

Divertissement et vanité

Un tableau de la condition humaine chez Pascal

Le projet pascalien des *Pensées*, dans lequel s'inscrit son analyse de l'homme, est de montrer que la religion chrétienne seule promet le vrai bien, qu'elle a *bien connu l'homme*, et qu'elle seule apporte une explication à la double nature de l'homme – à la fois grande et misérable.

La description pascalienne de l'homme comme contrariétés, tension entre les contraires, entre le haut et le bas, entre le terrestre et le transcendant, entre la misère de son être et sa grandeur, n'a pour but que d'amener l'homme, ou plutôt le libertin auquel Pascal s'adresse, à prendre conscience de sa misère et de là, à éveiller en lui la quête de Dieu. Il faut le dépouiller de ses masques, lui montrer l'état dans lequel il se trouve, son abandon, son égarement au milieu d'un univers où il ne trouve pas sa place ; lui montrer les deux aspects de sa nature que sont la grandeur et la misère, indissociables et dont la coexistence incompréhensible appelle une explication. L'homme est en effet plein de contradictions ; plus que cela, il est cette tension entre deux contraires, qu'il soit défini en lui-même (misère / grandeur), ou par rapport à sa fin (misère de l'homme sans Dieu / félicité de l'homme avec Dieu). Or, sa complexion ne peut se comprendre que si on admet que sa condition n'est ni son état originel, ni celui vers lequel il tend et doit tendre. C'est l'homme lui-même, comme créature douée de volonté, qui est responsable de son sort, l'homme qui a péché. Car cette lutte que l'homme mène constamment contre lui-même, contre sa misère, tout le tragique de son existence, restent incompréhensibles si on ne reconnaît pas qu'il y a culpabilité.

Car afin de pouvoir affirmer que Dieu est la seule fin de l'homme, en laquelle il trouvera sa félicité et une réponse à cette énigme qu'il est pour lui-même, encore faut-il montrer que l'homme déchu, l'homme sans Dieu est incapable d'accéder par ses seules forces et sa seule volonté au vrai bien¹.

En péchant, l'homme a voulu se rendre centre de tout, ne se proposant d'autre objet que lui-même. Du bonheur de sa première nature, il ne lui reste plus qu'un instinct impuissant, une capacité vide. Il est plongé dans la misère de son *aveuglement et dans la*

¹ Pascal partage avec Pic de la Mirandole cette idée de l'instabilité de la position de l'homme au milieu de l'univers (Cf. *De la dignité de l'homme*). Cependant, Pic de la Mirandole, la position intermédiaire dans laquelle Dieu a placé l'homme est le signe même de la liberté *d'essence* de ce dernier. Pour Pascal, cette position intermédiaire de l'homme dans le monde est au contraire le cadre de la misère de sa condition. L'homme n'est pas libre de s'abaisser ou de s'élever de lui-même, ou plus exactement, l'élévation qu'il peut obtenir par ses propres forces est inutile

concupiscence qui est devenu sa *seconde nature* (X/149)². Le signe de l'ignorance, c'est que *la vraie nature étant perdue tout devient sa nature ; comme le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien* (XXV/661). La nature est faussée et comme désorientée : *l'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement, de sorte qu'à faute de vrais objets il faut qu'ils s'attachent aux faux* (*Ibid.*). Mais la concupiscence est plus essentielle : *la concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature* (XXIV/616) ; la concupiscence, ou *cupidité*, autre nom de l'amour de soi, est contraire à l'amour de Dieu ou *charités* ; elle en marque donc l'exclusion. Mais la concupiscence est d'autant plus essentielle qu'elle gouverne les activités de l'esprit, de la volonté et du corps. Pour Pascal (qui reprend la distinction opérée par saint Jean), *tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie. Libido sciendi, libido sentiendi, libido dominandi* (XXIII/545). A cette célèbre distinction correspond chez Pascal *les trois ordres des choses* (Mémorial/933), c'est-à-dire les éléments constitutifs du moi, *la chair, l'esprit, la volonté*, dans lesquels l'homme cherche satisfaction. Mais pour Pascal, c'est la concupiscence de la chair qui est la concupiscence même. Il n'entend pas seulement l'attrait des plaisirs du corps, mais aussi celui de la puissance et la recherche des biens matériels. La concupiscence des yeux est de l'ordre de l'esprit ; c'est la curiosité, au sens de désir de savoir. Quant à l'orgueil, c'est la concupiscence de la volonté dans le moi qui se fait centre de tout. La nature étant corrompue, la volonté humaine se trouve dans l'incapacité de remplir cette capacité qui lui reste de son premier état. De sorte que la volonté et l'esprit, faute de vrais objets, ne peuvent que s'attacher à de faux. Cette incapacité à juger, à discerner le vrai bien, sont le propre de notre seconde nature (de notre *condition*). Toute la misère de l'homme sans Dieu, la vanité de ses actions, sa perpétuelle fuite dans le divertissement, tout ce déguisement à soi-même et aux autres se lisent dans la condamnation pascalienne de ce moi mû par l'amour-propre. Lorsque Pascal déclare que *le moi est haïssable*, il entend par là qu'il possède deux *qualités* : *Il est injuste en ce qu'il se fait centre de tout; Il est incommode aux autres en ce qu'il veut les asservir* (XXIV/597).

C'est d'abord en ce qu'il est *incommode* que le moi est haïssable. C'est parce qu'il s'aime lui-même que le moi tend à opprimer les autres et par là, à s'en faire haïr. Mais à l'origine des manifestations de l'amour-propre, Pascal lit une sorte d'angoisse fondamentale, résultat de la quête perpétuellement insatisfaite d'un bien perdu ou inaccessible. Et même lorsque le moi cherche à se faire aimer, il n'en est pas moins fondamentalement injuste :

La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misère. Il veut être grand et il se voit petit. Il veut être parfait et il se voit plein d'imperfections. Il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve

² Pascal, *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma, Editions du Seuil, 1962. Toutes les citations des *Pensées* de Pascal utilisées sont tirées de l'édition du Seuil et du classement Lafuma.

produit en lui la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer ; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et qui le convainc de ses défauts. Il désirerait de l'anéantir et, ne pouvant la détruire en elle-même, il la détruit autant qu'il peut dans sa connaissance et dans celle des autres ; c'est-à-dire qu'il met tout son soin à couvrir ses défauts et aux autres et à soi-même, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui fasse voir ni qu'on les voie (Mémoires/978).

Ce qui caractérise en fin de compte le moi, c'est sa vanité, règne de l'apparence prenant la place de la vérité, conduite de mauvaise foi car l'homme ne peut ignorer au fond de lui la misère de sa condition. Il le sait mais ne veut pas le savoir et tente d'échapper par l'illusion volontaire du divertissement à la réalité décevante de sa condition. Fuite imaginaire du réel dans laquelle l'homme compte sur les ressources de son imagination. C'est elle qui lui permet de revêtir sa nudité de plaisants appareils³. *Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être ; nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire et nous nous efforçons pour cela de paraître (II/44)*. De proche en proche s'installe une sorte de complaisance générale. La flatterie devient une institution ; *la vie sociale entière est comme un théâtre*. Pascal se livre donc premièrement à une condamnation impitoyable de l'inconsistance et de la vanité de ce moi humain, vanité du monde en général, s'étonnant d'ailleurs *qu'une chose aussi visible qu'est la vanité du monde soit si peu connue (II/16)*. Ancrée dans le cœur de l'homme, elle réside dans l'impossibilité de bien juger. *L'homme est vain par l'estime qu'il fait des choses qui ne sont point essentielles (V/93)*, parce qu'il *ne peut mettre le prix aux choses (II/44)*.

L'attitude de l'homme à l'égard du temps est à cet égard significative. Un seul temps est en notre puissance : le présent. Or, *nous ne nous tenons jamais au présent*, soit qu'il nous afflige, soit que, *s'il nous est agréable nous regrettons de le voir échapper*. Nous ne pensons donc jamais au présent, mais seulement au passé pour nous le rappeler, et à l'avenir que nous anticipons comme pour mieux *hâter son cours*. De plus, *le passé et le présent sont nos moyens ; le seul avenir est notre fin* ; si bien que pour l'homme, seul compte le temps qui n'est pas et *où nous n'avons aucune assurance d'arriver ; et nullement celui qui est en notre possession. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre, et nous disposant toujours à être heureux il est inévitable que nous le soyons jamais (II/47)*. Dans d'autres exemples encore, Pascal dénonce cet attachement de l'homme aux apparences, donc à ce qui est foncièrement inessentiel, préférant à l'objet lui-même sa seule et vaine ressemblance (il en va ainsi de son admiration pour la peinture par exemple).

Dans tous les cas, le jugement humain croit trouver l'essence dans ce qui n'est que l'accident. Voilà le propre de la vanité telle qu'elle apparaît plus que partout ailleurs dans les institutions, les coutumes et les rapports sociaux ; car tous trois sont régis par une loi, celle de la convention, par définition inauthentique. C'est en effet le hasard de la naissance qui fait

³ Jean Mesnard, op. cit.

le roi qui, en tant qu'homme, n'est ni plus ni moins qu'un autre homme. S'il inspire au peuple le respect et la terreur c'est que, *la coutume étant de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers (...), on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle* (III/25). Le roi dispose effectivement de la force et à ce titre, il est redoutable et mérite le respect. Mais les grandeurs des rois se manifestant généralement à des signes extérieurs, elles ne signifient rien quant à la grandeur intrinsèque de l'homme. De même, la dignité de tel grand seigneur, qui va accompagné de *quatre laquais* (II/19), se réduit à l'apparence de la grandeur. Marque de vanité encore, toutes les formes de disproportions entre les efforts des hommes et le profit qu'ils peuvent en tirer, entre leur désir d'être aimés et le peu de chose qui suffit à les contenter et, d'une façon plus générale, entre les causes et les effets. Au fond toutes ces disproportions entre l'apparence et la vérité, ou entre l'accident et l'essence, l'image de vérité et la vérité, qui sont autant de marques de la vanité, signalent un déséquilibre interne à la nature de l'homme. Le fondement de la vanité réside dans l'impuissance du jugement, et du jugement juste. Pour bien juger, il faudrait une règle, une norme, autrement dit et pour reprendre un terme cher à Pascal, il faudrait un *point fixe* d'où prendre sur les choses une vue exacte. Le point fixe se trouve parfois, dans les sciences, ou en art, où celui qui veut bien juger d'un tableau se place au centre de perspective. Mais lorsqu'il s'agit de la vérité ou de la morale, toute juste perspective est impossible : le point se dérobe.

C'est à une véritable étude psychologique de la vanité que va procéder Pascal, en se demandant comment fonctionnent les facultés humaines pour être si totalement inefficaces. C'est ce qu'il se propose d'analyser sous le titre : *Imagination* (II/44). Entendons par imagination la faculté de l'imaginaire qui produit l'opinion du vrai ; elle est opposée à la faculté du réel qu'est la raison, qui procure la vérité. Elle a comme la raison *ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres* ; et c'est là que réside le noeud de l'analyse : le jeu de l'imagination est indiscernable de celui de la raison. *Elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était de mensonge. Mais, étant le plus souvent fautive, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux.* Elle interfère avec la raison, en commande les actions ; *elle fait croire, douter, nier la raison.* Celle-ci se trouve alors incapable de discerner le réel de l'imaginaire et le monde entier se trouve être le monde des opinions ; et si certaines sont vraies, elles sont indiscernables. La vie sociale est régie par la toute-puissance de l'imagination qui fait prendre l'accident pour l'essentiel, joue le rôle de la raison. La vie sociale est comme un théâtre où les hommes, par l'imagination, tentent de dissimuler à eux-mêmes et aux autres ce moi qu'ils savent instinctivement être haïssable, plein de défauts et d'imperfections. La justice étant hors de nos prises, les magistrats, qui devraient être respectable par la justice même, se font respecter par les accessoires dont ils entourent l'exercice de leurs charges : robes rouges, hermines, fleurs de lis, etc. Le prestige des costumes solennels permet aux magistrats,

médecins ou docteurs de duper le monde. La coutume consacre l'usage des grands mots, le succès des rôles avantageux. Ainsi règne sur le monde la folie, apparentée à la faiblesse du peuple, sur laquelle la "comédie" de justice des magistrats et la puissance des rois sont fondées.

Le comble de la vanité est donc de ne pas voir la vanité, d'attribuer de l'importance à ce qui n'en a pas, signe d'une confiance en la raison, dont le jeu est faussé par l'imagination. Cette *partie dominante de l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, cette superbe puissance ennemie de la raison* qu'est l'imagination, a établi en l'homme une seconde nature. Il y a de ce point de vue encore deux natures en l'homme, l'une de raison, l'autre d'imagination. Mais l'enchantement de l'imagination, qui a ses *heureux*, et, à défaut de *rendre sages les fous* les rend heureux, ne saurait durer ; et lorsqu'il se dissipe, la prise de conscience de la vanité est douloureuse, elle révèle l'incapacité du désir à trouver son objet, ce qui entraîne son incapacité à se situer, à trouver son Dieu.

La nécessité qui découle de la condition de l'homme régie par la loi de la vanité est donc, faute de vrais objets, de s'attacher aux faux. Il lui faut se contenter d'une image de vérité, laquelle étant perçue comme fausse signale la misère. C'est ce que montre l'idolâtrie : *Bassesse de l'homme jusqu'à se soumettre aux bêtes, jusqu'à les adorer* (III/53). Cette sorte de perversion du moi qu'est la tyrannie rend parfaitement compte de cette incapacité à distinguer les vrais des faux objets :

La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre (...). Ainsi ces discours sont faux, et tyranniques : je suis beau, donc on doit me craindre, je suis fort donc on doit m'aimer, je suis... Et c'est de même être faux et tyrannique de dire : il n'est pas fort, donc je ne l'estimerait pas, il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas (III/58). La tyrannie correspond à une confusion des ordres, est une manifestation de cette nature corrompue, faussée et désorientée. Elle est un mouvement de convoitise des choses, donc le fruit de la concupiscence, qui délibérément confond les ordres, dont la distinction devrait être de *savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut* (XIII/170) ; la convoitise fait donc toujours violence aux autres. Cette confusion des ordres se retrouve dans le domaine des lois, dont l'autorité devrait tenir à la justice, alors qu'elle réside dans le fait qu'elles sont établies⁴.

Le signe du faux, c'est la "diversité", car si le vrai est unique le faux, lui, est multiple. Comme preuve celle des lois : si elles étaient justes, *l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples* (III/60). Or, ce qui est jugé juste dans un pays, peut être jugé injuste dans un autre pays, une autre civilisation. Mais c'est en l'homme lui-même, comme lieu de contradiction, que réside la diversité. Il est *plein de besoins* et aucun objet en particulier ne saurait le satisfaire pleinement, le plaisir qu'il procure étant toujours assombri par l'appréhension d'un malheur contraire. Car tout bien implique l'existence d'un mal

⁴ Tout comme la propriété, qui, étant de l'ordre du fait et non du droit, est aussi une usurpation.

contraire. Ce *mouvement perpétuel* (III/56) entraîne inévitablement le malheur. En effet, si l'homme pouvait trouver sa satisfaction dans quelque objet, il n'en chercherait point d'autre, mais comme tout le déçoit, il passe sans cesse d'un objet à un autre, dans l'espoir, vain, d'en trouver un qui puisse le satisfaire. C'est l'*inconstance* de l'homme, que Pascal définit ainsi : *le sentiment de la fausseté des plaisirs présents et l'ignorance de la vanité des plaisirs absents cause l'inconstance* (III/73). Inconstance qui entraîne une instabilité perpétuelle. Et l'instabilité résidant en l'homme lui-même, ce *point fixe* dans lequel trouverait son *assiette ferme*, son repos, se dérobe toujours. Il reste pris entre ses contradictions, condamné au *mouvement perpétuel* à l'intérieur duquel il ne sait comment choisir.

Signes de la vanité des choses humaines, *l'inconstance* et *l'instabilité* caractérisent la misère de l'homme sans Dieu, mais c'est dans l'expérience de l'ennui qu'elle se révèle elle-même à l'homme. L'*ennui*, pour Pascal comme pour ses contemporains, s'applique à une expérience essentielle de l'homme qui lui fait atteindre le fond de sa misère. *L'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause d'ennui, par l'état propre de sa complexion* (VIII/136)⁵. C'est dans l'expérience de l'ennui que se réalise la conscience de soi :

Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaires, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir (XXIV/622). Cette situation intenable dans laquelle l'homme se trouve, immobile, devant le fond de la misère humaine, peut être une expérience salutaire, l'occasion de la recherche du véritable bien qui ne peut venir que de Dieu ; mais le plus souvent, elle appelle le *divertissement*.

Le *divertissement* répond à un besoin d'évasion par lequel il est possible de lutter doublement contre l'ennui, par la distraction du voyage et plus encore par les conversations qu'il nourrira ultérieurement. Mais à tout moment l'ennui menace, d'autant plus fort que le divertissement nous rend plus vulnérable, lui qui bouleverse des habitudes qui, d'abord supportées aisément deviennent, lorsqu'on y revient, insupportables : *quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne lui laisserait pas de sortir du fond du cœur où il a des racines naturelles et de remplir l'esprit de son venin* (VIII/136).

L'idée du divertissement, telle qu'elle se rencontre dans les *Pensées*, n'est certainement pas étrangère à la lecture que Pascal a faite de Montaigne, qui traite dans ses *Essais* « *de la diversion* »⁶. Mais la différence entre la diversion envisagée par Montaigne et le divertissement pascalien traduit une différence d'attitude fondamentale chez les deux

⁵ *Complexion* est à entendre comme la contradiction interne à l'homme entre ce qu'il est et ce qu'il voudrait être, propre à la réalité de son moi qu'il voudrait pouvoir anéantir.

⁶ Les deux termes ont étymologiquement pour sens commun l'idée de se détourner, du latin *divertire*.

moralistes par rapport à la question du Souverain Bien ; et elle est d'autant plus compréhensible par la distinction entre l'idéal stoïcien de la tranquillité, dont Montaigne est aux yeux de Pascal une figure exemplaire, et le concept pascalien de repos.

Si Montaigne comme Pascal constate que *nous pensons toujours ailleurs*⁷, il considère la diversion comme un moyen temporaire permettant d'éviter de penser à un malheur particulier. La diversion est donc envisagée par Montaigne d'un oeil plutôt favorable en ce sens que, pour celui qui souffre, faire obstacle à sa douleur, c'est-à-dire changer le cours de ses idées afin de lui éviter d'y penser, permet de moins souffrir. Au contraire, le divertissement pascalien, en tant que refus de voir la réalité de notre être, est foncièrement inauthentique. *Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser* (VIII/133). La notion de divertissement est donc beaucoup plus générale et abstraite, mais aussi beaucoup plus profonde que celle de diversion que définit Montaigne : *Nous pensons tousjours ailleurs : l'esperance d'une meilleure vie nous arreste et appuye : ou l'esperance de la valeur de nos enfans : ou la gloire future de nostre nom : ou la fuite des maux de cette vie : ou la vengeance qui menasse ceux qui nous causent la mort*⁸. La diversion, qui nous amuse ou nous console, nous divertit et nous détourne de la considération de *la chose en soi*, est effectivement proche en définition du divertissement, mais la *chose en soi* désigne tous les *maux* particuliers de cette vie ; alors que pour Pascal, ce dont nous cherchons à nous divertir, c'est le fait permanent de la misère humaine. Ce sont donc moins les maux réels qui appellent le divertissement que le sentiment d'un malheur essentiel. *La mort est plus aisée à supporter sans y penser que la pensée de la mort sans péril* (VIII/138).

A la différence des malheurs auxquels on peut échapper par la diversion, l'ennui ressemble plus à une misère sans cause, dont l'origine est indécélable, et plus profonde. Comment expliquer que ce qui fait la grandeur de l'homme, la pensée, est toute entière occupée au divertissement ?

Quand je m'y suis mis quelquefois à considérer les diverses agitations des hommes, et les périls, et les peines où ils s'exposent dans la Cour, dans la guerre d'où naissent tant de querelles, de passions, d'entreprises hardies et souvent mauvaises, etc..., j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer au repos dans une chambre. Un homme qui a assez de biens pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisirs n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place ; on n'achèterait une charge à l'armée si chère que parce qu'on trouverait insupportable de ne bouger de la ville et on ne recherche, les conversations et les divertissements des jeux que parce qu' on ne demeure chez soi avec plaisir. Etc.

Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a bien une effective qui

⁷ Essais, Livre III, Chapitre IV, *De la diversion*.

⁸

consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près (VIII/136).

Pascal procède à l'analyse du divertissement une fois de plus par la méthode des *raisons des effets*, qui aboutit à un *renversement du pour au contre*. Ce type de raisonnement procède par étapes, qui correspondent à trois degrés successifs.

Pascal décrit d'abord l'attitude du peuple ; et ce qu'il y voit, c'est le spectacle de leurs agitations. Mais ce qui le frappe le plus, ce sont toutes les conséquences qui en découlent pour eux-mêmes, jusqu'au risque de trouver la mort dans la guerre. C'est là le degré de celui qui voit les effets.

Au second degré, celui qui raisonne en *philosophe* prend acte de cet étonnant effet, étonnant en ce qu'il révèle une contradiction entre le besoin qui pousse les hommes à s'agiter, et les malheurs au devant desquels ils courent. Ils en concluent donc que *tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas demeurer au repos dans une chambre (Ibid.)*. Il ne faut donc pas voir dans cette affirmation la pensée personnelle de Pascal, sinon un moment du raisonnement à l'intérieur duquel elle s'inscrit, et encore moins un éloge de la solitude.

Prôner le repli sur soi-même comme le font les philosophes, c'est inmanquablement atteindre au comble du malheur. La situation s'est donc renversée. Tout au plus pouvons-nous dire que la philosophie a découvert la *cause* des malheurs particuliers, mais son analyse est cependant trop superficielle, selon Pascal, pour atteindre la *raison*. Cette distinction de degré de la *cause* à la *raison*, et l'incapacité de celui qui raisonne en philosophe à dépasser la *cause*, exprime aussi la différence de degré entre la diversion et le divertissement. C'est que, face à face avec lui-même, l'homme prend conscience de son malheur essentiel, dans l'expérience de l'ennui. S'il se jette alors dans l'agitation effrénée, c'est pour échapper à sa propre vue.

Cette présence de soi-même à soi-même lui est insupportable car elle relève de la rencontre d'une contradiction entre ce que l'homme désire au plus profond de lui-même, le bonheur, et ce qu'il est réellement. Autrement dit, ce qui se révèle dans l'expérience de l'ennui, c'est la véritable condition de l'homme, sa misère : son être lui apparaît alors tel qu'il est, dans toute sa nudité. Cette épreuve est également celle, insoutenable, de la solitude : l'homme est seul en présence de lui-même. C'est cette insupportable présence qui le pousse à sortir hors de lui-même et les maux qu'il peut encourir sont moins graves que le malheur essentiel qui se rencontre dans l'inaction. Ce qu'ils y cherchent, ce ne sont *ni les dangers de la guerre, ni la peine des emplois*, mais ce qui détourne de *penser à notre malheureuse condition (Ibid.)*. Les hommes ne renoncent en effet pas à leur désir de bonheur, mais se donnent des occupations et des buts à atteindre afin d'éviter de penser à soi-même. Le divertissement, c'est ce mouvement qui entraîne chacun hors de soi-même et qui consiste à remplir son existence de choses à faire pour tenter de remplir le vide de l'être. C'est ce qui notamment fait dire à Pascal *que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure (VIII/139) ;*

le divertissement apparaît comme un mouvement insatiable : en espérant des objets extérieurs qu'ils remplissent le vide de son être, l'homme cherche en fait au dehors ce qui ne peut trouver de solution qu'à l'intérieur de son être même, de son moi. Il cherche dans les temps à venir, et toujours hors du seul temps réel, le présent, temps du face à face avec soi-même, de notre condition d'être mortels ; en ce que le présent est insaisissable, il est ce qui toujours nous échappe. Le présent renvoie l'homme à sa temporalité ; il lui rappelle qu'il n'est pas maître du temps, n'a aucune prise sur lui. L'homme vit donc toujours dans l'espoir du bonheur. Il ne vit pas, il espère de vivre. D'ailleurs, le divertissement doit toujours être un mouvement qui jamais ne s'arrête nulle part, sous peine de laisser place à l'ennui, et afin d'oublier que nous sommes nous-mêmes des êtres passagers et temporels, pour lesquels rien ne s'arrête, tout n'est qu'écoulement et fluidité.

C'est encore par un *renversement du pour au contre* que Pascal va montrer que le divertissement n'est pas de l'ordre de l'erreur. Il répond à ceux qui s'étonnent des soucis dont les hommes s'accablent eux-mêmes par *des charges et des affaires* et y voient un paradoxe, ces « tracasseries » leur semblant être la meilleure manière de se rendre malheureux. Mais le comble du malheur serait pour eux de se voir ôter tous leurs soucis *car alors ils se verraient, ils penseraient à ce qu'ils sont, d'où ils viennent, où ils vont, et ainsi on ne peut trop les occuper ni les détourner* (VIII/139). En d'autres termes : *quand un soldat se plaint de la peine qu'il a ou un laboureur, etc... qu'on les mette sans rien faire* (*Ibid.*). Le divertissement n'est ni une erreur, ni un simple égarement. Il est un aveuglement volontaire ; il correspond à la volonté d'oublier la question du sens (de son être), au refus de la laisser se manifester.

Mais c'est la figure du roi qui doit nous convaincre de l'universalité du divertissement comme principe d'explication de l'activité humaine. Il est, certes, une figure privilégiée de la condition humaine par son pouvoir. Il *occupe le plus beau poste du monde (...), accompagné de toutes les satisfactions qui peuvent le toucher* (I/136). Et cependant, il *est environné de gens qui ne pensent qu'à divertir le roi et à l'empêcher de penser à lui. Car il est malheureux tout roi qu'il est, s'il y pense* (*Ibid.*). Sans divertissement, le roi est *plus malheureux que le moindre de ses sujets qui joue et se divertit* (*Ibid.*). Et à ce titre même, il est un homme plein de misère, partageant la *condition* que n'importe quel mortel. Le roi, seul en face de lui-même ne peut qu'être obsédé par la misère de sa condition, identique au fond à celle des autres hommes. Il éprouvera même plus qu'un autre la précarité de son bonheur, sa puissance étant d'autant plus menacée qu'elle est enviable. *La contemplation de la gloire majestueuse qui l'environne* (VIII/137), la grandeur de sa dignité royale, suffisent d'autant moins pour celui qui les possède à la rendre heureux *par la seule vue de ce qu'il est* (*Ibid.*), que cette puissance n'est que coutume et repose plus sur la folie des hommes, sur l'imagination, que sur la raison. Mais l'universalité du divertissement tient principalement à ce qu'il regroupe les activités les plus diverses et apparemment les plus opposées que sont le divertissement au sens courant du terme et les affaires, les loisirs et le travail ; *le jeu et la*

conversation des femmes, la guerre, les grands emplois (VIII/136), sont autant de moyens pour l'homme de ne pas penser à lui-même, de fuir délibérément hors de soi. La Cour se trouve ainsi être le lieu par excellence du divertissement. C'est autant le lieu où se traitent les grandes affaires, que celui de la profusion des jeux et plaisirs. Car il est important qu'il n'y ait point de vide entre les unes et les autres activités, entre les affaires et les loisirs, vide à l'intérieur duquel l'ennui pourrait se glisser.

Cependant, une contradiction se rencontre au sein même de la *raison* du divertissement : en définitive, l'homme s'agite parce que le repos lui est insupportable. Et cependant, dans l'agitation même se découvre une aspiration profonde au repos. Tendre au repos par l'agitation, telle est la contradiction même du divertissement. Le chasseur, par exemple, croit que le but recherché est le lièvre, et que sa possession lui fera accepter les fatigues qu'il a endurées. Or, ce lièvre, il ne voudrait pas l'avoir acheté, ni même se le voir offert ; ou du moins, le plaisir procuré en serait amoindri. L'objet dans lequel il croit trouver sa satisfaction n'est donc pas ce qui le satisfait. Il se trompe lui-même :

Quand on leur reproche que ce qu'ils cherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, s'ils répondaient comme ils devraient le faire, s'ils y pensaient bien, qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi et que c'est pour cela qu'ils se proposent un sujet attirant qui les charme et les attire avec ardeur ils laisseraient leurs adversaires sans répartie... mais ils ne répondent pas cela car ils ne se connaissent pas eux-mêmes. Ils ne savent pas que c'est la chasse et non la prise qu'ils recherchent (...). Ils croient chercher sincèrement le repos et ne cherchent en effet que l'agitation (VIII/136).

Cependant, il ne faut pas croire qu'une agitation sans but fournirait un véritable divertissement. Encore faut-il se donner l'illusion d'un objet à atteindre. C'est la poursuite de cet objet, avec les obstacles et soucis qui y sont rencontrés, qui permet de ne pas penser à soi. C'est ce que montre l'exemple du jeu, où ce qui est visé par le joueur n'est pas le gain en question. *Donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour, à la charge qu'il ne joue point, vous le rendrez malheureux (Ibid.).* Mais ce n'est pas l'amusement seul qu'il recherche. *Un amusement languissant et sans passion l'ennuiera (Ibid.).* Il faut donc qu'il se donne l'illusion qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas recevoir sans jouer, qu'il se forme un objet de désir.

Le divertissement associe donc une agitation réelle à l'illusion d'un repos à venir. Les hommes connaissent en effet instinctivement que le bonheur n'est pas dans le tumulte et le bruit, mais dans le repos, instinct qui leur reste de la grandeur de leur première nature. Et cependant, ce repos est intenable. Il se forme alors en eux le *projet confus* de tendre au repos par l'agitation. Atteindre l'objet que l'on croit pouvoir procurer le repos, c'est inmanquablement trouver l'ennui qui, insoutenable, appelle une nouvelle agitation, une nouvelle quête illusoire, dans un cercle infini ; *ainsi s'écoule toute la vie (Ibid.).* Cette contradiction entre l'aspiration au repos et l'impossibilité de s'en satisfaire, manifeste une fois

de plus la double nature de l'homme déchu, sans Dieu.

Le repos accuse la tension entre les contraires qui divisent l'homme, comme si les aspirations profondes de sa nature allaient à l'encontre de sa condition ; guerre intérieure que Pascal déchiffre comme un signe, un symptôme, manifestation de la disproportion de l'homme : *J'ai connu que notre nature n'était qu'un perpétuel mouvement (...), rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination (XVI/199). Notre nature est dans le mouvement. Le repos entier est la mort (XXV/641)*. Le repos est une aspiration contradictoire, et hors d'atteinte pour cet être non réconcilié⁹ qu'est l'homme, selon Bernard Beugnot, qui cite à ce sujet une lettre de Saint Evremond à Mademoiselle de Lenclos : *ce repos languissant (c'est-à-dire sans passion) ne fut jamais un bien. C'est trouver sans mourir l'état où on n'est rien*. Seul Dieu, toujours identique à lui-même, jouit de cette permanence dans son être, à laquelle aspirait déjà l'homme de saint Augustin : *le changement de ma condition n'en apporte pas à la vôtre, vous êtes toujours le même quoique je sois sujet au changement*. Dans le même temps, le repos présenté comme une fin espérée s'avère insupportable à l'homme. L'aspiration au repos, inscrite dans la nature, est contraire à l'homme dans la mesure où le repos est image de mort.

Pascal invite l'homme à contempler et à méditer cette illusion qui le porte à désirer ce qu'il ne supporte pas comme signe d'une unité perdue. Cette contradiction mise à jour à l'intérieur même du repos, devient pour Pascal un miroir tendu à celui qu'il veut ébranler et convaincre. Comme Pascal le rappelle dans le *Discours sur les passions de l'amour*, *l'homme n'aime pas demeurer avec soi-même, c'est pourquoi il lui faut du remuement et de l'action*. Voltaire fera d'ailleurs dire au philosophe Martin, dans *Candide* : *l'homme est né pour vivre dans les convulsions de l'inquiétude ou dans la léthargie de l'ennui*. Loin donc d'être une plénitude ou un épanouissement, le repos est vécu sur le mode de la privation, sentiment que Goldmann, dans *Le Dieu Caché*, explique ainsi :

Le seul lieu naturel dans lequel l'homme trouverait le bonheur et le calme, se trouve non pas au milieu, mais aux deux extrêmes à la fois ; or, comme il ne peut rien faire pour approcher ni l'un, ni l'autre, il reste (malgré son agitation apparente) dans une immobilité de fait qui est cependant non pas équilibre, mais tension permanente, mobilité, mouvement qui tend au repos et à la stabilité, qui se déroule, sans jamais progresser, dans un effondrement perpétuel.

L'anthropologie pascalienne nous donne à contempler, à travers la contradiction rencontrée dans le divertissement, le spectacle d'une conscience éclatée, nous dit Bernard Beugnot¹⁰, à l'image de cet univers dont *le centre est partout et la circonférence nulle part*. A cette conscience ne semble s'offrir de choix qu'entre *l'abdication et l'insoutenable narcissisme*. Incapable de se posséder ou de se contempler, elle se dissout dans les tentations extérieures. George Poulet, dans ses *Etudes sur le temps humain*, exprime

parfaitement cette fuite hors de soi :

Nous nous mouvons pour saisir notre être, nous nous mouvons pour le fuir. L'agitation à la fois intensifiée et trouble la conscience du moi. C'est qu'il y a au fond deux moi, le moi imaginaire que nous recherchons par la chasse, et le moi réel que nous fuyons avec horreur.

Rien ne permet donc mieux de comprendre tout le sens du divertissement et la contradiction qui en ressort, que la distinction faite par saint Augustin entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, distinction reprise par Pascal. Ce *moi haïssable* dont Pascal fait la critique et qui voudrait être l'objet de l'amour des hommes, de son propre amour, tente d'anéantir la réalité de son être avec ses défauts et ses imperfections. Mais ne le pouvant, il se contente les couvrir à ses yeux et aux yeux des autres, tentant ainsi de se fuir soi-même, de s'oublier. Né des tentatives vaines d'anéantir son moi, l'on comprend que le divertissement ne puisse se manifester que comme perpétuel recommencement.

Pascal reconnaît néanmoins que le divertissement est bien le seul moyen qui permette à l'homme d'éviter le malheur. *Sans divertissement il n'y a point de joie ; avec le divertissement il n'y a point de tristesse* (VIII/136). D'ailleurs, le divertissement qui montre, entre autres preuves, que *le peuple a les opinions très saines*, ce qu'exprime ce premier exemple que donne Pascal, en réponse aux philosophes : *d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la prise. Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde. Mais par une raison qu'ils ne pénètrent pas, on a raison* (VI/101). Le choix que fait le peuple de se divertir est donc fondé sur une opinion *très saine*. Et si Pascal dénonce le mal de la vanité, il n'est pas de ces *demi-savants*, ceux là mêmes qui raisonnent en philosophes, et qui ne voient dans les activités humaines en général et dans le divertissement, que *folie* : ils voient les effets et en prennent acte, ce qui implique déjà un jugement, mais trop superficiel pour voir les *raisons des effets*. Mais si le divertissement correspond à l'attitude la plus spontanée dans la recherche du bonheur, force est pourtant de constater l'évidente fragilité de ce bonheur. Comment le divertissement pourrait-il permettre à l'homme d'être véritablement et définitivement heureux, si l'on considère la double nature de l'homme, pris entre les contraires, et plus précisément la nature de ce moi. De plus, il est *dépendant, et partant sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables* (VII/132). Si l'homme préfère ces malheurs qu'il rencontre dans le divertissement à la vision de sa misère essentielle, ils suffisent lorsqu'ils paraissent à rompre le charme du divertissement ; et lorsque le malheur s'installe à nouveau, il est si insoutenable qu'il appelle à nouveau le divertissement. *Mouvement perpétuel* qui dénonce l'impossibilité pour l'homme de trouver son bonheur dans le divertissement. Et dans cette insatisfaction permanente de l'homme se révèle son besoin d'infini ; il comprend alors que pour être véritablement heureux, il faudrait qu'il se rendît immortel. *Mais ne le pouvant, il s'est avisé de s'empêcher d'y penser* (VIII/134). Telle est la triste réalité du divertissement qui n'apparaît plus alors que comme un leurre, pour tromper les aspirations qui devraient le mener vers *un être*

nécessaire et infini (VIII/1335), seul qui pourrait combler son désir de bonheur et de béatitude. Ainsi, les plaisirs du changement et de la métamorphose célébrés par les poètes baroques, sont lus par Pascal comme le masque d'une illusion, l'expression d'un esprit qui cherche à convertir son impuissance en plaisir, puisque le divertissement ne parvient pas à étouffer en lui la hantise du repos. Pascal cherche d'ailleurs à réveiller chez son lecteur la conscience de sa finitude et l'inquiétude qui est son état naturel ; car le divertissement n'est autre chose qu'un masque derrière lequel se révèle, par contraste, l'homme tel qu'il est, dans ce qui le constitue en propre. et en tuant l'ennui, le divertissement nous empêche de lui trouver un remède :

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement ; et cependant c'est la plus grande de nos misères. Car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous pousserait à chercher un moyen plus solide d'en sortir. Mais le divertissement nous amuse et nous fait arriver insensiblement à la mort (I/414). Dans le divertissement, l'homme oublie sa misère mais sans la guérir. En cherchant à tuer l'ennui, il empêche de lui trouver un remède. Le mouvement emporte l'homme loin d'un moi où réside pourtant la première vérité. La misère ne pourra être dépassée que si elle est reconnue et assumée, donc par la connaissance de soi, et non dans la fuite hors de son être propre. Car comme toute expérience tragique, celle de l'ennui pourrait être salutaire si l'homme ne la fuyait pas avec horreur. C'est en effet dans l'expression de l'ennui que se rencontre la question du sens de l'être, question qui est proprement ce que l'homme cherche à oublier dans le divertissement et qui pourtant est l'occasion de l'éveil de la conscience de soi et donc du souci de sa vie éternelle.

C'est donc tout particulièrement au libertin *tranquille et satisfait* (III/427) qui néglige de s'interroger sur sa destinée éternelle que Pascal s'adresse au travers de sa peinture du divertissement. Il importe de l'arracher à cette indifférence, c'est-à-dire de lui faire prendre conscience du tragique de sa condition :

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qu'il en est. Toutes nos actions et toutes 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 (...). Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante, c'est un monstre pour moi"(Ibid.)¹¹

Pascal entend donc faire en sorte que le libertin soit saisi par le sentiment du tragique, salutaire puisqu'il marque la prise de conscience de la misère et le départ d'une

marche vers Dieu. Le libertin, nous l'avons déjà dit, doit être arraché à son indifférentisme malsain et entrer dans la catégorie de *ceux qui cherchent en gémissant* (I/405). Ceux-ci sont *malheureux et raisonnables* (XII/160) ; raisonnables car ils ont cessé de s'aveugler sur leur condition. Etape qui sera dépassée avec ceux qui *servent Dieu l'ayant trouvé*, et qui sont *raisonnables et heureux* (*Ibid.*).

Initialement livré à une torpeur aveugle, l'homme découvre alors, et principalement dans l'ennui, sa véritable condition, l'instabilité et l'insatisfaction qui le caractérisent, et le danger qu'il court à négliger cette question de sa destinée éternelle. Le sentiment du tragique, en ce qu'il est tension entre les forces contraires, permet une construction de la vérité et prépare déjà l'acte de conversion par lequel l'unité se rétablira en l'homme. Pascal, en s'en prenant au libertin, confirme l'expérience essentielle du tragique. Le tragique pascalien est, selon Jean Mesnard, *une expérience existentielle privilégiée*¹², et plus tragique encore est la situation du libertin indifférent à son salut. Ce qui l'attend est nécessairement le malheur :

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être ou éternellement ou anéantis ou malheureux.

Il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. Faisons tant que nous voulons les braves: voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde.

La mort n'est en effet pas seulement tragique parce qu'elle met un terme à l'existence, mais parce qu'elle ouvre à sa destinée éternelle, forcément éternellement malheureuse pour celui qui n'est pas en souci de sa propre vie.

C'est donc bien l'homme sans Dieu qui se livre au divertissement, oubliant par là sa misère profonde ; et l'image qui en est dépeinte laisse entrevoir par contraste l'image de l'homme heureux en Dieu. Si l'on peut voir, dans le spectacle qu'offre le divertissement d'une course folle vers un objet inaccessible, une situation tragique sans issue, elle sera dépassée en s'élevant du plan de l'homme au plan de Dieu. Car déjà dans le divertissement se révèle une exigence de stabilité, le besoin d'un point fixe, qui se trouve à la fois en l'homme et en Dieu, indissolublement unis. Pascal invite l'homme à revenir à soi-même et à contempler cette illusion qu'est le divertissement dans lequel se rencontre la contradiction profonde de l'homme. La pédagogie de Pascal vise, de façon plus théorique à travers l'étude du divertissement, mais aussi à travers les différentes philosophies, les faux repos du monde, dans l'espoir d'éveiller l'inquiétude, de leur substituer la représentation du seul véritable repos, le repos chrétien, et d'en inspirer le désir.

Rentrer en soi-même, c'est y trouver sa misère et donc immanquablement être rejeté au-dehors, où nous pousse une force irrésistible :

Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher le bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire : Rentrez en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien, on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots (IX/143).

Sans aucune connaissance de lui-même, l'homme ne peut reconnaître la voie qui le mènera à Dieu. Et s'il se connaît, cela signifie qu'il connaît aussi sa misère et donc son incapacité d'accéder de lui-même au Souverain Bien.

Les hommes répugnent à reconnaître leur impuissance, ou du moins la cache derrière le masque d'une illusion semblable à celle qui appelle au divertissement, et qui les engage dans une poursuite toujours déçue et toujours renouvelée, dont le terme ne peut être que la mort, c'est-à-dire le comble du malheur. Le contraste entre cette *avidité et cette impuissance (Ibid.)* s'explique par la double nature de l'homme, crée sain et corrompu par le péché. Du véritable bonheur de sa première nature innocente, il ne lui reste *que la marque et la trace toute vide*", et si aucun bien particulier ne peut le satisfaire, c'est *"parce que ce gouffre infini et immuable ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même (Ibid.)*.

Abîme de contradictions, L'homme est cette tension entre les forces contraires, entre le Tout et le Néant, entre le transcendant et le terrestre auquel il est rivé, entre la grandeur et la misère. L'homme trouve alors en Dieu la seule explication possible de sa nature et de son état, ainsi qu'un terme à sa quête de bonheur, toujours renouvelée et toujours insatisfaite. Le christianisme rend compte de cette énigme mise à jour par Pascal : la double nature de l'homme. C'est pourquoi, montrer ces contradictions ainsi que le font les *Pensées*, les poser simultanément et à l'intérieur d'un même sujet, à savoir l'homme, c'est par-là même montrer Dieu par qui elles se comprennent, s'expliquent, en lequel elles trouvent leur conciliation nécessaire par laquelle l'homme est enfin rétabli en lui-même. La raison est en effet montrée par Pascal comme incapable d'elle-même, et de par ses seules capacités, à connaître l'homme, et donc concurremment à définir son véritable et unique bien. Dieu est pour Pascal la véritable raison de l'homme, son origine et sa destination, en sorte que, si Dieu n'était pas, l'homme serait condamné à rester pour lui-même un monstre incompréhensible. C'est pourquoi, s'il est *incompréhensible que Dieu soit*, il est tout aussi *incompréhensible qu'il ne soit pas (XXIX/809)*; de même. Si le mystère de la Chute et de la Rédemption est un mystère incompréhensible pour la raison humaine, et le plus incompréhensible de tous, il n'en est pas moins vrai que l'homme reste incompréhensible à lui-même sans ce mystère.

Odile Cortinovis

sommaire