

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/09/2004 (06/10/2004)

Pascal et le divertissement

L'un des thèmes dominants de la pensée pascalienne est le désaveu de la philosophie, dont sa critique du cartésianisme est l'expression concentrée. À ses yeux, l'entreprise de la philosophie, davantage encore que défaillante, "incertaine", est avant tout dénuée de sens, "inutile", en raison de sa prétention déplacée et abusive à l'universalité, prétention que la raison humaine, avec les moyens dont elle dispose, bien que ceux-ci ne soient pas négligeables, est certainement incapable de satisfaire : car il lui est définitivement impossible aussi bien de voir absolument les choses au point de vue de Dieu que de donner à son propre point de vue un fondement stable qui, dans les limites qui sont imparties, en garantirait une fois pour toutes les certitudes. De là pour la pensée humaine, pour autant qu'elle ne se résout pas à consacrer uniquement son attention à quelques questions ciblées du type de celles qui sont accessibles à l'esprit géométrique, questions qu'elle parvient formellement à résoudre à condition d'adopter à leur égard une attitude ludique, sans trop les prendre au sérieux, - Amos Dettonville est avant tout un joueur, et c'est ce qui le distingue fondamentalement de Salomon de Tultie, et même de Louis de Montalte -, l'obligation de se rabattre sur l'unique problème qui demeure à sa portée, mais dont les enjeux sont pour elle cruciaux : à savoir celui que lui pose l'existence humaine, dont elle ne peut éluder les innombrables contradictions, qui rendent à la limite celle-ci inviable et invivable. De ce point de vue, on peut trouver chez Pascal les éléments de base d'une critique radicale de la métaphysique, qui anticipe sur celle de Kant, et a pour conséquence, conséquence radicale écartée par le rationalisme kantien, de rabattre toutes les tentatives précédemment conduites par les philosophes sur un unique terrain, le seul qui reste à la philosophie, pour autant que ce terme soit encore approprié : celui d'une anthropologie, au sens d'une élucidation critique de la condition humaine, avec ses hauts et ses bas, ses grandeurs et ses misères, dans le cercle desquels elle est définitivement enfermée, ce qui la condamne à en recenser les contradictions en ayant à jamais déposé l'espoir de les résoudre.

Ce qui surnage principalement de la composition de l'Apologie de la religion chrétienne, dont ne subsistent que des lambeaux épars auxquels il est vain de chercher à restituer une cohésion ou une cohérence dont ils sont à jamais privés, ce sont les éléments, ou plutôt les bribes, de cette anthropologie philosophique, qui se ramène pour l'essentiel à une exploration des différents aspects de la vie humaine, dans une perspective très proche en première apparence de celle adoptée par les moralistes. Cependant, si Pascal est moraliste, c'est d'une manière tout à fait originale, comme le donne en particulier à comprendre l'*Entretien avec M. de Saci*, où il est expliqué qu'il y a eu, dans le passé lointain et proche de l'Antiquité païenne et de la tradition chrétienne, deux manières alternatives de considérer la condition humaine : l'une consiste, une fois rejeté ce qui peut être tenu pour accidentel et inessentiel, à identifier et à glorifier les marques subsistantes de la grandeur de l'homme, c'est-à-dire l'aptitude dont, en dépit de tout, il dispose en vue de se donner par lui-même les moyens de mener une vie libre dont il ait personnellement la maîtrise ; l'autre, en sens exactement inverse, met l'accent sur les obstacles qui rendent une telle tentative problématique, voire même impraticable, obstacles que l'homme rencontre, non à l'extérieur, mais au dedans de lui-même, du fait que sa nature soit déchue et corrompue, ce qui entache d'incertitude ses espoirs de salut, dans lesquels il se lance à corps perdu, sans garantie, témoignage par excellence de sa misère. Or ce qui distingue radicalement la position de Pascal, c'est le refus de choisir entre ces deux options : "Qui fait l'ange fait la bête", "Nous sommes au rouet", sont de ce point de vue les formules cruciales qui donnent à son anthropologie sa coloration unique, sur des bases qui sont celles d'une logique du paradoxe, dont les sources seraient sans doute à chercher du côté de Nicolas de Cuse et de sa thématique de la *coincidentia oppositorum*, selon laquelle l'esprit humain est

confronté à des contradictions insolubles dont la tension ne se relâche jamais et qu'il doit, en se résignant à pratiquer la "docte ignorance", s'exercer à supporter puisqu'elles constituent en dernière instance la condition de son fonctionnement normal.

L'idée de base de l'anthropologie pascalienne, c'est donc que l'homme est grand *et* misérable, le pivot de cette affirmation étant constitué par le mot de liaison "et", qui signifie à la fois que l'homme est grand bien que misérable, et aussi, si étonnant que cela puisse paraître, qu'il est grand parce que misérable ; autrement dit, pour concentrer ces deux thèses en un énoncé unique, il est grand en étant misérable, grand jusque dans sa misère même, ce qui est l'une des clés de la fameuse métaphore oxymorique du "roseau pensant", ensuite passée à l'état de cliché et vidée par là de l'essentiel de sa portée spéculative. Si l'homme est un être à part, ce qui justifie qu'il fasse l'objet d'une étude séparée, c'est en raison de sa nature monstrueuse qui fait de lui l'égal d'une chimère ; cette nature consiste en une combinaison exceptionnelle d'ordre et de désordre, qui fait naître le désordre de l'ordre et l'ordre du désordre, sans que l'un ou l'autre parvienne définitivement à s'imposer et sans que leur alternance puisse jamais trouver de terme. Notons en passant qu'en adoptant un tel point de vue, Pascal est bien loin de considérer l'homme comme un empire dans un empire, c'est-à-dire comme étant capable d'établir et de confirmer son règne sur un domaine bien délimité et indépendant où il exercerait ses pouvoirs sans partage, dans une perspective uniment positive : s'il y a un monde de l'homme, celui-ci est un monde en loques, dont les frontières sont pour toujours indécises, et qui n'a d'autre fondement que celui qui est fourni par ses lacunes, dans un mélange inclarifiable de puissance et d'impuissance, où la seule assurance de stabilité est celle qui est fournie par l'état de fait, c'est-à-dire la radicale contingence qui décide du choix d'un métier ou de la forme d'un Etat, dans un univers où le vide se trouve virtuellement partout, et où Dieu ne se révèle qu'à travers son absence irrémédiable, *Deus absconditus*, face cachée que seuls illuminent par instants, pour certains, les éclairs imprévisibles de la grâce.

C'est dans ce contexte trouble et empreint de confusion que prend place la réflexion consacrée par Pascal au thème du divertissement, qui éclaire les extraordinaires singularités de cette manière de concevoir la condition humaine, dont elle fait ressortir la précarité, qui constitue son unique loi:

"Sans examiner toutes les occupations particulières, il suffit de les comprendre sous le divertissement." (Br. 137)

Examiner tous les aspects de la vie humaine, en élucider les plus infimes détails, sur un plan où c'est le "je ne sais quoi" qui fait toujours en dernière instance la décision, serait une tâche infinie, vouée de ce fait à l'échec ; mais il est possible de parer à cet inconvénient en allant directement, par le moyen de la raison des effets, à ce qui, pour elle constitue, non son centre, mais l'expression par excellence de son décentrement, c'est-à-dire son absence totale de centre : le divertissement, qui, écrit Pascal, doit "suffire" pour la comprendre, ce qui veut dire que, n'y en ayant pas d'autre disponible, il faut bien se contenter de cette explication.

On est plongé par là en plein paradoxe : c'est à l'extrême de la particularité, car le divertissement est par excellence un régime de dispersion et de déconcentration, que se trouve le principe générique permettant d'effectuer la récollection d'une totalité démembrée, dont les éléments sont définitivement éparés, et à laquelle il faut renoncer à restituer une unité quelque peu consistante. Or, quoiqu'en pratiquant le divertissement l'homme ne cesse de s'engager, dans un monde sens dessus dessous, sur des chemins de traverse, en s'évertuant à mettre au point des façons de se divertir inédites, il y a un fait global, massif et permanent du divertissement en tant que tel, qui pousse toujours dans le même sens, même si c'est en divergeant. Le coup de force effectué par Pascal se trouve, comme très souvent chez lui, concentré dans un trait de style, manière imperceptible de modifier la façon d'utiliser les mots qui, d'un seul coup, et sans qu'on s'en soit rendu compte, change tout : ce trait de style consiste à parler, au singulier et en utilisant l'article défini, du divertissement, ce qui métamorphose celui-ci en une allure commune de la vie, alors même que la vie, en proie à la logique du divertissement, ne cesse de changer ses allures, en se prêtant aux attraits et aux élans, non seulement des différents divertissements, mais du

divertissement, occupation de détournement ou de distraction n'ayant pas fatalement pour destination l'agrément, et qui exerce sa force sur le plan du divers, et d'un divers irréductible à l'unité, et trouve en celui-ci, sinon un fondement stable, du moins les conditions de son inimaginable persévérance ou continuité. Autrement dit, il y a une puissance du divertissement comme tel, qui se traduit par une constance dans la culture de l'éphémère, la seule constance à vrai dire dont soit capable la vie humaine, qui se caractérise ainsi par le fait qu'elle fait de l'inconstance un principe.

Pascal n'a pas inventé le mot divertissement, qui s'était introduit dans la langue française un siècle et demi avant lui, mais il a créé une toute nouvelle façon de s'en servir, qui l'a élevé au rang d'une hypothèse directrice, dont il a fait le concept de base de la nouvelle anthropologie édifiée sur les ruines de la métaphysique et de ses illusions perdues, anthropologie du divertissement dont cet énoncé abrupt fournit un assez bon résumé :

“Condition de l'homme : inconstance, ennui, inquiétude.” (Br. 127)

Le divertissement, qui est une manifestation d'instabilité, puisque les fixations auxquelles il se consacre de manière obsessionnelle sont fatalement provisoires, traduit une inquiétude et un ennui, au sens très fort qu'avait ce dernier terme au XVII^e siècle, proche de celui qu'exprime aujourd'hui le mot angoisse, sourde préoccupation qui n'est pas une peur ciblée sur un objet précisément identifiable, mais correspond à un malaise généralisé, très difficile pour cette raison à dissiper, qui, de proche en proche, se communique à l'ensemble du milieu de vie de l'homme : c'est le monde entier qui l'ennuie, en le plongeant dans une désespérance, un souci, une incapacité à se satisfaire, un sentiment inexpiable de vide et de perte, qui ne lui laissent comme solution que la possibilité toujours présente de se divertir, ce qu'il fait pour oublier, en se lançant à corps perdu, avec l'espoir de combler ce vide, dans de nouvelles recherches qui n'aboutissent qu'à relancer le cours de son inquiétude, et ceci suivant un mouvement qui ne peut s'interrompre ni trouver de terme définitif. L'ennui, comme le désir, dont il est l'envers ou le revers, la vérité cachée, est un sentiment qui se nourrit de lui-même, ce qui lui interdit toute promesse de résolution :

“Ennui - Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir.” (Br. 131)

Pourquoi se divertit-on, au sens absolu que prend le divertissement lorsqu'il est pratiqué pour lui-même, indépendamment donc de la recherche d'une satisfaction extérieure dont la possession puisse être garantie ? Pour échapper à l'ennui profond que provoque le fait d'être en repos, c'est-à-dire tout simplement d'être, de subsister sans occupation définie, en étant alors confronté à soi-même et à son vide, dont il faut à tout prix être diverti, en faisant diversion, et en payant pour cela le prix, - il est fort élevé -, qui est de se lancer dans une agitation vaine, qui permette pour un temps de penser à autre chose, en reléguant à l'arrière-plan son ennui, selon une procédure qui évoque à l'avance celle du refoulement. Le divertissement permet donc de gagner du temps en pratiquant l'art de perdre son temps, et ceci en se dépensant sans mesure, et sans autre perspective de gain que celle qui consiste dans la promesse de passer du temps, - le divertissement a toujours la forme d'un “passe-temps”, d'une “distraction” qui permet d'éloigner ses soucis en pensant à autre chose -, en vue de suspendre pour un petit moment l'insupportable inquiétude qui inonde l'existence entière de sa noirceur.

Ce point est évoqué de manière saisissante dans la phrase que Pascal a écrite en marge du fragment le plus développé qu'il a consacré au thème du divertissement :

“Raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise.” (Br. 139)

Le divertissement est une quête qui ne tend vers rien, mais procure seulement une chance de s'échapper à soi-même, tant que dure la poursuite du leurre auquel elle s'attache, dont la seule fonction, la “raison pourquoi”, saisie au point de vue de la raison des effets, est de tromper une attente dont la pression ne cesse de tarauder celui qui y est en proie :

“De là vient que le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. Ce n'est pas qu'il y ait en effet du bonheur, ni qu'on imagine que la vraie béatitude soit

l'argent qu'on peut gagner au jeu, ou dans le lièvre qu'on court : on n'en voudrait pas s'il était offert. Ce n'est pas cet usage mol et paisible, et qui nous laisse penser à notre malheureuse condition, qu'on recherche, ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois, mais c'est le tracassant qui nous détourne d'y penser et nous divertit." (Br. 139)

Quel trait commun réunit la chasse, la guerre, le jeu, la conversation des femmes ou l'accomplissement des obligations liées aux grandes charges ? Rien d'autre que le fait que tout cela est du divertissement, c'est-à-dire, sous toutes les formes imaginables, un moyen de s'absenter à soi-même, afin de se défendre contre son ennui, tout en sachant obscurément que ce n'est qu'un palliatif dérisoire qui ne change rien aux données du problème, puisque celui-ci, l'instant suivant, va se reposer, le même toujours, car il s'avère impossible d'échapper à son retour lancinant. C'est pourquoi le divertissement, agitation démente qui tourne en rond et s'effectue sur place, témoigne exemplairement des contradictions de l'existence humaine qui n'a pour se supporter et pour persévérer que la culture du superflu, dont les satisfactions imaginaires ne peuvent que la décevoir : le divertissement est à la fois absurde et plein de sens, l'essentiel de sa signification consistant dans son absurdité, qui met cruellement à nu les ressorts cachés de la condition humaine, dont il révèle l'ultime vérité, qui n'est rien d'autre que l'absence même de vérité, au sens d'une vérité qui lui appartiendrait à elle seule en propre.

C'est pourquoi il faut aller plus loin, et reconnaître dans le divertissement, et dans le sérieux et l'application que, hors de toute raison, on lui consacre, alors même qu'il se révèle à terme sans objet, et sans issue, la forme pure, et la plus pure qui soit, d'un exercice spirituel. En remontant à la clé de toutes les conduites humaines, qui est le divertissement en tant que tel, on se donne le moyen de restituer à l'existence saisie sous ses aspects les plus humbles en apparence une dimension transcendante, même si celle-ci se traduit par la perte de sens et déclenche un sentiment profondément déprimant, ce qui est la rançon à payer pour profiter des révélations qu'il comporte. Que fait-on au juste lorsqu'on s'adonne à la conversation des femmes, pudique euphémisme qui recouvre toute une gamme variée d'intérêts, d'émotions et d'attitudes? A première vue, on cède à une attraction dont les bénéfices escomptés sont directement palpables. Mais comment s'en tenir en une telle affaire à ce que Pascal appelle "un usage mol et paisible", c'est-à-dire au fond indifférent ? La fonction du divertissement est précisément de faire pièce à l'indifférence, et l'on sait la place que tient dans l'Apologie la thématique de l'indifférence, qui, avec l'apparence de tranquillité qu'elle affiche, est la forme la plus viciée et la plus condamnable de l'oubli de Dieu : il en arrache de force le masque, au prix d'une dépense d'énergie insane, dont la seule justification est la poursuite indéfinie d'un bien qui ne se présente qu'à travers son absence. L'homme qui se divertit brûle ses vaisseaux, et, à son insu même, se fait violence à lui-même, se sacrifie pour son salut, même si cette quête, dans la forme où il s'y consacre, est sans espoir, d'autant plus méritante et digne d'admiration à sa manière qu'elle est ainsi désintéressée et gratuite, puisqu'elle s'accomplit en ayant déposé toute chance de succès et en misant en quelque sorte sur son échec. Le divertissement est comme un pari à l'envers, qui révèle les dessous du pari véritable : car ce dernier, de la même manière que le divertissement, est un saut dans le vide, un calcul désespéré, - l'argument du pari consiste à expliquer qu'il est raisonnable de choisir de faire en conscience quelque chose de déraisonnable -, comme une dernière chance ressentie comme impossible, ce qui n'empêche d'essayer de la saisir, en l'absence de toute prise assurée qui en garantirait le succès.

C'est pourquoi le divertissement, qui est parfaitement déraisonnable, n'en répond pas moins à une cause, une "raison pourquoi", ce qui lui restitue, au niveau qui est le sien, une sorte de légitimité, qui le sanctifie :

"Mais quand j'y ai pensé de plus près, et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs, j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective, qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne peut nous consoler, lorsque nous y pensons de près." (Br. 139)

"Y penser de près", formule qui revient à deux reprises, au début et à la fin de cette phrase, et qui pourrait faire penser à une psycho-analyse avant la lettre, c'est précisément ce qui est pour nous le plus difficile, parce que nous sommes des êtres de divertissement, qui, spontanément, nous

ôtons les moyens d'appréhender la juste mesure des choses et du rapport que nous entretenons avec elles. Notre ignorance s'explique tout d'abord par le fait de prendre distance par rapport à ce que nous sommes en réalité, par peur du terrible secret qui nous hante : de ce secret, nous cherchons par tous les moyens à écarter la menace, le meilleur de ces moyens étant donné par l'oubli de notre condition, dont la vue nous fait horreur, ce qui est l'ultime raison du divertissement, conduite lucide et opaque à la fois, comme nous ne pouvons manquer de nous en apercevoir si nous y pensons de plus près, et si nous faisons l'effort de percer le mystère de sa banalité ordinaire et d'en apercevoir l'inquiétante étrangeté. Avec le divertissement, et son obsédante intranquillité, nous touchons du doigt notre misère, alors même qu'il essaie d'en différer la manifestation : et c'est à travers cette tension qui le mine en profondeur qu'il s'élève à une sorte de grandeur, cette grandeur que porte en soi la misère, pour autant qu'elle arrive à s'éprouver comme misère, dans le doute et dans la souffrance, en l'absence de tout sentiment de sécurité qui viendrait en alléger le poids et aiderait à mieux la supporter :

“La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable.

C'est donc être misérable que de /se/ connaître misérable; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable.” (Br. 397)

Le divertissement est précisément le miroir dans lequel l'homme projette simultanément sa misère et sa grandeur, et peut ainsi se voir tout entier tel qu'il est.

Même si les raisons qu'on se donne pour se divertir sont fallacieuses, on a donc bien raison de se divertir :

“Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos, il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble. Ce n'est pas qu'ils n'aient un instinct qui leur fait connaître la vraie béatitude... La vanité, le plaisir de la montrer aux autres.

Ainsi on se prend mal pour les blâmer ; leur faute n'est pas en ce qu'ils cherchent le tumulte, s'ils ne le cherchent que comme un divertissement ; mais le mal est qu'ils le recherchent comme si la possession des choses qu'ils recherchent les devait rendre véritablement heureux, et c'est en quoi on a raison d'accuser leur recherche de vanité, de sorte qu'en tout cela et ceux qui blâment et ceux qui sont blâmés n'entendent la véritable nature de l'homme.” (Br., 139)

Les hommes qui se divertissent expriment qu'ils ont naturellement, donc obscurément, instinctivement, un sens très juste de leur condition, même s'ils déguisent cette intuition en dissimulant la nécessité propre du divertissement, au singulier, sous la futile contingence des divertissements, au pluriel, qui n'en délivrent que l'apparence bariolée et fugace. De là un perpétuel renversement : on se lance dans l'agitation pour parvenir au repos, par l'effet d'une impulsion ou attraction dont la finalité insaisissable s'impose en se déroband ; et comme on ne peut supporter ce repos, on se lance à nouveau dans l'agitation, soi-disant en vue d'atteindre ce repos dont on ne veut pas réellement, car on pressent qu'on n'aurait pas la force de le supporter :

“Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte ; et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux 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, et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos.

Ainsi s'écoule toute la vie. On cherche le repos en combattant quelque obstacle ; et si on les a surmontés, le repos devient insupportable ; car, ou l'on pense aux misères qu'on a, ou à celles qui nous menacent. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne laisserait pas de sortir au fond du coeur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin.

Ainsi l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion ; et il est si vain qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir.” (Br. 139)

Est remarquable cette présentation du divertissement comme “occupation au dehors”, qui peut être prise simultanément à deux niveaux : au plus superficiel, elle signifie que nous cherchons

à l'extérieur, par exemple dans les relations que nous entretenons avec d'autres personnes, une solution au problème que nous pose en permanence notre personnel ennui d'exister; mais, du même coup, elle signale indirectement, sous la forme ambiguë d'un "ressentiment", ce besoin que nous avons d'échapper à notre condition, en nous consacrant corps et âme à autre chose, quoi ?, nous ne le voyons pas clairement, ce qui n'empêche que nous y tendions en vertu d'un "instinct secret", qui peut aussi s'interpréter comme un appel du divin, issu du lointain souvenir de notre première condition antérieure à la chute. Platon, dont Pascal a dit par ailleurs qu'il prépare au christianisme, avait déjà proposé dans *Le Banquet* une analyse de ce genre : nos attirances les plus sordides en apparence doivent être prises comme des ombres portées ou des préfigurations avortées de ce grand et noble amour dont les élans nous projettent au plus loin de nous-mêmes, sur un plan vertical et non horizontal, dans la recherche, non de notre semblable, l'autre moitié de l'orange, mais de ce complément d'absolu qui nous manque, et dont le défaut est la clé de notre condition mortelle et de l'intime souffrance qui en est l'inévitable accompagnement. Nous sommes des êtres de désir, qui entretenons un rapport ambigu à l'absolu, dont nous gardons la nostalgie car nous n'avons pas tout à fait perdu le souvenir de ce qu'a été notre première nature : et le divertissement, qui permet occasionnellement de combler ce manque, est aussi ce qui, constamment, nous en rappelle la pensée, à laquelle, malgré tous nos efforts, nous ne pouvons échapper. C'est pourquoi les grands philosophes, ces demi-habiles, qui nous incitent à contrer unilatéralement les tentations du désir, sous prétexte qu'elles sont porteuses de désordre et de trouble, n'ont sur la chose qu'une vue incomplète et défailante, conforme à leur prétentieuse rationalité abstraite qui mutile tout ce qu'elle touche, et passe à côté de l'essentiel:

"Philosophes - Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors.

Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au dehors, quand bien même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter.

Le objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire : "Rentrez en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien," on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots." (Br. 464)

L'appel du dehors, sous ses manifestations les plus variées, traduit en effet une obscure impulsion, toujours la même, dont il faut sans doute s'efforcer de contrôler au mieux la forme, mais sans prendre le risque d'en altérer le contenu qui, lui, doit être reconnu dans sa positivité et non faire l'objet d'une attitude négative de pur rejet, qui tend à l'ignorer ou à l'éliminer.

Nous sommes ici en pleine anthropo-théologie : lorsqu'elle est envisagée sous un horizon de transcendance qui, de façon inouïe, en creuse démesurément les reliefs, la vie quotidienne prise sous ses aspects les plus quelconques, les plus mesquins, les plus humbles, se révèle emplies d'arrière-pensées latentes qui en redoublent et en magnifient la portée. La personne qui s'amuse, ou se figure le faire, en poussant une boule de billard ou en lançant en l'air un ballon, cherche Dieu, même si c'est sans le savoir : et la maladresse enfantine avec laquelle elle mène cette recherche laisse encore transparaître le caractère irrépressible du besoin tourmentant auquel elle répond, besoin existentiel auquel il n'est d'autre issue honorable que celle proposée par le calcul du pari, *salto mortale* qui oblige à tout sacrifier sans promesse et sans garantie, avec le très mince espoir de parvenir à l'apaisement souhaité, seule démarche véritablement adulte dont le divertissement présente des images déformées qui, à travers toutes les torsions qu'elles lui imposent, laissent encore apercevoir quelque chose de leur modèle idéal :

"Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève." (Br. 411)

Cet instinct, qui contredit la vue de nos misères, coexiste avec elle, et en est inséparable. En quelque manière, c'est la méthode des figuratifs, que Pascal propose par ailleurs d'appliquer à la lecture de l'Écriture Sainte, qui est encore convoquée à ce propos : le divertissement est une figure de la condition humaine, dont il rend manifeste à sa façon, mais non moins éloquemment, les traits essentiels, à travers un mixte d'ordinaire et d'extraordinaire, de naturel et de surnaturel, dont la confusion tordue et crucifiante est en elle-même parlante. Est par là ouverte la possibilité d'une mythologie de la vie quotidienne permettant de regonfler de sens, ce qui est le plus manifestement

dénué de sens, et, d'ailleurs, a d'autant plus de sens, virtuellement, qu'il présente ce sens sous la forme aberrante du non sens, comme un tumulte qui s'efforce en vain de recouvrir un insupportable silence, celui des espaces infinis par exemple, qu'il donne encore et toujours à entendre sous la démente supplicante de son bruit. Tout ce qui se produit ici et maintenant, dans la vie présente avec ses futiles apparences, est chargé de mystère : les valeurs du sacré et du profane, entre lesquels il n'y a plus de frontière nettement tracée, s'échangent ainsi en permanence, au risque de se confondre.

Cette figure du divertissement, qui revêt les allures de la contingence et de la fausseté, est donc l'expression la plus nécessaire et la plus vraie de la condition humaine, qui ne peut se concevoir sans divertissement, sans *le* divertissement :

“Divertissement - On charge les hommes, dès l'enfance, du soin de leur honneur, de leur bien, de leurs amis, et encore du bien et de l'honneur de leurs amis. On les accable d'affaires, de l'apprentissage des langues et d'exercices, et on leur fait entendre qu'ils ne sauraient être heureux sans que leur santé, leur honneur, leur fortune et celle de leurs amis soient en bon état, et qu'une seule chose qui manque les rendrait malheureux. Ainsi on leur donne des charges et des affaires qui les font tracasser dès la pointe du jour. - Voilà, direz-vous, une étrange manière de les rendre heureux ! Que pourrait-on faire de mieux pour les rendre malheureux ? – Comment ! ce qu'on pourrait faire ? Il ne faudrait que leur ôter tous ces soins ; car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont; et ainsi on ne peut trop les occuper et les détourner. Et c'est pourquoi, après leur avoir tant préparé d'affaires, s'ils ont quelque temps de relâche, on leur conseille de l'employer à se divertir, à jouer, et à s'occuper toujours tout entiers.” (Br. 143)

Et Pascal a ajouté en marge de cette amère méditation :

“Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordure.”

Ce qui est étonnant dans ce passage, qui obéit à une rhétorique de l'amplification, c'est l'usage qu'il fait de la première à la dernière ligne du pronom impersonnel “on”. Qui est ce on? Au début du texte, cela paraît clair : “on charge les hommes dès l'enfance...” évoque tout un procès d'apprentissage qui, dirait-on, “assujettit” les hommes en les préparant aux diverses occupations de la vie qu'ils auront à exercer par la suite, et dont la charge est anticipée par précaution, alors même que son poids ne se fait pas encore ressentir : “on”, ce sont donc les parents, les maîtres, le système éducatif, la collectivité elle-même, les usages et les moeurs, en tant qu'ils remplissent à l'égard de futurs hommes cette tâche de formation ou de subjectivation qui les destine à être des hommes de divertissement, qui ne peuvent supporter le repos parce qu'il les force à rester face à face avec eux-mêmes, ce qu'ils ne supportent pas, et les façonne en vue de cette fin. Mais, au fur et à mesure que les phrases du texte se succèdent, en répétant de façon lancinante la même formule verbale appelée par ce “on”, “on les accable”, “on leur fait entendre”, “on leur donne des charges et des affaires”, “on ne peut trop les occuper et les détourner”, “on leur conseille”, toutes formules qui évoquent une muette conspiration, dirigée d'on ne sait où, on voit peu à peu le point d'assignation de ce “on” se déplacer insensiblement, de manière à renvoyer à une intention cachée qui, comme une main invisible, manipule du dehors les affaires humaines, et les dirige inexorablement dans le sens qui convient, le seul dont elles soient capables, en raison de l'ordure dont est définitivement empreint le coeur de l'homme.

De là ce message aux résonances provocantes, que Pascal semble avoir esquissé dans le cadre de la préparation de son *Discours sur la condition des grands* :

“Connaissez-vous donc et sachez que vous n'êtes qu'un roi de concupiscence, et prenez les voies de la concupiscence.” (Br. 314)

Pour l'homme, connaître sa concupiscence, bien que cette connaissance doive susciter de sa part un sentiment de répulsion et de rejet, doit être une incitation à surmonter son dégoût et à s'engager plus avant encore dans la voie de la concupiscence, incitation qui paraît relever d'une autre initiative que la sienne propre, et à laquelle il ne lui reste qu'à s'abandonner, dans la honte de s'apparaître à lui-même, selon l'image que lui renvoie le divertissement, comme un roi de concupiscence, dont la souveraineté, quelle que soit la manière dont elle s'exerce, est condamnée à l'indignité qui est sa règle. Pourtant la fatalité incarnée dans la présence maléfique de ce “on”, qui semble alors possédé par une inspiration surhumaine, n'est qu'humaine, toute humaine, en ce sens qu'elle relève jusqu'au bout de la seule responsabilité de l'homme, qui doit, dans la peine, et dans

le souci, assumer jusqu'au bout sa condition : c'est suivant cette même logique que la doctrine de la prédestination, loin de retirer à l'homme sa liberté, le précipite dans l'abîme qu'ouvre sous ses pas la nécessité de décider entièrement par lui-même de ses actes par des initiatives dont il porte l'entière responsabilité.

C'est pourquoi, en ressentant et en acceptant sa misère, dont il prend acte et dont il entreprend personnellement d'ordonner les manifestations, l'homme, par un nouveau retournement du pour au contre, apparaît dans sa vraie gloire, gloire de misère, la seule à laquelle puisse prétendre un roi de concupiscence :

“Grandeur - Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre.” (Br. 403)

De sa misère, l'homme a su lui-même par ses propres forces tirer un ordre, qui est son ordre, et non celui qui lui serait imposé de l'extérieur par un autre ou par une forme de nécessité à l'élaboration de laquelle il n'aurait point du tout part, comme la pierre qui, sans avoir eu à choisir, tombe en suivant la loi de la pesanteur. Dans le fragment sur le divertissement qui a déjà été cité à plusieurs reprises, Pascal écrit :

“Voilà tout ce que les hommes ont pu inventer pour se rendre heureux.” (Br. 139)

L'ordre du divertissement, dont ils subissent les pernicieuses conséquences, car il leur est impossible de faire autrement, les hommes se le sont eux-mêmes donné, par leurs forces propres ; c'est donc bien eux qui l'ont “inventé”, comme une ingénieuse solution, à vrai dire la seule envisageable, au problème que leur posait leur impossible condition. A des cœurs creux et pleins d'ordre n'a pas fait défaut l'astuce qui leur a permis de survivre en faisant de leur misère un système, un mode de vie qui parvient diversement à s'imposer à travers les pays et à travers les âges, tour de force qui, tout pervers qu'il soit, provoque, en même temps que la répulsion, un étonnement qui ressemble à de l'admiration, la sorte de sentiment qu'on éprouve au spectacle de choses étranges, dont on se dit qu'elles ne devraient pas pouvoir exister, et qui pourtant, en dépit de tout, sont là miraculeusement devant nous, comme des réalités impossibles à nier et dont il faut bien accepter l'incroyable évidence.

Le divertissement, les hommes l'ont fabriqué en même temps qu'il leur était imposé, et il est la marque, à la fois, de leur misère et de leur grandeur, de leur misérable grandeur et de leur grandiose misère, qu'ils ont voulues tout en y étant condamnés, en vertu de l'un de ces insolubles mystères dont seules la révélation et la foi sont en mesure de percer le secret. Dans ce secret, la raison, sous les formes insaisissables à première vue de la raison des effets qui n'est accessible qu'à l'esprit de finesse, est elle aussi impliquée :

“Raison des effets - Renversement continu du pour au contre.

Nous avons donc montré que l'homme est vain, par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles; et toutes ces opinions sont détruites. Nous avons montré ensuite que toutes ces opinions sont très saines, et qu'ainsi toutes ces vanités étaient très bien fondées, le peuple n'est pas si vain qu'on dit; et ainsi nous avons détruit l'opinion qui détruisait celle du peuple.

Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines; parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines.” (Br. 328)

C'est au moment où le peuple est le plus “vain”, qu'il est aussi le plus “sain”, et réciproquement il n'y a pas pour lui d'autre manière d'être sain, conforme à sa nature, que d'être vain, en cherchant à y échapper ; lorsqu'il paraît le plus éloigné de la vérité, il se trouve, si on peut dire, en plein dedans, quoique ce soit fort obscurément : il est, au sens fort de l'expression, dans le vrai, à défaut de savoir le vrai de ce vrai où il est et où il s'est mis sans le savoir, en se faisant dans le monde la place qui lui revient par l'invention du divertissement, c'est-à-dire au fond de la culture sous toutes ses formes, qui sont des créations de sa nature d'homme et ont en celle-ci leur “raison pourquoi”. C'est pourquoi la raison des effets est requise en vue de percer la carapace des comportements de l'homme ordinaire, dont les errements dissimulent une vérité cachée. Cet homme ordinaire, Pascal l'appelle du nom de “peuple”, en vue de signifier cette humanité ignorante, et non moins avisée pour autant, sûre d'elle en tout cas, qui n'agit qu'en y étant poussée

par des instincts secrets que rien ne peut détourner de leur route, et ainsi exactement ajustés à leur cible, qu'ils ne peuvent manquer. Le peuple ne sait pas ce qu'il fait, et en même temps il le sait ou du moins il le "ressent" mieux que quiconque, comme on le voit clairement si on y pense de plus près.

Cette étonnante analyse tourne autour de l'idée que, bien que la vérité soit cachée aux hommes, ils la connaissent, ou du moins la pratiquent en acte en s'engageant dans des conduites de divertissement, qui parviennent à une sorte d'authenticité en explorant jusqu'au bout les voies de la fausseté et de la méconnaissance : en ce sens, tout en se livrant à des comportements déraisonnables en apparence, ils suivent des raisons qui, bien qu'ils n'en aient pas conscience, sont de très bonnes raisons. On peut voir là l'esquisse d'une théorie de l'idéologie comme fausse conscience qui, de la manière détournée qui la caractérise, n'en obéit pas moins à des lois nécessaires ; c'est-à-dire que sa production prend place dans le jeu de mécanismes dont le fonctionnement se règle sur des conditions qui en déterminent l'efficacité sans risque d'erreur ou d'écart, alors même que la fonction de ces mécanismes est de produire de l'erreur et de l'écart. Si l'homme est aliéné, au double sens de la folie et de la servitude, c'est donc en vertu d'un déplacement dont la nécessité s'est inscrite dans sa nature, et dont il ne lui reste qu'à exploiter à fond tous les aspects par sa décision propre.

Si l'homme est vain, c'est parce qu'il ne voit pas la vérité là où elle est, selon la loi propre à l'idéologie, et on serait presque tenté de dire selon sa nature d'*homo ideologicus*, qui dans son être le plus profond est enclin à l'idéologie, c'est-à-dire au divertissement ; mais cette vérité, cela ne l'empêche pas de l'incarner, et de témoigner pour elle dans tous ses actes et dans toutes ses paroles, y compris les plus insensés qui, tout infectés qu'ils soient d'illusion et de préjugé, expriment figurativement, donc sous un masque, un sens profond, dont ils constituent la manifestation, sous des formes qui doivent elles-mêmes être décryptées. Ne pas voir la vérité où elle est, c'est quand même la voir, même si c'est la voir là où elle n'est pas, à travers une vision qui, si elle n'est pas parfaitement claire, n'en est pas moins, de façon décalée, porteuse de vérité. On peut résumer cette explication en utilisant la notion controversée de reflet, qui, ici, s'applique très bien : le divertissement est le juste reflet de la nature de l'homme, dont il traduit dignement l'indignité, cette indignité qui est le lot d'un roi de concupiscence dont le cœur est plein d'ordure. L'*homo ideologicus* dont nous venons de parler, c'est donc l'homme d'après la chute, dont la nature est déchue, ce qui s'exprime à travers le fait qu'elle ne peut saisir la vérité qu'à distance et ailleurs que là où elle est, n'ayant plus le moyen d'y avoir un accès innocent et direct.

Pour conclure cette sommaire investigation consacrée à la thématique pascalienne du divertissement, qui a permis de lui restituer la plénitude de sa dimension anthropologique, replaçons celle-ci dans une perspective plus large, en vue de lui assigner des prolongements en amont et en aval, donc de lui reconnaître une dimension supplémentaire en termes d'ancienneté et de modernité.

Tout d'abord, il n'est pas douteux que l'anthropo-théologie du divertissement a ses racines dans une tradition antérieure qu'il est indispensable de prendre en compte en vue de mieux en mesurer la portée. Sur cette tradition, il n'est possible de proposer qu'une vue cavalière, en remontant par exemple au mouvement dit de la "*devotio moderna* " dont l'un des précurseurs avait été le mystique Jan Ruysbroeck, ermite brabançon qui, au XIV^e siècle, vivait dans la forêt de Soignes et est mort, comme il se doit, en odeur de sainteté. Ruysbroeck a réintroduit dans la théologie chrétienne une tendance néo-platonicienne dont les intuitions allaient en sens opposé des certitudes raisonnées du thomisme. En 1891, Maurice Maeterlinck a réalisé une traduction française de l'un des nombreux écrits de Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles de Ruysbroeck l'Admirable*, précédée d'un long texte de présentation, bourré de citations empruntées à Plotin, qu'il a plus tard repris dans un recueil réunissant plusieurs études de ce qu'il appelle "métaphysique inconsciente", dont le titre, *Le trésor des humbles*, va exactement dans le sens des préoccupations qui retiennent en ce moment notre attention, avec en perspective une resacralisation de l'existence sous ses formes les plus communes, et une réévaluation des usages du langage ordinaire qui donne

accès, le seul dont nous disposions, à des mondes inconnus, jetant ainsi un pont entre le visible et l'invisible : cette orientation a généralement été celle adoptée à la fin du XIXe siècle par le mouvement poétique du symbolisme, particulièrement dans la forme qu'il a pris avec les écrivains belges, qui se sont précisément donné pour objectif de reconstituer par les moyens de l'art une telle mystique de la vie quotidienne, ce qui constitue une sorte de résurgence tardive de l'attitude propre à la *devotio moderna*, dont le courant double secrètement l'histoire du sentiment religieux jusqu'à nos jours. Dans *Le trésor des humbles*, se trouve un texte intitulé "Le tragique quotidien" dont les premières lignes évoquent une thématique proche de celle du divertissement :

"Il y a un tragique quotidien qui est bien plus réel, bien plus profond et bien plus conforme à notre être véritable que le tragique des grandes aventures. Il est facile de le sentir, mais il n'est pas aisé de le montrer, parce que ce tragique essentiel n'est pas simplement matériel ou psychologique. Il ne s'agit plus ici de la lutte déterminée d'un être contre un être, de la lutte d'un désir contre un autre désir ou de l'éternel combat de la passion et du devoir. Il s'agirait plutôt de faire voir ce qu'il y a d'étonnant dans le fait seul de vivre. Il s'agirait plutôt de faire voir l'existence d'une âme en elle-même, au milieu d'une immensité qui n'est jamais inactive. Il s'agirait plutôt de faire entendre, par-dessus les dialogues ordinaires de la raison et des sentiments, le dialogue plus solennel et ininterrompu de l'être et de la destinée. Il s'agirait plutôt de nous faire suivre les pas hésitants et douloureux d'un être qui s'approche ou s'éloigne de sa vérité, de sa beauté ou de son Dieu..."

L'idée que le "tragique essentiel" n'est pas celui des grands drames de la vie, dont le fracas paraît suspendre le cours des choses, mais qu'il accompagne silencieusement, et dans leurs secrètes profondeurs, les existences les plus communes, va dans le sens d'une resacralisation de l'ordinaire dont Maeterlinck, également traducteur de Novalis, a trouvé l'inspiration, en même temps que dans la mystique de Ruysbroeck, chez les romantiques allemands. Cet idée lui vient aussi d'Emerson, un autre de ses auteurs de prédilection, auquel une étude est également consacrée dans *Le trésor des humbles*, qui, dans *The American Scholar*, fait cette déclaration, où il n'est pas interdit de lire un concentré de l'esprit de la *devotio moderna*, transmis par l'intermédiaire de la théologie anglo-saxonne des Unitariens:

"Je ne demande pas le grand, le lointain, le romanesque... J'embrasse le commun, j'explore le familier, le bas, et suis assis à leurs pieds... De quoi voudrions-nous vraiment connaître le sens ? De la farine dans le quartant ; du lait dans la casserole ; de la balade dans la rue ; des nouvelles du bateau ; du coup d'œil ; de la forme et de l'allure du corps ; - Montrez-moi la raison ultime de ces questions ; montrez-moi la présence de la cause spirituelle la plus haute tapie, comme elle est toujours tapie dans ces faubourgs et extrémités de la nature;... et le monde ne s'étend plus comme un ennuyeux fourre-tout, un débarras, mais il a une forme et un ordre ; pas de vétille; pas d'énigme ; mais un seul dessein qui unit et anime le pinacle le plus élevé et le fossé le plus bas."

Pour en revenir à la théologie de Ruysbroeck, elle est d'inspiration hermétique, et se fonde sur le principe de l'analogie, dont elle tire son caractère intrinsèquement poétique, qui est l'une des raisons de l'intérêt que Maeterlinck lui a consacré : elle donne à voir un monde fait de similitudes où, tout portant sur soi la marque du divin, le dehors et le dedans ne cessent d'être en communication réciproque, et où les essences, qui sont aussi des existences, sont immergées dans la lumière irradiante de la superessence, à la ressemblance du Christ qui a vécu et est mort dans une humilité à la fois humaine et surhumaine, où ombre et clarté cohabitent sans pouvoir être nettement tranchés. Dans le chapitre 32 de la deuxième partie des *Noces spirituelles*, intitulé "Des quatre espèces de fièvres qui peuvent tourmenter l'homme", Ruysbroeck évoque dans ces termes les hommes "inconstants de coeur" : "En tout ce qu'ils font, la nature cherche secrètement ce qui lui est propre, et souvent à leur insu, car ils ne se connaissent pas eux-mêmes", ce qui signifie que leur dérèglement est loin d'être sans règles, et que vivre en dehors de Dieu, c'est encore vivre avec Dieu, sinon en Dieu, même si c'est de manière relâchée, à la limite de l'abjection, dans un monde en folie où les hiérarchies établies, comme celle du haut et du bas, ont cessé d'être valides.

C'est ce même message qui est repris et popularisé au siècle suivant dans l'*Imitation de Jésus Christ* de Thomas à Kempis, ouvrage de piété qui a connu une vogue considérable et a le plus contribué à la diffusion de l'orientation spirituelle propre à la *devotio moderna*, où l'on peut lire : "Il n'est point de créature si petite et si vile qui ne présente quelque image de la bonté de

Dieu”, d’où il se conclut qu’“Un humble paysan qui sert Dieu est certainement fort au-dessus du philosophe superbe qui, se négligeant lui-même, considère le cours des astres”, et que “La plus pauvre petite demeure sera jugée au-dessus du palais tout brillant d’or”, ce qui fait penser par anticipation à la parole de Kierkegaard opposant les chaumières de l’existence aux luxueuses constructions de la pensée rationnelle. Ceci justifie l’appel lancé par l’*Imitation de Jésus-Christ* à “aimer les choses simples”, dont les artistes flamands, inventeurs de la peinture de genre, proposeront plus tard, en termes profanes, mais toujours en vue de célébrer la gloire de Dieu, une transposition esthétique. Dans une telle perspective, le monde terrestre, même sous ses formes les plus désenchantées et les plus viles, garde un pouvoir magique d’enchantement : et celui-ci, correctement dirigé, peut servir de tremplin à l’élévation de l’âme, qui part de lui pour parvenir ensuite à s’en éloigner. Lorsque Pascal, dans un fragment des *Pensées*, s’en prend à “la vanité de la peinture qui attire l’admiration par l’imitation de choses dont on n’admire point les originaux”, cette “vanité”, devenue d’ailleurs un motif pictural à part entière dont la portée est manifestement édifiante, doit être interprétée au même sens où il parle de celle du peuple dont les opinions sont pourtant très saines : le plaisir qu’on prend à la représentation des choses les plus basses est à la fois juste et injuste, et il se nourrit précisément de cette incertitude.

La *devotio moderna* joue sur cette sorte de contradiction, dont elle ne sort jamais : si elle réhabilite le monde, c’est pour enseigner en douceur la nécessité de prendre distance par rapport à lui, en adoptant une attitude qui est la fois de reconnaissance, donc pour une part d’acceptation, et de déni, en vue de renoncer à ses séductions. Cette contradiction est à la base, toujours au XVe siècle, de la pensée de Nicolas de Cuse dans le sillage de laquelle se situe directement Pascal, qui lui a emprunté la métaphore du cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part, formule clé d’une cosmologie en perspective faisant passer, sur fond de nominalisme, la co-présence et la réversibilité de l’un et du multiple avant le principe de la hiérarchisation des essences qui, lui, s’applique à un cosmos bien centré et ordonné; en conséquence, cette cosmologie nouvelle, tournée vers la considération de l’univers infini, se situe à contre-courant de la logique aristotélicienne et du principe de contradiction sur lequel celle-ci s’appuie. Dieu se donne à voir dans le monde à travers une pluralité d’images divergentes, que leur divergence n’empêche pas d’être vraies toutes ensemble, et même rend plus vraies encore, puisqu’elle incite à corriger les unes par les autres : c’est pourquoi la *coincidentia oppositorum* devient la loi par excellence de la pensée, qu’elle dirige vers la vérité en l’exerçant à supporter des contrariétés qui, en même temps qu’elles la font souffrir, la dynamisent et la transportent au-delà des apparences immédiates.

Replacées dans cette tradition, l’anthropo-théologie du divertissement révèle toute l’ampleur de sa portée, qui la rend à son tour initiatrice d’une nouvelle tradition, dans laquelle sa leçon est reprise et prolongée. C’est ainsi que, dans une perspective qui rappelle celle de Pascal, et qui est également celle d’une anthropo-théologie, Feuerbach explique que l’homme est l’être qui, par un jeu de renversement, a été dépossédé de son essence, dont il ne lui reste que des représentations déformées et déplacées, représentations à la fois vraies et non vraies, dont il lui faut par ses propres forces se réapproprier le contenu : ce qui distingue Feuerbach de Pascal, c’est qu’il voit dans le discours de la religion la forme par excellence de ce processus de distorsion dont il faut en sens inverse détordre les noeuds pour parvenir à la vérité de l’homme, qui n’apparaît que sous une forme excentrée, alors que Pascal voit dans ce discours, tel qu’il est fixé par la révélation, le seul critère de référence auquel il soit possible de se rapporter pour restituer leur “raison pourquoi” aux comportements humains qui, hors de cette référence seraient totalement privés de sens, et trouvent leur vérité en Dieu seulement, en l’absence de toute référence à un centre quel qu’il soit (selon la logique du décentrement, qui n’est pas assimilable à une excentration). Pourtant, même en se contredisant, Pascal et Feuerbach énoncent finalement le même renvoi permanent du divin à l’humain et de l’humain au divin, qui est la clé de leur méthode interprétative reposant sur le déchiffrement de figures à laquelle on peut si l’on veut donner le nom d’herméneutique.

Tout près de nous, ce n’est pas un hasard si Bourdieu a choisi d’intituler *Méditations pascaliennes* l’ouvrage dans lequel il a concentré l’exposition de sa “philosophie”, qui, comme celle de Pascal, prend d’abord la forme d’une antiphilosophie, au point de vue de laquelle “la vraie

philosophie se moque de la philosophie”. Pascal, théoricien du sens pratique ? Oui, et précisément par son analyse du divertissement et des pratiques sociales d’attachement et d’illusion qui lui correspondent, avec leurs mécanismes bien réglés dont le fonctionnement exprime l’arbitraire dans le forme de la nécessité. Ces mécanismes, il faut s’exercer à les voir à la fois de près, tels qu’ils s’offrent immédiatement dans leur réalité concrète, et de loin, en développant à leur égard un point de vue objectif, sans pour autant perdre de vue qu’ils ne sont pas des réalités extérieures qui ne nous concerneraient pas personnellement comme le croient ces “demi-habiles”, qui sur toutes choses font les philosophes, et que Pascal ne cesse de vitupérer au long des *Pensées*, ce que fait également Bourdieu dans le cadre de sa critique de la raison scolastique. De là la nécessité de promouvoir la figure d’une nouvelle philosophie, libérée des *a priori* traditionnels de la raison philosophante abstraite, parce qu’elle aura su s’engager directement dans les conflits réels de la vie et tout d’abord en avoir pris la mesure réelle. Cette nouvelle philosophie est donc celle qui se donne les moyens d’être en prise sur cet homme vrai du divertissement qu’est en dernière instance l’homme social, exposé quotidiennement à parier pour l’incertain à travers des conduites qui sont manipulées à son insu par des régularités statistiques, dont la connaissance ne lui est cependant pas définitivement refusée, pour autant qu’il en vienne à prendre conscience qu’il est au rouet de sa grandeur et de sa misère, en tant que roseau pensant pris dans l’alternative insoluble de l’objectivité et de la subjectivité, dont les points de vue sont également irrécusables et impossibles à éliminer. Ce que Pascal apporte à Bourdieu, c’est donc, plutôt qu’un modèle de connaissance qu’il ne resterait plus qu’à appliquer, une incitation, voire une ambiance propice à un certain ordre de réflexion, une attitude particulièrement réceptive à des intérêts rejetés communément par les philosophes, - Bourdieu s’indigne des pages méprisantes écrites par Heidegger au sujet de “l’homme du On” traité en homme de peu, “véritable rite d’expulsion du mal, c’est-à-dire du social et de la sociologie” (*MP*, p. 37) -, intérêts qui sont précisément ceux cultivés par cet antiphilosophe que se veut le spécialiste en sciences sociales, pour qui comptent avant tout les valeurs basses banalement, voire trivialement cultivées dans la vie courante par ce simple homme du On dédaigné des philosophes :

“J’avais toujours su gré à Pascal, tel que je l’entendais, de sa sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste, pour le “commun des hommes” et les “opinions du peuple saines”; et aussi de sa volonté, qui en est indissociable, de chercher toujours la “raison des effets”, la raison d’être des conduites humaines en apparence les plus inconséquentes et les plus dérisoires - comme “courir tout le jour après un lièvre” -, au lieu de s’en indigner ou de s’en moquer, à la manière des “demi-habiles”, toujours prêts à “faire les philosophes”, et à tenter d’étonner par leurs étonnements hors du commun à propos des opinions de sens commun.” (*MP*, p. 10)

La sociologie telle que Bourdieu la conçoit et la pratique, dans une perspective qui ne sépare jamais complètement le cognitif du compassionnel, est-elle, sur le fond, une anthropothéologie, écartelée entre les deux orientations de l’objectivisme scientifique et de la mysticité, ce qui conduit à la resituer dans le sillage de la *devotio moderna* ? Si c’est le cas, Bourdieu n’en est que plus proche de Pascal en qui il s’est lui-même reconnu, en prenant le risque d’entacher sa démarche de contradiction et de l’exposer à la folie mortelle de la croix, qui l’incendie de ses feux, en pleine “misère du monde”, à la limite du scientifique, du politique et du religieux.

Copyright Pierre Macherey