de distinction substantielle entre le corps et l'âme ont tendance à parler de l'union. Le corps ne devient corps sensible que par son union avec une âme. C'est l'âme qui sent mais les sentiments proviennent principalement du corps. Le corps est affecté par d'autres corps et ces affections deviennent impressions et sentiments dans l'âme.

Dans cette étude, nous voulons mesurer l'importance de l'union de l'âme et du corps dans la pensée de Pascal. L'union chez Pascal n'est pas un sujet central. En interprétant la condition humaine dans un contexte augustinien et janséniste, la chute, la corruption et la concupiscence ainsi que la présence de la première et de la seconde nature en l'homme dominant son anthropologie. Néanmoins, étant donné que l'anthropologie joue un rôle très important dans le projet apologétique, les questions relatives à l'union ne peuvent pas être négligées et sont parfois abordées dans les *Pensées*. En accord avec les penseurs de son époque, Pascal est persuadé que l'homme est « composé de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps » (S230, L199)¹. Le corps et l'âme appartiennent non seulement aux divers genres comme chez Descartes, mais ils sont opposés l'un à l'autre. L'union des deux natures n'est donc pas exempte des tensions que cette opposition implique. Quelle est la nature de l'union de l'âme et du corps selon Pascal ? Quel est le rôle de cette union dans l'anthropologie pascalienne et dans le projet apologétique ?

Nous essayons de répondre à ces questions en partant de la théorie cartésienne relative à l'union de l'âme et du corps. Nous voulons montrer que chez

¹ Nous citons les *Pensées* de Pascal dans l'édition suivante : Pascal, *Pensées*. Éd. Ph. Sellier, Paris, Garnier, 1999. [S] Nous indiquons également la numérotation de Louis Lafuma [L]. Cette étude a été rédigée avec la subvention de OTKA/NKFI projets no. 125012 et 129261.

Descartes, qui a profondément réfléchi sur la nature de l'union de l'âme et du corps, l'union est la source des sentiments dans l'âme. C'est grâce à l'union qu'il y a des sentiments dans l'âme et c'est grâce aux sentiments qu'elle éprouve son union avec le corps. L'examen de l'union chez Descartes sert à élaborer une approche qui permettra de mieux comprendre la nature de l'union de l'âme et du corps chez Pascal. En accord avec la théorie cartésienne nous allons interpréter l'union en rapport avec les sentiments. Est-ce que les sentiments sont les effets de l'union de l'âme et du corps chez Pascal ? Est-il possible de reconduire tous les sentiments à l'union dans son anthropologie ?

L'union et les sentiments chez Descartes

La question que la Princesse Élisabeth adresse à Descartes dans sa première lettre de 16 mai 1643 concerne le rapport entre l'âme et le corps. Descartes explique à sa correspondante que pour comprendre « comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps »² il faut suivre un autre chemin intellectuel que les *Méditations* ont élaboré. Au lieu d'avoir des réflexions métaphysiques et au lieu de se servir de l'imagination et de l'entendement, nous devons nous appuyer sur les sens. « La force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme »³ dépend de l'union de l'âme et du corps. Afin de comprendre cette union nous ne pouvons utiliser ni l'imagination, ni l'entendement car ils sont utiles pour comprendre le corps et l'âme séparément, mais non pas les deux ensemble. Descartes souligne que pour accéder à l'unité de l'âme et du corps, nous avons besoin des sens : « les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps [...] se connaissent très clairement par les sens »⁴. Les sens permettent de saisir clairement une notion dite « primitive » qui représente l'union de l'âme et du corps. Afin de connaître clairement cette notion, Descartes invite Élisabeth à agir comme « ceux qui ne philosophent jamais »⁵, c'est-à-dire à abandonner toute réflexion métaphysique et philosophique car « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (*ibid.*). L'union est

² Lettre à Descartes le 16 mai 1643, AT III, 661.

³ Lettre à Élisabeth le 21 mai 1643, AT III, 665.

⁴ Lettre à Elisabeth le 28 juin 1643, AT III, 691–692.

⁵ Lettre à Elisabeth le 28 juin 1643, AT III, 692.

un fait que « chacun éprouve en soi-même sans philosopher » (*ibid.*). Afin d'accéder à elle et d'en former une notion claire, nous avons donc besoin des sens. Mais de quels « sens » s'agit-il ?

Dans la *Meditatio sexta*, Descartes examine soigneusement ce que c'est que « sentir ». Il énumère les choses qu'il a connues par les sens (*ut sensu percepta*) (AT VII 74). Il commence l'énumération en décrivant le sentiment qui nous met en rapport avec notre propre corps : « Premièrement [...] j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même, ou peut-être aussi comme un tout » (AT IX, 59). Les sens apparaissent ici comme des sens intérieurs qui établissent un rapport immédiat entre l'âme et le corps. Mais les sens sont aussi responsables pour des impressions subies de la part des autres corps extérieurs à travers la sensation, par le toucher, la vue, l'odorat, etc. Le corps subit des impressions qui se transforment en sentiments dans l'âme. Les sens et les sentiments ont ainsi une double signification : Descartes parle, d'une part, du sentiment direct du corps et, d'autre part, du sentiment par lequel l'âme sent les effets que les autres corps exercent sur le propre corps. La notion primitive de l'union de l'âme et du corps dont Descartes parle à Elisabeth n'est accessible pour l'âme qu'en sentant directement son propre corps sans l'imaginer et sans réfléchir là-dessus. Descartes décrit cette expérience dans la *Meditatio sexta* comme relevant de l'institution de la nature : « il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps » (AT IX, 64). La fameuse métaphore du navire souligne également que les sens ont deux significations : d'une part, les sens extérieurs dont les informations sont traitées par l'imagination et l'entendement (lorsque nous percevons la blessure de notre corps par l'entendement) et, d'autre part, les sens intérieurs qui donnent accès immédiatement aux états du corps par des sentiments directs⁶. Nous voyons donc que les sentiments sont l'articulation de l'union de l'âme et du corps dans l'âme⁷.

⁶ Dans son livre consacré à la question de l'union de l'âme et du corps et au problème de la chair chez Descartes, Jean-Luc Marion précise que « Descartes ne dit pas que je connais ma corporéité parce que j'ai des sensations en général, ni même parce que j'éprouve des sensations passivement ; il précise que je connais ma corporéité parce qu'elle me fait souffrir ». Marion 2013, 70.

⁷ Il faut toutefois ajouter que chez Descartes tous les sentiments ne peuvent pas être reconduits à l'union, étant donné que Descartes parle des émotions purement

Le fait que nous sentons continuellement notre corps exprime que nous sommes unis avec un corps. Le corps ne devient corps sentant qu'en tant qu'il est uni avec une âme. Et la plupart des sentiments qui se trouvent continuellement dans l'âme vient du fait que l'âme est unie avec un corps. L'union de l'âme et du corps est donc l'origine des sentiments qui sont les fondements de la vie affective de l'être humain.

L'union de l'âme et du corps et les sentiments cognitifs chez Pascal

Est-il possible de reconduire les sentiments à l'union de l'âme et du corps chez Pascal, parallèlement avec Descartes ? En posant cette question nous nous demandons s'il est possible de donner une interprétation cohérente aux sentiments dans la pensée pascalienne. La réponse n'est pas évidente⁸. Les sentiments sont attachés à des domaines très différents, ils apparaissent non seulement dans des contextes anthropologiques, psychologiques ou apologétique mais aussi dans les écrits scientifiques⁹. Si nous cherchons la cohérence derrière l'usage du terme, nous devons identifier au moins deux domaines où les sentiments jouent un rôle important : le domaine cognitif et le domaine affectif. Chez Pascal, les sentiments sont, d'une part, les sources de certaines connaissances, d'autre part, les sources des émotions, des désirs, des passions, c'est-à-dire des affects. Afin de les distinguer, nous allons parler des sentiments cognitifs et des sentiments affectifs. Examinons d'abord le rapport des sentiments cognitifs à l'union de l'âme et du corps.

En ce qui concerne l'union de l'âme et du corps, Pascal semble accepter le dualisme cartésien : l'âme et le corps sont deux choses de nature différentes qui s'unissent en l'homme. Dans le fragment intitulé « Disproportion de l'homme » (S230, L199), l'union de l'âme et du corps fonde un argument

intellectuelles « qui viennent de l'âme par la seule action de l'âme » (Passions de l'âme, Art. 91, AT XI, 397). Ce sont par exemple les affects éprouvés lors de la contemplation de l'infini (*adorare, admirare*) selon le dernier paragraphe de la *Meditatio tertia* (AT VII, 52). Cela revient à dire que la capacité de sentir de l'âme ne vient pas uniquement du fait qu'elle est unie à un corps. Mais le nombre de ces sentiments est très réduit.

⁸ McKenna souligne bien qu'« un des problèmes les plus complexes dans l'interprétation des *Pensées* est la définition du 'sentiment' et du 'cœur' » (McKenna 2006, 641).

⁹ L'étude de Matthew L. Jones consacrée aux sentiments dans les écrits physiques le montrent bien (Jones 2001).

sceptique en limitant la portée de la connaissance humaine. Du fait que l'homme se compose de « deux natures opposées et de divers genres, d'âme et du corps » (S230, L199), il résulte une incapacité de connaître les choses simples. Étant donné que l'homme est un être composé, sa connaissance est aussi composée, et cette faculté s'avère ainsi incapable de connaître les choses simples spirituelles ou corporelles, notamment la matière et l'âme en tant que telles. Comment expliquer cette incapacité ? Après avoir énuméré les erreurs typiques causées par cette disposition de la faculté de connaître (attribuer des qualités matérielles aux choses spirituelles et des qualités spirituelles aux choses matérielles), Pascal remarque qu'« au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons [de] notre être composé toutes les choses simples » (S230, L199). C'est-à-dire que les idées des choses simples ne peuvent pas se représenter dans l'âme simplement, mais qu'elles deviennent complexes, ce qui rend impossible leur connaissance authentique. Autrement dit, il nous est impossible de contempler les choses spirituelles purement spirituellement et les choses corporelles purement corporellement. Cela montre combien l'union influence la capacité de connaître en l'homme : nous comprenons tout à partir de l'union et elle forme dans la connaissance une disposition déterminée à la fois par le corps et l'âme, une disposition qui empêche la connaissance des choses simples.

Pascal est également sceptique quant à la connaissance de l'union même : l'incapacité de connaître les choses simples n'implique guère la compréhension des choses composées non plus. L'homme « ne peut concevoir ce que c'est que corps et encore moins ce que c'est qu'esprit et moins qu'aucune chose comment un corps peut être uni avec un esprit » (S230, L199). C'est une critique adressée à Descartes en s'appuyant sur les fondements cartésiens : l'union reste incompréhensible, on ne peut pas la connaître clairement d'aucune manière¹⁰. C'est sur le même fondement que Pascal refuse d'interpréter la naissance des sentiments d'une manière purement physique : « Quand on dit que le chaud n'est que le mouvement de quelques globules et la lumière le *conatus recedendi* que nous sentons, cela nous étonne. Quoi ! que le plaisir ne soit autre chose que le ballet des esprits ? » (S565, L686). Les sens produisent des sentiments dans l'âme et ces effets, comme « le sentiment du feu », « la réception de son et de la lumière », etc. sont mystérieux car la cause est matérielle alors que l'effet

¹⁰ Comme nous venons de le voir, Descartes pense que nous pouvons clairement connaître la notion de l'union par les sens.

est spirituel. « Qu'est-ce qui sent le plaisir en nous ? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel » (S140, L108). Le rapport causal entre le corps et l'âme est d'autant plus inexplicable que les choses corporelles (corps) et les choses spirituelles (âmes) appartiennent aux ordres différents qui sont, selon le fragment S339, L308, infiniment éloignés l'un de l'autre : « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée. Cela est impossible et d'un autre ordre » (S339, L308). En passant d'un ordre à un autre, la causalité physique ou mentale franchit une distance infinie. Pour comprendre ce mécanisme il faudrait clairement connaître la nature de l'union de l'âme et du corps. Or cela s'avère impossible. Nous pouvons donc conclure que selon Pascal l'union de l'âme et du corps détermine la disposition de la faculté de connaître en l'homme et que cette disposition limite fortement la capacité de connaître.

Dans le fragment S230, L199, Pascal n'explique pas comment il faut entendre que la faculté de connaître est à la fois définie par le corps et l'âme. Un passage du fragment « Infini rien » donne quelques indications à ce propos en décrivant l'acte de l'incarnation : « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose » (S680, L418). Selon ce passage, l'union implique un rapport cognitif entre l'âme et le corps. L'âme « trouve » dans le corps des notions qui décrivent le mode d'être du corps : nombre, extension, mouvement. Dans *De l'esprit géométrique*, Pascal souligne que ces notions sont « les principaux objets » de la géométrie, notamment le mouvement, le nombre et l'espace auxquels il faut ajouter le temps, « car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre »¹¹. Pascal souligne, d'une part, que ces choses « comprennent tout l'univers » (*ibid.*), c'est-à-dire qu'elles n'appartiennent pas uniquement à la géométrie, mais aussi à la physique et, d'autre part, qu'elles ont « une liaison réciproque et nécessaire » (*ibid.*) entre elles. Il est donc clair que les notions que l'âme « trouve » dans le corps constituent les principes et les fondements de la géométrie et définissent également la nature du monde matériel. Ces notions correspondent en partie aux notions primitives dont Descartes parle à Élisabeth, précisément à celles qui appartiennent au corps (extension, figure, mouvement) et qui sont « sur le patron desquels nous formons toutes nos connaissances »¹². Selon Pascal aussi, il s'agit des cadres conceptuels qui fondent

¹¹ *De l'esprit géométrique*, Mesnard III, 401.

¹² Lettre à Élisabeth le 21 mai 1643, AT III, 665.

notre connaissance relative à la nature extérieure. Les notions qui s'imposent à notre faculté de connaître et qui définissent nécessairement ce que nous appelons « nature » sont issues de la nature corporelle. En affirmant que ses notions sont issues directement de la nature corporelle, Pascal s'éloigne de l'innéisme aussi bien que de l'empirisme. Les idées ne sont pas implantées dans l'âme avant sa naissance et ne sont pas acquises par l'expérience non plus. Elles proviennent directement du corps même¹³. L'union produit ainsi des notions « mixtes » qui ont une nature à la fois corporelle et spirituelle. Elles sont corporelles quant à leur origine et spirituelles quant à leur forme. Ce mode mixte explique pourquoi l'homme ne peut pas comprendre les choses simples, et pourquoi l'âme se représente la nature nécessairement sous la forme que le nombre, le temps et la dimension impliquent. Le fait que l'âme ne peut croire autre chose signifie que nous « empreignons [de] notre être composé toutes les choses simples que nous contemplons » (S230, L199). Cela semble expliquer également pourquoi l'homme n'est pas disposé naturellement à la croyance en les choses purement spirituelles.

L'union de l'âme et du corps définit donc la nature de la faculté de connaître : elle la rend mixte, elle désigne ses cadres et elle la limite. Il est possible d'approfondir cette analyse en expliquant comment l'âme « trouve » les notions dans l'âme. Cette connaissance se produit directement par un sentiment que nous appelons « sentiment cognitif » et qui est intimement lié au cœur¹⁴. Le fragment S142, L110 distingue entre deux manières de connaître : la raison et le cœur. La connaissance des principes s'effectue selon Descartes par l'*intuitus mentis*, selon Pascal par le sentiment du cœur. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes » (S142, L110). Les premiers principes correspondent aux notions que l'âme trouve dans le corps : « la connaissance des premiers principes comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, [est] aussi ferme que nos raisonnements nous donnent » (S142, L110). Pascal y ajoute que le sentiment du cœur donne accès non seulement

¹³ Il s'agit bien entendu des idées relatives à l'existence corporelle. Rien n'exclut que d'autres idées soient innées ou acquises par l'expérience.

¹⁴ Vincent Carraud remarque à ce propos que « le début du §418 impose de définir le cœur comme une manière d'être de l'âme dans le corps, un 'jet' de l'âme dans le corps : c'est la conscience du corps qui livre à la raison espace, temps, mouvement, nombres » (Carraud 1992, 249). Voir aussi notre étude intitulée « Corps et connaissance chez Pascal » (Pavlovits 2004).

aux notions primitives, mais aussi à leur nature : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis » (S142, L110). Ces qualités sont connues directement, sans raisonnement déductif, comme attributs essentiels de ces choses. « Les principes se sentent » (S142, L110) naturellement. Ils expriment la nature corporelle d'une manière mixte, ils rendent possible et limitent la connaissance de la nature en même temps. La faculté de connaître est donc déterminée par l'union de l'âme et du corps à travers des sentiments qui offrent des connaissances certaines mais limitées.

La limitation est un sujet important pour Pascal. Dans le contexte de la théorie de la connaissance, il parle de la nature toujours sous deux aspects différents : non seulement elle fonde mais elle limite la connaissance¹⁵. Dans le fragment S142, L110, Pascal met le terme d'« instinct » à côté du terme de « cœur » : « c'est sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie » (S142, L110). Dans la *Préface sur le traité du vide*, il parle de l'instinct comme fondement d'une science. Cette fois-ci il s'agit de la « science » des animaux : « N'est-ce pas indignement traiter la raison de l'homme, et la mettre en parallèle avec l'instinct des animaux, puisqu'on en ôte la principale différence, qui consiste en ce que les effets du raisonnement augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal ? »¹⁶. Chez les animaux l'instinct assure la capacité de construire un nid, une ruche, etc., en leur offrant « une science fragile » qui ne change jamais¹⁷. L'instinct fait partie de la nature qui garantit par ce moyen la conservation de la vie aux animaux, mais qui les maintient aussi « dans une perfection bornée »¹⁸. Selon le fragment S230, L110 la nature remplit la même fonction dans le cas de la connaissance humaine à travers les sentiments du cœur : ces sentiments assurent les fondements de la science humaine, mais limitent en même temps le nombre des savoirs acquis par ce moyen : « Comme s'il n'y avait que la raison

¹⁵ Et même à l'envers : la nature non seulement limite, mais fonde la connaissance. Il ne faut pas confondre la limitation de la connaissance avec le scepticisme. À cet égard nous ne sommes pas d'accord avec l'interprétation d'Antony McKenna qui voit en Pascal un penseur sceptique (McKenna 2006).

¹⁶ *Préface sur le Traité du vide*, Mesnard II, 781.

¹⁷ L'instinct s'oppose selon Pascal à la raison et domine le comportement des animaux : « Si un animal faisait par esprit ce qu'il fait par instinct, et s'il parlait par esprit ce qu'il parle par instinct pour la chasse et pour avertir ses camarades que la proie est trouvée ou perdue, il parlerait bien aussi pour les choses où il a plus d'affection » (S137, L105).

¹⁸ *Préface sur le Traité du vide*, Mesnard II, 782.

capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien, elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte. Toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement » (S230, L110). En mettant ici l'instinct et le sentiment du cœur sur le même plan et en les opposant à la raison et à l'esprit, Pascal suggère qu'ils sont la manifestation de la nature humaine et qu'ils viennent d'une source profonde qui se cache au fond de cette nature. La nature dont Pascal parle ici est celle qui se forme par l'union de l'âme et du corps. Cette nature composée de deux natures opposées offre une connaissance mixte qui fonde et limite en même temps la connaissance humaine. La connaissance humaine est donc ancrée dans l'union de l'âme et du corps par un sentiment cognitif. La nature corporelle manifeste son essence par ce sentiment sous forme des notions primitives qui assurent la connaissance de cette nature, mais qui la limitent aussi.

Les sentiments affectifs

Les sentiments ne sont pas seulement la source des certaines connaissances mais ils exercent une influence sur le comportement humain. Nous appelons ces derniers « sentiments affectifs ». Après avoir montré le rapport des sentiments cognitifs à l'union de l'âme et du corps, examinons le même rapport entre l'union et les sentiments affectifs. Les sentiments affectifs jouent un rôle incontournable dans le contexte apologétique. Le but de l'apologiste consiste à effectuer un tournant intérieur en l'homme : au lieu de s'aimer soi-même, l'homme devrait aimer Dieu¹⁹. Pour atteindre ce but, l'apologiste doit opérer un changement non seulement dans l'esprit de son interlocuteur mais aussi dans son cœur. Le « cœur » est un terme complexe chez Pascal. Son unité est assurée par le fait qu'il est la source des sentiments en l'homme, des sentiments cognitifs aussi bien que des sentiments affectifs²⁰. Le cœur est ainsi le centre de l'amour. L'amour-

¹⁹ À propos du projet apologétique dans les *Pensées* voir l'étude de Laurent Susini (Susini 2012).

²⁰ En ce qui concerne la cohérence du concept de cœur dans la pensée pascalienne, il y a un débat entre les commentateurs depuis la parution de l'article de Henri Gouhier (Gouhier 1983) qui affirme que le cœur qui sent que l'espace a trois dimensions n'est pas le même qui sent Dieu. Comme nos analyses montrent nous ne partageons pas l'opinion

propre aussi bien que l'amour de Dieu dépendent de la disposition du cœur. Or les arguments rationnels sont impuissants pour changer la disposition du cœur. D'où le problème fondamental du projet apologétique pascalien : comment affronter et changer les sentiments, les désirs naturels et les passions qui définissent naturellement le comportement humain ?

Les analyses consacrées à la condition humaine visent d'abord à découvrir la nature humaine dans sa profondeur. Chez Pascal, l'interprétation de la nature humaine s'effectue dans des cadres définis par la tradition augustinienne et janséniste. Actuellement l'homme se caractérise par deux natures superposées : la première et la seconde nature, la nature de la création et celle de la corruption. Il est impossible de comprendre authentiquement la nature humaine sans comprendre la présence simultanée de ces deux natures qui est la conséquence de la corruption. La corruption s'effectue par le règne de la concupiscence qui est devenue une seconde nature en l'homme²¹. La description de la nature profonde de l'homme doit donc montrer comment la première et la deuxième nature, la corruption et la concupiscence déterminent la condition humaine. C'est à ce niveau là que les sentiments affectifs jouent un rôle important.

Selon Pascal, deux sentiments s'opposent naturellement en l'homme : celui de la misère et celui de la grandeur²². Cette opposition ne se ramène pas simplement à la juxtaposition de deux sentiments contraires, mais elle ouvre un gouffre à l'intérieur de la nature humaine qu'il faut profondément comprendre pour connaître la condition humaine. La présence de ces sentiments opposés explique de nombreux phénomènes dans l'anthropologie pascalienne : la vanité, le divertissement, l'incapacité de croire en Dieu, le désir du bonheur et de la vérité, etc.

de Gouhier. Nous sommes d'accord avec McKenna qui argumente en faveur de la cohérence du cœur chez Pascal : « Mon commentaire [...] confirme le statut primordial du cœur dans la psychologie pascalienne, mais il permet aussi de saisir le lien entre les domaines de l'affectivité et de la connaissance » (McKenna 2006, 646).

²¹ « Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature » (S182, L 149).

²² Pascal critique les philosophes qui n'ont reconnu que l'un des deux : « Les uns [...] ont pris pour lâcheté et pour ingratitude les sentiments bas que les hommes ont naturellement d'eux-mêmes ; et les autres [...] ont traité d'une superbe ridicule ces sentiments de grandeur qui sont aussi naturels à l'homme » (S683, L430).

Si l'on considère le fond de l'existence humaine, ce n'est pas la certitude indubitable du *cogito* comme chez Descartes, mais c'est un sentiment du vide qui y règne. Lorsque les hommes ne détournent pas leur attention de leur propre condition par une agitation divertissante, ils « sentent leur néant sans le connaître » (S70, L36). Le sentiment du néant et du vide est en effet le sentiment de notre finitude qui se manifeste par la pensée de la mort. La condition humaine est donc « faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près » (S168, L136). Dans l'analyse du divertissement, Pascal relie ce sentiment à un instinct qui pousse l'homme à agir de telle sorte que le sentiment de la misère soit refoulé. Les hommes « ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle » (S168, L136). À cet instinct s'en oppose un autre « 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 » (S168, L136). Tout comme dans le cas des sentiments cognitifs, les sentiments affectifs sont liés aux instincts qui déterminent le comportement des hommes. Le divertissement comme mode d'être naturel de l'homme est le résultat du mélange de ces deux instincts secrets : « de ces deux instincts contraires il se forme [en l'homme] un projet confus qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme qui les porte à tendre au repos par l'agitation » (S168, L136). Le « projet confus » que le mélange des deux instincts implique se sent par l'ennui. L'ennui est ainsi un sentiment qui trouve son origine dans le cœur : « et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts l'ennui de son autorité privée ne laissera pas sortir du fond de cœur où il a des racines naturelles » (S168, L136). Sentiments naturels, instincts et disposition du cœur sont intimement liés l'un à l'autre dans les analyses consacrées au divertissement. Nous voyons la même chose dans les fragments où Pascal parle de l'incapacité de l'homme à croire en Dieu.

Dans la « Lettre pour porter à rechercher Dieu » (S681, L427), Pascal décrit le comportement déraisonnable que les sentiments opposés impliquent. La question que Pascal pose consiste à savoir pourquoi les hommes ne pensent pas à la mort, pourquoi ils ne réfléchissent guère sur la mortalité ou l'immortalité de l'âme. Cela reviendrait à réfléchir sur les conditions du vrai bonheur. Ces questions concernent directement la condition humaine et ont une implication

éthique directe²³. Toute manière de vivre devrait être réglée en fonction des réponses données à ces questions²⁴. Le caractère déraisonnable du comportement humain trouve son explication dans la mauvaise disposition du cœur. « L'immortalité de l'âme qui nous touche si fort, qui nous importe si profondément qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est » (S681, L427). L'indifférence est donc l'absence d'un sentiment qui devrait être naturel étant donné qu'il est en accord avec l'amour-propre même²⁵. Il semble être obscurci et dominé par un sentiment opposé qui trouve de la joie dans l'ignorance : « Où peut-on prendre ces sentiments ? Quel sujet de joie trouve-t-on à n'attendre plus que des misères sans ressources ? » (S168, L136.). Le comportement humain dans la corruption est donc déterminé par des sentiments qui contredisent le bon sens et qui impliquent un comportement déraisonnable. C'est « la corruption de la nature » qui est due au mauvaise disposition du cœur : « rien ne montre davantage une mauvaise disposition du cœur que de ne pas souhaiter la vérité des promesses éternelles » (S168, L136.). Le cœur est la source de tout sentiment et sa mauvaise disposition implique un comportement déraisonnable. Les analyses de la condition humaine découvrent des sentiments opposés qui déterminent le comportement des hommes. Est-il possible de reconduire ces sentiments enracinés dans le cœur à l'union de l'âme et du corps ?

Les sentiments reflètent les deux natures et sont attachés à la corruption et à la concupiscence. La concupiscence est un désir fondamental qui domine la nature humaine. Suivant la tradition johannique, Pascal distingue trois concupiscences : celle de la chair, des yeux et de la volonté. La concupiscence de la chair est intimement liée aux désirs corporels et à la volonté du pouvoir : « les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet le corps » (S761, L933). Le désir s'oriente vers les besoins du corps et vers la possession des biens matériels. « Dans les choses de la chair règne proprement sa concupiscence » (S761, L933). Ces désirs déterminent le comportement humain grâce au fait que la

²³ Sur ces questions voir les analyses de Pierre Guenancia consacrées au divertissement (Guenancia 2011, 203–204).

²⁴ « Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet » (S681, L427).

²⁵ « On doit avoir ce sentiment par un principe d'intérêt humain et par un intérêt d'amour-propre » (L427, S681).

nature humaine est l'union d'une âme et d'un corps. Les désirs sont issus du corps et définissent les valeurs dans la vie. Toutefois il serait exagéré de dire que c'est l'union de l'âme et du corps qui est l'unique origine de la concupiscence en l'homme. Pascal parle également de la concupiscence de l'esprit qui est un désir défini par les besoins de l'esprit et non pas par ceux du corps : « les curieux et les savants, ils ont pour l'objet de l'esprit » (S761, L933). La *libido sciendi* caractérise parfois aussi fortement la condition humaine que la *libido sentiendi* ou *dominandi* : « Tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi* » (S460, L545).

Que pouvons-nous dire du rapport des sentiments affectifs à l'union de l'âme et du corps ? Il devient clair qu'il n'est pas possible de reconduire tous les sentiments à l'union. Les sentiments qui restent de la grandeur et qui sont présents en l'âme grâce à la première nature ²⁶, et même ceux qui sont attachés à la concupiscence de l'esprit ne semblent pas être les effets de l'union. Tout comme chez Descartes où la joie purement intellectuelle provient seulement de l'âme, nous pouvons trouver chez Pascal des sentiments dont la source se trouve uniquement dans l'âme. Nous avons vu que les sentiments sont les effets de la nature qui s'avère particulièrement complexe. L'homme est « composé de deux natures opposées » (S230, L199), et la plupart de ses sentiments sont en rapport intime avec l'union de ces natures. On ne peut pas dire que la corruption et la concupiscence se manifestent uniquement à travers le corps, mais le fait que « notre âme est jetée dans le corps » (S680, L418) semble sceller la corruption et déterminer la visée d'une grande partie de la concupiscence. Si, dans le projet apologétique, Pascal lutte contre la corruption et la concupiscence et s'il s'y affronte les sentiments enracinés dans le cœur, il doit nécessairement considérer l'homme dans son ensemble, en tant que l'union de l'âme et du corps.

Une stratégie corporelle de la persuasion de l'âme

Si nous voulons comprendre entièrement l'importance de l'union de l'âme et du corps dans la pensée pascalienne, nous devons examiner une stratégie persuasive

²⁶ Cf. par exemple le rapport entre la parole prophétique et le sentiment : « Prophétiser c'est parler de Dieu, non par preuves de dehors, mais par sentiment intérieur et immédiat » (S360, L328).

qui est liée non pas aux arguments rationnels mais aux habitudes du corps²⁷. Dans le projet apologétique, Pascal prend tellement au sérieux l'union de l'âme et du corps qu'il affirme qu'il n'est pas suffisant de persuader l'esprit mais qu'« il faut convaincre l'homme entier, en corps et en âme » (S430, L848). Nous allons voir que cette nécessité est due à la concupiscence qui est enracinée dans le corps aussi bien que dans l'âme.

Le corps convainc plus efficacement l'âme que n'importe quel argument rationnel parce que le corps est en mesure de modifier « naturellement » la disposition de l'âme. Dès le début du projet apologétique (dans la première liasse) Pascal parle d'un « discours de la Machine » qui sert à « ôter les obstacles » (S45, L11). Pascal suit ici la terminologie cartésienne où la machine ou l'automate signifie le corps humain. Dans les *Pensées*, Pascal refuse constamment d'élaborer des preuves de théologie naturelle en faveur des vérités de la religion aussi bien que des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Il est persuadé que les arguments rationnels sont inefficaces, car l'apologiste doit lutter contre les sentiments, les passions, les désirs, alors que les arguments rationnels ont peu d'influence sur les affects.

À la fin du fragment « Infini rien » ce problème est directement traité. Après avoir montré qu'il faut parier et qu'il est plus raisonnable de parier pour l'existence de Dieu que pour son inexistence, l'interlocuteur du dialogue fictif affirme qu'il est incapable de croire en Dieu, même s'il trouve les arguments présentés convaincants. La réponse de l'apologiste est affirmative : ce sont les passions et non la raison qui empêchent la croyance. C'est pourquoi il conseille à son interlocuteur de travailler « non pas à vous convaincre par l'argumentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions » (S680, L418). C'est ici que le discours de la Machine se met en œuvre. La diminution des passions n'est possible qu'en suivant l'exemple de ceux qui sont déjà croyants : « Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira » (L418, S680). Prendre de l'eau bénite, assister à la messe signifient ici des gestes et des pratiques corporels qui deviennent habitude à condition qu'ils soient répétés régulièrement. Cela forme une coutume corporelle qui est assez puissante pour exercer une force persuasive sur l'âme.

²⁷ À ce propos et à l'égard du rôle du corps dans la pensée pascalienne voir le livre d'Hélène Bah-Ostrowiecki intitulé *Pascal et l'expérience du corps* (Bah-Ostrowiecki 2016).

Les passions, qui empêchent la foi, sont les effets de la corruption et de la concupiscence. La concupiscence et la coutume deviennent une seconde nature qui cache et domine la première. Comme la raison n'est pas assez forte pour les combattre, il faut leur opposer une force plus grande. Tout comme chez Spinoza, selon qui un affect ne peut pas être vaincu que par un affect opposé et plus grand²⁸, Pascal oppose à la coutume une coutume contraire. La coutume formée en l'homme par la concupiscence doit être contrebalancée par une autre coutume élaborée et exercée par des habitudes corporelles.

Selon le fragment S655, L808, il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. Seule l'inspiration ou, autrement dit, seule l'intervention de la grâce peut former une foi authentique en l'âme. Les deux autres moyens (la raison et la coutume) sont des moyens naturels donc l'apologiste peut s'en servir. Par conséquent « il faut ouvrir son esprit aux preuves [et] s'y confirmer par la coutume » (S655, L808). Les preuves convainquent l'esprit, la coutume travaille le corps et si les deux sont efficaces ils préparent le terrain à l'inspiration qui est un don de Dieu. La conversion doit donc toucher l'homme tout entier : son corps et son âme qui doivent avoir la même persuasion de la vérité de la foi afin de former une vraie unité ouverte à l'inspiration.

Le fragment S661, L821 développe le discours de la Machine en mettant l'accent sur l'union de l'âme et du corps : « Car il ne faut pas se méconnaître : nous somme automates autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration » (S661, L821). Ceux qui élaborent uniquement des preuves rationnelles pour démontrer l'existence de Dieu et ceux qui pensent que ces preuves sont convaincantes oublient que l'homme est l'union de l'âme et du corps et que cette union implique des sentiments qui contredisent les vérités de la religion. Les preuves rationnelles ne convainquent que l'esprit : « Quand on ne croit que par la force de la conviction, et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez » (S661, L821). La foi ne peut pas naître en l'homme lorsque deux tendances opposées y règnent. Il est nécessaire d'unifier les inclinations de l'âme et du corps afin que la persuasion soit complète. Pascal souligne plusieurs fois que la coutume corporelle persuade l'âme « naturellement », « sans qu'elle y pense » (S661, L821). Cela montre que la persuasion provient non pas de la réflexion, mais d'une source plus profonde et plus naturelle, de l'union même que l'âme

²⁸ « Un affect ne peut être contrarié ni supprimé que par un affect contraire et plus fort que l'affect à contrarier » *Éthique* IV, VII.

forme avec le corps : « Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons, qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; et l'automate, par la coutume, et en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire » (S661, L821). La démarche est donc la suivante : la raison comprend qu'il est raisonnable de croire en Dieu mais découvre qu'elle ne peut pas vaincre les passions qui s'opposent à cette croyance. Elle doit donc convaincre le corps en y formant des habitudes conformes à la croyance. Ces habitudes sont capables de lutter contre les passions en l'âme : « il faut avoir recours à elle [la coutume], quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance » (S661, L821). C'est ainsi un cercle : la raison convainc le corps en lui suggérant d'élaborer une coutume et la coutume convainc naturellement l'âme.

Selon Pascal, la foi authentique est un sentiment. « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison » (S680, L423). Ce sentiment est contraire à la concupiscence et c'est la première nature qui s'exprime en elle. Il dépend de l'inspiration ou de la grâce divine. Si la foi authentique suppose la persuasion de l'âme et du corps en même temps, ce sentiment est aussi ancré dans l'union de l'âme et du corps. Le sentiment par lequel le cœur sent Dieu unifie les sentiments cognitifs et les sentiments affectifs chez Pascal. Seul ce sentiment persuade efficacement de l'existence de Dieu avec une certitude indubitable²⁹, et ce sentiment forme une disposition dans l'homme qui le rend capable d'aimer Dieu et d'agir dans l'ordre de la charité.

Que pouvons-nous dire de l'importance de l'union de l'âme et du corps dans la pensée de Pascal ? Même si Pascal évite d'élaborer une interprétation métaphysique de l'être humain, dans une perspective éthique, il considère l'homme comme l'union de deux natures opposées, celle de l'âme et du corps. Ces deux natures opposées dont le fragment S230, L199 parle ne correspondent pas à la première et la seconde natures. Bien que l'union de l'âme et du corps désigne un aspect essentiel de l'être humain, la condition humaine ne peut pas être expliquée uniquement par l'union. La première nature est présente en l'homme

²⁹ Cf. ce passage du *Mémorial* : « Certitude, certitude, sentiment, joie, paix. » Mesnard III, 50.

indépendamment du fait que l'âme est jetée dans le corps. Tout comme chez Descartes, les sentiments sont les effets de l'union selon Pascal. Nous avons montré que les sentiments cognitifs de même qu'une partie des sentiments affectifs peuvent être reconduits à l'union. Mais nous avons également vu que certains sentiments affectifs sont issus de la première nature et qu'un aspect de la concupiscence est attaché à l'esprit, c'est pourquoi ces sentiments ne peuvent pas être attribués à la nature corporelle. Dans la tradition augustinienne et janséniste, le problème de l'union semble être secondaire par rapport à celui de la corruption et du règne de la concupiscence, même si ces problèmes ne sont pas tout à fait indépendants de l'union. Néanmoins, dans le projet apologétique, Pascal prend au sérieux l'union et élabore une stratégie persuasive qui s'appuie sur l'union. Étant donné que le corps est unifié avec l'âme, il exerce une influence persuasive sur elle à travers la coutume. Pascal veut rendre l'union plus serrée en demandant que le corps et l'âme aient la même conviction et qu'ils tendent vers la même direction : vers la vénération et l'amour de Dieu. Cette orientation apologétique trouve son ultime fondement dans la théologie augustinienne dont Pascal parle à sa sœur à l'occasion de la mort de leur père. « Ne considérons plus le corps comme une charogne infecte, car la nature trompeuse se le figure de la sorte ; mais comme le temple inviolable et éternel du Saint-Esprit, comme la foi l'apprend »³⁰. Selon cette théologie, le corps ressuscitera après la mort aussi bien que l'âme : « Ainsi les mêmes choses arrivent au corps et à l'âme, mais en différents temps ; et les changements du corps n'arrivent que quand ceux de l'âme sont accomplis, c'est-à-dire à l'heure de la mort : de sorte que la mort est le couronnement de la béatitude de l'âme, et le commencement de la béatitude du corps »³¹. La vraie union de l'âme et du corps se réalise dans la béatitude. L'apologie essaie de préparer cet événement par des moyens naturels.

Sources

Bah-Ostrowiecki, Hélène 2016. *Pascal et l'expérience du corps*. Paris, Garnier.

Carraud, Vincent 1992. *Pascal et la philosophie*. Paris, PUF.

³⁰ Lettre de Pascal sur la mort de son père, le 24 septembre 1651, Mesnard II, 856.

³¹ Lettre de Pascal sur la mort de son père, le 24 septembre 1651, Mesnard II, 859.

Descartes, René. 1996. *Oeuvres complètes*. Vols. 1–10. Edited by Adam et Tannery. Paris: Vrin [=AT].

Gouhier, Henri 1983. Le cœur qui sent les trois dimensions. In: *La passion de la raison (Hommage à F. Alquié)*. Dir. J-L. Marion, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 203–215.

Guenancia, Pierre 2011. *Divertissements pascaliens*. Paris, Hermann.

Jones, Mathew L. 2001. Writing and 'sentiment': Blaise Pascal, the vacuum, and the 'Pensees.' *Studies in History and Philosophy of Science*. Vol. 32, Issue 1, 139–182.

Marion, Jean-Luc 2013. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris, PUF.

McKenna, Anthony 2006. Pascal et Gassendi : la philosophie du libertain dans les *Pensées*. *XVII^e siècle*, n° 233, 58^e année, no 4. 636–647.

Pascal, Blaise 1999. *Pensées*. Éd. Philippe Sellier, Paris, Garnier. [=S].

Pascal, Blaise, 1964, 1970, 1991, 1997. *Œuvres complètes*. 4 vol. Éd. Jean Mesnard. Paris, Desclée de Brouwer. [=Mesnard].

Pavlovits, Tamás 2004. Corps et connaissance chez Pascal. In: *Les significations du corps dans la philosophie classique*. Éd. Chantal Jaquet et Tamás Pavlovits. Paris, L'Harmattan, 107–124.

Susini, Laurent 2012. L'apologétique pascalienne à l'œuvre dans les *Pensées*. In *L'apologétique chrétienne. Expressions de la pensée religieuse de l'Antiquité à nos jours*. Dir. D. Boisson et E. Pinto-Mathieu, Rennes, PUR.