

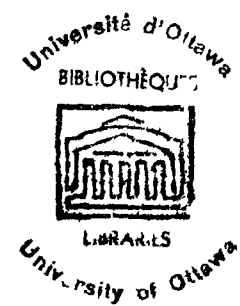
REGARD THOMISTE SUR LA CONNAISSANCE
AFFECTIVE CHEZ PASCAL

par

Jean Monbourquette, O.M.I.

Thèse présentée à la Faculté
de philosophie de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la maîtrise en philosophie
(M.A.).

Ottawa, 1959



UMI Number: EC55987

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55987
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

A) Présentation du sujet

L'affectivité joue un rôle énorme dans la vie moderne: l'homme contemporain est en train d'explorer et d'utiliser d'une façon prodigieuse, et inquiétante à la fois, les énergies de l'univers affectif. Que l'on pense seulement aux techniques psychanalytiques, aux procédés de la propagande moderne, et en général, aux moyens culturels de la masse; tous utilisent les leviers de l'affectivité tant pour libérer l'humain que pour l'asservir. Chez beaucoup d'hommes d'aujourd'hui, la vie de l'esprit s'étiole peu à peu parce que l'on bloque ses horizons spirituels sur les valeurs d'une affectivité de seconde zone: presse, radio, télévision immergent l'homme dans un flot d'images et de sensations, pour l'imprégner des valeurs utilitaires et hédoniques, aux dépens de sa vocation spirituelle.

Le catholicisme reconnaît une affectivité naturelle qui est bonne et qui peut servir comme source de libération et de spiritualisation de l'individu; mais considérée à travers la déviation du péché originel, l'affectivité devient une puissance dangereuse, qu'une liberté intelligente et aidée du secours de la grâce doit éduquer, purifier et

orienter vers les vraies valeurs. Et pour pouvoir vibrer à ces vraies valeurs, l'affectivité humaine n'y parviendra qu'en ayant recours aux facultés de connaissance objective: la réconciliation de l'intelligence et de la volonté demeure, selon Emmanuel Mounier, le grand problème contemporain que les penseurs de notre époque doivent tâcher de solutionner.

La construction de l'humain se fait au sein d'une interaction équilibrée de l'intelligence et de la volonté. Amour et connaissance, poursuivant une dialectique propre, bien loin d'entretenir une politique d'exclusion, s'aident mutuellement, pour faire progresser l'homme dans son ascension spirituelle. L'encyclique "Humani Generis" a déjà apporté la position de la doctrine catholique sur l'influence mutuelle de l'affectivité et de la connaissance; nous citons le passage presque en entier, vu son importance:

Jamais, en effet, la philosophie chrétienne n'a nié l'utilité et l'efficacité des bonnes dispositions de toute l'âme, pour pleinement reconnaître et embrasser les vérités religieuses et morales: bien plus, elle a toujours enseigné que l'absence de ces dispositions peut être la cause pour laquelle l'intelligence, liée par ses désirs et une volonté mauvaise, est obscurcie, au point de ne pas voir comme il le faut. Bien plus, c'est le jugement du Docteur Commun que l'intelligence peut s'élever à la perception des biens plus élevés de l'ordre naturel, ou surnaturel, seulement dans la mesure où elle éprouve une certaine connaturalité avec ces biens, qu'elle soit naturelle ou un don de la grâce¹.

¹ Lettre encyclique "Humani Generis" de sa Sainteté le pape Pie XII, éditions Bonne Presse, p. 15-16.

Par ailleurs, l'encyclique récuse toute prétention de l'affectivité à assujettir entièrement le domaine du connaître et rejette clairement le volontarisme abusif de "certains novateurs":

Cependant, autre chose est de reconnaître aux affections de la volonté la puissance d'aider la raison à parvenir à une connaissance plus certaine et plus ferme des vérités morales, autre chose, et c'est la prétention de certains novateurs, d'attribuer aux facultés du vouloir et du sentiment une certaine puissance intuitive, et de prétendre que l'homme impuissant à découvrir avec certitude le vrai, qu'il doit embrasser, doit se tourner vers la volonté, pour choisir et décider entre les opinions qui s'opposent, mêlant mal à propos connaissance et acte de volonté².

Notre travail sur la connaissance affective chez Pascal voudrait se situer dans la même ligne de pensée que l'encyclique "Humani Generis", à savoir, délimiter le plus possible le rôle de l'affectivité dans la connaissance afin de reconnaître les virtualités épistémologiques propres à la connaissance affective, ainsi que les différentes sphères de la réalité qui lui sont dévolues. Plus précisément, l'objectif de notre travail consiste à découvrir la structure ontologique de la connaissance affective chez Pascal en regard de la connaissance de la raison, et cela à la lumière de l'épistémologie et de la métaphysique thomistes de la connaissance.

² Ibidem.

Il s'agit donc de comparer saint Thomas et Pascal sur ce qu'ils entendent par connaissance affective; aussi a-t-il fallu instituer chez l'un et chez l'autre auteur une sorte de synthèse de leur pensée sur le point précis de la comparaison, car ni l'un ni l'autre n'a traité d'une façon systématique de la connaissance par connaturalité affective, même s'ils l'ont souvent mentionnée pour expliquer divers phénomènes affectifs de la vie de l'esprit. Sur la théorie de la connaissance affective chez Pascal, à part des articles pénétrants de J. Laporte (cf. Bibliographie), les auteurs qui ont écrit sur le sujet, ne l'ont pas traité pour lui-même, mais en fonction d'une autre étude; en particulier, pour ceux qui étudient l'apologétique de Pascal, une connaissance de sa théorie du coeur se montre indispensable. Dans une première partie de notre travail, après avoir situé la connaissance du coeur par rapport à la raison, nous avons établi où Pascal traitait de connaissance affective: nous avons donc dû élaguer ce qui n'avait qu'un aspect volontaire, ou qui n'était que pure appétition intellectuelle, pour reconnaître à la fin une identification réelle, quoique inadéquate, entre la connaissance du coeur et la connaissance par connaturalité affective, ainsi nommée dans la philosophie thomiste.

Si nous voulions jeter quelque lumière sur la connaissance pascalienne du coeur, nous nous devons de fournir un aperçu, le plus juste et le plus éclairant possible, de la

position thomiste sur ce mode de connaître. Mais nous nous sommes vite rendu compte que les traités profonds et complets sur la question n'abondaient point et que le reproche de cette lacune, fait par J. Maritain, pouvait s'adresser aussi aux thomistes:

Knowledge through connaturality play^s an immense part in human life. Modern Philosophers have thrown it into oblivion, but the Ancient Doctors paid careful attention to it and established upon it all their theory of God given contemplation. I think that we have to restore it, and to recognize its basic role and importance in such domains as moral practical knowledge and natural and supernatural mystical experience, and in the domain of art and poetry³.

Nous aidant du travail déjà accompli par un Maritain, un Roland-Gosselin, un Noble, nous avons synthétisé les résultats de nos recherches sur ce mode affectif de connaître, pour en décrire la structure métaphysique, les propriétés, la valeur épistémologique et enfin, le champ propre à son activité. C'est surtout au cours de ce dernier point que nous avons pu établir des relations de similitude entre la connaissance du "cœur" ou "par le sentiment" et la connaissance affective telle qu'envisagée par le thomisme; aussi nous avons pu constater qu'elles s'exercent dans les mêmes sphères de la vie où la subjectivité doit jouer le rôle prépondérant.

³ Maritain, Creative Intuition in Art and Poetry, Bollingen Series, xxv.1, Pantheon Books, p. 118.

Voici les raisons qui ont milité en faveur de notre choix de Pascal comme auteur à approfondir: connaissant l'actualité de ce penseur du dix-septième siècle, — peut-on lire un volume sérieux qui ne cite pas Pascal? — nous avons voulu savoir jusqu'à quel point plusieurs philosophes contemporains étaient légitimés de se dire héritiers spirituels d'un Pascal anti-intellectualiste et promoteur d'un nouveau mode intuitif de connaissance en philosophie. Ces philosophes, nous les retrouvons parmi certains adhérents de l'existentialisme et parmi les philosophes dits intuitionnistes. Comme le dénonce M. Maritain, plusieurs de ceux-ci donnent une interprétation abusive de la pensée de ce génie, pour appuyer leurs thèses respectives:

On arrache cet immense esprit de son lieu véritable qui est l'art de convertir, et qui se place tout entier sous le signe de la foi infuse, on le transporte au pays de la spéculation philosophique, sous le signe de la connaissance naturelle. M. Bergson écrit qu'il a "introduit en philosophie une certaine manière de pensée qui n'est pas la pure raison" (Notice pour la Science Française, 1915, p. 7), et il nous laisse soupçonner que sa propre "intuition" pourrait trouver place en cette manière de penser. M. Blondel voit en Pascal un des initiateurs de sa "connaissance réelle"⁴.

Sans vouloir confiner Pascal à l'"art de convertir", comme nous le montrerons plus loin, nous sommes d'accord

⁴ Cf. J. Maritain, Réflexions sur l'intelligence, ch. IV, Pascal apologiste, p. 157.

avec M. Maritain, pour affirmer que Pascal n'a pas voulu utiliser le "coeur" comme moyen normal de connaissance philosophique, et nous verrons dans quel sens il emploie le coeur comme connaissance scientifique.

Notre choix s'est arrêté sur Pascal, pour une autre raison; nous avons vu réalisée dans sa "philosophie", une doctrine vitale et existentielle de la subjectivité. Sa connaissance du coeur nous est apparue comme le centre de l'homme pascalien, et en même temps une réalisation typique de la connaissance par connaturalité affective sur tous les plans de la vie humaine où elle a droit de s'exercer. Pascal revendiqua, parfois assez chèrement pour la raison, le droit de cité de l'affectivité humaine, et cela à travers l'histoire de son âme, toujours inquiète d'unir la connaissance à l'amour, toujours prête à s'engager dans les nouvelles voies où le convie son effort spirituel, et toujours désireuse enfin de vie authentique. Dans la dispersion apparente de son oeuvre, la connaissance du coeur nous est apparue le chemin royal pour pénétrer à l'intérieur du mystère de celui qui fut successivement, selon son expression, "géomètre, pyrrhonnien, chrétien". Aussi le philosophe thomiste se devait de voir chez Pascal les côtés de son oeuvre où le dialogue était possible, non pas tant pour tout juger et tout critiquer mais pour s'enrichir au contact d'une vie riche de tensions spirituelles.

N'avons-nous pas hésité à présenter l'étude d'un auteur, dont nous ne pouvions, sans le trahir, disloquer la pensée philosophique de la pensée religieuse? Nous devons répondre par l'affirmative; Pascal est un philosophe chrétien dans le plein sens du mot, nous le redisons plus loin; aussi fallait-il respecter sa pensée qui demandait ultimement au monde de la foi les solutions aux problèmes devenus mystères pour sa raison. La philosophie thomiste, de son côté, toujours en conservant son statut de savoir philosophique soumis à l'évidence objective seulement, peut-elle se récuser devant l'explication de faits psychologiques observables, comme la foi et les phénomènes de la vie de la grâce, ou encore devant des faits historiques comme la venue du Christ sur terre. De plus, pour un Maritain, la réflexion philosophique ne semble pas apporter une solution satisfaisante aux problèmes humains tant qu'elle ne pousse son investigation jusque dans le surnaturel où, aidée par une nouvelle vision, elle trouve des perspectives nouvelles de solution. Il en est ainsi pour le problème de la connaissance affective: déjà très réel et très important sur le plan naturel, il acquiert des dimensions nouvelles et des éclaircissements insoupçonnés quand il est étudié à travers les différentes formes de connaissances religieuses.

Il nous reste maintenant un devoir de gratitude à exprimer à tous ceux qui nous ont aidé dans la réalisation

de cette thèse de maîtrise. Notre reconnaissance, nous la devons d'une façon spéciale au R.P. Jacques Croteau, notre directeur de thèse, qui nous a fait part, dès le début, de précieuses références et qui n'a pas ménagé son temps, son travail et ses encouragements pour nous aider à conduire l'oeuvre commencée jusqu'à son terme. Le R.P. René Lapointe, qui s'est chargé de relire le manuscrit pour nous faire des remarques constructives, a droit aussi à nos remerciements.

N.B. — Toutes les citations de l'auteur à l'étude sont accompagnées de références à l'édition classique "minor" des Pensées et Opuscules de Pascal par M. Brunschevicg, sauf indication du contraire. (Abréviations: Fr.: Fragment; Esp.Géom.: De l'Esprit de Géométrie; Disc.: Discours sur les Passions de l'Amour; Entretien: Entretien avec M. de Saci.)

B) Présentation de l'auteur

1. Son actualité. — Ce n'est pas sans quelques craintes que nous entreprenons l'étude d'un auteur aussi controversé que Blaise Pascal. Par ailleurs, il nous est consolant de scruter l'oeuvre, d'un penseur du dix-huitième siècle dont l'actualité croît sans cesse dans notre milieu contemporain, en quête de réalité concrète et existentielle. Pascal répond à ce besoin par sa tournure affective et pratique de penser et d'écrire, qui lui donne un cachet de "vécu". Nous

serait-il permis de citer un paragraphe tiré de la biographie de Pascal de Jean Steinmann; il relève les influences de Pascal dans les divers domaines du savoir contemporain:

L'influence du "plus vénérable des héros français", comme disait Barrès, risque moins que jamais de souffrir d'une éclipse. Placé au tournant de la plus grande révolution des connaissances humaines, la naissance de la science, Pascal est tout moderne par sa conception de la vérité mathématique, psychologique et historique. Il a visé les résultats essentiels, il a posé les principes du mécanisme. Les sciences exactes lui ont inspiré bien des pages des Pensées. Il est allé dans une direction suivie par les philosophes et les savants qui vinrent après lui, tandis que Descartes s'engageait sur une voie métaphysique où Kant allait avorter. Chez Pascal, rien d'archaïque. Seul de son siècle, il a fait l'inventaire des problèmes de son temps⁵.

Nous pourrions lui appliquer ce qu'il dit des "gens universels": "Les gens universels ne sont pas appelés ni poètes, ni géomètres, mais ils sont tout cela et juges de tous ceux-là..." (Fr.3h). A cette universalité, Pascal nous convie, en nous faisant participer à l'histoire de sa vie et à son itinéraire intérieur, qui l'a conduit à la foi; tout le long de son oeuvre nous parcourons avec lui sa propre ascension spirituelle à travers "les trois ordres". Scrutant son propre moi, il est passé maître dans l'étude de l'homme concret; il possède le sens des conditions concrètes de notre nature, de ses combats intérieurs et de ses options libres et libératrices.

⁵ Jean Steinmann, Pascal, Edit. du Cerf, Paris, 1954, p. 443.

2. Evolution de sa pensée (ou itinéraire spirituel) —

Comme nous le laissons entendre plus haut, Pascal ne se laisse pas définir facilement, ni poser dans une catégorie habituelle de penseurs; son génie a plus d'un reflet, ce qui accentue la difficulté d'en épuiser en un mot toute la richesse. En Pascal on a reconnu, selon une évolution continue, le savant, prometteur d'une grande carrière scientifique, le philosophe, fin psychologue élaborant toute une théorie du cœur, enfin le théologien, hanté par le désir de convertir par une apologie vivante. Plusieurs ont de plus reconnu en Pascal le mystique: "Le vrai, le plus vrai Pascal est celui du "Mystère de Jésus" et surtout peut-être celui dont nous ne savons que le silence et la longue agonie⁶."

Dès son adolescence, son esprit était tourné vers le monde des sciences et des mathématiques, où il fut tôt couronné de succès extraordinaires; à dix-sept ans, son *Essai sur les Coniques*⁷ passa pour un si grand effort d'esprit qu'on disait que, depuis Archimède, on n'avait jamais rien vu de cette force⁷; à vingt ans, l'invention d'une machine à calculer, lui attira une grande réputation dans le domaine scientifique, réputation qui s'accrut par ses expériences sur le

⁶ Maritain, op. cit., p. 143.

⁷ Ms^o Périer, Vie de Pascal, Brunschevicg minor, p.8.

vide et la découverte de la théorie de l'équilibre hydrostatique.

Cependant l'esprit chercheur et délié du jeune savant ne fut pas long à découvrir la réalité complexe de l'âme humaine pour en discerner les secrets. Ce fut sans doute au contact du chevalier de Méré, dans les salons mondains de Paris, que Pascal prit conscience du mystère de l'homme. C'est Méré, en effet, le type par excellence de l'"honnête homme", qui aiguilla l'attention du jeune savant sur la réalité de l'homme, et plus particulièrement sur l'attitude de l'"honnête homme" toujours correcte au sein d'une vie sociale intense; c'est lui encore qui l'introduisit aux Essais de Montaigne, son maître à douter.

Voici comment Guardini décrit, dans son excellent travail Pascal ou le drame de la conscience humaine, l'ascèse spirituelle du jeune savant pour s'ouvrir au domaine des affectivités humaines, malgré sa gangue scientifique:

« Sa pensée accède à un nouveau plan qualitatif de la réalité. Lorsqu'on passe du Pascal des travaux mathématiques, physiques et techniques à celui des Pensées, on ne peut qu'admirer l'élan et la loyauté d'un pareil "saut". Voici donc un mathématicien de génie, un savant de vingt ans et quelques années, que devrait normalement guetter la tentation d'ériger en absolue les connaissances qui s'agitent en lui et de tout ramener à la géométrie et à la physique⁸. »

⁸ R. Guardini, Pascal, Edit. du Seuil, 1951, p. 24.

Mais il échappa au danger de réduire la réalité humaine à "l'ordre de la géométrie" et d'ignorer les problèmes de l'existence humaine, pour s'en tenir à des méthodes mathématiques et physiques d'investigation. Il ne fut pas long à découvrir l'ineptie de tels procédés de connaissance pour scruter l'âme humaine et ses structures, ainsi que le dédale des motivations secrètes des actions humaines. Ce nouvel objet, il allait l'étudier avec des méthodes et un langage nouveau qui échappait à sa formation scientifique.

C'est alors que l'auteur des pensées prit conscience d'un nouveau mode de percevoir le réel, tout différent de celui des géomètres et des philosophes qui, pour connaître, doivent diviser les réalités et les abstraire de la singularité concrète et existentielle. Il inventa les concepts si populaires du "coeur" et de "l'esprit de finesse"; quoique ces notions fussent déjà comprises dans celle de l'"honnête homme", Pascal les développa en leur donnant une signification plus profonde et les éclaira des apports multiples de sa riche expérience, de ses observations psychologiques et de sa lecture assidue des oeuvres de Montaigne et d'Épictète, ses deux guides dans la connaissance de l'homme.

L'étude de l'homme dans l'oeuvre de Pascal dépasse, par ailleurs, les simples bornes de la psychologie naturelle. Ce spirituel des valeurs humaines et de leur intégration n'a

pas voulu scruter l'âme en spéculatif ou en dilettante, mais il veut en arriver à une science pratique par laquelle il pourra tourner l'homme vers l'univers surnaturel, par une longue préparation à l'acte de foi. C'est pourquoi la notion de "cœur" chez Pascal prend une dimension spirituelle qui le situe au-dessus des simples philosophes de l'homme et qui le pose dans la tradition de la theologia cordis, courant de la pensée chrétienne qui admet non seulement le rationnel en philosophie et en théologie, mais aussi les valeurs de l'expérience intérieure et personnelle. Préparée par Platon, cette tradition se retrouve vécue et développée chez les grands mystiques du christianisme, comme chez un saint Paul, un saint Augustin, un saint Bernard, un Dante et un Newman. L'homme pascalien, dont la réalité centrale est le "cœur", place donc son auteur dans cette ligne de pensée de la philosophie chrétienne et se rapproche de nos jours de l'existentialisme chrétien d'un Kierkegaard et d'un Gabriel Marcel.

C'est cette dernière phase de l'odyssée spirituelle de Pascal qui semble le plus riche par ses valeurs d'expériences religieuses et mystiques, car elle nous a valu des pièces littéraires, les plus appréciées et goûtées de la littérature religieuse du dix-septième siècle français, comme le Mémorial, le Mystère de Jésus, le Fragment 792, surnommé "L'hymne à la charité de Pascal".

Après cette introduction trop hâtive, où nous avons tenté de saisir l'auteur en situation et de suivre les avatars de sa pensée en perpétuelle évolution, nous croyons qu'il serait opportun de dire quelque chose sur la "philosophie" de Pascal, pour que, avant de rentrer dans l'objet précis de notre travail, la connaissance du coeur, nous ayons une perspective assez large. Voici en quoi consistera le paragraphe suivant: nous nous demanderons s'il existe vraiment une philosophie pascalienne et quels en sont les principaux caractères.

3. Philosophie pascalienne: son existence et ses principaux caractères —

a. Existence de la philosophie pascalienne — Pascal n'a sûrement pas confectionné, comme le "philosophe à la mode" Descartes, un système philosophique; il a même proclamé l'inanité d'une telle construction: "Descartes inutile et incertain" (Fr.78), "Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine" (Fr.79). Malgré ces réflexions un peu dures sur la philosophie, il est certain que nous pouvons tirer de ses oeuvres, un ensemble de vues sur la science, la nature, l'homme et sur Dieu. Principalement des Pensées, du Traité sur le Vide, de l'Esprit de géométrie, du Traité sur les passions de l'amour, nous pouvons extraire une doctrine très cohérente, constituant une philosophie. Mais, comme

nous l'avons déjà mentionné, il ne faudrait pas entendre cette philosophie dans le sens d'un système clos, même si l'on y trouve quelques intuitions directrices. Pascal lui-même serait très justifié de recevoir le titre de philosophe, parce qu'il a franchi par un progrès constant de pensées dont il a déterminé les étapes, l'intervalle qui s'intercale entre l'expérience du Fuy de Dôme et le miracle de la Sainte Epine, parce qu'il a relié l'une à l'autre ces deux extrêmes, pour constituer à l'intérieur un ensemble continu de réflexions. Même s'il a conçu dans son intégralité l'univers intellectuel, pour ne pas le confondre avec les philosophes dont l'unique méthode est l'abstraction, le vocable plus général de "penseur" pourrait lui être appliqué sans équivoque.

b. Caractères — 1° Philosophie religieuse — Devant l'apostasie rationaliste d'un Descartes, qui en matière d'apologétique se contente d'être "de la religion de son roi et de sa nourrice" et qui "aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu", mais "qui n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement" (Fr.77), Pascal oppose les revendications de la conscience chrétienne, qui se présente sous la forme d'une justification de sa foi. Pour guérir du mépris de la religion, il propose ceci: "Il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; vénérable, on donner respect" (Fr.187). Parmi les faits d'expérience qui

sont à la base de sa réflexion philosophique, il n'y a pas ce que la nature offre à nos yeux, mais aussi les faits concrets et historiques de la révélation. Aussi la philosophie de Pascal est-elle une philosophie foncièrement religieuse, même si certains esprits athées tentent de la laïciser, car les données de la foi ne sont pas exclues de sa vision du monde; au contraire, il tente d'en découvrir toute la valeur et l'évidence de vérité.

2° Philosophie personnelle — Par ailleurs, "la philosophie que Pascal relie à la religion n'est pas, comme chez un Bossuet, la philosophie cartésienne plus ou moins mélangée d'éléments scolastiques ou de saint Augustin⁹." Pascal, en effet, demeure un penseur des plus personnels, il n'est pas à la remorque de la scolastique, servante de la théologie qui ne se permet pas de "determinare contra fides" et dont le rôle principal est de démontrer les "Preambula fidei". Tous ceux qui ont fréquenté Jansénius ne sont pas friands de la scolastique et de son rationalisme; ainsi en est-il de Pascal qui ne prise pas la méthode scientifique même d'un saint Thomas (Fr.61). Il accepte pourtant l'augustinisme de ses maîtres de Port-Royal. Et M. de Saci dira toute son admiration de Pascal "en ce que n'ayant pas lu les Pères, il avait de

⁹ Raun, Philosophie de Pascal, dans Revue de métaphysique et de morale, 1923, p. 308.

lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées¹⁰." Penseur puissant et solitaire, son originalité se voit dans sa terminologie où certains mots portent l'empreinte de son génie: la connaissance du "coeur" en est un exemple typique.

3^e Caractère pragmatique et pratique — Parmi les questions philosophiques, celles-là seules qui acheminent l'homme à sa fin surnaturelle attirent son attention. Le point de vue de vérité n'est pas chez Pascal le point de vue dominant et principal, mais bien l'aspect moral et pratique. Comment ne pas soupçonner dans une telle attitude l'influence de Port-Royal, dont l'unique préoccupation était celle du salut: "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" (Pr.192).

Nous avons là le pragmatisme de Pascal; par ailleurs, il faut ajouter que "l'utilité n'est pas pour lui le critérium logique de la vérité mais simplement le critérium moral de la sélection des vérités"¹¹. En d'autres termes, il

¹⁰ Entretien, p. 147.

¹¹ Baudin, Revue des sciences religieuses, 1925, p.67.

utilise un pragmatisme de méthode pour préparer l'âme à l'ascension de la grâce, mais non un pragmatisme théorique qui prétendrait voir dans l'action le moyen de progresser dans la connaissance de la vérité. C'est un principe directeur de toute son apologie, qui lui fera écrire des pensées comme celle-ci: "Vanités des sciences - La science des choses extérieures ne me consolera jamais de l'ignorance de la morale, aux temps d'affliction; mais la science des moeurs me consolera toujours de l'ignorance des choses extérieures" (Fr.67). Nous creirions entendre l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ, ou un saint Bernard nous avertissant en ces mots: "Si toute science considérée en elle-même est bonne lorsqu'elle s'appuie sur le vrai, cependant toi qui t'empresses à cause de la brièveté de la vie, de faire ton salut avec crainte et tremblement, soucie-toi d'apprendre d'abord et plus complètement que le reste ce qui rapporte de plus près au salut de l'âme¹²."

Une telle attitude pratique explique en partie comment l'auteur des Pensées a résumé toute la philosophie d'Épictète et de Montaigne, en dogmatistes et pyrrhonistes,

¹² Saint Bernard, In Cant. sermo xxxvi, P.L. clxxxii, 968, cité dans Pourrat, Spiritualité chrétienne, t. II, Le Moyen Age, Paris, 1951, p. 149.

en les envisageant sous l'angle de la connaissance que les philosophes procurent à l'homme de lui-même, et de la façon qu'ils l'orientent vers Dieu. D'Epictète, il dit: "Ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme, mériterait d'être adoré, s'il avait bien connu son impuissance" (Entretien, p. 149), mais "il se perd dans la présomption de ce que l'on peut". Montaigne de son côté, considère l'homme "destitué de toute révélation"; il met toutes choses dans un doute universel; il fait descendre la raison de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même, de son rang qu'elle ignore.

Première partie

L'ÉPISTEMOLOGIE DE PASCAL

CHAPITRE I

LES LIMITES DE LA RAISON

Toute la philosophie pascalienne est dominée par l'opposition entre la raison et le coeur. Dans la méthode de connaître de Pascal, coeur et raison jouent des rôles complémentaires et corrélatifs. Déterminer les limites de la connaissance rationnelle, c'est délimiter la place du coeur et ses "raisons" d'adhérer au réel, raisons inconnues par la raison. La raison, en effet, ne pouvant épuiser la densité et la richesse de l'être, exige un complément, afin que l'homme entier et non seulement une de ces facultés vibre au contact du réel; cet adjuvant pour Pascal, c'est le coeur qui "met le prix aux choses" (Fr.82). Une étude préparatoire sur la notion pascalienne de raison s'avérera très éclairante, pour bien situer la connaissance du coeur.

§ 1. Les acceptions du mot "raison"

Comme nous l'avons laissé entendre, le vocabulaire de l'auteur peut prêter à équivoque, si nous n'avons pas le soin de chercher la signification que l'auteur lui-même a voulu lui attribuer. C'est le cas ici pour le terme "raison". Les commentateurs de Pascal ont découvert deux sens majeurs au mot raison, employé chez Pascal: parfois il signifie la

pensée, l'intelligence en général, dont Pascal exalte la grandeur: "La raison nous commande plus impérieusement qu'un maître..." (Fr. 345), "La pensée fait la grandeur de l'homme" (Fr. 346)¹; ailleurs il en défend les droits² et déplore que "l'homme n'agit pas par la raison qui fait son être" (Fr. 439); parfois il voit en la raison que le "raisonnement", le "discours", la "raison raisonnante" (v.g. 282, 369), dont il ne cesse de décrier les insuffisances et d'humilier la superbe (Cf. Fr. 434).

C'est ce deuxième sens qui nous intéresse, car le premier sens du mot raison possède une extension très vaste et englobe même le cœur: "Le cœur pour Pascal enveloppe la raison, s'il exclut le discours. Appréhender par le cœur, c'est appréhender par plus haute raison³." Au cours des lignes qui vont suivre, le mot raison sera donc employé non pas dans le sens d'une faculté des premiers principes, mais comme faculté de raisonner, à savoir cette puissance d'abstraire, de comprendre, de déduire.

¹ Voir les Fragments 347, 348, 349, 365, 404, etc.

² Cf. Fr. 260, 345, XVIII^e Provinciale et Préface du traité sur le vide.

³ Jolivet, Archives de philosophie, 1923, p. 63.

§ 2. Les limites de facto et de jure de la raison

Pour déterminer les limites de la raison, Pascal se base sur une série de considérations, les unes a posteriori, comme celles qu'il tire de l'observation des erreurs et des contradictions des philosophes, les autres a priori, comme celles qui invoquent la disproportion entre la capacité finie et bornée de la raison et son objet à amplitude infinie. Sans vouloir traiter la question d'une façon exhaustive, dans les considérations a posteriori, nous traiterons de trois thèmes de la misère de la raison: situation de la raison en face des "deux infinités", la raison aux prises avec les "puissances trompeuses", et enfin la raison, lieu de conflit entre les pyrrhoniens qui la bafouent et les dogmatistes qui l'érigent en idole. Puis, nous élevant au-dessus des considérations empiriques de l'apologète, nous essayerons de voir la place que Pascal attribue de jure à l'entendement dans les différents domaines du savoir.

I. Limites de facto de la raison

a. Raison et la théorie des deux infinités — Dans le fragment soixante-douze, où il est question de la célèbre théorie des "deux infinités", la misère de l'homme est décrite sous la forme de l'insuffisance de l'intelligence humaine

qui, ouverte sur les dimensions infinies de l'être, ne peut épuiser par sa connaissance les virtualités de son objet: "l'homme ne connaît le tout de rien" (Fr.72). D'où inquiétude et angoisse, car celui qui comprend, domine. Pour supprimer l'effroi, il n'y a qu'à comprendre, mais vous n'y pouvez prétendre: comment arriveriez-vous à comprendre les principes des choses, autrement dit "leur double infinité" et dès lors "connaître le tout"? "Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature"; "nous sommes incapables de savoir certainement et ignorer absolument" (ibid.).

De plus, c'est au sein même de sa nature composée que l'homme trouve un obstacle à connaître vraiment: les choses "sont simples en elles-mêmes et lui, composé de deux natures. Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités." C'est ainsi que les philosophes "confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des choses spirituelles corporellement" (ibid.).

b. Les puissances trompeuses — Mis dans un état d'infériorité par rapport à l'amplitude de son objet, l'entendement l'est plus encore par sa sujétion aux "puissances trompeuses". Tour à tour, elle devient le jouet de la coutume, des sens, de l'imagination et de la volonté.

Nos jugements dépendent de nos habitudes, comme de nos inclinations. La coutume n'est cependant pas principe de connaissance, mais bien organe de croyance, étant un des "trois moyens de croyance" (Fr.245 et 252), avec la raison et l'inspiration. La source de toute croyance n'est pas, selon Pascal, l'évidence seule, mais bien une certaine tendance innée de la nature à croire. Par ailleurs, "la coutume étant une seconde nature" (Fr.92), il en déduit que l'habitude de certaines connaissances, vraies ou fausses, créent en nous la croyance automatique de ces vérités: "Ces principes naturels" auxquels nous attribuons "une nécessité naturelle et sur lesquels nous bâtissons notre connaissance et réglons notre conduite, que sont-ils sinon nos principes accoutumés?"(Fr.91,92).

Et que dire maintenant de l'action réciproque des sens et de la raison? "Ces deux principes de vérité mentent et se trompent à l'envi. Les sens abusent la raison par de fausses apparences" et "cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour. Les passions de l'âme abusent les sens et leur font des impressions fausses" (Fr. 83).

L'imagination, à son tour, "cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours" (Fr.82), dicte presque tous nos jugements de valeur sur les choses et les personnes: elle "dispense la réputation"

donne "le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands"; "elle assure l'autorité du magistrat du roi"; enfin "elle fait la beauté, la justice, le bonheur qui est tout du monde" (ibid.).

La volonté, soumise aux inclinations de l'âme, dont l'amour propre est le fond, vient aussi obnubiler les efforts de l'homme à percevoir, avec objectivité, la réalité. "La volonté est un des principaux organes de la créance" (Fr.99); disposant de l'attention, elle oriente à son gré les jugements d'une raison "ployable à tous sens" (Fr.74). Or cette faculté de désir est sous la domination de l'amour de soi, sous forme des trois concupiscences. C'est pourquoi "les choses sont vraies ou fausses" selon qu'elles flattent ou non nos inclinations" (Fr.99). En un mot, l'intérêt décide de la direction de l'attention qui, à son tour, entraîne le jugement.

e. Contradiction des philosophes — Presque tout ce que Pascal a dit de la faiblesse de la raison, si on le rapporte non pas à la raison en soi, mais à la raison telle qu'elle se trouve de fait en la plupart des hommes, pourrait être endossé par un thomiste. Saint Thomas n'a-t-il pas enseigné, en parlant de l'influence des corps célestes sur l'intelligence: "Plures homines sequuntur passionem, quae sunt motus appetitus sensitivi...; pauci autem sunt sapientes

qui hujusmodi passionibus resistant⁴." Pour Pascal, même les philosophes qui devraient être reconnus comme des sapientes n'ont pu échapper à l'emprise de la concupiscence: "Les trois concupiscences ont fait trois sectes, et les philosophes n'ont fait autre chose que de suivre une des trois concupiscences" (Fr.461). En effet, les philosophes auraient succombé à la passion de l'orgueil.

Encore une fois, au profit de son athée, Pascal convoque un débat entre sceptiques et dogmatistes, pour lui faire voir l'inanité de la raison à résoudre les problèmes essentiels de l'homme, à savoir son origine, sa nature et sa destinée. Il reprend, en quelque sorte, les conclusions de son dialogue avec M. de Sacy, sur Epictète et Montaigne, et institue ainsi un procès à la raison.

Pascal donne d'abord la parole au pyrrhoniens ou sceptiques; il réunit les arguments les plus puissants qu'il a jugés "les principales forces des pyrrhoniens", laissant de côté les moindres: "Nous n'avons aucune certitude de la vérité des [premiers] principes, sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque, n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé

⁴ I, q. 115, a. 4, ad 3^{um}.

par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure, il est en doute si ces principes ne sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine." Ce premier argument est suivi d'un autre aussi probant: "Personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort, vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons... Comme on rêve souvent qu'on rêve, entassant un songe sur l'autre, il se peut aussi bien faire que cette moitié de la vie où nous pensons veiller n'est elle-même qu'un songe... dont nous nous éveillons à la mort..." (Fr.434). Pascal vient d'utiliser deux arguments célèbres chez Descartes, justifiant son doute méthodique par l'hypothèse du malin génie et celle du rêve éveillé⁵. Montaigne, à son tour, apparaît dans la discussion avec ses discours "contre les impressions de la coutume, de l'éducation, des moeurs, des pays, et les autres choses semblables" (ibid.).

A ce scepticisme universel, les dogmatistes répliquent par un appel à la bonne foi: "On ne peut douter des principes naturels", disent-ils. Contre quoi les Pyrrhoniens opposent l'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature; à quoi les dogmatistes sont encore à répondre: "Voilà la guerre ouverte entre les hommes, où il faut que

⁵ Cf. Première Méditation.

chaacun prenne parti..." (ibid.). Il y va de notre tout et rester neutre équivaudrait à se ranger parmi les pyrrhoniens.

Mais il semble que ni le pyrrhonisme, ni le dogmatisme ne soient justifiables. Le scepticisme absolu se heurte à la protestation spontanée de la nature humaine: "Je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait," car "la nature soutient la raison et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point" (ibid.). Par ailleurs, choisirons-nous le dogmatisme? Nous nous rangerons du côté de "celui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre, et est forcé de lâcher prise" (ibid.). A la fin, l'homme est posé dans une situation impossible où il doit opter pour la raison ou la rejeter, mais aucune de ses solutions n'est satisfaisante: "La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques" (ibid.). Acculée au paradoxe de la nécessité d'un choix entre deux positions qui n'offrent aucune solution satisfaisante, la raison n'a qu'à s'humilier, car elle a heurté le mystère et a senti ses limites: "La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent" (Fr.267) et "il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison" (Fr.272). C'est donc en son propre nom que la "raison impuissante" doit se résigner et non seulement au nom de la foi. Pascal, qui est passé maître dans l'art d'ébranler les âmes, a délogé le "libertin" de sa confiance béate dans les forces

de sa nature; il a sapé les fondements de son orgueil dans la raison et a introduit en lui un sentiment d'angoisse et de doute, que la révélation seule peut liquider: "Apprenez que l'homme dépasse infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Ecoutez Dieu" (Fr.234).

II. Rôle de la raison dans le savoir scientifique

a. Antécédents jansénistes -- Ne doit-on pas voir dans cet engagement entre sceptiques et dogmatiques plus qu'un simple procédé apologétique préparatoire à une conversion, plus enfin qu'une sorte de propédeutique morale destinée à rendre la religion vraisemblable et nécessaire? N'est-ce pas là, en effet, le résultat d'une expérience personnelle à laquelle Pascal veut nous faire participer? Ce déchirement entre le scepticisme et la critique d'un côté, le dogmatisme moral et métaphysique de l'autre, Pascal l'a expérimenté en lui-même et a voulu faire comparaître tour à tour Montaigne et Descartes, ces deux antagonistes qui avaient provoqué en lui cette crise de la raison. Aussi, il nous serait légitime de nous interroger sur le parti que Pascal a choisi pour lui-même. En un mot, c'est remettre en question le scepticisme de Pascal, du moins de sa méfiance de la raison.

Un Victor Cousin⁶ nous a présenté un Pascal sceptique, dont la religion n'est pas le christianisme des Arnauld et des Malebranche, des Fénelon et des Bossuet, fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du coeur dans une âme bien faite et sagement cultivée. Par ailleurs, un Chevalier et un Blondel ont voulu minimiser les influences jansénistes sur Pascal, qui, à son tour, "tempère le Jansénisme par l'Humanisme⁷". Bremond, de son côté, dira: "On tend à ne plus reconnaître de janséniste en lui [Pascal], que ses vues sur le dogme de la chute. Pour moi, au contraire, s'il y eut dans la première génération port-royaliste un jansénisant convaincu, et au point d'avoir fait siennes les cinq propositions, ce fut Pascal⁸."

Nous ne voulons pas rentrer plus avant dans la controverse, mais signaler que toute la critique pascalienne de la raison semble dominée par l'idée port-royaliste de la corruption originelle: "Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance" (Fr.434)⁹. C'est pourquoi

⁶ V. Cousin, Blaise Pascal, nouv. éd., Paris, 1849.

⁷ Chevalier, Pascal, Edit. Plon, Paris, 1922, p. 109.

⁸ En prière avec Pascal, Edit. Bloud & Gay, Paris, 1923, p. 20.

⁹ Cf. aussi Entretien avec M. de Saci.

avant de continuer notre étude sur la critique pascalienne de la raison, voyons en quoi consiste, chez les théologiens de Port-Royal, la corruption de l'intelligence, la vulnus ignorantiae.

Quelles étaient donc pour les maîtres jansénistes de Pascal les répercussions de la faute originelle sur l'intelligence? Il ne faudrait pas assimiler leur conception sur ce point à celle que s'en faisait un Luther ou un Calvin. Pour les chefs de la révolution protestante, la déchéance originelle entraîne une corruption radicale et irrémédiable de l'être humain, qui consiste dans le déchainement de la concupiscence, force indomptable par le libre arbitre. Le péché des premiers parents aurait donc touché à la nature même de l'homme pour la vicier. Les théologiens de Port-Royal n'allaient pas aussi loin. Pour eux, la corruption originelle pouvait s'appeler "dépravation"; la nature humaine n'était pas atteinte dans l'intimité de son être, mais bien dans l'exercice de ses facultés, désormais axées sur les créatures plutôt que sur le Créateur. Bien qu'elles conservassent leur capacité originelle, les puissances de l'âme, orientées à faux, étaient tournées vers les réalités sensibles, créées, dans un état habituel qui forme toute la concupiscence.

En particulier, pour ce qui a trait à la "dépravation" de l'intelligence, Arnauld et Nicole ne se contentèrent

pas de dire comme saint Thomas que l'intelligence est beaucoup moins corrompue que la volonté; ils ajoutèrent que l'intelligence subit les conséquences de la déchéance originelle en autant qu'elle est sous la dépendance de la volonté comme il arrive dans la connaissance prudentielle. Il s'ensuit alors que dans les disciplines purement spéculatives qui n'ont pas de rapport avec la volonté, dominée par la concupiscence, comme c'est le cas de la géométrie, de la physique ou de l'astronomie, l'intelligence échappe au danger de l'erreur et de l'aveuglement dû à la concupiscence.

Ainsi s'explique l'optimisme d'un Saint-Cyran et, à sa suite, d'un Nicole et d'un Arnauld, pour ce qui touche la connaissance scientifique et le progrès des sciences positives. Cependant, pour ce qui est de la connaissance de Dieu et de sa Loi, ainsi que l'adaptation de l'âme à Dieu, la raison s'avère incertaine et sujette à l'erreur, car la connaissance d'un tel objet implique déjà un mouvement de l'esprit vers Dieu, ce qui est contraire au mouvement de la concupiscence, maintenant l'âme fixée sur les réalités créées, au point de faire écran à toute connaissance du Souverain Bien. En conséquence, l'inanité de la raison devient des plus manifestes en matière de science morale, à cause de l'impossibilité de connaître rationnellement la nature de la fin ultime, principe de toute la vérité de la vie morale.

Si Pascal ne suit pas à la lettre les idées des solitaires de Port-Royal, il s'inspire au moins de leur esprit. Savant renommé, il a expérimenté la valeur de la raison et les merveilleuses découvertes, dont elle est capable dans le domaine des sciences positives. Mais combien il aime humilier cette même raison, quand elle étend ses prétentions dans la sphère des sciences philosophiques et morales, surtout dans la connaissance du Souverain Bien.

b. Raison et les diverses disciplines scientifiques — L'auteur des Pensées, comme Descartes, exalte la puissance de la raison en géométrie. Il voit que la raison acquiert à chaque âge des vérités immuables en ce domaine, vérités indépendantes de toute tradition et autorité, mais acquises par l'évidence des faits et des démonstrations. Encore avec Descartes, il juge l'ordre géométrique "le plus parfait entre les hommes" (Esp.Géom. p. 168) et considère, comme c'était l'avis commun des savants de son temps, que toute science doit se réduire à la certitude mathématique, si elle veut porter le nom de science; renchérissant sur l'auteur du Discours de la Méthode, il ira jusqu'à affirmer que l'idéal du savoir se situe en géométrie et que ce qui, hors du champ de la géométrie, échappe aux prises de l'intelligence, "ce qui passe la Géométrie nous surpasse" (Esp.Géom. 165).

Malgré cet enthousiasme sur l'idonéité de la raison en matière de géométrie, le Pascal converti et pieux ne peut s'empêcher de reprocher à Descartes son désir ambitieux de vouloir tout expliquer par une conception mécaniste de l'univers; même s'il lui concède que "cela se fait par figure et mouvement" (Fr.79), il juge "ridicule" de pousser plus loin l'investigation, et "de dire quels, et composer la machine" "car cela est inutile, et incertain et pénible" (Fr.79). Comment expliquer une telle attitude? N'est-ce pas là une manifestation du pragmatisme de Pascal, selon la conception augustinienne de la science qui n'est que vanité et perte de temps, si elle ne conduit pas à l'"unique nécessaire". Sûrement, mais il y a plus, Pascal répudie chez Descartes son dogmatisme, voulant pour la science une certitude globale et absolue; au contraire, la raison pascalienne située entre les "deux infinis" ne peut prétendre qu'à des vérités de son ordre, donc des vérités partielles et relatives (Fr.72), car "on ne connaît le tout de rien" (Fr.72). C'est pourquoi, parlant de la philosophie naturelle de Descartes, il dira: "Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine" (Fr.79); même en lui concédant la capacité d'une connaissance universelle, il la trouve stérile, car l'univers est muet et ne mène pas à Dieu.

Déjà dans les "sciences abstraites", la raison a discerné ses limites du fait que ses vues ne peuvent embrasser

les "deux infinis"; par ailleurs, que "les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre" au point qu'il serait "impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans en connaître particulièrement les parties" (Fr.72). D'où les visées de la raison sur le monde ne sont vraies qu'en partie, faute d'une connaissance globale. S'il juge ainsi les sciences physiques, que dira-t-il de la valeur de la connaissance rationnelle en métaphysique et surtout quand il s'agit de déterminer la valeur de l'âme humaine et de sa destinée?

Bien que Pascal ait nié aux philosophes, devant son athée à convertir, la capacité de démontrer directement la spiritualité de l'âme humaine, comme il apparaît dans ces textes: "L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il 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 à un esprit"(Fr.72); "incompréhensible ... que l'âme soit avec le corps, que nous n'ayons pas d'âme" (230); en conformité avec la théorie du Cogito cartésien, il affirme bien que toute la dignité humaine est constituée par la "pensée" et que toute "pensée" est irréductible à la matière; "de tous le corps ensemble, on ne pourrait en faire réussir une petite pensée: cela est impossible et d'un autre ordre" (Fr.793). Et même là, si Pascal

s'appuie sur la raison pour découvrir l'irréductibilité de la pensée à la matière, et, par suite de la spiritualité, de l'âme au corps, il refuse aux philosophes la connaissance de la destinée de cette même âme, invoquant encore ici la théorie des "deux infinis": "L'homme est dans un éternel désespoir de connaître ni le principe ni la fin des choses" (Fr.72), ni "sa dernière fin" (Fr.194).

Qu'en est-il de la raison maintenant, quand il s'agit de prouver l'existence de Dieu? Peut-être n'y a-t-il eu aucune question aussi controversée chez les commentateurs de Pascal sur ce point. Demons-nous y voir l'application de la "méthode des contraires" que Pascal employait comme loi fondamentale de sa logique? "C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement, et de là vient qu'il est toujours disposé à nier ce qui lui est incompréhensible" (Esp.Géom., Fr.1). "Incompréhensible que Dieu Soit, et incompréhensible qu'il ne soit pas..." (230). Pourrions-nous appliquer à ce problème, où s'accumulent les opinions des auteurs, l'heureuse expression de Drex: "Là où l'on a vu dans les Pensées les contradictions d'un système, il faut voir un système de contradictions"¹⁰? Mais essayons d'abord de scruter la pensée de l'auteur à l'aide des textes.

¹⁰ F. Drex, Etudes sur le scepticisme de Pascal, Paris, 1886, p. 176-177.

A plusieurs reprises, nous pouvons lire dans les Pensées les affirmations concernant la connaissance de Dieu par Jésus-Christ, connaissance de foi surnaturelle que Pascal s'est plu à opposer à la connaissance naturelle de la raison: "Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes... Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine" (547, cf. 548, 549). L'idée de l'unique médiation du Christ entre Dieu et les hommes, idée chère aux théologiens augustinien, Pascal la fait valoir en humiliant cette raison orgueilleuse et satisfaite qui prétend connaître Dieu sans l'aide du Médiateur (242), car une telle connaissance s'avère impuissante à faire naître l'amour de Dieu.

A plusieurs endroits de l'apologie des Pensées, les preuves métaphysiques de Dieu sont écartées explicitement par l'auteur, non parce qu'il nie leur valeur démonstrative, mais bien parce qu'il réuse leur efficacité pratique. Placé sur le terrain de l'expérience que lui révèlent les faits, tout en admettant la possibilité des preuves métaphysiques, il les juge comme étant "trop impliquées", "inutiles et stériles" et conduisant au "désisme" (543 et 556); de plus, ces sortes de preuves sont impuissantes sur certaines âmes, laissent les autres exposées à des doutes et prêtent flanc à toutes les objections; s'il arrive qu'on se laisse convaincre par de

telles preuves, "une heure après, on craint de s'être trompé" (Fr.543). Pascal, qui voulait moins philosopher que persuader, affirme qu'il ne se chargerait pas de convaincre par de tels arguments les "athées endurcis" (556).

Pascal semble donc nier la valeur de conviction des preuves rationnelles, plutôt que leur validité logique; mais il n'en reste pas moins vrai qu'il a introduit le fragment du Pari, par l'affirmation claire de l'ineptie de l'intelligence à décider si Dieu existe ou non. Après avoir dit que "par la foi nous connaissons son existence" et que "par la gloire nous connaissons sa nature", l'apologète des Pensées interroge la raison: "Parlons maintenant selon les lumières naturelles"... "Examinons donc ce point, et disons: Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer" (Fr.233). Auparavant, il avait invoqué le principe, dont il fait si souvent usage (v.g. Fr.72), que le semblable seul connaît le semblable, pour poser les limites de notre connaissance. "Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non de bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes"(ibid)

L'affirmation semble certaine et apodictique; faudrait-il y voir qu'une concession ad hominem, une feinte pour

gagner son libertin, comme l'ont prétendu un Bayle, suivi du P. Malvy¹¹ et du P. Valensin¹². Opinion très probable, si nous considérons avec Maritain¹³ que les malades auxquels il s'adresse, sont précisément des malades de la raison, atteints de cette hypertrophie intellectuelle qui commence alors à se manifester sous l'influence du cartésianisme croissant.

En tous les cas, il apparaît bien que Pascal n'a pas voulu discuter la question d'une façon spéculative; hanté par l'intention d'une apologie vivante, il veut convaincre tout l'homme et non seulement son "esprit". La raison "voyant trop pour nier et trop peu pour m'assurer" (Pr.229), l'évidence expérimentale et convaincante, il ne la recherchera pas du côté de la raison seule, qu'il oppose habituellement au témoignage de l'Écriture, des prophètes et de Jésus-Christ, un peu comme saint Paul oppose la sagesse du monde à celle de Dieu¹⁴; mais il fera recours aux dispositions morales du sujet, pour éveiller en lui l'attente du surnaturel; "mon cœur tend tout entier à connaître où est le vrai bien, pour le

¹¹ R.P. Malvy, S.J., Pascal et le problème de la croyance, Paris, 1923, p. 34, note 69.

¹² Revue d'apologétique, 15 octobre 1919, note sur le pari, p. 65.

¹³ Op. cit., p. 151.

¹⁴ I Cor., I, 19.

suivre; rien ne me serait trop cher pour l'éternité" (Fr.229).

De même que Pascal a soutenu la primauté de la médiation du Christ dans la connaissance de Dieu: "sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ nous connaissons Dieu" (Fr.547), ainsi soutient-il que "sans l'Écriture, sans le péché original, sans Médiateur nécessaire promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale" (Fr.547). La raison livrée à elle-même serait-elle aussi dépourvue en matière de morale qu'en matière de métaphysique.

Qu'est-ce que les philosophes ont découvert en ce qui concerne le principe ultime de la vérité morale, à savoir la connaissance de la fin ultime de l'homme, connaissance impliquant deux questions: en quoi consiste la destinée de l'âme? et quelle est la nature du souverain bien?

Quant à la destinée de l'âme, question "sur laquelle notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir" (Fr.194), Pascal souligne en ces termes l'importance d'une telle connaissance. "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" (Fr.194). Toute la direction de la vie morale doit

être faite en fonction de cette certitude de la survie après la mort, et pourtant les philosophes qui "délibèrent de passer une heure", "ont conduit leur morale indépendamment de cela" (Fr.219).

Tous les moralistes ont senti le besoin de fonder leur doctrine sur un bien souverain et ultime, qui donnait un sens à tout leur enseignement sur l'orientation des actions humaines, car ce but final de la vie constitue le principe de toute vérité morale et, sans la connaissance de ce but, on ne peut que s'égarer et égarer les autres dans leur conduite de leur vie morale. Si les philosophes sont unanimes sur ce point, quel désaccord monstrueux quand il s'agit de déterminer et de définir le souverain bien. Malgré que ce soit "quelque chose où son intérêt propre ait dû faire appliquer de son plus sérieux" (Fr.73), la raison humaine a vu ses faibles lumières dépassées. Un exemple rapporté par Montaigne sur les "200 sortes de souverains biens" (74) le prouve.

L'incapacité de la raison à découvrir le souverain bien, matière dès plus importantes en morale, montre bien comment elle sera impuissante à déterminer ultérieurement les lois de la morale privée et de la justice sociale. Depuis la faute originelle, la raison "corrompue a tout corrompu" (Fr. 294). C'est dans ce même fragment qu'est décrite la confusion dans la détermination des lois morales et politiques par

la raison, soumise à la coutume. L'homme pour Pascal est donc l'homme déchû, souffrant de l'aversion à Dieu qui a pour conséquence immédiate de l'empêcher de découvrir le "souverain bien" qui est aussi "souveraine vérité et souveraine justice". Ce premier aveuglement en entraîne un autre: celui de la raison désormais inapte à déduire les devoirs de l'homme et susceptible des plus grandes aberrations, comme le témoignent les divergences effarantes des mœurs humaines.

Conclusion — En morale comme en physique et métaphysique, la raison s'est vue impuissante à résoudre les problèmes éternels de l'homme; elle a perçu ses limites et il ne lui reste plus qu'à "reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent" (Fr.267). Pascal, se montrant aussi pessimiste en matière de connaissance rationnelle, aurait-il définitivement choisi le pyrrhonisme? Devant les démarches chancelantes de la raison discursive, serait-il devenu sceptique? Pourtant, c'est le même Pascal qui a écrit: "Deux excès: exclure la raison, n'admettre que la raison" (253). Aussi Pascal semble dominer la dispute entre pyrrhoniens et dogmatiques et rejeter les prétentions des deux sectes. Car enfin, quelle est cette nature qui empêche la raison d'extravaguer jusqu'au doute absolu (Fr.434)? D'où provient "l'idée de la vérité, invincible à tous les pyrrhoniens"(Fr.395)? N'aurait-il une autre faculté idoine à nourrir la pensée, que la seule raison discursive?

Dans les différents domaines de la pensée humaine, où la connaissance spéculative ne pouvait plus suffire, Pascal à maintes reprises a pressenti la nécessité de faire appel à l'intervention d'une connaissance instinctive, intuitive et immédiate, en un mot à la connaissance du coeur. Cette connaissance suprarationnelle, Pascal en a découvert le besoin dans une série d'expériences qui s'accumulèrent et se confirmèrent tant dans la sphère de la géométrie qu'en matière de religion. "Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison mais encore par le coeur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes" (Fr.282). Ce mode de connaître si sûr qu'il fonde les principes premiers des démonstrations géométriques (cf. Esp.Géom.) procure au croyant la même certitude qu'il a fournie au mathématicien: "Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien persuadés"(282).

Descartes, pour combler l'insuffisance de la raison, avait eu recours à "l'idée claire" et à l'"intuitus", gratifié par Dieu d'un supplément de lumière; Pascal, qui cherche une sagesse de vie plutôt qu'une connaissance exhaustive du réel, fait appel aux ressources du coeur, ainsi que l'a si bien exprimé M. Rauh. Ce qui caractérise la philosophie de Pascal:

c'est d'être la première tentative faite, du moins dans les temps modernes, pour mettre à leur vrai rang les puissances réputées inférieures de l'homme; la volonté et le sentiment. C'est la première fois que la sagesse pratique, la raison

incarnée, vivante, est mise au-dessus de la pensée spéculative; la première fois, par suite, que la douleur, jusqu'alors redoutée ou niée par le philosophe, est reconnue comme le moyen de salut. C'est la première fois surtout que la volonté est posée comme le principe de l'intelligence même, et que la certitude fondamentale est identifiée à la certitude pratique: le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace comme il sent qu'il y a un Dieu. Jamais philosophie des contraires, du milieu, n'avait été ainsi associée à une philosophie de la volonté, enveloppant ainsi dans une synthèse universelle toute l'inquiétude, tout l'obscur des choses¹⁵.

Si "toute la grandeur de l'homme provient de sa pensée, comme Pascal l'a si bien décrit dans cette phrase devenue un lieu commun: "L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant" (288), il ne faudrait pas en conclure que la pensée n'est le fruit que de l'intelligence, car elle naît aussi du cœur. Aussi le scepticisme que nous avons cru découvrir chez Pascal et qui semble être chez lui une obsession, paraît se muer en un certain dogmatisme, moins fondé sur les forces naturelles de la raison, que sur les intuitions du cœur et les vérités révélées par le Christ.

Par ailleurs, si nous voulions taxer Pascal de fidéisme, il faudrait bien définir la signification du mot fidéisme. Vouloir entendre par fidéisme pascalien l'acceptation

¹⁵ Rauh, Etudes sur Pascal, dans Revue de métaphysique et de morale, Paris, 1923, p. 193.

insoumise des vérités de foi, une sorte de "saut aveugle dans le vide", ce serait fausser sa pensée, car tout en maintenant la surnaturalité de la foi, il proclame aussi la nécessité d'"ouvrir son esprit aux preuves" (245). C'est lui encore qui "après qu'il leur eut fait voir quelles sont les preuves qui font le plus d'impression sur l'esprit des hommes et qui sont les plus propres à les persuader, [il] entreprit de montrer que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude et d'évidence que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables...¹⁶"

Il faudrait plutôt signifier par fidéisme une doctrine d'après laquelle les vérités métaphysiques et morales ne peuvent être parfaitement connues et surtout justifiées que par la religion positive: "Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans Médiateur nécessaire promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale" (Pr.547). Pascal "fidéiste" admet donc l'usage de la raison dans son apologie pour fonder solidement les données de la religion chrétienne et ainsi constituer une apologie positive et convaincante. La raison joue alors un rôle de justification dans cette entreprise, non pas la raison philosophique et spéculative, dont Pascal

¹⁶ Préface de Port-Royal, Br. min. p. 305 (Voir aussi p. 308)

a défini les limites si étroites, mais plutôt la raison agissant les preuves morales et historiques sous forme d'une dialectique des plus convaincantes, dialectique fondée sur l'ordre même du cœur qui s'avère la plus propice à ébranler les âmes et à leur arracher un credo.

Les limites du domaine de la raison nous ont découvert un vaste champ de la réalité, qui ne peut être exploité que par le cœur. Étudions maintenant la notion du cœur telle que nous l'avons reçue en héritage du philosophe des Pensées.

CHAPITRE II

ANALYSE ET DEFINITION DE LA THEORIE DU COEUR

La théorie du coeur tient dans la philosophie pascalienne une place centrale et privilégiée d'où l'on peut pénétrer le plus facilement et sûrement son oeuvre; son importance pourrait être comparée à celle qu'occupe la théorie de la connaissance chez Kant, ou encore à celle du Discours de la Méthode chez Descartes. La notion pascalienne du coeur nous éclaire tant sur l'aspect critique des opérations intellectuelles que sur la portée et les conditions de l'apologie des Pensées et sur la vie religieuse de Pascal. Aussi nous n'avons pas à démontrer la nécessité d'une telle étude, pour découvrir le "meilleur Pascal", comme s'exprime Henri Bremond.

Au cours de l'analyse, ou plutôt des analyses, que nous nous proposons d'établir sur une notion clef de la philosophie de Pascal, nous tentons une certaine systématisation, en groupant les idées et pensées connexes, mais nous ne voudrions pas laisser l'impression de vouloir inventer une épistémologie, ou même une doctrine sur la connaissance. Loin de chercher un système, il faut voir chez Pascal une méthode de connaître que Jacques Chevalier estime être "non seulement le caractère distinctif et propre de la philosophie de Pascal, non seulement sa supériorité sur la plupart des philosophes,

mais encore le principe d'une révolution qui, à l'inverse de la révolution kantienne, rendrait la pensée humaine à sa véritable destination en la ramenant au réel¹." Une telle méthode de connaître rejette donc toute systématisation trop artificielle: "Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie: leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes" (Fr.27); au contraire, elle se veut une approche constante de la réalité dans toute sa complexité. Aussi elle doit être une recherche soutenue, une vie de l'esprit, qui se maintient que dans l'angoisse et la lutte féconde: "Je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant" (Fr.421).

De même qu'il n'a pas prétendu diviser le réel en catégories, Pascal n'a pas consenti à rendre sa pensée prisonnière des mots et des formules. Encore ici, éclate son originalité sur les autres philosophes, qui se sont créés une terminologie appropriée à leur système, au point que sans leur vocabulaire technique, la valeur de leur doctrine s'en trouve affectée. Au contraire, "Pascal emploie les mots de la langue courante, mots tout chargés de pensée et de passé, dans lesquels subsiste une diversité de nuances qui rétablit entre eux toute la continuité originelle de la pensée, que notre

¹ Méthode de connaître d'après Pascal, dans Revue de métaphysique et de morale, 1923, p. 161.

logique a arbitrairement découpée pour la faire cadrer avec nos catégories²." Pour faire voir la véracité de ce qui vient d'être affirmé, nous ne saurions mieux faire que d'instituer une enquête sur l'origine du terme pascalien, le coeur, pris comme organe de connaissance.

§ 1. Origine historique du terme "coeur"

Quelles sont donc les influences qui ont amené Pascal à un usage si fréquent du terme "coeur"? Nous pourrions affirmer tout de suite: sa connaissance profonde de la langue courante, qu'il sait exploiter à fond, tout en lui conservant sa verdeur toute populaire. C'est ainsi que la langue vulgaire fait usage d'expressions typiques comme "apprendre, savoir par coeur", "réciter par coeur", "gravé dans le coeur". Mais il y a une influence encore plus marquante et immédiate, c'est celle du chevalier de Méré, que l'on retrouve dans l'entourage immédiat de Pascal. Renommé pour ses conseils littéraires et mondains qu'il prodigue à ses interlocuteurs et à ses correspondants, le chevalier de Méré est passé maître de l'art de plaire, dont les lois sont aux antipodes des règles rigides de la réflexion scientifique; dans ce domaine des relations sociales, la raison et l'esprit de géométrie

² J. Chevalier, op. cit., p. 185-186.

sont inaptes et gauches, seul le "cœur", l'instinct, l'expérience, le sentiment peuvent être utilisés par "l'honnête homme". Tous ces termes se retrouvent à satiété sous la plume de Pascal³ et surtout dans le sens qu'il les emploie dans son Discours sur les Passions de l'Amour⁴.

Même le langage théologique de ses maîtres jansénistes avait recours à cette expression, "le cœur". Héritiers de l'augustinisme, qui met l'accent sur la theologia cordis, Saint-Cyran, Saci et Nicole emploient couramment le terme cœur comme une faculté de discernement⁵. Pascal ne put donc pas ne pas être perméable à cette façon de penser et de dire, qu'il rencontrait dans les livres de ses professeurs de théologie.

La lecture assidue de la Bible, ainsi que les méditations sur les différents thèmes bibliques, et même les travaux d'exégèse ne furent pas sans l'inspirer dans le choix de son vocabulaire. On sait par ailleurs l'admiration que portait Pascal à la Bible qu'il considérait comme "le plus ancien livre du monde" (Fr.620), contenant "l'histoire la plus

³ Cf. citations de Méré: Br. min., p. 116.

⁴ Cf. A. Malvy, Pascal et le problème de la croyance, p. 57.

⁵ Cf. citations dans Malvy, op. cit., p. 54, note 114.

authentique" (Fr.622). Sa théologie toute biblique devait emprunter certains idiomes de la langue de l'Écriture Sainte, comme on peut le constater pour le mot "cœur". Cependant le mot cœur tel qu'employé dans la langue hébraïque signifie non seulement le siège de la vie morale, des sentiments et de la volonté, mais aussi, et tout spécialement, le principe des opérations intellectuelles et de la mémoire. Quoique le terme pascalien de cœur englobe moins d'éléments dans sa signification, il n'en reste pas moins vrai qu'il possède une teinte toute biblique. A deux reprises, le verset 36 du psaume 118 est cité pour démontrer la supériorité de la certitude du cœur comme organe de croyance sur la raison "Inclina cor meum, Deus" (Fr.252 et 284). Ailleurs, dans le Fr. 793, il y a l'expression "aux yeux du cœur qui voient la sagesse" qui a un sens fort analogue aux paroles de saint Paul: "Que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ éclaire les yeux de votre cœur" (Eph.1,18). Nous retrouvons encore le même terme au Fr. 847: "Une des antiennes des Vêpres de Noël: Exortum est in tenebris lumen rectis corde" (Ps.cix,4).

Ainsi donc, tant la simplicité de la langue courante que le vocabulaire du chevalier de Méré, des théologiens de Port-Royal et de la Bible, faisceaux d'influences intégrés par Pascal, auraient contribué à donner au terme pascalien de "cœur" toute sa richesse de signification.

§ 2. A la recherche de la véritable notion du coeur

Le "coeur", structure essentielle de l'homme pascalien, exprime un aspect très profond de l'âme humaine; mais il reste que c'est une réalité des plus complexes à circonscrire. Ce qui fait la richesse même de ce langage symbolique, à savoir sa valeur de signification et de suggestion, devient cause de beaucoup d'ambiguïtés et de fausses interprétations de la pensée de Pascal. Nous avons tenté de situer la place du coeur par rapport à la raison en tant que faculté discursive, il nous reste maintenant à définir le coeur d'une façon la plus exacte possible. Equivaut-il à l'intelligence ou à la volonté? Signifie-t-il pur subjectivisme? ou encore, est-il constitué d'un ensemble de facultés appétitives et cognoscitives, nanties d'un pouvoir particulier de perception du réel? Pour éclaircir le problème des diverses acceptions philosophiques contenues sous le terme coeur, une étude sérieuse des textes mêmes de notre auteur s'impose.

1. Ce qu'il n'est pas: un pur subjectivisme émotionnel

Au tout début de cette étude, il serait avantageux de supprimer une équivoque des plus courantes concernant la signification du mot coeur. On assimile souvent et à tort le coeur à un subjectivisme émotionnel incontrôlable. Combien

de fois n'avons-nous pas entendu réciter cette pensée, devenue un lieu commun, dans le sens que nous venons de dénoncer: "Le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas" (Fr.283).

La réalité du coeur, telle que décrite par Pascal, ne peut s'entendre simplement de la manifestation d'un contenu émotionnel, par opposition à un mode spirituel de penser, ni à l'expression des mouvements passionnels de l'âme vis-à-vis d'un processus intellectuel de connaissance, ni enfin à l'imagination, accompagnée de sa séquelle de phantasmes capricieux et irréels. En un mot, le coeur décrit une intériorité profonde dépassant le niveau de la sensibilité pure, intériorité sur laquelle les hommes se méprennent souvent: "Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur coeur; et ils croient être convertis dès qu'ils pensent se convertir" (Fr.275).

Faudrait-il alors bannir de la notion du coeur tout élément de sensibilité, à savoir tout état affectif et émotionnel? Ce serait là fausser royalement la pensée de Pascal qui donne le terme de sentiment aux mouvements du coeur. "Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et persuadés" (Fr.283); "tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" (274). C'est donc dire que le coeur possède un élément charnel et sensible, mais le sentiment du coeur se distingue nettement de la "fantaisie" d'un sentimentalisme irrationnel. En effet,

"la fantaisie est semblable et contraire au sentiment" (274), semblable par son caractère irréfléchi, intuitif, immédiat; contraire du fait que le sentiment s'avère une vue naturelle, profonde et vraie, alors que "la fantaisie", fruit de l'association du hasard, demeure artificielle, superficielle et souvent fausse.

Le coeur accomplit donc la synthèse entre la dimension charnelle et spirituelle de l'être humain; loin de n'être qu'émotion, il est aussi manifestation de l'esprit par et à travers le corps. Guardini décrit merveilleusement cette unification du sensible et de l'esprit, dans sa définition du coeur:

Le coeur, c'est l'esprit en tant qu'il s'imprègne de la chaleur du sang; en tant qu'il s'insinue dans la fibre, sentante et vivante du corps, sans perdre cependant son agilité. Le coeur est l'esprit que le sang a rendu ardent et vibrant, mais qui s'est élevé en même temps à la clarté de la contemplation, à la netteté de la forme, à la précision du jugement⁶.

Omettre l'un ou l'autre aspect serait donner une définition tronquée du coeur. Par ailleurs, il n'y a pas hésité, il faut mettre l'insistance et l'importance sur la partie spirituelle du coeur, car c'est de ce côté qu'il tire toute sa valeur, au point qu'il puisse être comparé aux facultés spirituelles de la volonté et de l'intelligence. Autrement, il y

⁶ R. Guardini, Le drame de la conscience chrétienne, p. 136.

aurait danger de faire du "sentiment du coeur" une simple "fantaisie".

Avec les historiens et commentateurs de Pascal, nous avons discerné deux réalités sous le terme coeur: l'ensemble des inclinations appétitives et un organe de connaissance par mode de sympathie. Déjà dans le Discours sur les Passions de l'amour, le mouvement propre du coeur, l'amour, y est comparé à la raison, comme porteur de connaissance, selon un mode appétitif, au point que le coeur y est assimilé à la raison, non pas à la raison raisonnante et discursive, mais à la raison principe général de la pensée qui n'exclut pas le sentiment: "L'on a été mal à propos le nom de raison à l'amour et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose. C'est une précipitation de pensées qui se porte d'un côté sans bien examiner tout, mais c'est toujours une raison" (Disc. p.133). Cette intuition de l'amour, convoyeur d'intelligibilité, aura son écho dans les Pensées: "le coeur a des raisons que la raison ne connaît pas" (Fr.282). Avant d'étudier le coeur comme faculté de perception et de discernement, il serait éclairant de relever les diverses acceptions du mot coeur comme organe d'appétit et le rôle du coeur-volonté dans la croyance.

2. Le coeur comme faculté d'appétits volontaires et sensibles

Pour Pascal comme pour tous les écrivains du xvii^e siècle, le coeur est conçu comme principe de générosité, de droiture et de courage: "Ces gens manquent de coeur; on en ferait pas son ami" (Fr.196). C'est là un emploi commun chez un Racine, un Molière ou chez un Corneille. L'expression "avoir du coeur" se dit donc pour "avoir de la dignité, de la fierté, du courage": "Rodrigue as-tu du coeur?"

En plus de ce premier sens, typique de son siècle, le coeur équivaut pour Pascal, comme pour tout le monde, à la source des sentiments, des émotions, des passions, en un mot, à tout ce qu'on appelle "les phénomènes affectifs". Ainsi dès le commencement du Discours sur les passions de l'amour, il dit que les pensées pures fatiguent l'homme qu'"il est nécessaire qu'il soit quelquefois agité des passions, dont il sent dans son coeur des sources si vives et si profondes...⁷" et encore: "Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos coeurs qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est⁸." Ici le coeur prend

⁷Br. p. 123.

⁸ Ibid., p. 125-126.

tout spécialement l'allure d'un principe d'amour, totalement sensibilisé par le beau.

Possé à l'origine de l'amour, le coeur est-il confiné à une passion spécifique? Non pas, car le coeur peut s'entendre aussi de l'ensemble de toutes les inclinations morales saines, ou déviées par le péché d'origine: "Que le coeur de l'homme est creux et plein d'ordures" (Fr.113). Ainsi, le coeur est assimilé au mouvement désordonné de la créature vers les biens sensibles, que l'on nomme concupiscence.

Dans un sens analogue, le coeur devient synonyme de volonté, qui pour Pascal, comme pour Port-Royal et toute l'école augustinienne, constitue la tendance, l'inclination la plus profonde chez l'homme; pour s'assurer de cette synonymie, il n'y a qu'à comparer ces deux textes des Pensées: "L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement" (Fr.91) et "Je dis que le coeur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement" (Fr.277). Comme nous pouvons le constater, le coeur et la volonté n'ont pas de fonctions diverses et Pascal emploie deux mots différents pour signifier la même réalité. Nicole est plus explicite quand il définit le coeur par la volonté: "C'est donc une chose bien importante que ce qu'on appelle le coeur, c'est-à-dire le fond de la volonté⁹."

⁹ Essais de morale, t. X, p. 435.

Si nous voulons cerner davantage la signification du coeur principe d'affectivité, il ne suffit pas que d'affirmer son identification avec la volonté, mais il faut de plus chercher tout ce que l'auteur entend exprimer par la volonté. Chez Pascal, la volonté semble avoir beaucoup d'affinité avec ce que les scolastiques appellent la voluntas ut natura, cette entité caractérisée par l'originalité fondamentale d'une impulsion volontaire et primitive, radicale, spontanée et totalitaire à la fois, commandant de l'intérieur tous les vouloirs ultérieurs, qui eux s'enracinaient dans une délibération et dans un choix. La volonté, dans la terminologie pascalienne, est donc l'organe de l'appétit universel qui "aime l'être universel naturellement", ultime fondement de nos volitions libres et source des inclinations purement spirituelles; c'est encore la volonté sensibilisée par le bien infini, c'est-à-dire par Dieu qui constitue son affection fondamentale, comme souvent les auteurs spirituels en font usage et comme saint Augustin l'employait: "Irrequietum est cor meum donec requiescat in te" ou encore "Amor meus pondus meum".

Dans la pensée 277, que nous venons de citer, on peut soupçonner une autre acception du mot coeur grâce à la synonymie entre le coeur et la volonté. Malgré une teinte toute aristotélicienne et scolastique, cette pensée possède une saveur bien augustinienne, où s'oppose l'amour propre et l'amour de Dieu, idée chère au Docteur de la grâce. Alors que

le coeur y est décrit dans la première partie comme la volonté, appétit universel, voluntas ut natura: "Le coeur aime l'être universel naturellement et soi-même naturellement", dans la deuxième partie le coeur prend l'allure du libre arbitre, qui n'est qu'une forme déterminée, un stage particulier de cette inclination affective universelle: "selon qu'il s'y adonne, et il se durcit contre l'un ou l'autre à son choix" (Fr.277).

Les deux notions coeur et volonté s'éclairent donc mutuellement à cause de leur équivalence. Mais la volonté ne serait-elle que cette faculté sensibilisée au bien et au beau universel? Regardons d'abord un texte dans le second fragment de l'Esprit de géométrie, appelé aussi "De l'art de persuader", où la synonymie des mots coeur et volonté est encore plus éclatante:

Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté...

[Et plus bas:] Je dis que l'esprit et le coeur sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement¹⁰.

Ici le sens de l'expression "entrer par l'esprit," "par la porte du coeur", c'est amener à croire selon la ligne de nos inclinations que l'auteur qualifie par "caprices

¹⁰ Br. p. 185 et 186.

téméraires de la volonté". Avec ses derniers mots de la citation, nous revenons à la signification déjà mentionnée où le coeur s'entend de la source des émotions et des passions; et ce sens, comme nous venons de le voir, s'applique aussi à la volonté. Volonté, comme le coeur, s'emploie donc dans une signification plus large que celle de la scolastique et se rapproche de la signification moderne, qui fait entrer dans le terme volonté les formes les plus élémentaires de l'affectivité psychique comme les instincts, les émotions, les réflexes.

Nous commençons déjà à voir un peu plus clair à travers la densité irréductible du mot coeur. Comme organe de vie affective, c'est-à-dire en tant qu'il s'oppose à la connaissance, nous avons découvert que le coeur couvrait plusieurs dimensions de l'appétit; tout d'abord il prenait l'allure du coeur-générosité, puis il s'avérait le principe des émotions et des passions; ailleurs nous pouvions l'assimiler à l'ensemble de nos inclinations morales, sans oublier la concupiscence, inclination vers les biens sensibles, fruit du péché d'origine. Creusant davantage, le coeur devient synonyme de volonté, prise à la fois dans le sens ancien du mot, appétit du bien infini, base du libre arbitre, et dans le sens moderne, qui englobe pratiquement toutes les couches de la vie appétitive.

Connaissant maintenant les diverses significations du coeur-volonté, il conviendrait de bien déterminer la fonction qui lui est afférente dans la pensée de Pascal. Nous pourrions ainsi bien délimiter le champ propre du coeur-volonté, par opposition au coeur pris comme faculté de discernement dont il sera question plus loin; peut-être pourrions-nous de cette façon traduire la pleine richesse du coeur pascalien et ne pas le restreindre seulement à une propédeutique de la foi¹¹. Comme nous l'avons signalé au début de notre travail, il ne faut jamais exiler l'auteur de ses idéaux qu'il poursuit; Pascal, nous le redisons, a voulu être un apologiste de sa foi, qui grâce à une apologie vivante se propose de convertir le libertin en l'ébranlant dans sa quiétude, le faisant réfléchir sur lui-même et réveillant les ressources affectives de son coeur. Aussi le coeur-volonté a une importance primordiale tant dans la préparation à la foi que dans la croyance elle-même. Voyons comment Pascal a tenté de résoudre la question classique du rôle de la volonté dans la croyance.

Le problème est traité à plusieurs endroits. Dans l'Art de persuader, il nous montre la volonté comme un organe de créance aussi efficace que l'entendement et pourvu du dynamisme indépendant. Plusieurs vérités pénètrent en nous "par

¹¹ Cf. Maritain, Réflexions sur l'intelligence, Ch. IV: Pascal-apologiste, p. 158.

les caprices téméraires de la volonté, sans le conseil du raisonnement" (Br. p.186). "Il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, ... l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées; mais la plus ordinaire, quoique contre nature, est celle de la volonté, car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément" (Br. p.185). La même intuition revient dans les Pensées, où il est question des "puissances trompeuses", ou encore lorsqu'il s'agit de cet "organe de croyance" qu'est l'automate, qu'il rattache visiblement, ainsi que l'amour propre et les passions, aux inclinations de la volonté:

Nous sommes automate autant qu'esprit; et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration... Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus sûres; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement (Pr.252).

Faut-il inférer de toutes ces citations que Pascal prône une théorie volontariste de la croyance? Mais si l'on y regarde d'une façon plus attentive, on constate que ces différents passages manifestent une double préoccupation: l'une cartésienne, qui veut que seul est légitime l'assentiment donné en vertu de l'évidence, directe et démonstrative

des vérités présentées, évidence qui engendre la conviction et ravit l'adhésion; l'autre janséniste qui nie que dans l'état présent de l'humanité blessée par le péché d'origine, une telle évidence soit possible. D'où l'influence de facteurs extra-intellectuels qui poussent l'entendement à croire "que ce qui lui plaît".

Cette "entrée" des opinions par la volonté s'avère "la plus ordinaire, quoique contre la nature" (Br.185) et manifeste très clairement la corruption de la nature. Par conséquent, si nous voulons bien penser, il faut nous dégager de telle influence d'ordre affectif, et n'écouter que "la voix constante de notre raison" (Fr.260); mais si notre intention est de persuader les autres, il faut en tenir compte soigneusement: "Quoi que ce soit qu'on veuille persuader, il faut avoir égard à la personne à qui on en veut, dont il faut connaître l'esprit et le cœur, quels principes il accorde, quelles choses il aime..." (Br.187).

Ainsi, la volonté ne semble jouer qu'un rôle indirect dans la croyance. Et c'est bien là la pensée de l'auteur, comme il nous la dévoile dans des textes qui ne peuvent être plus explicites: "L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement" (Fr.81). Et dans celui-ci il conteste formellement que la volonté participe directement à la croyance et ait en elle-même de quoi la produire:

La volonté est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime; et ainsi il en juge par ce qu'il y voit (Fr.99).

Dans cette série de textes où il est question du coeur-volonté comme faculté de croyance, il n'y a donc pas de contradiction; d'une part, Pascal affirme que la volonté règle nos opinions, et nie, d'autre part, qu'elle les "forme". La volonté borne son apport à l'acte de croire à tourner l'esprit du côté où il lui plaît de regarder, contrôlant par là l'attention de l'esprit, quoiqu'elle laisserait aux preuves, aux motifs intellectuels toute l'efficacité directe en matière d'adhésion. Par là, on n'est amené à reconnaître à la volonté, dans la genèse de la croyance, une influence prépondérante, bien qu'indirecte et extérieure à l'acte même de la croyance. Mais ne pourrait-on pas affirmer que si la volonté ne "forme" pas la créance, du moins elle "informe" l'esprit, "marchant d'une pièce" avec elle, et l'imprègne du désir pratique par lequel elle est elle-même spécifiée. En un mot, faudrait-il voir ici qu'un rôle efficient de la volonté et ne pas déjà y soupçonner un rôle spécifique, que Pascal nomme les "raisons" du coeur. La suite du travail sur la connaissance du coeur comme tel nous apportera plus de lumière à ce sujet.

3. Le coeur comme puissance de connaissance affective

Nous avons reproduit le mieux que nous avons pu l'aspect volontaire du coeur pascalien en essayant de le traduire dans les catégories affectives habituelles. L'usage du mot coeur dans ce sens n'est pas propre à la pensée de Pascal, mais il appartient à l'héritage commun des penseurs, surtout de la famille des spirituels et des mystiques qui ont exploité toutes les effervescences du mot coeur. Maintenant il s'agit d'étudier le coeur, considéré comme faculté de connaissance intuitive immédiate. Pouvons-nous dire que c'est là un emploi singulier et typique de l'auteur? Comme nous le notions plus haut, Pascal ne fut pas sans s'inspirer du vocabulaire biblique de saint Augustin, connu à travers les écrits de ses maîtres de Port-Royal, ou encore de la langue des salons mondains de l'époque telle qu'en faisait usage le chevalier de Méré. On sait que ces deux sources accordaient au coeur une perception sui generis de la réalité¹². Même s'il fut docile à de telles influences, nous devons lui attribuer le mérite d'avoir explicité l'élément cognoscitif de ce vocable symbolique qu'est le coeur et d'avoir fixé désormais toute la densité de ce terme.

¹² "Les yeux du coeur", expression que l'on trouve fréquemment chez saint Augustin, cf. Serm. CLIX, III, 3, PL, 38, c.869; Contra Mendacium, I, XVIII, 36, PL, 40, c.543; Epist. CXLVII, XVII, 41, PL, 33, c.615. Voir aussi saint Bernard, Epist. I, 12, c, 78a; Serm. I, 2.

Nous nous proposons dans la suite de ce travail d'étudier le mode de connaître propre au coeur. Dans un chapitre précédent, nous avons situé en général où s'intégrait la théorie du coeur dans la philosophie pascalienne, c'est-à-dire aux limites de la connaissance purement conceptuelle et rationnelle. Voici en résumé la marche du prochain chapitre: définition partielle de la connaissance du coeur par opposition à la connaissance de la raison, synonymes du coeur dans la terminologie pascalienne (sentiment, nature, instinct), les milieux d'action propres au coeur pascalien et enfin une notion du coeur aussi précise que possible pour bien rendre compte de toutes les caractéristiques de ses intuitions selon les divers plans ou stratifications de cette entité complexe du coeur, noyau intérieur de l'homme pascalien des Pensées.

Dans le double but de mettre en relief la connaissance du coeur et d'humilier la raison, Pascal s'est plu à décrire par opposition ces deux types de connaissance: "Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le coeur" (Fr.282); "le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" (Fr.277); "Dieu sensible au coeur et non à la raison" (Fr.278). Autant de textes qui marquent avec insistance l'hétérogénéité du mode de perception du réel propre au coeur sur celui de la raison. Mais enfin qu'est-ce qu'il y a de si différent entre eux? Peut-être que cette pensée pourrait nous éclairer: "La raison agit avec lenteur,

et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut toujours qu'ils soient présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ces principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi: il agit en un instant et il est toujours prêt à agir" (Fr.252). Connaissance de l'ordre du sentiment, la connaissance du coeur tranche nettement sur la connaissance spéculative ou rationnelle par son caractère de spontanéité intuitive, irraisonnée, synthétique.

Connaître par le coeur, c'est donc sentir, se rendre à l'évidence du sentiment qui enveloppe toute la personnalité. Aussi, une telle connaissance apporte au sujet une certitude non moins absolue que celle que procure la démonstration, mais il ne faut pas demander à l'une les virtualités de l'autre: "Il est aussi inutile et aussi ridicule que le raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir qu'il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir" (Fr.282). Certitude de la raison, certitude du coeur, deux registres bien différents, acquises par des voies aussi dissemblables: "Le coeur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le coeur en a un autre... Cet ordre consiste dans la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours" (283).

En résumé, il faut dire que le coeur perçoit le réel, non à la façon de l'entendement: il ressent plutôt la valeur des choses en elles-mêmes, qu'il ne les conceptualise et les universalise. Son objet propre appartient à la fois à l'essence des choses et à leur valeur qu'ils prennent pour le sujet qui les expérimente à travers une intuition immédiate que Pascal nomme "sentiment." Enfin, la voie que le coeur prend pour pénétrer son objet est aux antipodes d'un ordre linéaire, d'un enchaînement logique de concepts, mais son ordre n'est pas indépendant de celui de l'amour nécessaire à la saisie de toutes les amabilités et les richesses de la réalité.

a. Synonymes du coeur: sentiment, nature, instinct — Nous venons de décrire la connaissance du coeur, comme une connaissance de l'ordre du sentiment, et Pascal fait même usage de ce mot pour désigner directement le coeur: "Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" ^{F_n} (274). Essayons de débroussailler les diverses acceptions de cette catégorie pascalienne. Comme nous l'avons déjà noté, le sentiment du coeur n'est pas que sensibilité, mais décrit surtout une forme supérieure de l'intelligence; pour éviter toute équivoque, nous l'appellerions volontiers "intuition", mais il y aurait danger dans l'emploi de ce mot de trop suggérer l'aspect lumineux, l'évidence irrésistible apportée à l'intelligence; au contraire, par les mots "sentir" et

"sentiment", on évoque une idée d'obscurité, plus ou moins pénible à la raison, mais qui s'impose, moins par sa clarté interne que par une nécessité vitale qui échappe à la maîtrise de la raison. C'est pourquoi Pascal, pour indiquer cette nécessité particulière à la connaissance du coeur, qui force l'adhésion, fera aussi usage des mots "instinct" et de "nature", comme nous le verrons.

Dans un texte particulièrement significatif, le mot sentiment est successivement appliqué à une perception immédiate (la mémoire), à un état affectif (la joie) et à une vérité démontrée que l'accoutumance a rendue familière. "La mémoire, la joie sont des sentiments; et même les propositions géométriques deviennent des sentiments" (Fr.95). Encore ici, l'allusion est claire; Pascal réunissait sous un même terme plusieurs significations fort différentes, pour les opposer par leur caractère commun de spontanéité et d'immédiateté aux "labours" de la raison. Il appert encore ici que Pascal, dans l'emploi du mot "sentiment", ne voulait pas dissocier connaissance intuitive de l'affectivité; déjà il s'était insurgé contre cette mutilation du tout vital de la connaissance: "L'on a été mal à propos le nom de raison à l'amour" (Disc. p.133).

Tant dans l'Esprit de géométrie que dans les Pensées, Pascal met en exergue le caractère impulsif de notre tendance

innée à croire, à apporter notre assentiment à des vérités premières, universelles, immédiates, qui sont à la source de toutes les démarches ultérieures de la raison. Cette puissance d'affirmation qu'il nomme par le mot cœur dans le Fr.282, dans l'Esprit de géométrie, il l'appelle nature: "Il y a des mots incapables d'être définis... Mais on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par ses explications" (Esp.Géom., p. 169). "La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point" (Fr.434).

Parfois, le cœur prend aussi le nom d'"instinct", pour marquer la sûreté de sa connaissance. Le cœur aspire au vrai, au bien, à la justice, au bonheur, en un mot à Dieu. Malgré la faute originelle, il a conservé sa capacité des objets supérieurs: "Instinct... Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme" (295); "Deux choses instruisent l'homme de sa nature: l'instinct et l'expérience" (296); En d'autres mots, le souvenir de sa condition primitive et l'expérience présente, révélatrice de notre misère, causée par la chute originelle. "Instinct et raison, marque de deux natures" (344). Ainsi, c'est sous l'action de cette puissance équivalente à un instinct que l'esprit adhère sans

aucun doute aux intuitions du coeur et précède toute connaissance d'ordre rationnel.

b. Les champs d'action propres à la connaissance du coeur — Nous venons de donner une définition partielle et provisoire du coeur, organe d'intuition. Nous savons qu'il s'agit d'un mode de connaître extrinsèque à la connaissance rationnelle, se situant plutôt dans l'ordre du sentiment; connaissance qui comporte une évidence non pas tant produite par l'intelligibilité de l'objet, mais bien par les résonances subjectives qu'il éveille dans le sujet connaissant; puis nous avons signalé les synonymes employés pour désigner le coeur pris comme faculté d'affirmation spontanée et fort d'une certitude interne, à savoir le "sentiment", la nature, l'instinct. Pour en arriver à une notion plus précise et plus exacte à la pensée de l'auteur, voyons maintenant quels sont les grands ordres de réflexion, dégagés de son expérience vécue qui l'ont amené à formuler une telle conception du coeur. En d'autres mots, nous voulons délimiter le domaine propre du coeur, son champ d'action, où sans cesse réapparaît l'antagonisme entre le coeur et la raison.

1° Rôle du coeur dans la connaissance scientifique: le coeur, faculté des premiers principes. — Il paraît d'une bizarrerie bien étrange que de faire jouer au coeur un rôle dans la connaissance scientifique, alors que le coeur a

toujours été considéré comme un organe d'amour. Pascal a pris sur lui la responsabilité de cette originalité, pour mettre en relief l'aspect intellectuel du coeur d'une façon non équivoque.

Déjà dans l'Esprit de géométrie, où Pascal expose ses idées sur la science, il avait dénoncé l'idée utopique de traiter une science "dans un ordre absolument accompli", qui consisterait à "y tout définir et y tout prouver" (Br.p.165), car la raison est impuissante à définir les premiers termes: "Les premiers termes qu'on voudrait définir en supposeraient d'autres qui les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premiers. Aussi, en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour leur servir de preuve" (Br. p.167). Que fait donc pratiquement la plus parfaite des sciences qu'est la géométrie? Quand elle "est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là et demande qu'on les lui accorde" (Br. p.168). La géométrie, bien qu'elle "enseigne parfaitement", s'interdit de définir "aucunes de ces choses, espace, temps, mouvement, nombre, égalité, ni les semblables qui sont en grand nombre" (Br. p.168).

Mais comment le géomètre peut-il se permettre d'accepter des vérités non justifiées par la raison? C'est que

la "nature" vient ici suppléer à "la raison impuissante" (Fr. 434) et fournir à l'ordre géométrique son "soutien", à savoir les vérités primitives auxquelles tout cet ordre est suspendu.

Dans un fragment des plus suggestifs et des plus capitaux pour la doctrine du coeur, Pascal reprend la même idée, mais cette fois il nomme explicitement la nature, par le coeur: "Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point part, essaye de les combattre" (Fr.282). Le coeur se voit donc doué d'une forme de connaissance dont l'objet n'est autre que les premiers principes. Le coeur ici, c'est encore "la nature qui soutient la raison impuissante" (434); c'est une connaissance certaine d'une certitude hétérogène à celle de la raison, car elle a comme caractéristique d'être une connaissance intuitive à la base de toute connaissance purement rationnelle: "C'est sur ces connaissances du coeur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours" (ibid.) Cette partie du fragment 282 est à mettre en parallèle avec le fragment 281: "Coeur, instinct, principes", c'est-à-dire le coeur est l'instinct (l'intuition) des principes.

En marge de ce fragment, Pascal avait écrit ceci comme exemple de premiers principes: "Le coeur sent qu'il y

a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis; et la raison démontre ensuite..." Il semble donc n'envisager que les premiers principes mathématiques, non les principes plus généraux, les principes au sens strict, comme ceux d'identité et de causalité. Il y a lieu de penser que Pascal ne donne des exemples qu'il rencontre en géométrie non pas qu'il veuille restreindre l'objet du coeur-nature, mais bien parce que son intérêt est tout centré de ce côté et que, pour lui, la science du géomètre se situe au pinacle du savoir. Il applique trop la doctrine du coeur à toute sorte de sujets pour qu'on puisse penser qu'il en limite ici l'objet. Voici en résumé le rôle du coeur-nature:

D'où l'on entrevoit mieux le rôle que joue le coeur dans la pensée de Pascal. Il est le pouvoir de saisir d'un coup les premiers principes sur lesquels s'appuie le raisonnement, d'arrêter la chaîne sans fin des doutes et des déductions, de trouver une "assiette ferme" dans un univers où les raisonnements et les expériences sont affectés, comme l'essence et le temps, d'un coefficient de divisibilité de multiplicité infinies¹³.

A la manière de l'intellect des premiers principes aristotéliens ou encore à la façon de la syndérèse, le coeur fournit des connaissances certaines, irréfléchies à la raison spéculative comme fondement de tout son "discours". Tant au savant qu'au philosophe, le coeur est la source d'où

¹³ J. Steinmann, Pascal, Paris, Edit. Cerf, 1954, p. 310.

jaillissent spontanément les vérités premières et fondamentales qu'aucun ne peut s'empêcher de croire, car elles résurgissent de la conscience même de la nature, de cette "idée de vérité" que nous portons en nous, en une intuition massive, spontanée, sentie. Ces intuitions connaturelles par leur certitude confondent le pyrrhonisme et, par leur indémonstrabilité, tout le dogmatisme. De ces connaissances prérationnelles ou transrationnelles nous pourrions dire ce que dit Bergson de l'intuition: "L'intuition est une pièce d'or, dont la raison ne finit plus de donner la monnaie."

2° Le sentiment du coeur dans la conscience morale — Nous venons de constater quelle part considérable le sentiment du coeur jouait chez le géomètre. Le théologie moraliste des Provinciales n'oubliera pas davantage la primauté du sentiment immédiat sur la raison pure. Au dix-septième siècle, la casuistique avait atteint un sommet, bien qu'à titre de jurisprudence, elle ait toujours existé en matière morale. En soi, le souci des casuistes n'est pas blâmable, car une loi universelle doit pouvoir s'adapter au particulier bien circonstancié; mais, bien loin de chercher un esprit de liberté et d'amour de la Loi Nouvelle, les moralistes de l'époque, pour assurer l'application du principe moral avec souplesse et vérité, semblaient moins se soucier de suivre les sinuosités de la vie que de découvrir toutes les situations limites où les règles morales n'avaient plus cours.

La morale de l'époque ainsi raidie en axiomes et en définitions ne collait plus au réel et les moralistes s'ingéniaient à travers les cadres rigides de cette morale à collectionner les cas d'exemption et à justifier les situations douteuses. Pascal a senti le danger de ces arguties et subtilités logiques: à la fin, ils en arrivaient à diminuer l'univers de la faute dans les consciences et, en même temps, à amoindrir les effets de la Rédemption de Christ. "La religion chrétienne qui seule a la raison,"ne veut pas cependant, dans la conduite de ses fils faire fi de toute révélation, pour leur enseigner une morale naturelle; et elle entend bien que ses fidèles s'offrent "par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: Ne evacuetur crux Christi" (Fr.245).

C'est bien de cette morale, souffrant d'un excès de systématisation rationnelle qui empiète sur le domaine du coeur soumis, qu'il écrit: "La vraie morale se moque de la morale; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment comme les sciences appartiennent à l'esprit" (Fr.4).

La morale de l'esprit, répudiée ici par Pascal, n'est autre que cette morale qui affecte une forme géométrique, procédant par démonstrations, et qui édicte ses préceptes au

nom de la raison. Or le grand vice inhérent d'une telle morale, c'est d'être "sans règles", c'est-à-dire sans moyen sûr de discerner entre le bien et le mal, du fait qu'elle se fonde sur la raison, faculté sans contenu propre, "ployable en tout sens", qui prouvera et démontrera tout ce que l'inclination du moment lui propose.

La vie morale est-elle autre chose qu'une lutte continuelle entre la concupiscence et la charité, les deux pôles d'attraction, où se joue le drame des options humaines? De plus, la raison n'a point part à la découverte pratique des principes moraux, des fins essentielles: "Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité", c'est-à-dire l'ordre du coeur et non celui de la raison "car ils voulaient échauffer et non instruire". C'est pourquoi, "on ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les preuves d'amour: cela est ridicule" (Fr.283). L'inanité de la raison dans cette sphère de la vie semble manifeste; elle ne peut déterminer expérimentalement, d'une façon sentie, le bien polarisateur de toute l'activité humaine. De même que Dieu donne "la religion par le sentiment du coeur" (Fr.544) et, par conséquent, c'est seulement "par Jésus et en Jésus" qu'on "enseigne la morale" (Fr.547). En un mot, les principes moraux, les fins ordonnatrices des actions humaines ne sont perçues que par le sentiment du coeur: "Voilà quels sont mes senti-
ments, et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur

qui les a mis en moi..." (Fr.550), écrit Pascal, après avoir énuméré les objets des principales vertus chrétiennes.

Si l'appréhension vitale des principes moraux échappe aux prises de la raison, peut-être que l'application de ces règles au singulier concret, grevé de circonstances, pourrait revenir à la raison? Encore là le danger est grand d'empiéter sur le terrain du coeur, car peut-on déterminer rationnellement la multiplicité des préceptes et devoirs:

Pourquoi prendrai-je plutôt à diviser ma morale en quatre qu'en six? Pourquoi établirai-je plutôt la vertu en quatre, en deux, en un? Pourquoi en "abstine et sustine", plutôt qu'en "suivre nature" ou "faire ses affaires particulières sans injustice", comme Platon, ou autre chose? Mais voilà, direz-vous, tout renfermé en un mot. Oui mais cela est inutile, si on ne l'explique et quand on vient à l'expliquer, dès qu'on ouvre ce précepte qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion que vous vouliez éviter. Ainsi, quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles, comme en un coffre, et ne paraissent jamais qu'en leur confusion naturelle. La nature les a tous établis sans renfermer l'un en l'autre (Fr.20).

Toute systématisation de la morale trahit en quelque sorte le mouvement naturel de la vie par sa qualité et son défaut à la fois de trop simplifier le réel complexe. En effet, en matière morale surtout, "la nature a mis toutes ses vérités chacune en soi-même: notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel: chacune tient sa place" (Fr.21). Chaque action morale doit donc s'imposer indépendamment et directement au jugement de conscience.

Aussi faut-il se mettre en garde contre tout axiome ou principe moral rigide et apodictique, car "chaque chose est ici vraie en partie, fausse en partie" (Fr.385) et il ne saurait épouser les formes de la concrétude de la vie: "Mais que dira-t-on qui soit bon? La chasteté? je dis que non, car le monde finirait. Le mariage? non: la continence vaut mieux. De ne point tuer? non, car les désordres seraient horribles, et les méchants tueraient tous les bons..." (ibid.). "Le *medium virtutis* n'est pas le lot de la raison universalisante mais bien d'un jugement prudentiel; aussi ce fut l'erreur des casuistes que d'avoir voulu faire une science méthodique des cas de conscience et de vouloir résoudre par un axiome une série de situations morales très circonstanciées, dites de la même espèce. A ce formalisme juridique, Pascal et ses amis augustiniens de Port-Royal opposent la spontanéité de la charité: ama et fac quod vis.

A l'origine de la vie morale, comme dans la solution des faits moraux singuliers et concrets, le sentiment a l'initiative et la raison n'a qu'à obéir aux décisions immédiates, subites du coeur. A la fin de cette étude partielle sur la notion de la morale de Pascal, nous demeurons conscient que l'esprit de polémique fut cause de certaines étroitesse d'appréciation de la place de la raison en matière d'éthique.

3° Esthétique et connaissance du coeur — La connaissance intuitive du coeur pousse-t-elle son action jusque dans le domaine de l'art? Question que nous tenterons de résoudre à l'instant, en étudiant ce que l'on pourrait nommer l'esthétique de Pascal.

L'homme possède en lui-même l'instinct de la beauté, "un caractère d'amour inné" qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne, et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est" (Disc. p.126-127). Même si "la nature a si bien imprimé cette vérité dans nos âmes", à savoir cette tendance à s'attacher au beau, elle n'a pas fixé un objet de beauté absolue; la beauté pour l'homme est toujours chose relative à sa propre nature: "Il y a un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature, faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît" (Fr.32). Malgré le caractère naturel et universel de l'aspiration au beau, la concrétisation de l'idéal de beauté dépend d'une situation toute singulière: "Quoique cette idée générale de la beauté soit gravée dans le fond de nos âmes avec des caractères ineffaçables, elle ne laisse pas que de recevoir de très grandes différences dans l'application" (Disc. p.127). Ainsi, la beauté, bien qu'elle soit constituée par un certain rapport entre les objets et notre nature,

elle n'a pas de fixité propre à la nature; car la nature, malgré son identité foncière chez tous les hommes, une fois concrétisée dans un individu, admet plusieurs variations, comme le temps, le pays, la mode, en un mot, une infinité de dispositions particulières et individuelles.

C'est pourquoi la tâche de l'artiste n'est pas de réaliser un beau en soi abstrait et indéfini, mais bien un objet d'art qui puisse "agrèer" à tel ou tel individu bien défini, nanti de toutes les dispositions intérieures dont l'a pourvu l'époque où il a vécu, le pays où il habite, la mode, enfin toutes les notes individuantes de sa nature. Par exemple, agrèer pour l'éloquence qu'elle "consiste dans une correspondance qu'on tâche d'établir en l'esprit et le coeur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et de l'autre les pensées et les expressions dont on se sert; ce qui suppose qu'on aura bien étudié le coeur de l'homme pour en savoir tous les ressorts" (appendice du Fr.15). Et cette sorte de connaissance du coeur de l'homme ne peut s'acquérir que par une connaissance par connaturalité, par un retour sur sa propre subjectivité: "Il faut se mettre à la place de ceux qui doivent nous entendre, et faire essai sur son propre coeur du tour qu'on donne à son discours, pour voir... etc." "Ainsi en doit-il être de tous les autres arts, selon leur forme propre d'expression, pour réaliser le "modèle naturel" (33).

S'il existe vraiment un "modèle naturel", é'est-à-dire "un modèle d'agrément et de beauté", il n'est pas moins vrai que l'"on ne sait ce que c'est" (33); comment le saurions-nous; nous ne pouvons même pas pénétrer le mystère de notre propre nature (72 et 73), et encore moins de ce qui lui convient. La raison peut-elle nous renseigner là-dessus? Peut-on remettre à son discernement le choix de l'idéal du beau? La raison, faculté qui divise sans cesse et dispose en schémas la réalité, montre une fois de plus son ineptie dans le domaine du beau: elle forme un "modèle" de pure convention; son intérêt est surtout tourné à classifier, mettre en catégories, à la manière de "ceux qui font les antithèses en forçant les mots" et qui ressemblent à ceux "qui font de fausses fenêtres pour la symétrie" (27). A défaut de la connaissance de la beauté poétique, "on a inventé de certains termes bizarres: siècle d'or, merveille de nos jours, fatal, etc.; et on appelle ce jargon beauté poétique" (33). Encore du fait de l'intervention inopportune de la raison, on rencontre ces préoccupations d'harmonie verbale, "parce qu'on manque de coeur" (Fr.30), de style affecté et alambiqué, admiré par tant de gens chez Cicéron¹¹(Fr.31), et cette tentative de "masquer la nature et de la déguiser" (Fr.49).

La découverte du "modèle naturel", de ce qui agrée à la nature, ne relève pas de la fonction de la raison; serions-nous alors condamné dans le domaine de l'art à porter des

jugements selon le caprice ou la fantaisie? Pourtant il existe des personnes qui peuvent rejeter avec justesse "tout ce qui n'est point fait sur ce modèle, car ils "ont le goût bon" (32). Le "bon goût" est donc cette faculté qui permet de discerner dans un instant ce qui est conforme ou non au modèle naturel, selon que l'oeuvre d'art leur agréé ou leur déplaît. Le chevalier de Méré, de son côté, assimile le "bon goût" à ce que Pascal nomme le sentiment: "Le bon goût se fonde toujours sur des raisons très solides, mais le plus souvent sans raisonner¹⁴." Le beau pourrait donc se définir comme une convenance avec nos dispositions et nos inclinations, une sorte de connaturalité saisie d'une façon intuitive et spontanée par le sentiment. Mais sommes-nous bien sûrs que l'oeuvre de l'artiste corresponde à une inclination fondamentale du sujet de façon à ce que son jugement esthétique possède une certaine valeur universelle et ne soit pas pur caprice?

Au cours de sa vie mondaine, alors qu'il avait comme maître le chevalier de Méré, Pascal avait observé ou encore l'avait appris du chevalier, qu'il y avait un domaine privilégié où s'exerce sans ambage le "bon goût", et se laissent voir avec évidence les inclinations profondes de la nature selon l'"agrément". Ce domaine, c'est celui de la beauté

¹⁴ Cité dans Brunch. min., p. 332, note 1, du Fr.32.

féminine. Dans cette sphère, le jugement esthétique se montre certain, du fait que personne n'a besoin de s'interroger longuement pour savoir quelle sorte d'attrait telle femme éveille en lui. On peut hésiter sur l'"agrément d'une pièce de verre, on n'hésite pas sur l'agrément d'une femme" (Fr.32). Chacun juge d'une façon instantanée de la beauté ou de la laideur d'une femme, car chacun porte en soi "l'original" de la beauté, et surtout de "sa beauté", diversifié entre les hommes, souvent en raison même de l'influence des femmes elles-mêmes (Disc. p.126-127). "Néanmoins les femmes déterminent souvent cet original. Comme elles ont un empire absolu sur l'esprit des hommes, elles y dépeignent ou les parties des beautés qu'elles ont, ou celles qu'elles estiment, et elles ajoutent par ce moyen ce qui leur plaît, à cette beauté radicale" (ibid., p.126). En résumé, à l'égard de la beauté féminine, le modèle naturel est clairement perçu, alors qu'il échappe à l'égard des autres formes de beauté; par ailleurs, cette aisance à distinguer le beau chez la femme ne pourrait-il pas être une sorte de barème pour juger des formes de beauté d'estimation plus subtile?

La pensée de Pascal sur ce point n'est nullement équivoque; encore ici, Pascal utilise la méthode de l'analogie; on sait quelle importance il donne au principe universel de l'analogie pour constituer l'univers pascalien, univers où toutes les parties s'emboîtent dans une continuité quasi

parfaite "afin de faire ressortir la liaison toujours admirable que la nature, éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence"¹⁵. Aussi par une vue de génie, il découvrira qu'il existe entre l'ordre des grandeurs humaines et celui des grandeurs surnaturelles la même discontinuité qu'entre l'ordre des grandeurs mathématiques; des réalités mathématiques, il passe par l'analogie aux relations entre la nature et la grâce. S'il existe une telle similitude dans tout le réel, qu'est-ce qui nous empêche de comparer et de qualifier de la même manière des choses aussi disparates que "maison, chanson, discours, vues, prose, femmes, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc." (Fr.32). Il existe en effet une ressemblance parfaite entre une chanson bien composée et une maison bien construite parce qu'elles sont faites l'une et l'autre, quoique chacune selon son genre, sur "le bon modèle". De même, "un mauvais sonnet, par exemple, sur quelque faux modèle qu'il soit fait, ressemble parfaitement à une femme vêtue sur ce modèle" (ibid.). C'est pourquoy, quelle que soit l'oeuvre d'art qui est donnée à notre jugement, nous sommes toujours en état de nous imaginer une femme du même type, ou si l'on préfère, bâtie, ou habillée d'après la même formule" (Fr.33). Et comme nous l'avons déjà

¹⁵ G.E. III, p. 367, Introduction au De numeris multiplicibus, cité par Steinmann, op. cit., p. 93-94.

expliqué, l'agrément d'une femme demeure ce qu'il y a de plus facile à découvrir, étant conforme ou non au modèle naturel, selon les diverses résonances que le beau féminin réveille dans l'esthète; grâce à une sorte de transposition analogique, la considération de la beauté féminine offre donc un moyen commode, un criterium permettant de juger de tous les autres genres de beauté.

Pour résumer, il faut dire que dans le coeur humain, il y a un "caractère de beauté", un instinct du beau qui, chez chaque personne, se caractérise selon la qualité de ses notes individualisantes. Le beau en soi n'existe pas, mais toujours un beau très circonstancié selon son rapport aux multiples dispositions de l'individu, dont la fondamentale et la plus intégrante est celle de l'amour. Aussi l'esthète véritable est celui qui possède un bon goût, un sentiment juste de la beauté, pouvant d'une façon toute spontanée et sans recours à une démonstration rationnelle, déterminer la conformité de l'oeuvre d'art avec "le modèle naturel", soit qu'il évoque le type de femme qui doit servir de moyen terme entre l'objet considéré et le "modèle naturel" indéfinissable, soit qu'il apprécie "l'agrément" de ce type, c'est-à-dire son rapport ou ressemblance au modèle naturel. Comme pour la conscience, le goût esthétique a "ses raisons que la raison ne connaît pas". Raisons qui sont toutes de l'ordre du sentiment.

4° Le sentiment du coeur et l'esprit de finesse — Pascal philosophe existentiel, dont la doctrine origine toute entière de ses réflexions sur ses propres expériences, n'a pas pu passer au travers de sa vie mondaine sans y découvrir un autre aspect de l'homme universel. Comme nous l'avons déjà noté, Pascal jeune savant, couvert de gloire par ses inventions récentes, quand il fit son entrée dans le grand monde parisien, ne put s'empêcher de remarquer les qualités et procédés d'esprit de l'"honnête homme", qualités fort différentes de celles qui réussissent à l'homme scientifique. Aussi les méditations de Pascal sur son expérience du monde nous ont-elles valu ces pages consacrées à la distinction célèbre entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie.

Si l'auteur des Pensées n'a pas inventé de lui-même cette distinction entre les deux esprits, comme le veut la thèse classique¹⁶, qui l'attribue au chevalier de Méré¹⁷, il l'a néanmoins intégrée dans son oeuvre en enrichissant cette constatation psychologique de ses propres observations psychologiques. L'opposition entre l'esprit de finesse et l'esprit

¹⁶ M. Boudhors soutient que la distinction des deux esprits a été empruntée par Méré à Pascal, cf. Rev. d'Hist. litt. de la France, 1913.

¹⁷ Discours des agréments et lettres destinées à Pascal, Brunch. min., p. 319, note 3.

de géométrie est devenu une pensée bien familière ; à Pascal, pour avoir lui-même vécu de ces deux visions du réel. Il n'est pas étonnant de retrouver cette idée, dès le Discours sur les passions de l'amour, dans l'opuscule L'esprit de géométrie suivi du traité sur l'art d'agréer et enfin au tout début des Pensées (Fr. 1 à 4).

Mais d'où vient que nous fassions un rapprochement entre l'esprit de finesse et la connaissance du cœur, objet de notre étude? L'esprit de finesse a plus d'une affinité avec le mode de percevoir propre au cœur; aussi négliger la notion pascalienne de l'esprit de finesse serait passer sous silence une des principales manifestations du cœur de l'homme pascalien; en effet, l'esprit de finesse origine à la fois de l'intelligence, de la volonté, du sentiment, en un mot du cœur, qui lui fournit sa chaleur de charité universelle et qui lui inspire ses jugements de valeur. C'est encore un phénomène de connaissance identique au cœur, à titre de saisie intuitive, synthétique et valorisatrice de la réalité. Ainsi dans le Discours, Pascal n'envisage l'esprit de finesse que par rapport à l'amour, au commerce amoureux et à l'"éloquence de deux personnes": "L'esprit de finesse a une souplesse de pensée qu'il applique en même temps aux diverses parties aimables de ce qu'il aime. Des yeux il va jusqu'au cœur; et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans" (Disc. p. 125).

De plus, la dichotomie entre le coeur et la raison, ligne maîtresse de la doctrine pascalienne, se retrouve ici, muée sous la forme de l'opposition entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie. Tout à l'opposé d'une connaissance notionnelle et abstraite du réel, l'esprit de finesse possède les qualités propres d'une connaissance affective du réel, comme nous venons de le voir: "Il y a deux sortes d'esprits, l'un géométrique, et l'autre que l'on peut appeler de finesse. Le premier a des vues lentes, dures et inflexibles; mais le dernier a une souplesse de pensées, etc..." (ibid.). Encore ici, le décalage entre connaissance universelle scientifique, spéculative et la connaissance intuitive, spontanée du sentiment de l'amour est mis en relief par la description des deux façons de pénétrer le réel, celle de l'esprit de géométrie et celle de l'esprit de finesse.

Loin de n'être qu'un contenu émotionnel, l'esprit de finesse poursuit une logique mais une logique qui est celle du coeur. Ainsi, pour plaire, l'esprit de finesse est pourvu de "règles aussi sûres... que pour démontrer" et "qui les saurait parfaitement connaître et pratiquer" pourrait réussir "aussi sûrement à se faire aimer des rois et de toutes sortes de personnes, qu'à démontrer les éléments de la géométrie" (Exp.Géom., p.138). Cependant si l'esprit de finesse poursuit dans sa démarche la logique du coeur qui trouve sa justification et son fondement dans le plaisir et la délectation

procurés par l'amour, combien sera-t-il malaisé d'en définir les règles et "la raison de cette extrême difficulté vient de ce que les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables, ils sont divers en tous les hommes, et variables en chaque particulier" (*ibid.*). Pascal fait l'avou de son incapacité de déterminer ces règles "aussi sûres" que celle de la démonstration géométrique, mais il ajoute aussitôt: "Au moins, je sais que si quelqu'un en est capable, ce sont des personnes que je connais, et qu'aucun autre n'a sur cela de si claires et de si abondantes lumières" (*ibid.*). Allusion certaine au chevalier de Méré "qui, selon la description que nous en fournit Steinmann "passe dans la haute société d'alors pour le spécialiste en l'art d'agrèer, le conseiller des jolies femmes en matière de goût, de finesse et de conversation. Méré est un snob qui se dit philosophe du snobisme, se prétend fidèle à une tradition remontant aux Grecs. Il dédaigne les mathématiques comme alourdissant l'esprit et se flatte de deviner le coeur par une science aussi exacte que la géométrie, mais infiniment plus subtile¹⁸."

Plus d'une fois, Méré reproche à son ami, férù de géométrie, d'avoir "pris en cette science l'habitude de ne juger de quoi que ce soit que par des démonstrations" et de

¹⁸ Op. cit., p. 84.

s'attacher trop à l'art de raisonner par les règles: "ces longs raisonnements tirés de ligne en ligne vous empêchent d'entrer d'abord en des connaissances plus hautes qui ne trompent jamais" et "vous perdez ainsi un grand avantage dans le monde, car lorsqu'on a l'esprit vif et les yeux fins, on remarque à la mine et à l'air des personnes qu'on voit quantité de choses qui peuvent beaucoup servir" (Cf.note 3 du Fr.1).

A l'encontre de cette "intuition", au sens vulgaire du terme, Pascal décrit le champ de connaissance propre à l'esprit de géométrie; l'esprit, adonné aux sciences et en particulier au raisonnement mathématique, d'où son nom "esprit de géométrie", utilise les principes qui sont à la base de ces sciences. Même si ces principes échappent ordinairement au sens commun, ils n'en sont pas moins "palpables", connaissables "à plein" et tels qu'il faudrait "avoir l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent" (Fr.1). Il appartient donc à ce mode de connaître de percevoir les postulats et les définitions géométriques, posés une fois pour toutes, par l'union de quelques notions très simples, et d'en déduire les conclusions, dont l'ensemble forme une certaine systématisation ou science.

Dans ce même domaine, on distingue encore "deux sortes de sens droit", ou encore "deux sortes d'esprits": l'une

de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est l'esprit de justesse; l'autre, de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre, et c'est là l'esprit de géométrie" (Fr.2). Par conséquent, le premier représente la "force de pénétration de l'esprit, l'autre son extension et son amplitude" (ibid.).

Mais à côté de ces principes abstraits, universels et relativement simples, il y a les "choses de la finesse", choses de l'âme combien plus changeantes, variables, nombreuses; et qui "ne se laissent pas manier ainsi". Ce sont les réalités non seulement concrètes, mais prodigieusement complexes, et qui s'expriment suivant des modes divers et subtils: états psychologiques, impulsions, ressorts de la vie intérieure, se lient et se mêlent de façon inextricable et ambivalente. Aussi l'analyse logique s'avère incapable de poursuivre l'infinité de principes ou motivations "qui sont dans l'usage commun et sous les yeux de tout le monde", mais "qui sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. On les voit à peine; on les sent plutôt qu'on ne les voit; ce sont choses tellement délicates et si nombreuses qu'il faut un sentiment bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste selon ce sentiment" (Fr.1).

Ce sont là encore, choses du sentiment. Il faut donc qu'ils tombent sous un genre d'esprit bien particulier, pour

être discernés, à savoir sous un esprit soumis à la mouvance du coeur. L'esprit de finesse possède la propriété d'un tel esprit, car il peut voir, percevoir "d'une seule vue" ces principes si "ténus" et si "nombreux" et saisir d'une façon intuitive et synthétique ces impondérables de l'existence concrète et singulière. Si le raisonnement intervient dans ses jugements, c'est "naturellement et sans art", d'une façon quasi inconsciente. En effet, cette activité secrète de l'intelligence ne se révèle pratiquement pas à la conscience: "L'expression en passe tous les hommes, et le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes" (ibid.).

Sur ce terrain de la vie concrète, quelle influence l'esprit de géométrie peut-il avoir? "Tous les géomètres seraient fins s'ils avaient la vue bonne", puisqu'ils "ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent", mais l'empêchement vient de ce que habitués "aux principes nets et grossiers de la géométrie et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse" et ceux qui "ne sont que géomètres" s'avèrent dans cette sphère du réel "faux et insupportables"(Fr.1). Par ailleurs, les esprits fins qui font profession de n'être que fins, "accoutumés à juger d'une seule vue", sont étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et principes stériles; ils s'en rebutent et s'en dégoutent". Et

de plus, l'en constate qu'il existe peu d'esprits qui soient géomètres et fins à la fois, mais qu'il y a des esprits faux, qui ne sont jamais ni fins, ni géomètres, car ils n'ont ni "la vue bonne", ni le sens droit" (ibid.).

Nous sommes donc en face d'un phénomène de connaissance intuitive, capable de poursuivre le rythme même de la vie, d'une ouverture sur le réel même et cela grâce au réalisme de l'affectivité, toute tendue vers l'objet concret et existant. Faut-il y voir une connaissance inconsciente, ou encore une sorte de condensation de calculs et de raisonnements inaperçus? Comme nous l'avons déjà noté pour le coeur, c'est un mode de connaître par le sentiment, par conséquent, un mode hétérodoxe à la connaissance spéculative; aussi ce mode de saisie de la réalité, en même temps qu'il fait éprouver les amabilités de l'objet, fournit à soi-même sa propre justification, car le sentiment se suffit ordinairement à lui-même. S'il sent le besoin d'être justifié, ce mouvement saura bien se faire construire une super-structure de raisons, qui motivent l'irruption d'un tel sentiment. En effet, l'homme habitué au discernement des esprits, perçoit l'antériorité du sentiment sur les raisons spéculatives, phénomène courant qui n'a pas échappé à la perspicacité de l'auteur:

M. de Roannez disait: "Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque

par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on trouve ces raisons que parce que cela choque (276).

Le mode de perception de l'esprit de finesse demeure donc une sorte de spontanéité originant du sentiment qui engendre une croyance globale, à ce qui est perçu, d'une façon plus ou moins occulte. Encore ici, il y a plus qu'une simple analogie entre connaissance du coeur et connaissance de l'esprit de finesse, mais une relation très étroite. Etudions maintenant la part du coeur dans la connaissance religieuse.

5^e Connaissance du coeur et connaissance de foi —

Le coeur pascalien, à la fois structure essentielle de l'homme intérieur, nous apparaît comme une réalité polymorphe, malgré sa stabilité profonde et son identité. Nous retrouvons son activité dans presque toutes les actions spirituelles de l'homme. Il pousse même ses racines jusque dans le monde du surnaturel, où sous l'emprise de la grâce, il s'abouche aux réalités de la foi. Dans sa fonction la plus sublime, le coeur devient le point d'insertion de la grâce et la faculté de la connaissance mystique. Les auteurs mystiques, pour désigner cette partie de l'homme où s'opèrent l'acquiescement aux vérités révélées et l'union de l'esprit à Dieu, font usage d'expressions analogues: le fond de l'âme, la substance de l'âme, la partie supérieure de l'esprit, la

sine de la raison, la portion suprême de l'esprit, et saint Jean de la Croix parle même du "cœur de l'âme". S'il appartient au cœur pascalien de saisir la valeur et le rayonnement créateur des réalités terrestres, dans une expérience vitale, irrécusable et ineffable, combien plus il lui revient de vibrer à la plus haute valeur qui soit: Dieu. "C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur et non à la raison" (Fr.250) "qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer" (Fr.250).

Une fois de plus, Pascal nous livre non pas une doctrine, mais un témoignage, une tranche de sa vie personnelle; ses réflexions sur la connaissance religieuse ne sont-elles pas en grande partie l'écho de son expérience mystique, décrite avec un accent si pathétique dans le Mémorial:

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
(Br. p.142)

Au cours de cette nuit du 23 novembre 1654, où il rencontra Dieu, comme un quelqu'un, une personne, il n'avait pu contenir sa joie d'assister à l'effondrement de sa conception philosophique d'un Dieu idéal; longtemps, à la suite de Descartes, il l'avait cherché, mais voici que c'est le cœur sous le coup de la grâce, qui a fait la découverte de la réalité authentique et non la raison. La raison, elle, ne pouvait qu'ériger une structure de concepts sur Dieu et Le

réduire à des notions anthropocentriques, telles que "cause première" ou "moteur immuable".

Avec toute l'école de théologie de Port-Royal, Pascal n'entend nullement réduire l'acte de foi à une pure adhésion intellectuelle, basée sur une double évidence: évidence premièrement de la véracité de Dieu qui ne peut se tromper, ni nous tromper en se révélant; évidence ensuite de la divinité, prouvée par les miracles, les prophéties, la révélation des Livres saints. Aussi l'habitus infus de la foi ne se limite pas pour Pascal à diriger et à sous-tendre la raison dans la recherche et l'examen des motifs de crédibilité. A maintes reprises, l'auteur des Pensées, en plus d'affirmer la supernaturalité de la foi, "la foi est un don de Dieu" (Fr.279), ne cesse de s'opposer à toute réduction de l'acte de foi, du "credo" à l'acte de science, au "scio":

La foi est toute différente de la preuve; l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*: c'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le coeur, dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*; mais cette foi est dans le coeur, et fait dire non *scio*, mais *credo* (Fr.248).

Bien loin de bouder ou de faire fi de ce qu'on appelle la crédibilité objective, l'apologiste des Pensées reconnaît l'importance de ces "fondements indubitables", à savoir les miracles, les prophéties, les figures, dont il veut former le corps de son apologie. S'"il faut ouvrir son esprit aux preuves", il n'en reste pas moins vrai que les réflexions

rationnelles sur les mystères divins ne sont qu'une préparation, un "removens prohibens", à la venue de la foi surnaturelle: "Ceux à qui Dieu a donné la religion par le sentiment du coeur sont bien persuadés. Mais à ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par le sentiment du coeur"(Fr.283 et même par ces preuves peut-on engendrer une foi qui ne serait qu'humaine? Pascal semble répondre par la négative: "Les prophéties, les miracles même et les preuves de notre religion ne sont pas de telle nature qu'on dise qu'ils sont absolument convaincants..." L'obscurité de l'objet de foi, voilà la pierre d'achoppement de la raison, car "il y a assez d'évidence pour condamner et non assez pour convaincre; afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce et non la raison qui fait suivre" (*ibid.*). Ailleurs, dans une lettre à M^{lle} Roannes, Pascal montre bien que si nous avions l'évidence des vérités révélées, nous aurions aucun mérite à croire: "Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire; et s'il ne se découvrirait jamais, il y aurait peu de foi" (Br. p.214).

A l'encontre de certains scolastiques postérieurs au seizième siècle, Pascal rejette donc une foi d'ordre purement spéculatif. Cependant croire, c'est juger une vérité digne d'adhésion, mais d'où provient le jugement si la raison ne peut rien déterminer? Les "personnes simples" qui admettent

la vérité de la Religion sans avoir lu les Testaments, sans connaître les prophéties ni les preuves (Fr.286 et 287), par quoi en jugent-elles? Elles en jugent par une certaine "disposition intérieure", par une certaine "inclination", que Dieu met dans leur coeur, et grâce à quoi elles sont "très efficacement persuadées" (Fr.286, 287, 289). Ce recours à l'affectivité dans la connaissance de la foi est un lieu commun de la théologie traditionnelle, et particulièrement de la théologie augustinienne, de même que la condamnation d'une foi toute spéculative. Seule est salvatrice la foi vécue des vérités révélées "qui entrent du coeur dans l'esprit, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement" (Esp.Géom., p.185). Ses maîtres augustinien de Port-Royal n'interprétaient pas autrement le "plus affectus" de la foi, en ce sens que l'amour ne fait pas seulement qu'accompagner la foi, mais qu'il se situe au principe même du mouvement de foi.

Ce genre de connaissance par mode de connaturalité affective de la foi, Pascal se plaît souvent à la désigner par le terme "d'inspiration": "Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration" (Fr.245)¹⁹. Pourrait-on préciser davantage ce mode d'inspiration intérieure de la foi, en le comparant à un mode de connaissance religieuse qui

¹⁹ Voir aussi le Fr. 287.

lui est supérieur, à savoir l'inspiration prophétique? Le prophète, pour Pascal, fait tout autre chose que de répéter une leçon dictée de l'extérieur. Il s'efforce de traduire et d'explicitier ce que son âme éprouve au contact intime et direct qui s'est établi entre elle et la vérité divine: "Prophétiser, c'est parler de Dieu, non par preuves du dehors, mais par sentiment intérieur et immédiat" (Fr.732). L'essentiel du don prophétique est cette touche que Dieu imprime et fait sentir au fond de l'être. C'est quelque chose de similaire, quoique à un moindre degré qui se passe dans la foi: "La foi, c'est Dieu sensible au coeur" (Fr.278). Ainsi, dans la foi, non plus que dans la prophétie, l'inspiration n'implique aucune perception claire, illumination ou révélation. On sait comment, dans le Fr.245, le mot "révélation" qu'avait d'abord écrit Pascal, a été rayé par lui et remplacé par "inspiration". A l'opposé d'une pensée claire et distincte, à la Descartes, la vie religieuse nous révèle un mode de connaissance très ferme, quoique spontanée, très convaincante, quoique encore sourde et obscure, indépendante de toute analyse rationnelle. Comme les philosophes de l'époque, nous pouvons l'appeler connaissance par le sentiment; ce mode d'ouverture au réel, où s'entrecroisent connaissance et amour.

6° Connaissance du coeur et Jésus-Christ — Parler de la connaissance de Dieu par le coeur, sans parler de son Médiateur, Jésus-Christ, serait, sinon fausser gravement, du

moins tranquer, la théologie pascalienne de la foi. En effet, nous pourrions accuser de quiétisme cette foi, qui nous est présentée comme un état de sentiment, causé par la grâce: "Dieu sensible au coeur"; pourtant la foi, chez Pascal, se distingue nettement de toute forme de spiritualité quiétiste, comme le jansénisme d'ailleurs, car ce "Dieu sensible au coeur" nous est révélé et proposé à notre amour, par un Jésus-Christ en croix, c'est-à-dire à travers le mystère de notre Rédemption, de sorte que notre connaissance de Dieu s'accompagne de la connaissance de notre misère et de la dépravation de notre nature, ainsi que de l'injustice de notre concupiscence. "La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère" (Fr.527). La foi en la divinité comporte donc d'une façon inséparable le mystère de la Rédemption, se renouvelant dans chaque âme à tous les instants; la Rédemption continue du monde par Jésus-Christ, voilà le véritable fondement de la foi selon Pascal. Aussi des "trois moyens de croire", le principal consiste-t-il à "s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet: Ne evacuetur crux Christi" (Fr.245).

Dans la foi chrétienne, il y a ceci de caractéristique et d'essentiel, que le sentiment du coeur s'alimente et

se soutient par l'attachement à une personne bien concrète, au Christ. Fort de cette conviction, Pascal s'insurge contre toute connaissance rationnelle du "Dieu vivant" en dehors du Christ. Encore ici, la même intuition de l'antinomie entre connaissance par le coeur et connaissance par la raison est reprise: la connaissance de Dieu par Jésus-Christ qui se situe au plan de la charité, "Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit" (Fr.283), s'assimile à la connaissance par le sentiment du coeur, par opposition à une connaissance rationnelle, fruit d'une démonstration. La connaissance de Dieu par Jésus-Christ se situe aux antipodes d'une connaissance de Dieu, à travers les preuves mathématiques d'un Descartes^S qui "aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement" (Fr.77). Chercher Dieu, hors de son médiateur, c'est être condamné soit à l'athéisme, si la lumière de l'intelligence ne parvient pas à le trouver, soit au déisme, bouffi d'orgueil; seule la connaissance amoureuse de Dieu dans la personne du Christ remplit le coeur et le sensibilise d'une façon existentielle au divin: "Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur, est éteinte toute communication avec Dieu; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu" (547). Mais faut-il limiter le rôle du Christ à celui d'un envoyé? Ne serait-il pas lui-même le "Dieu sensible au coeur"?

L'apologiste des Pensées, bien loin de s'en tenir à une démonstration de la grandeur humaine du Christ sur le plan de la morale et de l'histoire, se transforme en mystique, et dévoile à son athée son intimité d'amour avec Jésus-Christ, "le véritable Dieu des hommes" (547); "Au coeur des Pensées rayonne la présence de Jésus-Christ. Quand il parle de Jésus, Pascal devient lyrique, humble et radieux, tendre et triomphant²⁰," comme le remarque si justement Steinmann. Pour nous en rendre compte, nous n'avons qu'à lire les pièces maîtresses de ses écrits, à savoir le Mémorial, le Mystère de Jésus, ou encore sa méditation sur les trois ordres de grandeur, l'"hymne pascalien à la charité" où est résumée toute sa conception du monde tant naturel que surnaturel et où il exalte la royauté du Christ, visible seulement par les "yeux du coeur":

Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du coeur, qui voient la sagesse (793).

Dans tous les domaines de la vie, le coeur fait sentir son action: organe de la foi religieuse et de l'esprit de finesse, il est aussi le "premier moteur" de la pensée

²⁰ Steinmann, op. cit., p. 339.

scientifique, en même temps que du goût esthétique et de la connaissance morale. Si le coeur se situe à l'origine du "discours" en tant qu'il pose les prémisses originelles, non par démonstration mais dans une sorte de sentiment irrécusable, son action se retrouve encore au-delà des "dernières démarches de la raison" dans une sorte de mouvement vers l'infini de quantité, de vie intérieure et de divin. Le coeur pascalien s'avère donc une puissance supérieure d'intégration de l'homme à l'univers, non seulement par l'ampleur de son ouverture sur le réel, mais encore par son mode de connaître "par le sentiment", que nous pourrions encore qualifier de vision intuitive, expérimentale, valorisatrice du réel, car elle fournit une certitude massive et globale, en créant des liens subjectifs avec les choses connues au point que tout leur "apparaître" s'en trouve transformé.

c. Définition triadique du coeur — Par sa puissance d'appréhension et d'un genre d'appréhension tout spécial, le coeur ne peut s'assimiler tout simplement ni à la volonté, faculté d'appétit, ni à l'intelligence, faculté de connaissance, faculté de connaissance par concepts et notions. Au lieu de se réduire à une faculté spécifique, ne serait-ce pas plutôt le centre de nos facultés, comme l'a dit excellemment Sully-Prudhomme: "La commune racine du sentir et du connaître à cette profondeur intime où ces deux fonctions

psychologiques ne se sont pas encore différenciées, où ne s'est pas opérée entre elles la division²¹." Cette interprétation a en sa faveur non seulement l'usage fréquent du mot cœur dans la Bible²², mais encore toute la conception augustinienne dont Arnauld et Nicole sont les héritiers et continuateurs et qui s'oppose à toute division systématique de l'âme en facultés, de crainte de porter atteinte à la doctrine de l'unité et de l'indissolubilité fondamentale de l'âme.

Pour préciser davantage cette notion encore assez vague, J. Laporte, faisant appel à la doctrine des Pères sur les "sentiments de l'âme", doctrine courante chez les théologiens Port-royalistes, propose sa définition du cœur: "Voilà donc ce qu'est le cœur: fond de la volonté, tréfonds de l'âme, où nous atteignons à la fois ce qu'il y a de plus essentiel en la nature et ce par quoi la nature se rejoint et s'ouvre au surnaturel²³." Une définition quasi-identique nous est fournie par E. Beaudin, dans une de ses études intéressantes sur Pascal: "Le cœur, c'est l'âme même considérée

²¹ La vraie religion selon Pascal, Alcan, 1905, p.30; cité dans Malvy, op. cit., p. 79-80.

²² Cf. l'article Cœur par Lesêtre, dans le Dictionnaire de la Bible de Vigoureux.

²³ Le cœur et la raison selon Pascal, dans Revue philosophique, janvier-juin 1927, vol. 103, p. 299.

dans son unité et sa vie profonde, par-delà et par-dessous son épanouissement en facultés dont la diversité ne la divise pas, dont la fécondité n'épuise pas la sienne²⁴." Cette dernière définition du coeur nous semble inférieure à celle de J. Laporte, qui tient plus compte de l'élément affectif et dynamique du coeur, le décrivant comme au principe des mouvements naturels de l'âme²⁵. Cependant, pouvons-nous affirmer que ces définitions rendent compte parfaitement de toutes les manifestations du coeur?

Dans ces définitions, la distinction entre l'intelligence et la volonté semble être transcendée par une réalité supérieure et plus intérieure; mais cette réalité une, telle que décrite, pourrait-elle à elle seule justifier toutes les formes d'intuition ou de sentiments attribuées au coeur? Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, ces appréhensions ne sont jamais pure contemplation, constatation passive, ou simples données intellectuelles ou sensibles, mais renferment toujours un mouvement de l'âme, une tendance, une "inclination", comme il appert des textes sur la foi²⁶. Par

²⁴ E. Baudin, Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal, Edit. de la Baconnière, Neuchâtel, 1946, t. 16, p. 210.

²⁵ "L'idée du coeur doit toujours être considérée d'une façon dynamique et active. Pascal envisage toujours les mouvements du coeur; il veut nous faire reconnaître une doctrine qui nous oriente vers la vérité" (A. Forest, Etudes sur Pascal, Revue thomiste, 1958, p. 127).

²⁶ Cf. Fr. 252, 284, 287.

ailleurs, les visées du coeur, sous forme de désir ou d'amour, impliquent toujours une connaissance, une intelligence au moins confuse du réel, ainsi perçu. Le coeur se situe donc à l'origine d'un courant affectif sous-jacent à la vie psychologique, déterminant l'orientation de la connaissance et étant lui-même moyen de connaissance. De plus, dans ce courant d'affectivité, ne doit-on pas y distinguer certains niveaux de stratification, de façon à ne pas confondre les sentiments profonds appartenant au "fond de la volonté", à la voluntas ut natura, des autres sentiments dont l'origine ne s'explique pas, par le simple fait d'en appeler aux orientations premières de la nature.

Dans l'opuscule De l'esprit de géométrie, comme dans le fragment 262, le coeur signifie ce courant affectif, profond et naturel, qui connaturalise la faculté de connaissance à son objet propre, lui apportant une connaissance irrécusable, spontanée, première, à la manière d'un instinct: "Coeur, instincts, principes" (261). Ici, l'aspect intellectuel du coeur ressort distinctement, à titre de poussée appétitive de l'intelligence, vers l'être universel et infini, saisi dans toute sa concrétude, avant toute action réflexe rationnelle, ou toute systématisation de ce monde qui s'impose à elle, selon tout l'élan de la nature. Ce premier mouvement de l'intelligence, Pascal l'appelle encore notre tendance innée à croire, "l'idée de la vérité", invincible à tout le

pyrrhonisme. Jacques Chevalier, sous cet aspect, définit ainsi le coeur: "l'appréhension immédiate, connaissance et sentiment à la fois, des principes²⁷." Les philosophes thomistes, dans une langue plus scientifique, parleraient d'habitus des premiers principes, soit dans l'ordre spéculatif, l'intelligentia²⁸, soit dans l'ordre pratique, c'est-à-dire de "syndérèse"²⁹.

Dans l'Art de persuader, le Discours sur les Passions de l'amour, les écrits sur l'esprit de finesse, sur la connaissance de la foi et du beau des Pensées, il est question d'un même genre de connaissance par l'intérieur, c'est-à-dire par le sentiment, connaissance qui ne dépend pas à proprement parler des tendances innées de la nature, mais des diverses pressions exercées soit sur le plan superficiel de la vie affective, soit au centre de l'âme par la grâce, qui s'épanouit en connaissance religieuse. Pour donner alors une notion complète du coeur, qui rende compte de tout son mode de connaître, en plus de le décrire dans ses structures essentielles, structures de la nature même, ne faut-il pas aussi le définir

²⁷ Jacques Chevalier, Fascal, Plon, Paris, 1922, p. 307.

²⁸ Cf. J. Maritain, Réflexions sur l'intelligence, Paris, Desclée, 1938, p. 158.

²⁹ Cf. Chenu, Les catégories affectives dans la langue de l'Ecole, dans études carmélitaines, "Le Coeur", 1950, p. 127.

comme un phénomène de connaissance, résultant d'un croisement particulier des facultés, à savoir que le mouvement de l'amour de la volonté se fait convoyeur de réalités, perceptibles dans leur transposition affective par l'intelligence. La connaissance par le sentiment n'est-elle pas ce mode particulier de connaissance portée par le réalisme même de l'amour, comme nous l'avons noté à plusieurs endroits dans notre étude, et qui, dans la terminologie scolastique, prend le nom de connaissance par connaturalité affective?

Si nous jetons un regard rapide sur le chemin parcouru, nous voyons que le terme pascalien de "cœur" demande plus d'une nuance pour être saisi dans sa totalité de signification. L'opposition que le cœur entretient avec la raison, ainsi que les synonymes du cœur, nous ont permis une première approche d'exploration; puis distinguant ce qui était pur phénomène affectif, de ce qui était perception de connaissance, la complexité de la notion du cœur s'est élucidée davantage; enfin, parmi les connaissances du cœur, nous avons établi une nouvelle dichotomie entre les connaissances, fruits des premiers mouvements de la nature de l'intelligence, des autres connaissances intuitives, procurées par les différentes inclinations amoureuses. Roger Lacombe, dans son travail pénétrant sur l'apologétique de Pascal, exprime en des termes quasi identiques ce que l'on pourrait appeler une définition triadique du cœur pascalien, à

L'encontre d'une définition trop unilatérale:

Si la conception pascalienne du cœur a si souvent gêné les interprètes, s'ils ont dû se donner beaucoup de mal pour tenter de l'élucider, et si pourtant leurs essais de définition semblent quelque peu décevants, c'est peut-être qu'ils ont voulu trouver dans le cœur selon Pascal l'unité d'une faculté originale. Mais il se pourrait que ce mot — ainsi que le "sentiment" — ne désigne aux yeux de Pascal comme il arrive si souvent encore aujourd'hui dans notre vocabulaire psychologique, qu'une collection de faits possédant un caractère commun, celui d'être donnés immédiatement, intuitivement, mais appartenant à des catégories différentes, au lieu de relever d'une faculté unique: le mot "cœur" s'appliquerait à des faits purement intellectuels, à des faits purement affectifs aussi bien qu'à des connaissances pénétrées d'affectivité.³⁰

Ces "connaissances pénétrées d'affectivité" que nous assimilons à nos connaissances par connaturalité affective, constituent le point précis de notre réflexion philosophique comme il apparaîtra dans le reste de la thèse.

³⁰ Lacombe, Roger, L'apologétique de Pascal, Presses Universitaires de France, 1958, p. 44-45.

Deuxième partie

REGARD THOMISTE
SUR LA CONNAISSANCE AFFECTIVE DU "COEUR"

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE PAR CONNATURALITE AFFECTIVE

Au risque d'encourir le reproche que Pascal faisait aux poètes d'avoir "été mal à propos le nom de raison à l'amour, et de les avoir opposés sans un fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose" (Disc. p. 133), nous nous proposons dans la suite de notre travail d'étudier au scalpel de la réflexion philosophique la connaissance du coeur "par le sentiment", dont nous avons retracé l'existence dans les différentes considérations de Pascal sur la morale, l'esthétique, l'esprit de finesse et en particulier sur la foi chrétienne, afin de bien démêler ce qui appartient d'une part à l'appétit comme tel, et à la connaissance proprement dite d'autre part. Nous pourrions surmonter ainsi l'ambiguïté du mot "sentiment", qui se dit à la fois de l'action de sentir et de l'état psychologique qui est senti, dans presque tous les sens de ce mot; la gamme de signification de ce mot peut s'entendre depuis la tendance ou état affectif, dans lequel il y a beaucoup de degrés (v.g. plaisirs, douleurs, etc.) depuis la conscience de cet état, jusqu'à une véritable perception immédiate, appelée communément intuition¹. Il appartient donc à la pensée philosophique d'éclairer les structures d'une telle réalité épistémologique.

¹ Cf. A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Armand Colin, 1930, 4^e éd. art. sentiment.

Saint Thomas, malgré son appareil scientifique rigoureux, fait lui-même usage de la langue symbolique de la Bible, quand il se pose la question: "Utrum angeli cognoscent cogitationes cordium"²? Et voici comment il s'y prend pour répondre: "Alio modo cognosci possunt cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest"³. Les intuitions du coeur se scindent donc en "cogitationes" et en "affectiones". Au lieu de la seule division de ce phénomène de connaissance du coeur en catégories d'affectivité et en catégories de connaissance, ne serait-il pas aussi possible et utile d'en faire la recombinaison selon son mouvement vital; en d'autres mots, "diviser pour unir". Le plus que nous puissions faire n'est-ce pas d'avoir recours à la notion de connaissance par connaturalité affective, dont saint Thomas fait mention à de multiples endroits⁴. La connaissance pascalienne du coeur par le sentiment s'intègre et trouve donc une place bien définie dans la

² I, q. 57, a. 3.

³ Ibid.

⁴ Saint Thomas signale le rôle de la connaissance par connaturalité chez le chaste: II-II, q. 42, a. 2, c.; chez le prudent: I-II, q. 75, a. 2, ad 4; chez le croyant: II-II, q. 1, a. 4, ad 3 et q. 2, a. 3, ad 2; et spécialement chez celui qui est mû par les dons du Saint-Esprit: II-II, q. 9, a. 1, ad 1; don de sagesse: II-II, q. 45, a. 2, c.; In III Sent., 35, 2, 1, 3^a, sol. 1; et don de science: II-II, q. 9, a. 3, ad 3.

synthèse thomiste, puisqu'elle s'identifie en partie à la connaissance par connaturalité, comme nous l'avons déjà consigné et comme nous le constaterons davantage dans les lignes qui suivront.

§ 1. Connaissance affective:

connaissance de la subjectivité

Connaissance par osmose, connaissance par l'intérieur, la connaissance par connaturalité fait partie de la conscience réflexe de la subjectivité. Aussi convient-il de situer la connaissance par connaturalité dans son contexte, en décrivant d'abord ce qu'est la subjectivité en tant que subjectivité et les diverses connaissances qui sont dites de la subjectivité par opposition à la connaissance conceptuelle, dite connaissance objective. Dès le début, il serait utile de nous mettre en garde contre l'équivoque de confondre subjectivisme et subjectivité: le subjectivisme s'entend parfois d'un sentimentalisme aveugle et partial, ou encore d'une attitude tellement commandée par des vues personnelles, qu'elle ne trouve aucune résonance dans la conscience du voisin. La subjectivité, au contraire, contient une structure identique et commune à tous les hommes, parce que tous participent à la même nature spécifique et jouissent, par conséquent, de traits universels, comme l'amour, la liberté, la joie, la souffrance, etc., qui se retrouvent en chacun d'eux.

Maritain décrit avec beaucoup de justesse la subjectivité en tant que subjectivité dans ces termes :

Par le sens et l'expérience, la science et la philosophie, chacun de nous connaît comme objets... le monde de sujets, de suppôts et de personnes au milieu duquel il est placé. Le paradoxe de la conscience et de la personnalité est que chacun de nous est précisément au milieu de ce monde, chacun est le centre de l'infini. Et ce sujet pensant est à lui-même non pas objet, mais sujet, au milieu de tous les sujets qu'il connaît comme objets, le seul sujet comme sujet⁵.

La conscience du sujet, en tant même que sujet, voilà ce qu'est la subjectivité. Et comme l'enseigne saint Thomas, le sujet ne se connaît comme sujet que dans une saisie expérimentale et ineffable de l'existence de son âme, à travers ses diverses opérations. Le moi, comme existence singulière et unique au monde, est donc perçu par et dans le mouvement de la vie qui l'anime :

Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dicitur, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere⁶.

Pourtant la saisie de ce moi, qui souffre, qui aime, qui pense, ne se révèle rien de substance. La connaissance

⁵ Jacques Maritain, Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, Paul Hartmann, 1947, p. 113.

⁶ De Veritate, q. 10, a. 8.

actuelle de l'âme par elle-même ne doit pas être identifiée avec une connaissance scientifique de l'âme: la première répond à la question "an sit anima", l'autre à la question "quid sit anima"; l'une s'accomplit à travers une expérience réflexe inconceptualisable, l'autre, traduisible par voie de concepts, peut parvenir à déterminer la substance de l'âme, non pas d'une façon directe, mais par une inquisition scientifique sur la nature de l'acte, lui-même étant connu par la nature de l'objet:

Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem, non sufficit eis praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt⁷.

Par le flux de notre conscience, nous saisissons la multiplicité de nos opérations vitales sans en pouvoir déterminer directement la nature, et en même temps, dans une intuition existentielle et ineffable, le moi, comme centre des opérations, révèle sa présence. La subjectivité, en tant que subjectivité, échappe donc à toute connaissance scientifique, comme la philosophie et la psychologie même expérimentale, car ces disciplines appréhendent la réalité par voie de

⁷ I, q. 87, a. 1.

concepts, de notions, c'est-à-dire par un mode d'objectivation, incompatible avec la subjectivité comme telle. A cause de l'identification de l'objet et du sujet, il résulte un décalage de la notion de vrai: dans la connaissance de la subjectivité, le vrai ne consisterait plus dans l'intelligibilité objective des êtres extérieurs au sujet, mais dans cela même que le sujet avec toutes ses facultés de contact, s'intériorise en le vivant.

A cette première connaissance actuelle de l'âme par elle-même, où le moi est connu par la conscience réfléchie et à travers le drame de ses situations existentielles, connaissance irréductible à tout savoir purement notionnel, s'ajoute une autre connaissance de notre monde intérieur, en tant que nôtre; quoique indirect, imparfait et fragmentaire, ce second mode de perception de la subjectivité découle de ce que nous avons déjà appelé connaissance par connaturalité affective, dite aussi connaissance par manière de sympathie et d'inclination. ^{Dépendante de} la connaissance directe de la subjectivité, elle en possède tous les caractères: elle révèle, en effet, au sujet son monde intérieur, en tant qu'il est intégré à l'activité vitale de ses facultés intérieures; de plus, cette connaissance partielle du moi continue à demeurer intraduisible par mode de connaissance "ut sic", c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'objectivation intellectuelle. Voici les principales formes sous lesquelles nous apparaît la

connaissance par connaturalité: la connaissance pratique qui juge des réalités morales du sujet lui-même par les inclinations intérieures de son âme, et que l'on retrouve spécialement dans la conscience morale et le jugement prudentiel; connaissance esthétique, ou poétique, où le monde extérieur et la subjectivité sont connus en même temps, dans une intuition-émotion créatrice, qui tend à s'exprimer à l'extérieur non pas dans un verbe mental, mais dans une œuvre artistique; enfin la connaissance mystique, où Dieu est connu par union et par connaturalité d'amour, qui devient moyen formel de perception du Divin et qui rend transparent le soi humain dans ses profondeurs spirituelles.

§ 2. Théorie métaphysique de la connaissance affective

Le terme "connaturalité" n'est pas nécessairement lié au qualificatif "affective". La "connaturalité", d'une façon générale, désigne ce qui appartient à un être, à titre de propriété essentielle. Si ce terme est appliqué à une faculté de l'âme, il signifie alors la propriété ontologique par laquelle cette faculté est proportionnée à son objet propre, soit en vertu d'elle-même, soit en vertu d'une disposition acquise. C'est dans ce sens que saint Thomas emploie l'expression "apprehensio connaturalis" pour indiquer le mode

naturel de connaissance de l'intelligence: "Sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur pati extasim, in quantum ponitur extra naturalem apprehensionem rationis et sensus⁸." C'est aussi de cette manière que la volonté, dont l'objet connaturel est le bien infini, peut être dite captée ou connaturalisée à tel ou tel bien moral particulier, par les vertus morales. Ici, l'expression "connaissance par connaturalité affective", nous entendons simplement une connaissance non par mode de connaissance, mais par voie d'affectivité. Posons le problème puis nous tenterons une analyse métaphysique de ce phénomène de connaissance.

Tout d'abord, il n'est pas question déabolir la distinction entre les catégories de connaissance et d'affectivité, distinction bien nette et bien tranchée dans le système thomiste. Comme nous l'avons laissé entendre au début de ce chapitre, si l'affectivité est dite à sa manière une connaissance, c'est nécessairement dans la mesure où elle fait partie du champ de notre conscience, qu'elle enrichit notre expérience de notre propre vie affective, qu'elle livre à notre connaissance proprement dite une sphère de notre subjectivité. Etant admis que nos états affectifs alimentent notre connaissance directement, en ce sens qu'elle est elle-même objet

⁸ I-II, q. 28, a. 3.

immédiat et original de la conscience, nous nous demandons maintenant si la tendance consciente de l'affectivité vis-à-vis de l'objet aimé peut être source de révélation du réel, indépendamment des facultés cognoscitives. En d'autres mots, est-ce que l'amour en tension vers l'objet aimé, en même temps qu'il devient lumineux au regard intérieur, nous renseigne sur l'aimé sans avoir recours aux pensées, aux sensations, aux idées? Dans une langue plus technique, nous demanderions si l'impression ou modification affective est convoyeuse d'intelligibilité de l'objet extérieur, qui l'a provoquée, de sorte que le rôle de l'amour dans l'ordre de l'efficience se doublerait d'un rôle dans l'ordre de la spécification.

Quelle sera notre méthode d'enquête sur ce problème de l'intelligibilité objective des états affectifs conscients qui, soit dit en passant, sont les seuls envisagés dans notre étude, faisant abstraction des états inconscients et préconscients, pour les motifs ci-haut mentionnés. L'introspection sur l'expérience affective elle-même pourrait-elle nous être de quelque utilité pour résoudre le problème que nous venons de formuler? Il ne semble pas, car si dans une pure expérience affective, nous bannissons de notre attention tous les éléments représentatifs, pour la concentrer sur l'émotion qu'ils ont suscitée, l'expérience la plus pure possible de cette émotion nous enferme en elle et nous fait perdre de vue l'objet qui fut à son origine. Par ailleurs, la pure

expérience cognitive du sens extérieur et de l'image nous livre l'objet et ignore tout du sentiment. C'est pourquoi il est nécessaire de traiter cette question à la lumière de la réflexion philosophique, sur la théorie rationnelle de l'affectivité dans ses rapports avec l'objet.

L'amour, d'une façon générale, consiste dans une inclination de la faculté appétitive en présence d'un bien connu; si nous scrutons nos impressions personnelles, nous sommes pas longs à découvrir cette inclination caractéristique, qui crée cette union intime entre l'aimant et l'aimé, union d'ordre affectif, par laquelle l'aimant est entraîné comme par un poids vers l'objet ou la personne aimée, selon l'expression de saint Augustin: "Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror"⁹. Au contraire des facultés de connaissance dont l'activité propre est assimilatrice et centripète, les facultés d'appétition se définissent par un mouvement de tension consciente vers l'extérieur. Par ailleurs, de même que l'intellect créé ne peut connaître à moins d'être informé intrinsèquement par la similitude de l'objet à connaître, la volonté est inapte à tendre vers un bien particulier, si elle n'est pas déterminée par un principe intrinsèque, l'inclinant vers ce bien particulier. C'est là une application du principe général, qui requiert une tierce réalité, autre que la

⁹ Saint Augustin, Confessions, XIII, c. 9.

faculté et l'objet, à savoir une forme vicairie, pour proportionner la faculté à l'objet et ainsi, la rendre apte à éliciter son acte. La volonté n'échappe pas à cette loi: de soi ordonnée au bien universel, elle demande un complément intrinsèque, pour être déterminée et orientée vers tel ou tel bien singulier; si elle conservait son orientation vers le bien en général, comment pourrait-elle éliciter un acte déterminé vers un bien particulier? Ainsi, pour que la faculté d'appétit élicite un acte de tendance bien circonstancié, faut-il qu'elle ait été coaptée par un proportionnement interne, à l'objet présenté par la connaissance.

Ce principe intérieur, condition préalable seulement à l'activation de la faculté, à la manière d'une espèce im-
 presse, même s'il origine de la faculté à titre de cause efficiente et de l'objet à titre de causalité formelle de la fin, ne doit pas être confondu avec l'acte de tendance ou d'amour proprement dit. Il y a sûrement un danger d'erreur, car comme le consigne saint Thomas, il ne jouit pas d'une nomination spécifique:

Ex parte autem voluntatis, praeter "diligere" et "amare", quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae important habitudinem ipsius impressionis, vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc, quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis "amoris" et "dilectionis", sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam¹⁰.

¹⁰ I, q. 37, a. 1, c.

L'amour peut donc être envisagé sous deux aspects: comme opération, ou comme terme intrinsèque qui perfectionne la faculté par rapport à son acte. L'amour considéré comme opération, nommé l'amour opérationnel, est l'acte second de la faculté; l'amour considéré comme terme intrinsèque, ou l'amour terminal, prépare et conditionne l'amour opérationnel. Mais précisons davantage la nature de l'amour terminal.

Saint Thomas propose diverses définitions de l'amour terminal, selon qu'il insiste sur son être, ou sur son devenir: considéré dans son être, l'amour terminal est une adaptation de la faculté à son objet: "Coaptatio appetitus... ad aliquod bonum¹¹", un proportionnement de l'appétit à l'endroit de son bien, "consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens¹²", une convenance, "convenientia amans et amantis¹³", ou une union, "quaedam unio amantis et amati¹⁴". Si l'on met l'accent sur les rapports de cette réalité avec la faculté, l'amour terminal alors devient une impression de l'objet aimé dans la faculté de l'aimant, "quaedam impressio rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante¹⁵", ou une information de l'appétit par le

¹¹ I-II, q. 26, a. 1, c.

¹² I-II, q. 29, a. 1, c.

¹³ I-II, q. 29, a. 2, c.

¹⁴ De Veritate, q. 26, a. 4, c.

¹⁵ I, q. 37, a. 1, c.

bien, "informatio quaedam ipsius appetitus per bonum¹⁶". Au contraire, si l'on insiste sur les rapports de cette réalité avec l'objet, l'on dira que l'amour terminal est une aptitude de la faculté pour le bien, "aptitudo seu proportio appetitus ad bonum¹⁷", ou une modification de l'aimant, grâce à laquelle l'aimé est dans l'aimant, "affectio amantis per quam amatum est in amante¹⁸."

Considéré, non plus dans son être mais dans son devenir, l'amour terminal, comme tout devenir, est un mouvement en dépendance de l'agent, mouvement de l'appétit dans lequel la faculté subit une modification de l'objet appétible de façon à ce que l'objet devienne agréable à la puissance, "nominat tamen motum appetitus quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complacere¹⁹." Si l'on met l'insistance sur la dépendance de son devenir à l'endroit de l'agent, l'amour terminal s'identifie à une modification ou une transformation de l'appétit par l'objet appétible, "prima... immutatio appetitus ab appetibili²⁰", "informatio quaedam appetitus ab appetibili²¹."

¹⁶ Quaest. disp. de Spe, a. 3, c.

¹⁷ I-II, q. 25, a. 2, c.

¹⁸ Comp. theol., c. 52.

¹⁹ I-II, q. 26, a. 2, ad 3.

²⁰ I-II, q. 26, a. 2, c.

²¹ De Veritate, q. 26, a. 4.

Sous cette multiplicité de synonymes, due au manque d'un vocabulaire conventionnel, une même réalité est décrite, l'amour terminal; adaptation ou proportionnement de l'objet à la faculté de l'appétit, l'amour terminal implique toujours une similitude au moins proportionnelle à l'objet aimé, et devient un intermédiaire nécessaire entre l'acte même de tendance et le verbe de l'intellect; le verbe mental, en effet, permet la connaissance, mais étant extrinsèque à la volonté, est inapte à coapter la faculté d'appétit à l'objet d'appétit, et ainsi à jouer le rôle de l'amour terminal. De même que dans la connaissance il y a transposition de la réalité en sensation et en idée, ainsi nous avons dans l'amour terminal comme la transposition affective de l'objet réel.

L'amour terminal comporte, par ailleurs, certaines analogies avec la forme viciaire de la similitude de l'objet, appelée espèce impressée: comme l'espèce impressée, l'amour terminal est un principe qualitatif, intrinsèque à la faculté qui l'achève et la dispose à éliciter son acte. Tandis que l'espèce impressée conditionne l'actuation d'un acte de connaissance, l'amour terminal coapte une puissance dynamique à son objet, non pas pour lui faire peser un acte d'appréhension, mais bien un acte d'amour. C'est pourquoi, si l'amour terminal comporte une certaine similitude, ce n'est pas au même titre que l'espèce impressée, qui lui revient, par son être même, d'être un medium cognitionis, un signe formel, qui

fait connaître mais qui n'est pas connu. De son côté, la ressemblance proportionnelle de l'amour terminal à l'objet concret, provient d'une manière de corrélation où l'amour terminal serait, pour ainsi dire, en vide, ce que l'objet est en plein: "est per modum proportionis et coaptationis ad objectum, quo voluntas redditur ponderans, et affectata erga ipsum, et talis coaptatio ad objectum respectiva, et proportionaliter objectum ipsum est"²².

Si l'espèce impressée n'est pas connue en elle-même, à cause de sa nature de signe formel, a fortiori l'amour terminal, la coaptatio affective, qui n'est même pas à l'origine d'un acte de connaissance, mais d'une tendance affective, n'engendre aucune perception directe de l'objet aimé et n'est pas lui-même perçu. Ce qui est saisi par la connaissance réflexe, ce n'est donc pas l'amour terminal, mais bien sa transposition dynamique en acte second, c'est-à-dire l'acte de tendance ou l'amour opérationnel, et cela s'effectue par un croisement spécial des facultés de connaissance et d'appétit, que saint Thomas décrit ainsi:

Inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio objecto... Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intelligente, et in quantum aliquis percipit se velle²³.

²² J. de S. Thomas, Curs. theol., t. II, p. 147a.

²³ I, q. 87, a. 4, c.

L'intelligence, quoi qu'elle soit une puissance différente de la volonté, prend racine dans la même substance et, grâce à son immatérialité, elle peut par un acte réflexe percevoir l'action de la volonté. Par ailleurs, l'amour opérationnel se livre à la conscience, alors qu'il a été fécondé par l'amour terminal: la ressemblance proportionnelle avec l'objet aimé, en effet, met sa marque dans l'acte d'amour; et si ce même acte est saisi par le regard de l'intelligence, la similitude de l'objet aimé devient perceptible à la faculté de connaître, car ce qui rend l'acte de tendance intelligible, n'est-ce pas ce qui l'informe, à savoir l'amour terminal, qui n'est autre qu'une transposition de l'idée dans l'ordre affectif?

C'est donc à travers un halo d'émotions affectives que l'intelligence perçoit l'objet polarisateur de l'amour, objet qu'il connaissait déjà sans le truchement de l'affectivité. En parlant de l'inter-action de l'intelligence et de la volonté, saint Thomas avait déjà noté ce caractère intelligible de l'objet aimé, ainsi perçu: "Quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continentur voluntas ipsa, et actus eius, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et objectum ipsius, sicut et alia specialia²⁴." L'amour et l'affectivité en

²⁴ I, q. 82, a. 4, ad 1.

général ne jouent donc pas seulement un rôle dans l'ordre de l'efficience, mais possèdent une causalité dans l'ordre de la spécification, au point d'engendrer un nouveau mode de connaître. Jean de Saint-Thomas, après avoir mis en lumière la causalité efficiente de l'amour et de l'affectivité, en montre aussi la virtualité spécifique:

Secunde ut applicat sibi objectum et illud unit et invescerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi exprimitur illud experientia affectiva justa illud... Et sic transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum personae...; et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae²⁵.

L'amour se doublerait donc d'une modalité dans l'ordre de la spécification et reproduirait en creux, en appétition et en tendance ce que l'objet est en relief et en positivités dans le réel. Ainsi, passant par l'amour comme un medium cognitionis, l'intelligence acquiert une connaissance d'un type entièrement nouveau, nommé connaissance amoureuse, ou connaissance par connaturalité affective.

§ 3. Propriétés de la connaissance par connaturalité affective

Il nous reste maintenant à décrire les qualités spécifiques d'un tel mode de connaître. Faudra-t-il nous

²⁵ In I-II, q. lxx, disp. xviii, art. lv, n° 9.

attarder à en montrer les virtualités comme connaissance proprement dite, au point d'en faire une connaissance des plus parfaites et des plus ajustées au réel? Comme nous venons de le voir dans notre analyse métaphysique, la connaissance amoureuse est tributaire de la connaissance spéculative, en tant que l'amour terminal n'est que la transposition dans l'ordre affectif de la similitude intentionnelle, que ce soit de la sensation, ou de l'idée; en conséquence, toute détermination formelle pouvant se trouver de fait dans l'activité de l'amour, provient de l'influx formel des sens ou de l'intelligence. C'est pourquoi, si nous voulons montrer l'originalité et les avantages de la connaissance par connaturalité affective, nous devons orienter nos recherches dans l'ordre de la finalité, et démontrer que l'apport original "de ce mode de connaître ne réside pas dans une plus grande intelligibilité des réalités transsubjectives, mais dans une vue toute nouvelle de l'objet qui nous révèle des aspects, passés inaperçus à travers la species, à savoir la valeur et la saveur de l'objet pour soi. Nous n'avons plus à nous demander pourquoi un Pascal, qui ne voulait pas philosopher mais convertir, s'est servi de préférence de la connaissance par le sentiment aux preuves purement spéculatives.

1. La connaissance amoureuse: une connaissance expérimentale.— Une des premières caractéristiques de la connaissance amoureuse consiste dans sa situation privilégiée

de connaissance de la subjectivité, perçue comme subjectivité, comme nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises. Elle s'intègre, en effet, à la perception interne et globale du moi par le moi, saisi dans toute son existentialité. Mais alors que la connaissance réflexive ne donne aucun renseignement sur le moi en dehors de la perception évidente du quia est, la connaissance amoureuse fournit à l'expérience personnelle la connaissance du moi en tension, en même temps qu'une perception toute spéciale de l'objet aimé: de même que nos sentiments, nos passions volontaires sont perçus par notre expérience intime, comme quelque chose de senti, de touché, de vécu, ainsi en est-il de l'objet aimé qui devient comme inviscéré à la subjectivité. La connaissance amoureuse s'avère donc au même titre que la connaissance réflexive de l'âme par elle-même, une connaissance expérimentale de l'existence de l'objet d'amour.

Comparant l'expérience affective d'un objet à la connaissance expérimentale des sens externes en ce que ceux-ci, en plus d'une perception nette de l'existence de l'objet connu, ont une connaissance claire et évidente de la nature de l'objet comme il appartient surtout pour les sens externes supérieurs de la vue et de l'ouïe, la connaissance amoureuse sans hésitation est inférieure comme perception expérimentale, puisqu'elle ne apporte qu'une connaissance divinatrice de la nature. Aussi l'assimile-t-on d'ordinaire à la connaissance

des sens externes les plus infimes, comme au goût et au toucher: "Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsamsecundum similitudinem, ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus quasi experitiam quandam sumens de re cui inhaeret...²⁶", et ailleurs: "Est autem quasi animae tactus, quando inhaeret aliquibus rebus per amorem²⁷."

2. Connaissance plus pénétrante de la réalité. —

L'objet aimé est donc atteint comme s'il était en contact avec la subjectivité, grâce au truchement de l'amour, facteur de connaturalité, en se faisant medium cognitionis. Du fait de cette connaturalité d'amour, la connaissance acquiert, non pas une plus grande intelligibilité du réel, mais un renforcement de l'attention de l'esprit, phénomène général, qui n'est point spécial à la connaissance amoureuse, mais qui l'accompagne toujours. L'objet inviscéré à la subjectivité, en plus d'être objet d'expérience intérieure, jouit d'une fixation de l'attention de l'intelligence, plus ou moins exclusive selon la plus ou moins grande intensité de l'état affectif conscient, phénomène psychologique dû à l'unité de l'âme comme l'explique saint Thomas:

²⁶ I-II, q. 15, a. 1.

²⁷ I-II, q. 86, a. 1, c.

Quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer ad operationem ipsius potentiae, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur sequi aliquid aliud quod magnam attentionem requirat²⁸.

L'état affectif réalisant une plénitude d'attention, nous aurons donc, par le fait même une convergence des facultés de connaissance sur l'objet d'affectivité. C'est en ce sens que l'on attribue à l'amour un pouvoir discernateur: "Dicitur amor discernere in quantum movet rationem ad discernendum²⁹."

3. Connaissance estimative ou valorisatrice du réel.—

Une connaissance directe affective pourrait engendrer cette attention privilégiée, sans que l'amour soit considéré comme medium cognitionis; dans ce cas, nous n'aurions pas à proprement parler une connaissance par connaturalité affective, mais une connaissance qui agit sous la mouvance de l'appétit, selon le mécanisme ordinaire de toute connaissance des facultés cognoscitives, mues par la volonté. La connaissance amoureuse, tire donc son originalité de la connaturalité d'amour, qui en plus d'apporter une perception expérimentale de la réalité aimée, avec un renforcement d'attention, imbibe d'affectivité l'objet, au point que le sujet connaissant en acquiert une

²⁸ I-II, q. 37, a. 1.

²⁹ II-II, q. 47, a. 1, ad 1.

connaissance savoureuse, une sapida scientia. La connaissance amoureuse donne une connaissance plus pénétrante et réaliste du réel, bien que ce "plus" ne relève pas de l'ordre formel, mais bien de l'ordre subjectif. Nous ne connaissons pas mieux, mais nous apprécions davantage sa valeur et nous en goûtons les amabilités. Bien que les motifs d'aimer soient les mêmes chez celui qui aime et celui qui n'aime pas, du fait de cette coloration affective de l'objet, les raisons d'aimer pour l'intéressé, ont une manière de conviction, un prenant, que l'indifférent ignore.

Cette vue subjective et affective de la réalité, saint Thomas l'a souvent exprimée dans une phrase lapidaire comme les scolastiques savaient en ciseler pour exprimer un principe général: "Talis unusquisque est, talis videtur ei finis": l'être tel fait apparaître l'objet tel. C'est là un principe d'application fréquente chez saint Thomas³⁰. C'est même en vertu de cette disposition interne qu'il peut y avoir un jugement très juste en matière de vertu:

Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter; uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille

³⁰ I, q. 83, a. 1, ad 5; I-II, q. 1, a. 7; q. 2, a. 1, ad 1; q. 9, a. 2; II-II, q. 24, a. 2; q. 45, a. 2; De Ver., q. 24, a. 10, c.; De malo, I, 5, 10m; 2, 3, 9m; In Rom., 8, lect. 1; In I Cor., 2, lect. 3; In Joan., 14, lect. 4, etc.

qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis³¹.

La connaturalité affective conditionne donc l'apparaître des choses, car en matière d'appétit et d'union affective, l'être et l'apparaître coïncident comme l'a noté Cajetan:

In his quae ad appetitum spectant, nihil differt esse aut apparere; propterea delectatio causatur ex aestimato habere, ex aestimato possidere, ex repraesentato abundare, et similibus; et non solum ex habere, possidere, abundare, et similibus³².

En plus du mouvement affectif, où il y a présence par similitude proportionnelle de la pensée et de l'image, il y a donc aussi l'influence de l'affectivité sur la valorisation, la qualification de la pensée et de l'image.

4° Connaissance amoureuse: connaissance intuitive. — L'influence de l'affectivité ne se fait pas seulement sentir dans le premier moment de la perception de l'objet aimé, mais tend aussi à une pénétration plus profonde de son objet. Alors que la connaissance discursive procède par composition objective, par genres, espèces, définitions, la connaissance amoureuse évolue selon le dynamisme de l'affectivité, c'est-à-dire par composition amoureuse, instinctive, sous l'influx des réactions vitales de l'amour, écartant ce qui est en

³¹ II-II, q. 45, a. 2.

³² Com. in I-II, 32, I, n° 5.

opposition avec son bien, acceptant, par ailleurs, ce qui lui est conforme. Comme dans la connaissance spéculative, il existe un processus de division et de composition; cependant, tandis que la connaissance rationnelle effectue un triage parmi les éléments de la représentation, sous la lumière objective des premiers principes, c'est-à-dire dans l'ordre du vrai, la connaissance amoureuse procède par jugement de valeur, saisissant la convenance ou la nocivité de l'objet par l'intermédiaire de l'amour, de façon à progresser dans l'ordre du bien. Cette pénétration instinctive et vitale, pour découvrir la moindre parcelle de bonté de l'aimé, vaut à la connaissance amoureuse le qualificatif de connaissance intuitive, par opposition à la connaissance discursive ou rationnelle.

En résumé, nous pouvons dire que toutes les propriétés de la connaissance par inclination dépendent du réalisme même de l'amour. En effet, la connaturalité d'amour confère à la connaissance le besoin d'une possession du réel individuel, dans son existence concrète et singulière. Tandis que l'intelligence s'approprie le réel, en le réduisant à son mode d'être par l'analyse des aspects intelligibles les plus essentiels, sans jamais épuiser par ailleurs toutes les virtualités connaissables du réel, la volonté tend à s'unir à l'objet aimé dans toutes les conditions de son existence concrète;

Magis trahitur anima ad rem, per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt... Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem secundum quod seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum³³.

La volonté, à l'encontre de l'intelligence, n'a pas besoin d'immatérialiser son objet pour l'aimer, mais aspire directement à l'union de la chose telle qu'elle existe en soi et va au-delà de ce qui est connu, vers un inexprimable et un inconnu. Sous la mouvance de l'amour, la connaissance tend vers la plénitude indivisée de l'être; dépassant même la concrétude de l'objet aimé, elle se fixe un au-delà ineffable. Cependant, la nostalgie que nous laisse l'amour, de ce qui peut exister au bout des limites de notre savoir, ne nous fait pas percer le mystère de l'inconnu, mais nous rappelle que nous pouvons aimer plus que nous ne connaissons.

§ 4. Limites et conditions d'exercice de la connaissance affective

Nous venons de voir que l'amour conscient joue un rôle dans l'ordre de la spécification, en tant qu'il est objet de conscience et la reproduction affective ou dynamique et active de l'objet connu par les autres facultés du sujet.

³³ I-II, q. 22, a. 2.

Il faudrait nous interroger maintenant pour savoir si une telle connaissance amoureuse de l'objet apporte une saisie plus grande de l'objet dans l'ordre formel, que celle de la connaissance directe des facultés cognitives; en d'autres termes, la ressemblance affective de l'objet aimé ajoute-t-elle quelque chose comme valeur de connaissance à l'image ou à l'idée du même objet.

Fidèle au principe aristotélien "nil volitum quin praecognitum", saint Thomas suppose une triple influence à l'opération de l'appétit, à savoir l'influence du connu, celle de la faculté cognitive représentant le bien comme vrai, et celle de l'appétit mû à désirer ce bien. Ainsi la connaissance est au principe même de l'amour et la coaptatio ou ressemblance affective n'est autre chose que la transposition dynamique de la forme vicairie sensible ou intelligible de l'objet. La connaissance de l'objet ne reçoit donc pas d'autre élément formel du fait que l'objet soit aimé ou non. La connaissance réflexive du sujet ne découvre dans le mouvement de l'amour informé que les notes formelles du concept initial.

L'idée, l'image ou la sensation joue le rôle d'intermédiaire indispensable entre l'objet aimé et la puissance appétitive. Tout ce que la coaptatio comporte de ressemblance de l'objet, l'idée ou l'image la contient déjà, car avant même qu'il y ait eu coaptatio à l'objet dans la puissance

affective, il a dû y avoir coaptatio à l'idée, ou à l'image sensible. Ainsi la coaptatio ne fait que traduire la ressemblance formelle de l'objet en une ressemblance d'ordre affectif et n'ajoute rien dans l'ordre même de la connaissance.

Cette affirmation s'avère des plus importantes pour bien délimiter la valeur épistémologique de la connaissance affective. Nous savons ainsi que toute la ressemblance avec l'objet contenu dans la coaptatio et dans l'amour provient de l'idée et que le contenu de l'idée transformé sous un mode affectif, éveille au sein de la conscience un nouveau mode de percevoir l'objet. De là nous pouvons tirer les conditions limites de la connaissance affective.

La connaissance affective suppose donc d'abord la connaissance sensitive et intellectuelle de l'objet aimé; la connaissance proprement dite devient alors règle et mesure de la connaissance par sympathie, au point que plus la connaissance directe de l'objet sera complète, plus la connaissance par connaturalité aura de valeur. Supposons une connaissance fautive à l'origine du mouvement d'amour, l'amour se portera sur une illusion, une chimère, et la connaissance affective, par conséquent, sera totalement erronée. D'où le besoin de toujours référer la connaissance affective à la connaissance spéculative, entendue dans un sens large, pour la vérifier, la justifier et posséder une véritable valeur d'objectivité.

De plus, il serait faux de croire que la connaissance affective peut se suffire à elle-même. D'une part, comment la conscience pourrait-elle être orientée vers l'objet, saisi par le truchement de l'amour même conscient, si l'amour lui-même n'est mis en référence avec l'influx formel du concept qui, à son tour, le met en relation directe avec l'objet d'appétition? D'autre part, il faut dire que la coaptatio est plus susceptible que l'idée aux déformations ou changements dus à des causes individuelles comme le tempérament, l'éducation, la liberté, etc. Une restriction doit être faite quand il s'agit d'une connaissance affective de l'ordre de la grâce: dans le cas où la coaptatio est l'effet particulier et la représentation dynamique d'un objet surnaturel et où elle est effectuée par un secours spécial de la grâce, l'objectivité de la connaissance affective serait assurée par une cause extrinsèque et supérieure. Mais l'affectivité naturelle, non soumise aux mouvements de la grâce, demeure susceptible d'un certain subjectivisme et ne peut réfléchir sur elle-même pour se juger, mais seulement pour progresser en intensité d'amour.

Il faut donc en conclure que la connaissance affective en tant que connaissance se termine à l'objet réel, que si elle ^{est} mise en relation étroite avec le signe formel des facultés cognitives qui manifestent clairement et distinctement l'objet, connu d'une façon moins transparente à travers

l'amour conscient, marqué de la reproduction affective de l'objet. S'agit-il de connaissance amoureuse même de l'ordre surnaturel ici-bas, jamais elles ne peuvent s'écarter de l'orbite de la connaissance spéculative de la foi.

CHAPITRE IV

SITUATION DES CONNAISSANCES AFFECTIVES DANS L'UNIVERS DU "CONNAITRE"

§ 1. Situation générale en regard de la connaissance intellectuelle

Renseigné sur la constitution métaphysique de la connaissance affective, ainsi que sur ses propriétés et ses limites d'objectivité, nous tenterons de déterminer maintenant sa situation vis-à-vis de la connaissance intellectuelle. Ce nouveau chapitre nous permettra de voir comment les revendications de la connaissance du cœur sont légitimées, quand elles ne dépassent pas les sphères de la vie réservées à la connaissance affective. Certaines expressions supposées anti-intellectualistes de Pascal deviendront alors de justes réclamations du cœur contre les empiètements abusifs de la raison.

Pascal, en effet, malgré son insistance sur la connaissance affective, n'a jamais voulu en faire un mode philosophique de connaissance comme il arrive chez plusieurs philosophes contemporains, car il savait trop bien distinguer entre l'ordre du cœur et l'ordre de la raison. Pour illustrer cette tendance de la philosophie moderne, prenons le cas de la philosophie dite existentialiste; sous une forme de

phénoménologie, elle voudrait faire de notre vie affective, sentimentale et volontaire, au sein de la conscience vitale du sujet, la réalité par excellence; par suite, elle prône que le mode par excellence de connaître en ontologie serait celui qui nous révèle les aspects dynamiques de notre être, saisis dans le rayonnement de la conscience. Au fond, n'est-ce pas là un empirisme, un refus d'admettre la primauté de l'idée et de l'intelligence.

Toute activité proprement intellectuelle, suppose la primauté de l'idée sur la pure expérience, car sans l'idée, nulle question n'a de sens, nul problème ne peut être suivi, nul jugement ne peut être énoncé. S'il est certain que sans l'expérience il n'y aurait même pas d'idée, le réel n'en demeure pas moins connu et jugé par nous, que lorsqu'il s'épandait au-delà de l'expérience en idées et en jugements, et lorsque ces idées et ces jugements s'enchaînent et se synthétisent autour d'un principe directeur. De ce point de vue, la connaissance métaphysique, qui atteint dans le réel ce fond essentiel des choses, lui permettant de juger tout le reste, c'est la connaissance intellectuelle, puisque la première intuition métaphysique de l'être revient à l'intelligence. C'est pourquoi la valeur de l'être de l'action sous toutes ses formes, la valeur d'être de toute affectivité et sentiment, et par conséquent, leur valeur morale et leur valeur absolue, doivent être appréciés en définitive par l'intelligence à la

lumière de sa première intuition de l'être et de ses jugements d'existence et de causalité.

Grâce à l'amplitude et à l'universalité de son objet, l'intelligence devient juge de la vie affective, de la vie d'action, qui, malgré leur richesse de subjectivité et de séduction intime, n'accèdent pas à la valeur d'être fondamental, mais demeurent des accidents de l'être humain, des modes de tendances et d'activité, conditionnés par la connaissance. Aussi la connaissance intellectuelle qui procède par mode de concept constitué comme valeur de connaissance la connaissance humaine authentique et, grâce à son objectivité, la connaissance philosophique par excellence.

C'est là le point intellectualiste de la philosophie thomiste et de toute saine philosophie. A propos de l'existentialisme, qui boude toute discipline faisant appel à l'abstraction et à la conceptualisation de la réalité et qui s'en remet à une connaissance propre à la subjectivité, le Père Crêteau écrit:

Le thomisme n'en veut pas à la subjectivité; il lui assigne de plus sa place dans les divers modes de connaissance. Mais jamais il n'en fera comme tel un procédé philosophique, puisque, qu'on le veuille ou non, la philosophie doit procéder par mode de concepts. Le domaine de la subjectivité et des catégories relève de l'art et de la religion¹.

¹ Jacques Crêteau, O.M.I., Introduction à l'Existentialisme, dans R.U.O., 22(1952), p. 109.

L'école thomiste légitime donc la révélation de notre individualité par la conscience et par toutes les connaissances par mode de sympathie qui s'y enracinent, mais, pour leur avantage et celui de la philosophie, il leur récuse toute propriété scientifique. D'autre part, à titre de sagesse, la philosophie doit déterminer les secteurs de la réalité où la subjectivité et ses modes de connaissance sont maîtres, même si, par la nature conceptuelle de son mode de savoir, la philosophie s'y montre inapte. Pascal dirait ici: "Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison." Le domaine de la subjectivité se situe en deçà des limites de la philosophie, à savoir dans la sphère des relations interpersonnelles, de l'art, de l'éthique et, au-delà du champ philosophique, sur le terrain des connaissances et expériences religieuses.

Dans la suite de notre travail, nous tâcherons de donner une classification aussi complète que possible des différents types de connaissance par connaturalité affective, selon leur champ d'action spécifique. Et il sera à la fois étonnant et éclairant de constater l'identité entre le domaine propre au coeur pascalien et celui de la connaissance par connaturalité affective; tous les deux font partie de la subjectivité et de sa richesse d'expériences intuitives. Le prototype de la connaissance du coeur, la connaissance immédiate des premiers principes (Fr.252), semble se situer en

dehors de la subjectivité, dans le monde des sciences, mais si l'on y regarde de près, on verra que Pascal met plus d'insistance sur la valeur de conviction subjective et personnelle que sur l'objectivité que peut apporter cette première perception de l'univers. L'emphase est mise plutôt sur le mouvement de l'appétit naturel de l'intelligence au contact de son objet et devient, grâce à la rectitude interne donnée par nature, création d'un Dieu "bon", le type par excellence des connaissances affectives, qui nous centre sur la vérité et exige un engagement de tout l'être. Tant dans le domaine de l'art, de la morale, de l'esprit de finesse que des connaissances religieuses, la connaissance du coeur a toujours gardé son caractère de dynamisme intérieur, dû à l'inclination et à l'extraversion de l'affectivité, et d'enrichissement de la subjectivité. Les prétentions du coeur ne débordent donc pas les limites de la connaissance par connaturalité affective de l'école thomiste: comme elle, la perception du coeur se situe au niveau des connaissances pré-rationnelles et supra-rationnelles.

§ 2. Les diverses espèces de connaissance
par connaturalité affective

1. Dans les relations interpersonnelles

A travers les Pensées et les Opuscules, et surtout dans la célèbre distinction entre l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, il y a une richesse d'observations psychologiques qui pourrait constituer une approche phénoménologique du mode de connaissance que l'on retrouve dans les relations individuelles et sociales. L'esprit de finesse, qui "a une souplesse de pensée qu'il applique en même temps aux diverses parties aimables de ce qu'il aime" et qui "des yeux va jusqu'au coeur, et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans" (Disc. p. 125), possède toutes les caractéristiques de la connaissance affective. C'est une connaissance immédiate, intuitive, pénétrante, fondée sur l'expérience affective personnelle; il devient un moyen légitime et indispensable de se représenter la vie intérieure des autres humains.

Par l'intuition unique de sa subjectivité, il est permis de se figurer l'état de la subjectivité du prochain, puisque la nature humaine est identique et que les réactions sentimentales sont foncièrement les mêmes chez tous. C'est pourquoi Pascal conseillait "de se mettre à la place de ceux

qui veulent nous entendre et de faire essai sur son coeur du tour qu'on donne à son discours" (Fr.15), pour bien connaître les effets de son éloquence sur l'esprit et le coeur de ses auditeurs. De plus, ce moyen s'avère indispensable, car il est totalement impossible d'expérimenter directement le sentiment d'un autre tel que l'autre l'éprouve, puisqu'il a lieu dans le conditionnement de la subjectivité ineffable et singulière en elle-même. Cette suppléance de pénétration de l'autre dans sa subjectivité qu'est la connaissance affective possède aussi des limites: même si la nature humaine est univoque, et que chaque subjectivité est le champ de sentiments universels et indifférenciés, les différences individuelles n'en restent pas moins infinies et insaisissables.

Plus précisément, nous pouvons nous demander comment s'accomplit la communion à un état d'âme de l'autre? C'est un problème psychologique très délicat que nous n'avons pas l'ambition de résoudre ici, mais nous voulons simplement montrer que ce problème n'est pas étranger à la connaturalité établie par lien affectif. Il semble qu'il y ait deux processus généraux: soit par communication du sentiment lui-même due en partie à l'élément physiologique rattaché à l'émotion, comme vibration sympathique, soit par l'interprétation subjective des signes manifestés par la physionomie, les gestes, la parole, en un mot, par tout cet extérieur qui réveille en nous des comportements identiques et déjà éprouvés, faisant

partie du bagage de notre expérience émotionnelle. Ces deux voies d'accès à autrui jouent la plupart du temps d'une façon simultanée; par ailleurs, chaque individu n'est pas doué également au point de vue sensibilité, attitude sympathique et jugement intuitif pour saisir et interpréter ces "choses de la finesse".

Nous sommes donc justifiés jusqu'à un certain point de considérer nos impressions affectives comme des effets et des conséquences en réaction aux objets et aux choses qui les ont provoqués. S'il est légitime, en principe, de se servir des effets pour connaître la cause, pourquoi nos impressions affectives, souvent perçues d'une façon plus aiguë et plus claire, que la réalité extérieure ne pourraient-elles devenir un médium de connaissance intuitive et pénétrante de l'objet ou de la personne ainsi connue. Dans un instant et au moindre indice, l'impression affective peut nous révéler une situation, une présence, la signification d'un événement, pourvu que précédemment nous ayons été sensibilisés d'une façon identique et nous ayons expérimenté et vérifié le rapport de l'impression avec l'objectivité réelle de la situation, de la présence ou de l'événement.

L'intuition de sa propre subjectivité et de ses divers mouvements s'avère un moyen nécessaire et efficace pour la compréhension des individus entre eux, non seulement à la

superficie de leur être, mais aussi au niveau de leur intériorité; ils ne se connaissent alors non comme objectivités, mais comme s'ils participaient à la subjectivité des uns des autres. Plus le lien connaturel s'intensifie, plus la connaissance devient dense et pénétrante. C'est pourquoi cette symbiose, se fondant sur la tendance radicale et foncière de l'être qu'est l'amour humain véritable, à ne pas confondre avec un plaisir passager, ni une émotion plus ou moins envahissante, le prochain sera intégré à la subjectivité du moi dans sa partie la plus intérieure et, à travers le truchement de l'amour, sera lui-même connu dans la profondeur de son être de personne capable d'amour spirituel. L'union affective nous donne l'accès à l'autre; si la connaissance qui en résulte demeure imparfaite et fragmentaire, elle demeure sans aucun doute l'unique approche cognitive de l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire dans son intériorité comme il se connaît. A ce sujet, Maritain nous donne la description suivante:

Dans la mesure où nous l'aimons, c'est-à-dire non pour nous mais pour lui, et où, ce qui n'est pas toujours le cas, l'intelligence en nous se faisant passive à l'égard de l'amour, et laissant dormir ses concepts, rend par là même l'amour moyen formel de connaissance, nous avons de l'être que nous aimons une obscure connaissance semblable à celle que nous avons de nous-mêmes, nous le connaissons dans sa subjectivité même, du moins dans une certaine mesure, par l'expérience de l'union².

² J. Maritain, Court traité de l'Existence et de l'existant, Paris, 1942, p. 139.

Dans les contacts humains, la connaissance par connaturalité affective est continuellement mise en action; c'est pourquoi ceux qui "ne sont que géomètres" deviennent "faux et insupportables" (Fr.1) dans le domaine de la vie sociale. Faut-il ajouter, à la fin, que plus l'amour s'intensifie et se spiritualise pour devenir amour d'amitié, plus la connaissance de l'autre devient aiguë, pénétrante, divinatrice, au point que l'ami est dit un autre soi-même, un alter ego, tant il y a communion intime dans l'amour et que les moindres mouvements de l'âme de l'un deviennent translucides au regard de l'autre.

2. La connaturalité affective et la connaissance prudentielle

Dans les cas de connaissance affective, saint Thomas, à plusieurs endroits, fait mention de la connaissance per connaturalitatem. Ce type de connaissance intéresse au plus haut point la vie morale de l'homme. Plus l'homme conquiert son autonomie, plus il assume la direction de lui-même et par conséquent doit apprendre à adapter sa vie à ce qui est moralement bon, à régler la valeur morale de ses actes, par un jugement pratique sûr, et à assurer la vérité de ses formules pratiques de solution par l'acquisition d'habitus moraux, et tout spécialement de la vertu de prudence.

In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium; et sic iudicium est actus rationis; dicere,

vel definire aliquid, rationis est. Aliud tamen est dispositio judicantis ex qua habet idoneitatem ad recte judicandum³.

Au coeur du jugement prudentiel se situe, en effet, la connaissance par connaturalité affective, ou connaissance tendancielle aux fins de l'agir humain. L'homme, pour juger avec rectitude de son action morale, est aidé par sa syndérèse, habitus quasi inné des premiers principes dans l'ordre moral, et par la science morale, habitus intellectuel acquis par l'étude des moeurs humaines; avec l'orientation générale de la syndérèse au bien moral, ainsi que les règles de la science morale, l'agent moral peut-il assurer la rectitude et la vérité pratique d'un jugement de conscience moral posé sur le concret d'une action, très circonstanciée d'autre part? Encore ici, nous touchons à l'individualité ineffable du sujet dans son agir; même s'il existe des normes de la moralité, l'application concrète et existentielle de ces normes relève du sujet moral, pour son action aux multiples conditions singulières. En aucune façon, la prudence du sujet ne peut et ne doit être sacrifiée à un traité de casuistique. Il est vrai que la ratio agibilium puise abondamment dans la science des moeurs; n'est-elle pas elle-même une vertu intellectuelle;

³ II-II, q. 60, a. 1, ad 1. Cf. aussi II-II, q. 45, a. 2; q. 51, a. 3, ad 1; Com. in Rom., ch. 12, lect. 1, in med. In Philipp., ch. 1, lect. 2, poem.; In Hebr., ch. 5, lect. 2, in fine.

mais dans une situation existentielle, elle doit faire appel en outre à toutes les ressources affectives du sujet, sensibilisées par les biens moraux de l'homme, pour pouvoir déterminer ultimement la conduite de la vie morale.

Les diverses structures morales de la personne humaine forment un tout, car la personne, malgré la multiplicité apparente de ses actions, est un être unifié en soi et par l'unique fin ultime qu'elle poursuit par toutes ses actions volontaires. Plus spécialement, les vertus morales du sujet, qu'on définit comme les dispositions bonnes et stables, possèdent dans la vertu-pivot qu'est la prudence, une connexion ontologique: la prudence, vertu intellectuelle, règle le medium virtutis des autres vertus de l'appétit et est elle-même sous la mouvance des autres vertus en tant que le jugement prudentiel est incliné vers tel ou tel bien selon les dispositions affectives des autres vertus morales.

Explicitons quelque peu le rôle de l'affectivité au sein du jugement prudentiel. Tout d'abord, la conscience morale, pour arriver à l'ultime détermination pratique de son acte, passant de l'universalité des principes à la singularité du concret, doit s'appuyer constamment sur l'inclination affective au bien; sinon elle risque de se fourvoyer et, au détriment du bien de la personne entière, d'opter pour le bien déréglé de l'appétit sensible comme il appert dans la

conclusion du syllogisme de l'incontinent. L'affectivité, d'autre part, ne joue pas seulement un rôle d'efficience, assurant la bonne marche du processus de la résolution des principes aux cas particuliers; dans l'exercice de la prudence, l'appétit se montre un adjuvant nécessaire à l'intelligence pour la formation de son objet, jouant ainsi le rôle de spécificateur.

Prudentiam supponere rectum appetitum seu virtutem moralem ut aliquid praerequisitum ad hoc ut virtuose proponat objectum... Connaturalitas cum fine virtutum moralium praecedat iudicium prudentiae ut aliquid rectificans totum processum prudentialem. Prudentia ergo consiliatur, et iudicat, et a fortiori imperat, quia imprimis essentialiter connotat motionem appetitus - in quantum stat sub tali motione recti appetitus. Prudens iudicat, ut S. Thomas saepe dicit, per modum inclinationis seu ex instinctu, scilicet praegustando ex affectu illud quod virtutibus ad electionem proponit... in prudentia appetitus determinat intellectum etiam quoad ipsam formationem objecti⁴.

La valeur pratique d'un acte concret et contingent est donc perçue grâce à l'influence d'une tendance affective déjà acquise. Le jugement prudentiel se fonde alors sur le rapport concret et existentiel de l'acte à poser et des dispositions affectives vertueuses du sujet; s'il y a convenance avec les mouvements de l'appétit rectifié, le sujet prend une conscience envahissante de cette connaturalité dans le bien et jugera l'acte comme bon et devant être posé; si, au

⁴ Utz, Fridolinus, De connexionis virtutum moralium ratione, dans Angelicum, 1937, vol. XIV, p. 571-572.

contraire, il pressent une répulsion intérieure, instinctivement l'acte éventuel se colorera de cette disconvenance, sentie subjectivement, et le jugement moral se montrera défavorable. Ce phénomène psychologique, auquel saint Thomas fait si souvent appel pour expliquer le mécanisme de l'acte prudentiel, se fonde sur la conviction absolue que le bien moral est le vrai bien de l'homme, et que si l'appétit humain est bien disposé au vrai bien et par conséquent rectifié, il devient un phare directeur de la vie morale, grâce au mode de connaissance par inclination.

Encore ici, l'amour rectifié se fait porteur d'objectivité. Pour Pascal, l'amour vraiment rectifié et réparé du complexe des déviations de la faute originelle, c'est l'amour du Sauveur lui-même; l'amour de Jésus-Christ, de ses vertus, de ses sentiments intérieurs, était pour lui sa règle morale, règle toute chrétienne et imprégnée du mystère de la croix, puisqu'elle se confondait avec l'imitation amoureuse de Jésus-Christ dans tous ses mystères, et principalement dans celui de sa Passion.

3. La connaissance par connaturalité affective dans la connaissance esthétique

De même que le sage était pour Aristote la mesure des mœurs humaines, ainsi dans le domaine de l'art, celui qui a

le "bon goût" devient un critique et un conseiller écouté de tous. Encore une fois, nous sommes en face d'une connaissance spontanée et intuitive; où l'intelligence spéculative et rationnelle a moins de part que l'affectivité, polarisée par le beau. Située dans l'ordre pratique comme la connaissance prudentielle, non cependant dans la ligne de l'agibile mais du factibile, la connaissance artistique est elle-même une connaissance par connaturalité affective de type opératif.

Poetic knowledge, as I see it, is a specific kind of knowledge through affective connaturality which essentially relates to the creativity of the spirit and tends to express itself in a work. So that in such a knowledge, it is the object created, the poem, the painting, the symphony, in its own existence as a world of its own, which plays the part played in the ordinary knowledge by the concepts and judgments produced within the mind⁵.

Si la prudence, chargée de guider toute la vie humaine, demeure au seuil de la sagesse contemplative; "Introducit enim ad eam praeparans ei viam, sicut ostiarius ad regem⁶", à plus forte raison, pour la connaissance transmise au sein de l'émotion esthétique, devons-nous lui nier le titre de sagesse philosophique; son mode d'opération n'est pas de soi une connaissance par mode de connaturalité intellectuelle, mais bien une expérience vécue et sentie du réel, introjectée dans les

⁵ J. Maritain, Creative Intuition in Art and Poetry, p. 118.

⁶ I-II, q. 66, a. 5, ad 1.

mouvements intérieurs de la conscience. Chargée d'éclairs contemplatifs, l'émotion artistique peut disposer à la contemplation, mais ce serait détourner de son vrai but la connaissance artistique toute tournée vers le factibile. Pour bien montrer le jeu de sympathie qui s'établit entre l'âme de l'artiste et le monde dans l'émotion esthétique, citons la description du Père Sylvio Ducharme, qui compare l'évolution de l'émotion esthétique jusqu'à l'œuvre à une manière d'enfantement:

De par sa grâce artistique, son âme s'ouvre d'elle-même au monde, à tout le réel qui s'y engouffre, s'en empare, l'imprègne, mais en même temps se moule sur elle. Il change à son contact, grandit ou diminue, selon le mystère de son âme, subit l'empreinte des émotions, de ses amours et de ses haines. Puis il renaît d'elle vivant d'une vie neuve, marqué au sceau de sa naissance nouvelle. Et c'est dans ce travail de cette conception que l'esprit du poète connaît l'univers. Il l'atteint dans la révélation de cette maternité violente où il a imprimé au monde l'ordre interne dont il vivait lui-même, le rythme de son cœur; il l'atteint sans discours, sans analyse, d'un contact subit et unifiant⁷.

La connaissance artistique, même si elle fait appel à un complexe de facultés pour naître dans le sujet, n'en reste pas moins pour cela fruit de l'intelligence; l'intelligence, en effet, ne peut exprimer toute l'intériorité affective du sujet, mise en vibration esthétique avec le monde, par des

⁷ Sylvio Ducharme, O.M.I., Sagesse et Poésie, dans Gants du Ciel, automne 1945, Fides, Montréal, p. 53.

concepts clairs, précis, bien délimités, aussi aura-t-elle recours à des représentations symboliques. L'idée inspiratrice de l'oeuvre à faire sera alors entrevue dans le sensible et par le sensible fourni par les sens auxquels l'intelligence créatrice demandera une représentation sensible et la plus adéquate possible à son intuition. L'impossibilité de l'artiste à s'exprimer d'une façon aussi claire et précise qu'un philosophe, lui vient donc de la nature même de son mode de perception du réel. Alors que le philosophe s'exprimera dans un langage technique précis, l'intelligence de l'artiste, qui n'a pas été informée immédiatement par le réel objectif, mais bien par le réel inviscéré à sa subjectivité, et d'une façon plus particulière à ses facultés de sympathie et de beauté, ne pourra pas traduire son message avec autant de lucidité et de précision.

Encore ici, au fond de la connaissance artistique, joue une connaturalité d'amour, mais d'un amour tout spécial, à savoir l'amour ou plutôt la satisfaction que procure le beau connu expérimentalement, comme intégrité, proportion et splendeur de la forme. L'amour ou la délectation du beau se fait donc convoyeur d'objectivité et médium formel de connaissance de la réalité. Il apparaît donc légitime de situer la connaissance artistique parmi les connaissances par mode de connaturalité affective; mais voyons-en le caractère spécifique.

La vision artistique du réel, même si elle atteint son objet "sub ratione delectabilis", diffère des autres connaissances par mode de sympathie et, en particulier, de la connaissance mystique, non seulement en ce qu'elle est factive et créatrice, mais bien par la diversité de leur medium formale. Alors que les autres perceptions à mode affectif utilisent l'appétit élicité de la volonté comme médium formel, la connaissance artistique se sert principalement de l'appétit naturel de l'intelligence dont le mouvement propre est satisfait par la beauté, la splendeur de la forme incarnée dans une matière sensible; et la possession de ce vrai sensible et transparent comble en effet l'appétit de l'intelligence et par suite la volonté, non comme son objet propre, mais comme réalité bonne pour une des facultés du support.

Comme pour le vrai, quoique de façon différente, il y a au fond de l'intelligence une manière de premier principe, d'où originent la connaissance artistique et les jugements esthétiques. Selon la convenance à cet instinct de beau, on dira d'une chose qu'elle est belle "quod visum placet"; au contraire, sera laid tout ce qui lui sera irréductible. Faut-il ajouter que ces jugements esthétiques se font d'une façon intuitive, expérimentale, sans longue analyse conceptuelle, mais selon le mode propre de la connaissance esthétique. Pascal décrit ainsi ce phénomène de connaissance: "Il y a un certain rapport entre notre nature forte ou faible, telle

qu'elle est la chose qui nous plaît. Tout ce qui est formé sur ce modèle nous agrée: soit maison, chanson, discours, vers, prose, femme, oiseaux, rivières, arbres, chambres, habits, etc.... Tout ce qui n'est point fait sur ce modèle déplaît à ceux qui ont le goût bon" (Fr.32).

Enfin, il faut bien rappeler les limites de la connaissance artistique: même si nous avons insisté sur la virtualité cognoscitive de l'émotion esthétique, il ne faudrait pas oublier que l'émotion esthétique surgissant des puissances créatrices du sujet n'engendre pas une connaissance qui tend de soi à conserver son fruit, son intuition en soi-même pour le contempler; au contraire, douée d'un minimum d'éléments cognoscitifs, la connaissance artistique est toute tendue vers l'expression non d'un verbe mental mais d'une oeuvre d'art où elle s'objective en monnayant dans les détails de l'oeuvre son intuition globale intérieure. Tandis que la connaissance intellectuelle et contemplative se laisse mouler par le réel, la connaissance artistique, par et dans la résonance affective à la réalité, demeure inséparable de la productivité de l'esprit.

4. Connaissance par connaturalité affective et connaissances religieuses

a. L'expérience mystique naturelle. — La philosophie thomiste, sans faire d'entorse à ses principes fondamentaux, tant dans le domaine des relations individuelles que dans le domaine de l'éthique et de l'esthétique, admet le rôle de l'amour selon ses diverses modalités, comme médium formel de connaissance. Qu'en est-il maintenant dans la sphère des connaissances religieuses et mystiques? Tout d'abord, nous situant au plan strictement naturel, par opposition au plan de la grâce, nous nous demanderons si nous pouvons parler d'expérience naturelle et mystique de Dieu.

Certains auteurs, et en particulier Roland-Gosselin, ont entrevu la possibilité métaphysique d'une expérience mystique naturelle au niveau de la connaturalité de la volonté à son objet spécifique:

En effet, bien que l'objet formel qui spécifie la volonté soit la raison universelle de bien, la réalité vers laquelle tend naturellement la volonté spécifiée, c'est Dieu. Entre la tendance volontaire, il y a une adaptation, une harmonie, une coaptation qui tient à la nature même de la volonté⁸.

⁸ Roland-Gosselin, M.D., O.P., De la connaissance affective, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 27 (1938), p. 26.

Encore ici, nous croirions entendre le cri d'espérance de saint Augustin: "Irrequiescat cor meum, donec requiescat in Te." La volonté, de sa nature même, ressemble à Dieu encore bien plus que l'intelligence au point que la valeur cognitive, due au truchement de la coaptatio de la volonté à son objet, dépasserait celle de l'intelligence spéculative ici-bas. L'amour naturel de Dieu sous forme de besoin de l'âme pourrait déjà nous servir d'approche à l'expérience de la divinité elle-même: "Le besoin infini que nous éprouvons dans l'amour ne trouve qu'en Dieu la réalité dont il est semblable, dont il est adapté. Par sa nature, l'amplitude infinie de notre vouloir permet une connaissance affective de Dieu⁹."

Enfin, Roland-Gosselin voit dans ce désir infini de la volonté le fondement de l'expérience mystique naturelle; ce désir de voir Dieu serait le moteur et le fondement naturel de l'expérience religieuse qui se traduit dans la concrétude de la vie où se mêlent l'affectivité sensible sous toutes ses formes, surtout symboliques, ainsi que l'imagination et le tempérament d'un peuple ou d'une race.

De même, Maritain, se posant la question de l'existence d'une contemplation mystique d'ordre naturel, répond: "Evidemment, si l'on donne au mot "expérience mystique" un

⁹ Ibid., p. 26.

sens vague, englobant les diverses analogies, on pourra répondre oui¹⁰." Mais il récuise aux forces seules de la nature toute expérience mystique proprement dite, à savoir une expérience mystique qui ne soit pas une contrefaçon ou une illusion, qui porte sur Dieu lui-même et nous fasse pâtir les réalités divines. Cette réponse négative n'est que l'affirmation catégorique et certaine de la distinction entre la nature et la grâce, qui seule nous connaturalise au "Dieu vivant", étant par définition une participation à la nature divine elle-même.

Saint Thomas lui aussi soutient une certaine expérience affective de Dieu, saisi dans son action sur la volonté: "Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, scilicet in quantum Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem¹¹." Mais il s'empresse d'ajouter que ce n'est pas connaître simpliciter l'existence de Dieu et qu'il faudra le secours de la raison discursive pour démontrer la véritable identité de l'être, perçu dans une intuition confuse, mais dont nous sommes ignorants pour tout le reste.

¹⁰ J. Maritain, Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir, nouv. édit., 1932, p. 533.

¹¹ I, q. 2, a. 1, ad 1.

La connaturalité naturelle de la volonté à Dieu, même si elle peut engendrer une nostalgie, une attente de Dieu, nous apporte une connaissance intuitive de Dieu très imparfaite, au point que plusieurs posent cet appel au bonheur dans les richesses, les voluptés, ou autres biens finis. La conscience de l'inclination profonde du coeur humain, cet "instinct de bonheur" comme dirait Pascal, n'aspire donc qu'à une contemplation de Dieu à travers la foi et la charité, qui seules peuvent nous mettre au diapason avec le surnaturel. La grâce viendra donc parfaire cette première expérience très incomplète pour en faire une contemplation authentique: "Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati¹²."

b. La connaturalité affective dans l'acte de foi. — Dans l'anthropologie spirituelle de Pascal, nous avons déjà noté avec quelle clarté il pose la distinction incommensurable entre la nature et la surnature. Comme philosophes chrétiens, nous nous demanderons si son insistance sur la composante affective de l'acte de foi est valable et n'entraîne pas à un subjectivisme malheureux. "La foi est toute différente de la preuve; l'une est humaine, l'autre est un don de

¹² I, q. 1, a. 8, ad 2.

Dieu... c'est cette foi que Dieu lui-même met dans le coeur" (Fr.248). Sans vouloir vider la question séculaire de la composition de l'acte de foi, ainsi que de la prédominance de l'intelligence ou de la volonté dans cet acte, il serait intéressant de montrer encore ici le jeu de la connaturalité affective. Pascal a eu le grand mérite comme apologiste d'avoir insisté sur le caractère affectif de la tradition augustinienne dans le domaine de la foi où ses maîtres de Port-Royal étaient restés fidèles au véritable augustinisme.

D'une façon plus précise, il s'agit de voir le vrai rôle de la volonté dans l'acte de foi, rôle qui assure la liberté de l'engagement propre au caractère obscur de la foi. Il est bien entendu que la foi demeure toujours un habitus infus d'ordre spéculatif substantiellement subjecté dans l'intelligence, car son objet spécifique qu'est la Vérité première, lui donne une garantie d'objectivité que nul autre habitus ne possède; malgré ce caractère bien spéculatif, l'habitus de foi n'est nullement étranger à la mouvance de la volonté; l'obscurité et l'inévidence des vérités de foi empêchent en effet la faculté-sujet de donner son plein assentiment selon son mouvement naturel qui se porte seulement sur l'évidence objective.

Ne conviendrait-il pas tout d'abord de nous mettre dans un contexte thomiste et de nous interroger sur

l'existence et la nécessité de l'appétit en matière de foi. La mouvance de la volonté, qui s'exprime chez saint Thomas par le credere in Deum est-elle aussi essentielle dans la composition de l'acte de foi que la présence indivisible du credere Deum et du credere Deo, signifiant respectivement l'objet et le motif de l'assentiment de foi? Comme il ressort de l'explication du Docteur Angélique, il est essentiel à la foi d'être un assentiment de l'intelligence déterminée par la volonté:

Dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinantur ad unum¹³.

Dicendum quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate. Unde quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentalé intellectui, est tamen essentialé fidei¹⁴.

L'intelligence du croyant a donc toujours besoin, pour fixer son assentiment, d'y être entraînée par la volonté. Comment alors considérer le rôle déterminant de la volonté? Faut-il insister sur la propriété motrice, efficiente de la volonté au point que, par une sorte de "coup d'état", elle arracherait l'assentiment de l'intelligence malgré sa répugnance à le donner à une vérité qui ne le convainc pas totalement.

¹³ II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

¹⁴ De Veritate, q. 10, a. 3, ad 10.

Certes, un tel volontarisme serait insoutenable. Pour sauvegarder le caractère intellectuel de l'acte de foi, il faut trouver une autre manière d'intervention de la volonté dans la croyance. Si nous étudions de près l'enseignement de saint Thomas sur ce point, nous verrons qu'il admet une activité de l'appétit non seulement dans l'ordre de l'exécution, mais encore quant à la détermination de l'objet:

Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exsequendum, sed quantum ad determinationem objecti; qui ex imperio voluntatis indeterminatum creditum intellectus assentit; sicut indeterminatum medium a ratione, concupiscibilis per temperantiam tendit¹⁵.

L'acte de foi serait donc en même temps doué de liberté d'exercice et de liberté de spécification. Comme dans le processus des connaissances par mode sympathique, où la volonté libre, par le choix même qu'elle fait d'un parti à prendre, ou d'un bien, donne naissance et passage à une nouvelle lumière, modifiant pour ainsi dire la coloration subjective des objets et en même temps faisant apparaître comme raisonnable la décision; il y aurait dans l'acte de foi le même phénomène psychologique: l'adhésion intellectuelle de la foi serait le résultat d'une conviction intérieure, faite d'évidence subjective, mais d'une conviction établie sur des mouvements d'amour les plus objectifs, puisque ses mouvements

¹⁵ De virtute in comuni, a. 7, c.

de vie d'amour sont l'écoulement normal de la grâce dans la volonté¹⁶. Les dogmes de foi, objet matériel de l'habitus infus de foi, s'ils doivent être crus, nous pouvons donc dire qu'ils deviennent objet de vision, grâce aux mouvements de l'affectivité surnaturelle. En effet, toute habitude d'ordre affectif définit une vision d'amour, et la foi n'échappe pas à ce principe général:

Lumen fidei facit videre ea quas creduntur.
 Sicut enim per alios virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis¹⁷.

Ne pourrions-nous pas cependant dénoncer l'inclusion de l'appétit dans la connaissance spéculative de la foi comme une intrusion d'un subjectivisme intempestif? Par ailleurs, si nous méditons un instant sur le principe pragmatique, voulant que toute connaissance exprime un appétit, une intentionnalité, n'avons-nous pas reconnu dans l'intelligence l'expression même d'une appétition naturelle de la suprême et subsistante Vérité, il se peut alors que l'explication de la foi comme type de connaissance par connaturalité affective, ne nous apparaisse plus comme abusive ou arbitraire.

¹⁶ Il ne s'agit pas nécessairement de l'amour de charité, car c'est un point de foi défini² que la vertu de foi peut être "informe", i.e. sans grâce sanctifiante et sans charité (cf. Dz. 1791), mais non sans le "pius credulitas affectus", qui sert de composante affective à la foi morte.

¹⁷ II-II, q. 1, a. 4, ad 3; q. 2, a. 3, ad 2; De Ver., q. 14, a. 10, ad 10.

L'intelligence, dans son mouvement foncier, charmée par le Dieu qui l'a faite capable de Lui, n'est autre chose qu'un pur amour de l'être; et si l'action de l'intelligence était soumise à la mouvance d'inclinations volontaires, autres que la pure délectation de l'être, il y aurait corruption de l'intelligence même, et manque de respect à Dieu et à son image; par ailleurs, si ces inclinations sont infuses par la Vérité Première, à la fois objet de la foi et fin ultime de tous les appétits et actions, "Veritas prima quae est fidei objectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrorum"¹⁸, facteurs de sympathie et de connaturalité, nous voyons comment la fin pratique mesure légitimement la raison spéculative. A ce sujet, le Père Rousselot écrit ces lignes:

On entrevoit par là comment la conception de l'intelligence comme inclination connatuelle et sympathie, comme pur amour de Dieu et de l'être — qui rend, d'une part, plus inflexibles les exigences de l'intellectualisme rigoureux — ouvre la voie d'autre part, à une théorie naturelle et cohérente de la certitude libre et légitime, même en matière de jugement spéculatif. Si l'intelligence est une inclination, toute inclination volontaire qui la restreindra, est une perversion, mais une inclination volontaire qui la dilatera, qui la rendra capable de mieux saisir son objet, l'être dérivé et secondaire, en la rendant plus profondément éprise de la Vérité subsistante, son objet premier et son idéal¹⁹.

¹⁸ II-II, q. 4, a. 3, ad 3.

¹⁹ Les yeux de la foi, dans Recherches des Sciences Religieuses, I (1910), p. 456.

Pour s'en remettre totalement aux inclinations volontaires surnaturelles, autant qu'à sa raison, pour revêtir cet amour volontaire comme une deuxième nature et pour porter un jugement selon leurs orientations, le croyant doit savoir avec certitude que ce nouvel amour origine autant de Dieu que le mouvement interne de sa raison. Dieu doit donc se faire garant de la vie nouvelle de foi, aussi fortement qu'il témoigne en faveur de la raison dont il nous a pourvus. Nous percevons ainsi un indice de l'intime connexion du monde naturel et du monde surnaturel, de l'intériorité de celui-ci par rapport à celui-là, au point que si la connaissance apportée par la foi n'est pas véridique, la raison elle-même s'avère trompeuse et la réalité inconsistante. Pascal, avait, à sa manière, exprimé la continuité entre la connaissance naturelle, fruit de l'appétit naturel de l'intelligence aux premiers principes, et la connaissance de foi, fruit des inclinations intérieures de la grâce divine:

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, ... c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par le sentiment du coeur sont bien légitimement persuadés (Fr.282).

c. La connaturalité affective dans l'expérience mystique, effet des dons du Saint-Esprit. — Toujours à l'aide de la lumière de la philosophie ^{chrétienne}, nous étudierons d'autres manifestations de la connaturalité affective de l'homme avec Dieu,

où la perception de foi atteint le sommet qu'est l'expérience mystique. Nous savons, en effet, que la foi peut progresser de diverses façons, à savoir selon un mode rationnel, comme en théologie, soit par une intensification de la charité qui l'informe, ou encore par manière d'inspiration spéciale, produite par les dons de l'Esprit Saint. Ce dernier perfectionnement mentionné nous intéresse plus particulièrement parce qu'il y joue un phénomène de connaissance par connaturalité affective et qu'il constitue à proprement parler l'expérience mystique.

La composante affective de la foi qu'on nomme pius credulitatis affectus demeure suffisante pour assurer l'existence de la foi dans une âme en état de péché mortel. Quand la charité co-existe avec la foi, celle-ci subit un progrès immense, puisque la charité informe la foi, l'élève directement à l'union d'amour avec Dieu et la pourvoit des dons du Saint-Esprit. Le croyant, dont l'âme est imprégnée de charité, se voit connaturalisé à Dieu lui-même dans sa vie propre qu'est la vie trinitaire; la connaturalité d'amour de charité invisère les réalités divines à la subjectivité, fournit un mode plus parfait pour entrer en contact avec Dieu que les concepts transanalogiques de la foi. C'est le rôle du don de sagesse de promouvoir l'union d'amour, pour donner un nouveau mode de juger des réalités divines; ce nouveau mode procède selon l'inclination de l'amour de charité, comme l'homme

chaste juge des événements et des choses selon l'inclination de sa vertu de chasteté:

Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum iudicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; secundum rectum iudicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam secundum quod est donus Spiritus Sancti... Huiusmodi autem compassio et connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae nos unit Deo, secundum illud I Cor. 6, 17: "qui adhaeret Deo, unus spiritus est"²⁰.

Le don de sagesse qui opère au moyen de l'union d'amour, c'est-à-dire de la connaturalitas ou compassio, nous fait non seulement expérimenter l'amour de Dieu, mais l'objet même de l'amour, car il nous fait pénétrer au sein du mouvement d'amour de charité pour y discerner l'être aimé. Sous l'action spéciale du Saint-Esprit, l'amour passe du côté de l'objet, non pour être lui-même connu, mais pour devenir moyen de connaissance, un objectum quo, selon l'heureuse expression de Jean de Saint-Thomas, auquel revient le mérite d'avoir mis en relief le phénomène de connaturalité affective dans l'action des dons, "et sic affectus transit in conditionem objecti"²¹. Dieu demeure connu encore à ce stage de l'expérience mystique, seulement par ses effets; la connaissance immédiate

²⁰ II-II, q. 65, a. 4.

²¹ Jean de Saint-Thomas, Cursus theol., I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 4, n. 11.

du facie ad faciem ne sera le lot que de la vision béatifique. Par ailleurs, cette connaissance de Dieu ne s'accomplit plus par le moyen de concepts, mais bien par une expérience mystique directe où l'âme, imprégnée de l'amour actuel de Dieu, subit et ressent, grâce à l'action du Saint-Esprit, les touches divines et entre en contact senti avec Dieu le Père.

Quand l'âme est devenue toute entière amour, sans que rien en elle fasse obstacle à la lumière du Saint-Esprit, et arrête sa connaissance à elle-même, elle devient toute entière moyen de percevoir Dieu par un certain toucher et un certain goût spirituel²².

L'expérience mystique, par ailleurs, même si elle opère sous un mode affectif, ne déborde pas le rayon des vérités de la foi, mais est douée d'une pénétration vitale, intuitive, de ces mêmes vérités et devient une promotio fidei. C'est, en résumé, l'explication donnée par Jean de Saint-Thomas:

D. Thomas ostendit charitatem esse excellentiorem fide, quia fides sua obscuritate attingit Deum secundum quandam distantiam ab ipso, quatenus fides est de non visis. Caritas autem attingit Deum immediate in se, intime se uniens ei quod occultatur in fide. Et sic licet fides regulet amorem et unionem ad Deum, quatenus objectum proponit, tamen ex ista unione qua tangitur ab affectu Deus immediate, eique unitur, movetur intellectus sicut a quadam experientia affectiva ad iudicandum altiori modo de divinis quam illa obscuritas fidei patiatur, quia penetrat et cognoscit plus latere in rebus fidei, quam fides manifestet, quia plus ibi amat, et plus gustat in affectu, et ex illo plus quod cognoscit iudicat altius de ipsis rebus divinis, innitens affectui experimentalis priusquam nudo testimonio credentis cum instinctu Spiritus Sancti sic altiori modo certificantis et moventis intellectum²³.

²² Maritain, Les Degrés du savoir, p. 517, note 1.

²³ Jean de Saint-Thomas, Cursus Theol., I-II, q. 68-70, disp. 18, a. 4, n. 14.

Le coeur pascalien, comme nous l'avons déjà noté antérieurement, était, dans ses fonctions les plus sublimes, le centre des rencontres de l'âme avec Dieu; Dieu est "sensible au coeur" non seulement dans l'acte de foi, mais même quand il s'agissait d'expérience mystique. Le coeur, à la fois organe de charité et de sagesse, peut pénétrer le sens caché des vérités surnaturelles et y découvrir la grandeur des réalités divines "invisibles aux charnels et aux gens d'esprit". Ainsi en témoigne A. Forest: "L'idée du coeur est toujours considérée d'une façon dynamique, active. Pascal envisage toujours les "mouvements du coeur". Il veut nous faire reconnaître une droiture qui nous oriente vers la vérité. Cette inspiration n'est pas seulement une conversion de la volonté morale; elle est une lumière présente dans la foi comme dans la sagesse et la gloire²⁴."

Pour situer la connaissance mystique du coeur dans nos catégories morales, nous serions plus portés à l'attribuer au don de l'intelligence qu'au don de sagesse. Il appartient en effet au don d'intelligence de lire à l'intérieur des choses, comme l'indique son étymologie intus-legere, et de voir sous les accidents la substance, sous les mots leur signification, sous les images et symboles la réalité ainsi traduite, et enfin de percevoir dans les causes les effets et vice

²⁴ A. Forest, Etudes sur Pascal, dans Revue thomiste, janvier-mars 1958.

versa²⁵. Ainsi en est-il pour le coeur: "Les yeux du coeur qui voient la sagesse" découvrent que "Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de science est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence" (Fr.793); "l'intelligence des biens promis dépend du coeur, qui appelle "bien" ce qu'il aime" (Fr.758). Seul le coeur pur perçoit la lumière qui s'est élevée dans le ciel": "Une des antiennes des Vêpres de Noël: Exortum est in tenebris lumen rectis corde" (Fr.847). Enfin un témoignage de M^{me} Périer fait bien saisir ce caractère de foi vivante du coeur, illustré des inspirations de l'Esprit: "Il disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit, mais la science du coeur, qu'elle n'était intelligible que pour ceux qui avaient le coeur droit et que tous les autres ne trouvaient qu'obscurités²⁶."

²⁵ II-II, q. 8, a. 8.

²⁶ Vie de pascal, édit. Brunschwig, p. 16.

CONCLUSION

A la fin de ce travail, qui n'a pas la prétention d'être une étude exhaustive de la connaissance du coeur mais qui voudrait jeter quelques clartés sur le sujet, il serait avantageux de colliger nos conclusions, éparpillées tout au cours de notre étude. Tout d'abord, il faudrait parler de l'anti-intellectualisme de Pascal, pour bien en délimiter les contours; car le coeur et la raison sont deux moyens de connaître qui s'articulent l'un sur l'autre, le coeur se situant au début de toute pensée rationnelle et aux limites du savoir spéculatif, où l'homme entre en contact avec les mystères insoupçonnés par la raison.

1. Anti-intellectualisme — Pascal, s'il ne partage pas entièrement l'optimisme d'un Descartes sur la valeur démonstrative et universelle de la raison scientifique, du moins il a connu les joies intellectuelles du géomètre et du scientifique; il a trop pratiqué la force du raisonnement en ce domaine des sciences pour ne pas y reconnaître l'importance et la nécessité des développements rationnels. Jamais il ne reniera complètement la raison; tout au cours de son apologie, il s'appliquera à préparer l'âme par les "preuves" et, s'il doit humilier la raison, ce sera au nom même de la raison,

poursuivant une dialectique réflexive sur l'expérience de la misère humaine.

D'autre part, quand il s'agit de résoudre des questions touchant de plus près l'homme, nous constatons que Pascal se fait plus réticent à reconnaître la sûreté des démarches de la raison. Tant sur le terrain de la métaphysique que dans le secteur de la science morale, la raison se voit assignée des limites beaucoup trop étroites. Comment expliquer, de la part d'un génie tel que Pascal, cette méfiance incurable de la métaphysique et de la morale? Faut-il y voir seulement une méthode apologétique, une influence du jansénisme, ou une tendance personnelle? Il semble que ces trois facteurs ont joué ensemble, s'épaulant l'un l'autre au point de créer chez lui l'obsession du scepticisme. Tout d'abord l'orientation personnelle de sa pensée: génie trop exclusivement mathématicien et physicien, le contact avec les grandes philosophies de l'antiquité et du moyen âge a manqué à sa formation intellectuelle au point que l'immatérialité de l'abstraction métaphysique lui semblait une atmosphère intenable. Son expérimentalisme de savant venait le confirmer dans cette attitude; et lui faisait mépriser tout culte de la raison pure, de l'intelligence parvenue aux premières causes de l'ordre naturel.

Aussi, tout au cours de son apologie, il se met en garde contre un développement rationnel; il s'en croyait

incapable d'ailleurs et en récusait la valeur de conviction; il aime mieux partir des faits et susciter une réflexion continuelle chez son lecteur. Méthode de l'immanence: Pascal n'a pu trouver aucun sujet aussi prenant et bouleversant intérieurement que la misère humaine, et surtout la misère de ce qui fait la grandeur de l'homme, sa raison, pour amorcer une inquiétude, qui se transforme peu à peu en méditation sur soi, dans l'âme de l'incroyant. Au premier abord, ce processus semble un détour inutile; pourtant Pascal faisait d'une pierre deux coups: en même temps qu'il préparait la raison aux humiliations de la foi, il la conduisait à adhérer au mystère de la chute originelle, l'ultime explication de sa misère.

L'inclination à humilier la raison est réelle chez lui, mais il ne faut pas y voir seulement l'effet d'un cheminement inconscient et maladif. Tout le long de son apologie, nous assistons à un réveil d'une conscience chrétienne contre les prétendus droits d'un rationalisme abusif. Souvent, en effet, nous croirions entendre saint Paul lui-même s'opposer aux prétentions de ses Corinthiens à la gnosis, pour mettre bien haut la sagesse de Dieu, sagesse révélée en Jésus crucifié. La tentation de rejeter les suprêmes intelligibilités de la raison humaine paraît une constante chez l'auteur, mais il ne faut pas s'y méprendre: la dialectique de l'apologie des Pensées se veut identique à celle de la grâce de la foi: "Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté

parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe (Fr.581), voilà ce que nous pourrions appeler la sublimation du pyrrhonisme de Pascal.

2. La connaissance du coeur. — Le pyrrhonisme pascalien se trouve donc adouci quand nous le posons en regard des lumières de la foi; il l'est encore davantage si nous considérons la confiance de Pascal dans le mouvement initial de l'intelligence, s'accaparant les premiers principes de l'être; il y a là une intuition de base chez Pascal qui l'assure d'une certitude quasi inébranlable et l'empêche de sombrer dans un complet scepticisme. Cette connaissance par le sentiment ou par instinct devient pour lui le prototype de toute connaissance: "Fût à Dieu que nous eussions jamais eu besoin [de la raison], et que nous connussions toute chose par sentiment et par instinct" (Fr.282).

C'est pourquoi Pascal fait une si grande place aux connaissances par mode d'appétit, de sympathie qui sont elles-mêmes des connaissances spontanées du sentiment. Dans toutes les sphères, où l'homme doit vivre en communion avec les réalités et non pas philosopher, Pascal s'applique à stigmatiser les abus de la raison, pour y intégrer la connaissance du coeur. Aussi bien dans le domaine éthico-religieux, que dans les échanges individuels et la vie morale, le philosophe des Pensées essaie de remettre l'accord entre l'intelligence et

la volonté pour que l'homme puisse faire la synthèse vitale de la connaissance et de l'amour, et acquérir ainsi une véritable sagesse, au lieu de s'entretenir dans un vain intellectualisme qui ne colle pas au réel parce qu'il n'aime pas.

La connaissance du cœur, parce que toujours portée par une inclination appetitive, soit qu'elle soit innée ou due aux options libres de la personne, soit qu'elle soit le fruit d'un mouvement de grâce divine, nous l'avons définie comme un type achevé de connaissance par connaturalité intellectuelle et affective. Pascal devait en faire usage à travers son apologie, où il se proposait moins d'instruire que de convaincre. Aussi les philosophes qui se proclament de la descendance spirituelle de Pascal, pour admettre un mode de connaissance pratique en philosophie et pour mépriser la connaissance intellectuelle ou rationnelle, ont-ils eu tort. Pascal, de plus, ne prisait pas la philosophie abstraite, ni les philosophes, et d'intention, il ne le fut jamais. Si tout au cours de son œuvre, une dialectique vivante poursuit les sinuosités du réel, ce n'est pas pour former un système philosophique, mais bien pour conduire l'homme à l'acceptation des mystères de la foi connus par l'unique médiateur Jésus-Christ, lui-même connu par les "yeux du cœur".

3. Fidélisme de Pascal. — Le christianisme de Pascal, s'il vient limiter la portée du pyrrhonisme, n'a pas

l'intention de supprimer. Encore moins supprime-t-il la raison dont il légitime les titres et utilise le "discours" pour ouvrir les voies de la conversion à l'âme infidèle et pour répondre à ses attaques. La religion chrétienne est au-dessus de la raison et non pas contre elle (Cf. Fr.273 et 265); elle est, parmi toutes les religions passées ou présentes, la seule qui puisse se flatter d'avoir pour elle la raison (Cf. Fr.245). Car la foi à son point culminant est évidence et ses mystères sont des principes d'intelligibilité pour les mystères naturels de la raison. Appeler "fidéisme" ce recours à la foi divine, infuse dans le coeur, nous obligerait à taxer un saint Thomas de fidéisme, quand il affirme la légitimité de croire certaines vérités, même si elles ne dépassent pas le niveau de la raison: "Investigatio naturalis ratio non sufficit humano genere ad cognitionem divinorum, etiam quae ratione ostendi possunt¹". Dans la conclusion du même article, nous lisons: "Tertio, propter certitudinem, ratio humana in rebus divinis est multum deficiens: cujus signum est quia philosophi, de rebus humanis naturaliter investigantes, in multis erraverunt et sibi ipsi contraria senserunt."¹

L'oeuvre de Pascal peut sembler, à première vue, une forêt impénétrable, un fouillis de vérités sans cohésion, une

¹ II-II, q. 2, a. 4, ad 1.

tentative avortée d'apologie. Pourtant, c'est aussi ce qui fait sa valeur, chaque ligne laisse soupçonner l'histoire d'une âme, encore plus riche et plus complexe que les mots peuvent nous le faire entendre. Tout au cours de notre travail, nous nous sommes appliqué à détacher une ligne maîtresse de la pensée de Pascal, peut-être le "secret de Pascal", comme dirait M. Stroski; la connaissance du cœur nous a semblé le lien continu et organique de sa triple expérience de géomètre, de philosophe de l'homme et d'apologète chrétien, et le principe harmonisateur des supposées contradictions de son héritage spirituel. Le cœur qui nous fait "co-naître" avec l'univers et avec Dieu, nous en avons poursuivi les manifestations sur le vif des diverses situations de la vie, pour en disséquer les composants psychologiques et pour traduire en termes scientifiques ses acceptions diverses. Mais, à la fin de ce travail, nous nous demandons encore si nous avons le droit de soumettre la réalité du cœur, qui révèle chez Pascal l'histoire unique et personnelle de son odysée spirituelle, à l'impersonnalité universalisante de la lumière du savoir philosophique.

RESUME

Dans l'introduction, après avoir défini l'objectif de notre travail, qui était de scruter la connaissance affective chez un penseur du dix-septième siècle, Blaise Pascal, et cela grâce à l'épistémologie et à la métaphysique thomiste, nous avons fait une courte présentation de l'auteur: son actualité, l'évolution de sa pensée et les notes caractéristiques de sa philosophie furent les trois points développés au cours de ce premier contact avec Pascal.

Une première partie de la thèse portant sur l'épistémologie pascalienne, devait, par une série d'analyses, nous faire découvrir les manifestations authentiques de connaissance affective et nous apporter des précisions sur les différents domaines de la réalité où émergeaient ces phénomènes de connaissance par sympathie, à savoir dans le domaine de la morale, de l'esthétique, de l'esprit de finesse, et enfin dans la sphère des connaissances religieuses de la foi. Pour bien cerner la méthode de connaître de l'auteur, nous ne pouvions séparer le coeur de son corrélatif, la raison; aussi nous a-t-il fallu instituer au tout début une étude sur la raison ou, plus précisément, sur les limites de la raison, telles que l'auteur les concevait dans son apologie et dans le savoir scientifique. Cette première approche de la psychologie de Pascal nous permit une vue générale de la

situation du coeur par rapport à la raison, et de reconnaître avec l'auteur des Pensées que l'activité spirituelle par excellence de l'homme, la pensée, comme saisie de la réalité, n'émanait pas seulement de la raison, mais surtout de la puissance capable de connaissance imprégnée d'amour, qu'est le coeur.

Il s'agissait dès lors de définir le plus exactement possible ce qu'était le coeur, pris comme organe du connaître. Une première approche historique nous révéla les sources d'inspiration de l'auteur, qui lui ont fourni une intuition si riche du coeur. Puis, procédant par mode d'élimination, nous avons dû élaguer les emplois du mot coeur, synonyme des inclinations strictement appétitives soit de la volonté, soit des puissances sensibles. Ensuite, une étude trop brève à notre avis, sur les synonymes du coeur pris comme faculté cognitive, nous permettait de poursuivre à travers l'oeuvre de l'auteur les phénomènes de connaissance affective et de faire une classification des sphères du réel qui lui revenait. Enfin nous avons conclu la première partie, par une définition tripartite du coeur pascalien. Le coeur, dans son contexte vital, nous est apparu tour à tour comme le synonyme de puissances affectives sensibles et spirituelles, comme l'appétit propre de l'intelligence vers l'être et ses premières manifestations, et enfin comme l'expression symbolique des connaissances informées d'amour.

Une fois le an sit de la thèse établi, il nous restait dans une deuxième partie, celle-là plus systématique et plus philosophique, à étudier la connaissance affective à la lumière de la psychologie et de la métaphysique thomiste. Nous avons décrit tout d'abord la connaissance affective comme une connaissance de la subjectivité et nous en avons montré le processus psychologique. Pour compléter cet essai de traité sur la connaissance par connaturalité affective, nous avons parlé de ses propriétés dues à l'inclination même de l'amour et de sa valeur d'objectivité à titre de connaissance du réel.

Connaissant le mécanisme profond des phénomènes du coeur, phénomènes de perception et de conviction affective, nous pouvions donner un aperçu de la situation de la connaissance affective en regard de la connaissance intellectuelle ou conceptuelle; et, d'une façon parallèle à l'étude des domaines attribués à la connaissance du coeur, nous avons élaboré une étude sur les connaissances par mode d'inclination. Le quatrième chapitre fut donc composé surtout d'une série d'analyses sur les connaissances propres à la sympathie entre sujets, à l'esthétique et au domaine éthico-religieux de la prudence, de la foi et enfin de la connaissance mystique. D'intéressants rapprochements entre la connaissance par connaturalité affective d'allure thomiste et la connaissance affective du coeur pascalien, ont apporté quelque lumière sur ce

mode affectif de connaissance, encore bien peu exploité par les philosophes.

Pour mieux faire ressortir la place et l'importance du coeur chez Pascal, nous avons traité en conclusion, d'un problème classique sur l'auteur, son anti-intellectualisme. Les boutades de Pascal contre la raison prennent moins d'envergure quand elles sont scrutées dans une vue d'ensemble de l'oeuvre, et même s'il semble accabler la raison outre mesure à certains endroits, nous pouvons affirmer qu'il a revendiqué à juste titre les droits de la connaissance affective dans le domaine de la subjectivité qui, en définitive, était sien.

BIBLIOGRAPHIE

I. Bibliographie sur Pascal

Écrits de l'auteur:

Oeuvres complètes de Pascal, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, 3^e volume de la Bibliothèque de la Pléiade, xxvi-1529 p.

Pensées et Opuscules, publiés par M. Léon Brunschvicg, (Brunschvicg "minor"), Paris, Hachette, 7^e éd., 1914, ix-804 p.

Articles et livres:

BEAUDIN, E., Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal, Edit. Baeconnière, Neuchâtel, 1946-47, 4 vol. (Être et Penser, Cahier de Phil. 16-19).

BREMOND, H., En prière avec Pascal, sermon prêché à la cathédrale de Clermont le 7 juillet, 1923, Bloud et Gay, 1923, 59 p.

BREMOND, H., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, t. iv, Port-Royal, Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 318-449.

CHEVALIER, J., Pascal, Edit. Plon, Paris, 1922, 326 p.

CHEVALIER, J., La méthode de connaître d'après Pascal, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 1923, p. [181]-214.

CONSTANTIN, C., article au mot Pascal, dans Dictionnaire de théologie catholique, t. xi, 1932, col. 2054-2203.

DESCRIPPES, G., L'humilité, la raison, la foi, selon Pascal, dans Revue de philosophie, nouv. série, 4 (1934), p. [381]-399.

- FOREST, A., La foi selon Pascal, Etudes sur Pascal, dans Revue thomiste, 58(1958), p. [127]-139.
- GUARDINI, R., Pascal ou Le drame de la conscience chrétienne, traduit par H. Engelmann et R. Givord, Paris, Edit. du Seuil, 1951, 237 p.
- JOURNET, Ch., Vérité de Pascal, Essai sur la valeur apologétique des "Pensées", Suisse, Ed. de l'Œuvre de St-Augustin, 1951, 329 p.
- LACOMBE, R.-E., L'apologétique de Pascal, Presses Universitaires de France, 1958, 317 p.
- LAPUMA, L., L'Ordre de l'esprit et l'ordre du cœur selon Pascal, A propos d'un mot du Fr. Br. 283-La.575, dans Recherches des Sciences Religieuses, 56 (1958), n° 3, p. [416]-420.
- LAPORTE, J., Le cœur et la raison selon Pascal, dans Revue philosophique, janvier-juin [1927], Alcan, Paris, p. [93]-112, [254]-299, [421]-451.
- MAIRE, A., Essai bibliographique des "Pensées" de Pascal, Archives de Philosophie, V. 1, Cah. iv, Paris, Gab. Beauchesne, 1924, 211 p.
- MALVY, A., Pascal et le problème de la croyance, Paris, Gab. Beauchesne, 1923, 114 p.
- MANTOY, J., Des "Pensées" de Pascal à l'"Apologie", Paris, Les Ed. de l'École, 1955, 163 p.
- MARITAIN, J., Pascal apologiste, dans Déflections sur l'intelligence, Paris, 1930, Desclée de Brouwer, 300 p.
- NEVE, P., L'anti-intellectualisme de Pascal, dans Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, n. 5, 1924, p. [421]-445.
- PÉTITOT, H., Comment Pascal acquiert la certitude, dans Revue des Sc. ph. et thé, n. 3, 1909, p. [682]-709.
- RAUH, V., La philosophie de Pascal, dans Rev. de mét. et de morale, 1923, p. [305]-344.
- STEINMANN, J., Pascal, Paris, Ed. du Cerf, 1954, 446 p.
- STROWSKI, F., Les Pensées de Pascal, Paris, Mallotée, 263 p.

Série d'articles sur Pascal:

Etudes sur Pascal, 1623-1923, dans Archives de Philosophie,
Vol. I, Cah. III, Gab. Beauchesne, 1923, 169 p.

N.B. Pour avoir une bibliographie plus complète sur les travaux publiés sur Pascal, nous référons aux trois ouvrages suivants:

MAIRE, Essai bibliographique des "Pensées" de Pascal, à date jusqu'à 1927. Cf. ci-haut.

CONSTANTIN, Dictionnaire de théologie catholique, Article Pascal. Tout au cours de l'article se trouvent des bibliographies sur les différentes questions traitées dans l'article.

MESNARD, Jean, Pascal, l'homme et l'oeuvre, Paris, Boivin, 1951. Fait le point des recherches pascaliennes, y compris les travaux récents de M. Lafuma, et contient une bibliographie méthodique.

II. Bibliographie générale

Oeuvres de saint Thomas d'Aquin

Summa Theologiae, cura et studio Sc. Petri Caramello cum textu ex recensione leonina, Taurini-Romae, 1950.

Summa contra Gentiles, reimpressio XIII, stereotypa, Taurini, Marietti, 1915, xxiii-560 p.

Quaestiones Disputatae, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O.P., ed. revisa, Taurini, Marietti, 1949, xxxiii-269p.

Livres et articles de revues:

AUBERT, R., Le problème de l'acte de foi, Louvain, Ed. E. Wary, 1945, 304 p.

CHENU, O.P., M.D., Les catégories affectives dans la langue de l'École, dans Etudes Carmélitaines, "Le Coeur", Desclée de Brouwer, 1950, p. [123]-129.

- CHENU, O.P., M.D., La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle, dans *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Paris, 1932, p. [163]-193.
- GROTEAU, Jacques, O.M.I., L'impasse existentialiste, dans *Sapientia Aquinatis, Communicationes IV, Congressus Thomistici Internationalis, Romae, Officium Libri Catholici*, 1955, p. [422]-432.
- GROTEAU, Jacques, O.M.I., Introduction à l'existentialisme, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22(1952), p. [90]-110.
- GROTEAU, Jacques, O.M.I., "Humani generis" et Existentialisme, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, 22(1952), p. [151^o]-171^o.
- DOCK, S.I., O.P., Fils de Dieu par grâce, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 148 p.
- DUBARIE, D., O.P., Psychologie aristotélicienne et psychologie des profondeurs, dans *Suppl. de la Vie Spirituelle*, 19 (1951), p. [306]-401.
- DUCHARME, S., O.M.I., Sagesse et poésie, dans *Gants du Ciel, automne 1945, Fides, Montréal*, p. [41]-59.
- HERIS, Ch.-V., La spiritualité de l'amour, Ed. Siles, Paris, 1956, 343 p.
- JOANNES A SANCTO THOMA, Cursus Theologicus, Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Desclée, Paris-Tornaci, 1931, cviii-553 p.
- LEPP, I., La philosophie chrétienne de l'existence, Aubier, Paris, 186 p.
- MARITAIN, J., Art et scolastique, Nouv. éd. Paris, Louis Rouart, 1935, 352 p.
- MARITAIN, J., Creative Intuition in Art and Poetry, Bollingen Series, XXXV.I, Pantheon Books, 423 p.
- MARITAIN, J., Distinguer pour unir, ou Les degrés du Savoir, Paris, Desclées, 1932, 919 p.
- MARITAIN, J., Frontières de la poésie et autres essais, Paris, Rouart, 1935, 226 p.

- MARITAIN, J., Réflexions sur l'intelligence, Paris, Desclée, 1938, 380 p.
- MARITAIN, J., Situation de la poésie, Suisse, Desclée, 1938, 167 p.
- MARITAIN, J., L'expérience mystique naturelle et le vide (Classification des connaissances par connaturalité affective), dans Etudes Carmélitaines, 1938, vol. 2, p. [116]-151.
- MARITAIN, J., Court traité de l'existence et de l'Existant, Hartmann, Paris, 1942, 239 p.
- MORENCY, R., S.J., L'activité affective selon Jean de Saint-Thomas, dans Laval théologique et philosophique, 2 (1946), p. [143]-175.
- MOUROUX, J., L'expérience chrétienne, Intr. à une théologie, Paris, Aubier, 1952, 376 p.
- NOBLE, A.D., O.P., La connaturalité affective, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, 7 (1913), p. [637]-662.
- PARENT, J.M., O.P., La signification du "credere in Deum" chez saint Thomas, dans Etudes et Recherches, cahiers de théologie et de philosophie, cah. I (1955), p. [149]-154.
- PIE XII, Sa Sainteté le Pape, Encyclique "Humani Generis", dans Documentation catholique, 47 (1950), col. [1154]-1168.
- PLE, A., O.P., Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondeurs, dans Suppl. de la Vie Spirituelle, 19 (1951) p. [402]-434.
- ROUSSELOT, F., S.J., L'intellectualisme de saint Thomas d'Aquin, 2e éd., Beauchesne, 1924, 245 p.
- ROUSSELOT, P., S.J., Les yeux de la foi, dans Recherches des sciences religieuses, n° 1, 1910, p. [444]-475.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., O.P., De la connaissance affective, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 27 (1936), p. [5]-26.

SIMONIN, Autour de la solution thomiste du problème de l'a-
mour, dans Archives d'histoire doctrinale et litté-
raire du M.A., 1931, p. 199.

VIEUXJEAN, Jean, La religion vivante, Castermann, Paris,
1954, 248 p.

UTZ, Fridolinus, De connexionis virtutum moralium ratione,
dans Angelicum, II (1937), p. [560]-574.

TABLE DES MATIERES

	Page
Introduction	2
Première partie: l'épistémologie de Pascal	22
Chapitre I. Les limites de la raison	23
§ 1. Les acceptions du mot raison	23
§ 2. Les limites <u>de facto</u> et <u>de jure</u> de la raison	25
Chapitre II. Analyse et définition de la théorie du "coeur"	50
§ 1. Origines historiques du terme "coeur"	52
§ 2. A la recherche de la véritable notion du coeur	55
1. Ce qu'il n'est pas	55
2. Le coeur comme faculté d'appétits volontaires et sensibles	59
3. Le coeur comme puissance de connaissance affective	68
Deuxième partie: Regard thomiste sur la connaissance affective du "coeur"	114
Chapitre III. La connaissance par connaturalité affective	115
§ 1. Connaissance affective, connaissance de la subjectivité	117
§ 2. Théorie métaphysique de la connaissance affective	121
§ 3. Propriétés de la connaissance par connatu- ralité affective	131
§ 4. Limites de la connaissance affective	139
Chapitre IV. Situation des connaissances affectives dans l'univers du "connaître"	144
§ 1. Situation générale en regard de la connais- sance intellectuelle	144
§ 2. Les diverses espèces de connaissance affective	149
1. Dans les relations interpersonnelles ...	149
2. Connaissance prudentielle	153
3. Connaissance esthétique	157
4. Connaissances religieuses	163
Conclusion	178
Résumé	185
Bibliographie	189