

Nietzsche et le pari de Pascal

HENRI BIRAULT

« Ce n'est pas que je lise Pascal, mais je l'aime comme la victime la plus instructive du christianisme, lentement assassinée dans son corps d'abord, et ensuite dans son âme, selon la logique intégrale de la forme la plus effroyable de la cruauté inhumaine » (1).

DANS les écrits posthumes de Nietzsche habituellement rassemblés sous le titre *La Volonté de Puissance*, nous lisons :

« A supposer qu'on ne pût faire la contre-épreuve de la foi chrétienne, Pascal aurait pourtant jugé sage au suprême degré d'être chrétien en considération d'une terrible possibilité, que le christianisme fût pourtant vrai. De nos jours, et c'est un signe de tout ce que le christianisme a perdu de son pouvoir terrifiant, on trouve cette autre tentative de justification qui consiste à dire que, le christianisme fût-il une erreur, de cette erreur elle-même on tirerait pourtant le plus grand profit et le plus grand plaisir pendant le temps de la vie : ainsi, il semble bien que ce soit justement en raison de ses effets tranquillissants que cette croyance doive être maintenue, et donc, non plus par crainte d'une possibilité menaçante, mais bien plutôt par crainte d'une vie à laquelle pourrait manquer un certain plaisir. Cette transformation hédoniste, cette démonstration par le plaisir est un symptôme de décadence : elle remplace la démonstration par la force, c'est-à-dire par tout ce qu'il y avait de bouleversant dans l'idée chrétienne, autrement dit, la démonstration par la crainte. En fait, le christianisme, dans une pareille transmutation, s'approche de son point d'épuisement :

on se contente maintenant d'un christianisme *opiacé*, parce qu'on n'a ni la force de chercher, de combattre, d'oser, de vouloir être seul, ni la force du pascalisme, ce mépris souterrain et réfléchi de soi-même (*dieser grüblerischen Selbstverachtung*), cette croyance en l'indignité de l'homme, cette angoisse de l'homme « éventuellement damné » (*Angst des « Vielleicht-Verurteilten »*). Cependant un christianisme destiné avant tout à calmer des nerfs malades n'a absolument pas besoin de ce dénouement effrayant que constitue un « Dieu mis en croix » : c'est pourquoi le bouddhisme en silence fait partout des progrès en Europe » (2).

Cette seule citation va constituer l'objet de notre commentaire. Elle dessine un certain fragment de l'histoire chrétienne, elle oppose deux formes du christianisme : l'actuelle et une autre plus ancienne (mais non point toutefois la plus ancienne) qui fut justement celle de Pascal. Elle décrit une certaine dégénérescence du christianisme marchant en silence vers un point d'épuisement qui se trouve symboliquement désigné ici par le terme passablement énigmatique de bouddhisme. A cette faiblesse toujours plus grande du christianisme exténué, Nietzsche oppose la force du pascalisme, une force vers laquelle se portent manifestement toute sa faveur et toute sa ferveur. Ce texte doit donc

(1) *Ecce Homo*. Pourquoi je suis si malin, § 3.

(2) *Der Wille zur Macht*, § 240, éd. Kröner.

nous permettre de « situer » Pascal dans l'aventure historique du christianisme telle que se la représente Nietzsche. Il nous donne aussi la matière et l'occasion de reconstruire, à nos risques et périls, une interprétation nietzschéenne du pari de Pascal.

**

On devine ce que Pascal et Nietzsche peuvent avoir de commun : leur souffrance, leur inquiétude, leur mécontentement devant l'homme, devant une certaine image de l'homme, devant la sotte estime qu'il s'accorde à lui-même. Pour l'un comme pour l'autre, tout ce que l'homme a placé jusqu'à présent au-dessus de sa condition animale et terrestre, autrement dit, toute la métaphysique, tout le métaphysique de l'homme, n'est qu'un vain produit de l'amour-propre. C'est qu'en effet « les connaissances naturelles » (comme dirait Pascal) non moins que les surnaturelles nous enseignent aujourd'hui que les hommes et les chrétiens ne doivent plus chercher en eux-mêmes leur règle et leur mesure. L'astronomie et l'Evangile nous donnent ainsi une même leçon d'humilité ! L'humanisme traditionnel est désormais impossible. L'homme ne peut plus être qu'un être « excentrique ». Du point de vue de Nietzsche, Pascal et Nietzsche communient par là dans cette grande douleur historique qui est la douleur de l'homme post-copernicien⁽³⁾, la douleur de l'homme égaré, incompréhensible à lui-même, insupportable à lui-même, paradoxal, monstrueux, chaotique... Le même sang qui coule dans leurs veines s'atteste aussi dans une certaine ressemblance d'allure et de style : c'est le sang royal du grand amour et du grand mépris, un certain mélange d'amertume et de générosité, une pitié qui élève au lieu d'abaisser, une tendresse intransigeante, une ironie fraternelle, de la complicité jusque dans l'invective, bref, le sens aristocratique de la hauteur, de la hiérarchie, des intervalles, des

perspectives dominantes, de la distance qui unit tout en séparant. C'est ainsi que Pascal parle de la misère de l'homme, c'est ainsi que Nietzsche parle de la décadence et du dernier homme, c'est ainsi que l'un et l'autre vantent l'homme et l'abaissent et le contredisent toujours « jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible »⁽⁴⁾.

Plus précisément encore, ce qui fait la noblesse de Pascal aux yeux de Nietzsche, c'est le courage de déloger l'homme de son assiette ordinaire et illusoire, le courage des grands expérimentateurs et des grands aventuriers, de tous ceux qui mesurent le réel sur le possible et non point le possible sur le réel, le courage de risquer la certitude du présent pour l'incertitude de l'avenir, le courage de ceux qui savent s'enfoncer d'abord très profondément dans la petitesse de l'homme pour s'élancer à partir de là vers d'autres cibles, vers d'autres cimes.

En face de ce courage qui jaillit de l'humilité, en face de cette ivresse du « peut-être », il y a la pesanteur et la lâcheté satisfaite du christianisme opiacé. Le christianisme opiacé est bien « l'opium du peuple », mais l'opium d'un peuple dont les nerfs en vérité sont déjà bien malades, remède de faiblesse pour les faibles, divertissement chrétien de la créature accablée par le malheur. Ainsi pour Nietzsche, il y a deux justifications du christianisme : la pascalienne et l'autre. Il y en a une qui est forte et il y a l'autre qui est faible. La première relève de la pensée haute qui est la pensée *selon la possibilité*, la seconde relève de la pensée basse qui est la pensée *selon la réalité*. La première reste noble quoique barbare, la seconde est foncièrement vulgaire quoique plus civile. La première use de la puissance, la seconde use de la jouissance. La première est véridique, la seconde est mensongère. La première se fonde sur la grande peur d'un mal infini dans l'au-delà, la seconde sur la petite peur de perdre un bien fini dans l'ici-bas. La première écoute la sollicitation du peut-être, la seconde ne s'attache qu'à ce qui est, elle ignore le poids des possibles

(3) « Depuis Copernic, l'homme roule loin de son centre vers X ». [*La Volonté de Puissance* § 2] et ailleurs : « Depuis Copernic, l'homme semble être tombé sur un plan incliné — Désormais, il roule toujours plus vite loin du centre — pour aller où ? vers le néant ? Vers le « sentiment poignant de son néant » ?... Eh bien ! cela même pourrait être le droit chemin — vers l'ancien idéal ?... » [*Généalogie de la Morale*, III, § 25]. D'où la nécessité de corriger les effets — philosophiques, aussi bien qu'astronomiques — de la fameuse révolution copernicienne. D'où la nécessité corrélatrice de maintenir une saine distance entre le Copernic de NIETZSCHE et le Copernic de FREUD.

(4) PASCAL, *Pensées et Opuscules* (éd. Brunsvicg) n. 420. NIETZSCHE, pour sa part, écrit : « Il y eut jusqu'à présent des glorificateurs et des contempteurs de l'homme, mais les uns et les autres se plaçaient à un point de vue *moral*... Nous l'avons ramené à la nature qui n'est ni mauvaise ni bonne et ainsi, là où les uns le méprisaient, nous ne l'avons pas toujours trouvé haïssable, et là où les autres le glorifiaient, nous ne l'avons pas toujours trouvé estimable. »

et la ceinture du rêve, elle veut « tenir plutôt que courir », elle bloque la balance de l'alternative, elle fait mourir l'hypothétique dans les bras du « *comme si* »... Chez Pascal, en effet, le christianisme, à supposer qu'il soit vrai, est une mauvaise affaire pour l'incroyant, « car si vous mourez sans adorer le vrai principe, vous êtes perdu »⁽⁵⁾. De nos jours, au contraire, le christianisme, à supposer qu'il soit faux, est encore une bonne affaire pour le croyant et pour l'incroyant, car, de cette erreur même, ils tirent l'un et l'autre, en cette vie même, surcroît et surabondance de plaisir. Faisons donc *comme si* le christianisme était vrai sans nous soucier davantage de sa vérité !... Ainsi, d'une formule à l'autre, tout change ou rien ne change selon que le christianisme est vrai ou faux... Dans la première justification, le christianisme est « terroriste » car il veut effrayer, dans la seconde, il est « hédoniste » car il veut plaire. Dans le premier cas, le christianisme a raison, car il appelle le vieil homme à se dépouiller de lui-même pour revêtir l'homme nouveau (un homme, dit Nietzsche, qui, en vérité pourrait être bien plus nouveau encore)⁽⁶⁾, dans le second, il a tort, il se nie lui-même, il rend vaine la croix du Christ, il ne nous promet plus aucune naissance, il ne nous ouvre plus aucun avenir, il le fait à la moderne, il compose la figure du dernier homme.

Ne nous y trompons pas : qu'il y ait deux justifications possibles du christianisme, cela signifie pour Nietzsche qu'il y a aussi deux christianismes. En effet, infidèle à ce message de vie, à ce message purement pratique qu'était d'après Nietzsche le message de Jésus, le christianisme est depuis longtemps devenu inséparable des justifications théoriques qu'il donne de lui-même, de ses démonstrations, de ses réfutations, de ses négations, en un mot, de sa dialectique⁽⁷⁾. Gardons-nous donc de vouloir fixer ce que Feuerbach appelait *das Wesen des Christentums* — l'es-

sence du christianisme (essence durablement transitoire mais nullement éternelle du christianisme opiacé) car s'il est vrai qu'une seule et même volonté anime la politique du christianisme depuis dix-huit siècles, et s'il est vrai aussi que « le génie du christianisme » est bien toujours de vouloir faire de l'homme « *eine sublime Missgeburt* »⁽⁸⁾, un avorton sublime — il n'en reste pas moins que, la « psychologie » ou la « typologie » venant relayer chez Nietzsche l'« ontologie » ou l'« eidétique », cette politique elle-même doit être conçue comme une « comédie étrangement douloureuse, grossière et raffinée à la fois », comme un art tout ensemble subtil et simpliste usant des moyens les plus variés afin de poursuivre un même dessein dans les terrains de civilisation et sur les genres d'hommes les plus différents. C'est pourquoi, renonçant une fois de plus à la pensée toujours paresseuse de l'essence, il est bon de s'arrêter sur les deux tactiques que Nietzsche nous présente ici : celle de la *terreur* et celle de la *douceur*. Elles nous révèlent deux phases du christianisme et aussi deux types d'hommes « attaqués » par le christianisme.

**

L'argument pascalien du pari, auquel se réfère manifestement le texte que nous commentons, relève pour Nietzsche de cette démonstration qu'il appelle démonstration par la *force* ou par la *crainte* et qu'il oppose à la démonstration par le *plaisir*. Or, à plusieurs égards, cette interprétation du pari semble déjà bien discutable.

D'une part, en effet, on ne peut pas oublier la distinction que fait Pascal entre la *bonne* crainte qui vient de la foi et la *fausse* crainte qui vient du doute. « Crainte mauvaise, dit Pascal, crainte, non celle qui vient de ce qu'on croit Dieu, mais celle de ce qu'on doute s'il est ou non... la mauvaise jointe au désespoir, parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point de foi. Les uns craignent de le perdre, les autres craignent de le trouver »⁽⁹⁾. Or, il est clair que la « possibilité terrible », « la possibilité menaçante dont parle Nietzsche

(5) PASCAL, n. 276.

(6) « Le christianisme a raison : il est possible de revêtir un nouvel homme et en vérité, un plus nouveau encore » (XIII, p. 281).

(7) Parlant du christianisme primitif et de ce « symboliste par excellence » que fut Jésus, NIETZSCHE écrit : « la négation est pour lui quelque chose de tout à fait impossible. La dialectique elle aussi fait défaut, de même l'idée qu'une croyance, une « vérité » puisse être démontrée par des raisons... Une pareille doctrine ne peut pas contredire : elle ne conçoit pas du tout qu'il y ait d'autres doctrines, qu'il puisse y en avoir, elle ne peut pas se représenter un jugement qui lui serait opposé... » (*Der Antichrist*, § 32).

(8) *Jenseits von Gut und Böse*, § 62.

(9) PASCAL, n. 262. Cf. également le n. 776 et les lettres à Mademoiselle de Roannez du 5 novembre 1656 et de décembre 1656 (p. 217 et 221).

seraient, d'après Pascal, à mettre au compte de la mauvaise crainte. Pour Nietzsche, en effet, il s'agit bien d'une crainte suscitée par le doute et non point par la foi, crainte entière et jointe au désespoir de trouver Dieu au terme d'une vie sans Dieu, et non point, comme chez Pascal, crainte de le perdre l'ayant trouvé, crainte qui « modère notre joie » comme « cette joie qui modère notre crainte »...

Cependant, comme l'argument du pari est destiné à l'homme qui n'a encore aucune intelligence de la vie chrétienne, il ne faut pas s'étonner qu'ici la crainte de la perdition éternelle ne puisse être *d'abord* que la crainte mauvaise ou fausse. Pour sortir cet homme d'une assurance trompeuse qui est en deçà de la crainte et de l'espérance chrétiennes, il faut bien faire appel à une crainte encore impie. A partir de là, pourra se développer une certaine dialectique de la crainte qui se trouve résumée dans le fragment 776 : « *Quid ergo ? Ne timeas, (modo) timeas : Ne craignez point (pourvu que) vous craigniez ; mais si vous ne craignez pas, craignez* ». Ainsi, aux libertins qui ne craignent pas, il faut dire de craindre et lorsqu'ils seront dans la crainte, il faudra leur dire de ne pas craindre, c'est-à-dire de craindre encore, mais avec confiance dans le Dieu qui ne les abandonnera pas, pourvu seulement qu'ils craignent eux-mêmes de l'abandonner.

Dans tout cela, il n'y a donc rien pour l'instant qui s'oppose à ce que nous pourrions appeler une interprétation « terroriste » du pari. Entre l'absence de crainte des incrédules et la bonne crainte des fidèles, la mauvaise crainte est un moment nécessaire. La foi qui est toujours exclusive du doute implique au contraire un élément de crainte. La même foi qui inclut l'inquiétude, exclut l'incertitude... « *Objection*, dit Pascal —. Ceux qui espèrent leur salut sont heureux en cela, mais ils ont pour contre-poids la crainte de l'enfer ». Toutefois, répondant par une question à cette objection elle-même, Pascal évoque une autre crainte plus forte et sans contre-poids : « *Réponse*. — Qui a plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de damnation, s'il y en a ; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé,

s'il est ? »⁽¹⁰⁾. Les libertins auraient donc bien sujet de craindre, mais ils ne craignent pas. Pascal les fait entrer dans cette crainte extrême et juste qui, pour mauvaise qu'elle soit aux yeux des vrais chrétiens, dispose pourtant mieux à la recherche du vrai Dieu que l'insouciance de ceux qui courent en aveugles vers une éternité de néant ou de misère.

*
*

Cependant, au-delà de cette discussion malgré tout secondaire sur la nature véritable de la crainte dans le pari de Pascal, une question fondamentale se pose, capable de mettre en jeu la vérité même de l'interprétation nietzschéenne. Comme la seule crainte dont le pari pourrait user est en définitive une crainte mauvaise et bien grossière, ne faudrait-il pas en venir à penser, contre Nietzsche, que le pari n'est point de tout en son fond une démonstration par la crainte mais bien plutôt une démonstration par le plaisir ?

Nous avons déjà évoqué la terrifiante parole de Pascal : « Si vous mourez sans adorer le vrai principe, vous êtes perdu ». Mais en face de cet avertissement et de cette menace, ne peut-on point multiplier les paroles de promesse et de consolation : « il y a ici, dit Pascal, une infinité de vie infiniment heureuse à gagner »⁽¹¹⁾. Or c'est bien sur la possibilité de cette éternité de bonheur que repose le jeu, et non pas seulement sur la crainte de la damnation éternelle. Bien plus, à gager sur cette infinité de vie infiniment heureuse, si nous gagnons, nous gagnons tout et si nous perdons, nous ne perdons rien. « Que me promettez-vous enfin, demande à son tour Pascal, (car dix ans c'est le parti), sinon dix ans d'amour-propre à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines »⁽¹²⁾. Au contraire, en gageant que Dieu est, c'est aussi *dès maintenant* que nous y gagnons, « *zeitlebens* » comme dirait Nietzsche, « en cette vie » comme dit Pascal. « Or quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable... Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie »⁽¹³⁾.

(10) PASCAL, n. 239.

(11) PASCAL, n. 233.

(12) PASCAL, n. 238.

(13) PASCAL, n. 233.

Et ailleurs encore : « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable » (14). Ainsi l'estimation du bien futur est si grande, la dépréciation des biens présents si forte et les bénéfices du jeu en cette vie paraissent tellement évidents que ce discours suscite bientôt chez l'incroyant comme un grand mouvement d'enthousiasme hédoniste. « Cela est admirable... Oh ! ce discours me transporte, me ravit, etc... » (15). Mais alors, n'est-ce point le signe que chez Pascal lui-même l'attrait du plaisir — et du plaisir le plus proche — est tenu pour un mobile aussi fort que la crainte de la perte éternelle ? Et s'il devait en être ainsi, ne faudrait-il pas en conclure que la pensée de la possibilité future s'infléchit dangereusement ici vers une pensée de la réalité présente ? En bref, n'y aurait-il pas de l'hédonisme ou du bouddhisme dans le pari de Pascal ? Regardons mieux.

Observons d'abord que, si le jeu se joue en cette vie, son issue, et par conséquent la distribution des gains et des pertes, n'a lieu pourtant qu'à l'extrémité de la vie. Cela signifie que l'argument du pari, bien loin de s'inscrire dans la perspective d'un certain art de vivre, se développe tout entier dans le double et unique horizon de la mort certaine et de la mort toujours possible. Il est bien vrai que c'est la passion ou l'intérêt infini que chacun porte, ou devrait porter, à sa béatitude personnelle, qui est ici tout ensemble présumé et excité. Pascal, lorsqu'il s'agit de faire les parts, le dit explicitement : « Voyons ce qui nous intéresse le moins... ». Mais justement, cet intérêt infini pour la béatitude éternelle, cet intérêt qui devrait être naturel et qui ne l'est pas, est, si l'on peut dire, d'une autre étoffe que l'intérêt que les hommes ne cessent de porter à leur bonheur en cette vie. Les intérêts de la vie finie nous détournent de l'intérêt infini, ils nous mettent en état de vivre à l'avenir, ils nous distraient tout ensemble du présent et de l'éternité. L'intérêt infini au contraire annule les intérêts finis, il ne se soucie point de l'avenir, mais bien plutôt de cet avenir de l'avenir qui n'est plus dans le temps et qui est l'éternité au-delà de la mort, la vue de ce dernier objet devant d'ailleurs nous ramener au temps

présent « le seul qui subsiste » (16) et le seul aussi « dont nous devons user selon Dieu » (17). Ainsi, dans un cas, « nous errons dans les temps qui ne sont point nôtres » et « le seul avenir est notre fin », dans l'autre, au contraire, la pensée de l'au-delà, en nous limitant au jour où nous sommes, nous donne le moyen de résister à cette érosion perpétuelle de ce qui est — le présent et l'éternité — par ce qui n'est plus ou par ce qui n'est pas encore. Finalement, entre l'intérêt fini et l'intérêt infini, il y a la même différence qu'entre l'inquiétude épuisante des hommes qui ne vivent jamais mais espèrent toujours de vivre et l'espérance des chrétiens qui n'est point l'attente d'un avenir quelconque mais plutôt la *détente* de l'âme qui espère non point dans le temps mais dans le présent et dans l'éternité parce qu'elle voit en signes l'éternité dans le présent.

Ainsi, il s'agit toujours ici non pas de l'existence de Dieu, mais de l'existence de l'homme qui dit que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas. Mais il faut ajouter que l'homme qui parie est déjà un *autre* homme que l'hédoniste ordinaire parce qu'il se soucie d'une *autre* existence que l'existence temporelle. La conversion à la grâce présuppose donc en ce lieu comme une conversion préalable à la raison, conversion dont la pensée de la mort est tout ensemble l'instrument et l'effet. La considération effrayante de la mort et de ce qui peut venir après « le dernier acte » représente ainsi le préalable caché de tout le pari et comme une entrée dans le monde des estimations véridiques. Seule cette pensée, en effet, nous ramène aux formes franches de l'être et du néant. Elle met fin à cette *distensio animi* dont parle saint Augustin et qui est aussi un peu comme une décomposition de notre être dans l'élément bâtard du non-être. Elle brise la temporalité inconsistante et avec elle le divertissement, qui, tout bien considéré, ne représente rien d'autre que l'essence ludique du temps lui-même. Elle dissipe tous les jeux, toutes les fausses clartés, tous les mensonges de ce dieu trompeur, pour replacer toutes choses dans la pure lumière de l'éternité...

Notons bien dans cette pensée de la mort la relation étonnante de *la raison* et de *la*

(14) PASCAL, n. 541.

(15) PASCAL, n. 233.

(16) PASCAL, n. 172.

(17) PASCAL. Lettre à Mademoiselle de Roannez, décembre 1656 (éd. Brunschvicg, p. 223).

terreur : la grande crainte de la mort, en effet, vient de la raison et conduit à la raison, car c'est la raison qui nous incite à craindre là où il y a grand sujet de craindre et c'est aussi cette crainte elle-même qui éclaire notre jugement au lieu de l'obscurcir. La démonstration *par la crainte* dont parle Nietzsche est donc bien une *démonstration*, démonstration rationnelle fondée sur une crainte raisonnable, car, en définitive, la raison est plus cruelle et effraye mieux que l'imagination.

La légitimité fondamentale de l'interprétation nietzschéenne ne nous paraîtra pas moins grande si nous considérons maintenant les plaisirs que nous pouvons trouver à gager que Dieu est. Ici encore, et malgré l'apparence, Pascal ne se place jamais dans la perspective utilitariste d'une arithmétique des plaisirs. N'oublions pas, en effet, que la distance qui sépare le bonheur fini d'une infinité de vie infiniment heureuse est elle-même une distance infiniment infinie. Le bonheur infini est d'un autre ordre que le bonheur fini, il n'en est point la multiplication ou la dilatation, il ne se laisse point concevoir à partir de lui. En d'autres termes, il n'y a point véritablement d'*unité* de plaisir, pas même *un monde* du plaisir, mais plutôt des *ordres* de plaisir, différant de genre, et exclusifs les uns des autres. C'est ainsi qu'il faut distinguer au moins les plaisirs empestés du pécheur, ceux de l'homme sincère qui cherche Dieu, ceux que donne ici-bas l'état de grâce et ceux dont jouissent les bienheureux dans l'état de gloire. Chacun de ces ordres doit être considéré comme une totalité fermée sur soi dont on ne peut sortir que par effraction ou conversion violente. L'ordre inférieur nous masque au moins partiellement l'ordre supérieur et l'anéantit à sa manière, l'ordre supérieur nous découvre la vanité ou, à tout le moins, la faiblesse de l'ordre inférieur et l'anéantit en vérité. Ainsi, il y a bien tout ensemble une hiérarchie et aussi comme une intolérance mutuelle des ordres de plaisir les uns par rapport aux autres car, d'un degré à l'autre, la distance de rang est une distance infinie qui ne peut être franchie qu'en une fois ou jamais. Les calculs de Pascal ne pourront donc pas nous dispenser de faire le saut, ils nous démontrent seulement qu'il est raisonnable de sauter, mais cette démonstration, pour parfaite qu'elle soit, n'emporte point la *volonté* de laquelle dépend pourtant

la décision de parier et avec elle finalement l'intelligence véritable de ce qui est hasardé en ce jeu.

A partir de là, on verra mieux aussi pourquoi ce qui semble devoir affaiblir le pari le renforce plutôt. En effet, s'il y a des ordres de plaisirs « impossibles » les uns par rapport aux autres, si la vue de ceux que nous avons nous dérobe toujours la vue de ceux que nous pourrions avoir, alors, il est bien vrai que, pour le libertin, il y a quelque chose à perdre et que ce quelque chose est d'abord tout avant d'être rien. Pascal ne le conteste pas. « Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie ». Cette parole en vérité ne sonne point comme la conclusion nécessaire d'une démonstration impersonnelle, mais bien plutôt comme une *promesse d'homme à homme*, comme le *témoignage* de l'homme qui a déjà parié en face de celui qui *n'a pas encore* parié : « Pariez, pariez d'abord... » semble dire Pascal, et vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné ». Annulation récurrente du fini par l'infini. Ainsi, il y a comme une *dynamique* du pari dont le pari est inséparable, car il se donne à lui-même une confirmation toujours plus solide. En ce cas, le pari n'est pas un coup de dés, il ne se joue pas en un instant, c'est un *chemin* (le mot revient plusieurs fois) sur lequel il faut s'engager. A l'origine, l'argument, pour démonstratif qu'il soit, ne suffit pas encore à vaincre notre impuissance à croire. La proposition est « dans une force infinie », mais cette force est sans prises sur une volonté dominée par les passions. A la fin, au contraire, la proposition est aussi persuasive que démonstrative, le risque initial du choix s'estompe, la contingence de la décision s'efface et c'est alors, mais alors seulement, que l'on voit qu'en ce jeu il y avait tout à gagner, et de façon certaine, sans rien à perdre. Le pari n'est donc vraiment un pari qu'à l'origine, mais alors, il l'est pleinement.

C'est pourquoi Pascal ne cesse point de souligner deux choses qui pourraient paraître devoir s'exclure : *d'une part*, le risque, le hasard, l'incertitude assumés dans cette décision de parier qui relève toujours d'un jeu où nous engageons la réalité présente dans la balance de la possibilité future, *d'autre part*, « la force infinie » et la parfaite rationalité

de « la règle des partis qui est démontrée »⁽¹³⁾ et qui doit présider à la décision de jouer croix ou pile. En bref, cela signifie que l'argument du pari est entièrement démonstratif sans que le pari cesse pour autant d'être un pari, la *raison* et le *hasard* se concilient ici d'une manière entièrement nouvelle.

« Tout joueur, dit Pascal, hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, et néanmoins il hasarde certainement le fini pour gagner incertainement le fini sans pécher contre la raison ». De cette déclaration, nous retenons déjà une double indication. la première, c'est qu'il n'y a point de jeu sans l'incertitude de gagner, la seconde, c'est que la raison peut fort bien s'accommoder de cette incertitude elle-même. Or, lorsqu'il s'agit de gagner l'infini, la raison est assurément plus satisfaite sans que l'importance du gain tempère pourtant si peu que ce soit l'incertitude absolue de gagner où nous demeurons encore. La nécessité de la contingence, la certitude de l'incertitude ne sont donc pas moins vives là où il y a l'infini à gagner que dans les jeux où seul un bien fini peut être escompté. Pascal le répète plusieurs fois avec force : ici même, « il y a *pareils* hasards de gain que de perte »... « il arrivera croix ou pile »... « le pari est à jouer *égal contre égal* ». Observons bien qu'en ce jeu aucun calcul de probabilités ne vient atténuer la rigueur d'une alternative aussi parfaitement déchirée. Le choix est total : « la certitude de ce qu'on s'expose, dit Pascal, est égale à l'incertitude du gain ». Bien plus, au lieu de vouloir adoucir la cruauté de ce choix en nous faisant escompter la *probabilité* d'un hasard qui serait pour nous, Pascal se plaît au contraire à réduire autant qu'il peut la chance de gain pour montrer qu'alors même nous aurions encore raison d'exposer notre vie. « Et cela étant, dit Pascal, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner ». L'interprétation littérale de ce passage qui n'est peut-être qu'un brouillon

se révèle particulièrement délicate et il n'est même pas sûr que les différentes propositions qui le constituent ne soient point contradictoires entre elles. Mais le sens général de ce discours est parfaitement clair. Pour Pascal, en effet, il n'est pas vrai que la raison ne puisse se satisfaire que d'un risque pour ainsi dire larvé (celui dans lequel la probabilité vient tempérer l'incertitude du jeu), et il n'est pas vrai non plus qu'elle ne puisse consentir au jeu que lorsque le parti est à jouer égal contre égal. Non, il faut pousser plus loin, il faut s'échauffer davantage, il faut montrer que la raison ne diminue point nécessairement lorsque le risque augmente, il faut aller jusqu'à l'extrémité du risque, il faut monter sur le plus haut sommet de l'incertitude, là où la probabilité devient infime, là où le hasard devient infini, pour planter en ce lieu même le drapeau de la raison triomphante !... Mais quelle est donc cette raison nouvelle qui danse maintenant sur les cimes de la contingence ? Est-ce bien encore la raison ?

Pascal voit bien que la raison qui parie et qui joue n'est point la même que la raison qui assure et qui prouve. La première n'entre en scène que lorsque la seconde est défaite : le fragment 233 le dit suffisamment. « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison... 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... Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre, par raison, vous ne pouvez défendre nul des deux ». Et un peu plus loin. « Cela ôte tout parti... Et ainsi, quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie... ». Toutes ces propositions montrent bien que l'argument du pari, aussi démonstratif qu'il soit, ne se développe pourtant qu'à partir d'une certaine impuissance de la raison à démontrer si Dieu est ou n'est pas : l'indémontrable est ici à la source même du démonstratif. Au lieu de vouloir réduire la folie ou la sottise de la religion à l'égard du monde, le pari présuppose au contraire cette déraison relative de la foi chrétienne et le mystère d'un Dieu infiniment incompréhensible. La raison qui joue l'existence de Dieu croix ou pile se révèle donc jusque dans son apparente impiété

(13) PASCAL, n. 234.

plus respectueuse du vrai Dieu que la raison qui entreprend de prouver Dieu absolument. Le pari ne se borne pas à vouloir retrouver, par d'autres chemins que ceux de la théologie rationnelle, le Dieu des philosophes, car ce qui est à jouer ici c'est bien au contraire l'existence d'un Dieu de béatitude et de consolation... Cependant, parlant de cette nécessité de jouer, Pascal ne dit-il pas qu'il faut ici renoncer à la raison ? N'est-ce point la preuve qu'en définitive la raison expire devant l'obscurité d'un Dieu qu'elle ne peut plus démontrer ? N'est-ce point le signe que la pure possibilité du « peut-être » marque l'échec d'une thèse et d'une antithèse devant lesquelles la raison est également impuissante ?

Or il se trouve que c'est précisément ici que va se manifester toute la force inventive du pascalisme. Une raison nouvelle tout ensemble plus sage et plus audacieuse va surgir des cendres de la raison dogmatique. Une raison joueuse, plus humble en vérité que la raison sérieuse mais non pas moins fière et moins rigoureuse, est ici en train de naître. Assurément, il faut renoncer à la raison pour garder la vie, mais ce renoncement lui-même, la raison pourra le sanctionner et non point seulement par lassitude et comme à contre-cœur mais avec force et bonheur et par raison encore. Écoutons Pascal : « Vous seriez imprudent, dit-il, de ne pas hasarder votre vie... vous agiriez de mauvais sens... de refuser de jouer... Et ainsi, notre proposition est dans une force infinie quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif ; et si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est ».

Il est donc assez clair qu'il y a une prudence imprudente à ne point vouloir jouer et une imprudence raisonnable à bien savoir s'exposer. Les jeux de hasard ne sont donc point toujours des jeux de folie et on peut être au contraire de mauvais sens en refusant de jouer. Bien plus, exposer le fini lorsqu'il y a l'infini à gagner dans un jeu où il y a pareils hasards de gain et de perte, ce n'est point seulement ce que la raison tolère, mais ce qu'elle commande impérieusement, de telle sorte qu'en ne lui obéissant point, nous perdons cette fois et la vie et la raison. En fait, derrière cette force victorieuse quoique encore assez inopérante se profile toute une péripiétie

de la raison maintenant réconciliée avec l'incertitude et le hasard. C'est le moment d'évoquer la célèbre formule d'après laquelle « il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison », à condition d'ajouter cependant que le désaveu de la raison engendre ici comme une nouvelle figure de la rationalité.

« Or, quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain, par la règle des partis qui est démontrée ». Dire qu'on travaille pour l'incertain, ce n'est encore rien dire. Démontrer qu'on le doit et le démontrer par raison, c'est au contraire tout dire, car c'est alors seulement que la raison, cessant de faire grise mine à l'incertitude, se réconcilie avec toute la réalité aléatoire de notre vie. La raison pascalienne ne refuse plus le hasard, elle accepte gaiement de parier et de jouer parce qu'elle se sait maintenant capable de mettre en forme arithmétique rigoureuse la contingence elle-même, ou plutôt, la multiplicité des rapports d'existence que nous ne cessons point d'avoir avec l'incertitude de tout ce qui nous intéresse. Ce qui l'enchantait alors, c'est cette règle des partis qui, malgré ce qu'on dit, n'a rien à voir avec le calcul des probabilités. La règle des partis, en effet, ne suppose point les chances objectives de gain et de perte, elle ne calcule point la probabilité abstraite des hasards, elle fixe en toute rigueur le rapport salutairement empiriste et égoïste de ce que l'on expose et de ce qu'il y a à gagner ou à perdre dans des jeux où la force de l'incertitude est toujours considérable parce qu'elle va de l'égal contre l'égal à l'unité contre l'infini. Ainsi, par exemple, la raison ne cherche pas ici même à adoucir l'incertitude entière où nous restons : que Dieu est ou n'est pas, qu'il y a la vie éternelle ou non. Elle établit seulement de manière entièrement démonstrative qu'il faut parier pour Dieu et pour une éternité de vie en considération du rapport entre la mise certaine et le gain ou la perte éventuels. Le risque demeure toujours entier. Pascal ne dit pas une seule fois qu'il est *probable* que Dieu soit, mais toujours que c'est « une chose monstrueuse » que de ne point vouloir entrer seulement dans la pensée effrayante qu'il *puisse être*.

La probabilité semble être proche parente de la possibilité. Ce qui est probable est

d'abord possible, ce qui est probable est encore possible, un pas de plus dans la possibilité, et nous voici dans la probabilité qui est comme la possibilité aménagée ou domestiquée par la raison calculatrice ! Mais tout cela n'est qu'une apparence. En vérité, ce qui est probable n'est plus tout à fait possible, mais déjà à moitié réel, ce pas en avant est un pas en arrière, cette promotion de la possibilité un infléchissement vers la réalité, car la probabilité est comme la pente déclinante de la possibilité. Dès qu'on entre dans le calcul des probabilités, c'est en fait pour échapper à l'écartèlement de l'alternative : on ne peut se tenir sur la ligne de crête de la possibilité pure, on veut échapper à ce vertige, à ce partage, à ce déchirement, on veut faire pencher la balance. La probabilité est donc comme la possibilité affaissée, l'appareil orthopédique de la possibilité infirme ou débile, une réaction, dirait Nietzsche, un phénomène de faiblesse et de ressentiment, et c'est bien pourquoi elle rassure sans assurer. Or, nous l'avons vu, la règle des partis qui est démontrée obéit à une tout autre loi, elle séjourne dans l'élément raréfié du hasard, elle gravit la pente ascendante du « peut-être », elle ne spéculé pas sur les grands nombres, elle considère seulement cette unique partie qu'est notre vie à l'extrémité de laquelle il arrivera une fois seulement croix ou pile. La raison démonstrative qui établit cette règle est une raison plus joyeuse et plus jeune que la pesante raison des dogmatistes. Elle ne cherche pas maintenant à se venger des offenses de l'incertitude, elle ne fait plus le mauvais œil au hasard, elle a dépouillé le masque du sérieux, elle sait que la vie est un jeu et un jeu terrible, une belle comédie, dit Pascal, dont le dernier acte est toujours sanglant. Ce jeu comique et tragique, elle le joue comme un jeu, avec le sérieux du jeu, elle parie comme il faut parier, elle gagne.

Au début de cette étude nous avons distingué, conformément à ce qui nous semble être une des inventions les plus profondes de Nietzsche, deux types de pensée : la pensée selon la réalité et la pensée selon la possibilité. Il faut maintenant convenir que la probabilité des jésuites est du côté de la pensée basse. « Les saints subtilisent pour se trouver criminels et accusent leurs meilleures actions.

Et ceux-ci subtilisent pour excuser les plus méchantes » ⁽¹⁹⁾.

« Gens sans parole, dit encore Pascal, sans foi, sans honneur, sans vérité, doubles de cœur, doubles de langue et semblables, comme il vous fut reproché autrefois, à cet animal amphibie de la fable, qui se tenait dans un état ambigu entre les poissons et les oiseaux... » ⁽²⁰⁾.

La doctrine des opinions probables tourne le dos au pari de Pascal et c'est pourquoi elle n'est pas sans rapport avec ce qui est juste à l'opposé du pascalisme, à savoir la démonstration hédoniste du christianisme, la démonstration par le plaisir. Dans cette démonstration, on veut établir que, le christianisme fût-il une erreur, il faudrait le recevoir cependant (et par conséquent le tenir pour vrai) en considération des avantages et des profits qu'il ne manque point de nous apporter en cette vie. Ainsi, en ce cas, le mépris de la vérité est si grand que la probabilité même la plus improbable est accréditée parce qu'elle plaît davantage. « Et si une opinion, demande Pascal dans la V^e lettre provinciale, est tout ensemble et moins probable et moins sûre, sera-t-il permis de la suivre, en quittant ce que l'on croit être plus probable et plus sûr ? Oui encore une fois, me dit-il ». En cette extrémité subtile de la probabilité où la probabilité autorise à choisir même le moins probable et le moins sûr parce qu'il agréé davantage, la doctrine découvre son vrai visage. Bien loin de se rapprocher alors de la possibilité d'une quelconque façon, elle s'en écarte absolument, car la possibilité pure commence par effrayer tandis que la probabilité même improbable apaise et tranquillise encore. La probabilité désespère de la preuve et ne recherche que l'approbation. Le pari, au contraire, se moque du plausible et ne recherche que la preuve. L'argument du pari est, en effet, pleinement démonstratif, car il est ici prouvé de manière excellente qu'il faut parier pour Dieu, mais justement, à cet instant même, il est reconnu aussi que cette preuve n'est pas approuvée et ne peut pas l'être par ceux qui sont encore dans les passions. Ainsi la raison ludique, satyrique et tragique, comme dirait Nietzsche, a le triomphe modeste. L'objection de ceux qui confessent, en même

(19) PASCAL, n. 921.

(20) PASCAL, n. 924.

temps que la perfection de l'argument, leur impuissance à croire est plus vraie que l'admiration de ceux que ce discours transporte et ravit. « Il est vrai, dit Pascal aux premiers. Mais apprenez au moins votre impuissance à croire puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez ». Ainsi la raison qui parie et qui joue, se joue aussi de sa plus grande victoire. Elle prouve, mais elle n'est pas approuvée, elle se tourne alors vers la machine, elle nous rappelle qu'il faut s'abêtir et s'abêtir encore précisément par raison. « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, dit Pascal non sans ironie à ceux qui le jugent d'un coup admirable, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant ». Les hédonistes enthousiastes ignorent toujours ce préalable nécessaire, l'angoisse devant la *nécessité* de la mort et la *possibilité* de la damnation, l'agenouillement et, si l'on veut, l'abêtissement dans la crainte et l'espérance du vrai Dieu. Le pari au contraire nous y ramène parce qu'il en part... Ainsi se termine cette « défense et illustration » de l'interprétation nietzschéenne du pari de Pascal. Il faut maintenant en conclusion se tourner vers Nietzsche lui-même et relire dans son entier le fragment 240 de *Der Wille zur Macht*.

Ce texte, en effet, ne porte pas essentiellement sur le christianisme de Pascal, mais d'abord et avant tout sur le christianisme contemporain qui en est comme la dégénérescence. La démonstration par la crainte et la démonstration par le plaisir sont bien opposées l'une à l'autre, mais en même temps il importe beaucoup de souligner dès maintenant que, pour rigoureuse que soit l'opposition entre ces deux figures du christianisme, elle n'exclut point pourtant l'idée d'une transition ou d'une descendance possible. Nietzsche parle de ce pouvoir terrifiant, de cette *Furchtbarkeit*, que le christianisme *a perdu, eingebüsst hat*. Il décrit cette transformation, ce *tourner* hédoniste (*Wendung*) qui est un symptôme de *déclin* (*Niedergang*). Il parle du *remplacement* d'une preuve par une autre. Il dit que dans une pareille *transmutation* (*Umdeutung*) le christianisme *s'approche* d'un certain point d'*épuisement* où il n'a absolument *plus besoin* du Dieu crucifié. Toutes ces

expressions montrent bien que le christianisme de la faiblesse doit être conçu comme une certaine suite, comme un certain produit du christianisme de la force.

Si l'antithèse est ici comme la thèse devenue exsangue, cela doit signifier que la faiblesse chrétienne est la force du christianisme devenue faible, sa bassesse une hauteur abaissée, son histoire une consommation, son progrès un amenuisement. Il en résulte des conséquences importantes touchant les deux démonstrations considérées. En effet, si la démonstration par la crainte et par la force peut s'anémier au point de devenir une démonstration par le plaisir et par la faiblesse, c'est sans doute parce qu'elle contient depuis le début les germes de cette dégénérescence. Nietzsche ne le contesterait certainement pas et c'est peut-être parce qu'il songe effectivement à cette force chrétienne qui est *déjà* une faiblesse qu'il ne confond pas la force du pascalisme et la force plus générale et plus libre de chercher, de combattre, d'oser, de vouloir être seul. D'autre part, l'hypothèse d'une telle métamorphose permet aussi de mieux comprendre la présence dans l'argumentation pascalienne elle-même de ces éléments hédonistes dont nous avons voulu réduire l'importance sans en nier l'existence. Enfin, de même que quelque chose de l'ultérieur doit déjà se trouver dans l'antérieur, de même aussi, quelque chose de ce qui est dans le commencement devra se retrouver nécessairement dans la fin et c'est pourquoi il y a toujours dans le christianisme opiacé lui-même comme un relent de cruauté et de crainte — ne serait-ce que cette petite crainte dont parle notre texte, la crainte d'une vie à laquelle ferait défaut un certain charme.

Ces simples aperçus se trouveront confirmés si nous nous reportons à ces textes de l'*Antéchrist* et de la *Volonté de Puissance* dans lesquels Nietzsche esquisse l'histoire du christianisme. Nous n'en voulons retenir ici que ce qui peut éclairer la relation de Nietzsche avec Pascal. Reconnaissons toutefois que ces textes mêmes nous déconcertent d'abord au lieu de nous éclairer.

Dans le fragment 240 qui sert de base à notre commentaire, le christianisme de la crainte précède le christianisme du plaisir, le pascalisme est antérieur au bouddhisme, et seul représente aussi la grande et terrifiante logique du christianisme, sa vérité, sa nobles-

se, sa force. Or, il semble maintenant que toutes ces perspectives soient bouleversées.

« Le christianisme *hypocondriaque*, écrit Nietzsche, les supplices et les tortures que l'homme inflige à sa conscience comme à une bête, n'appartiennent qu'à un certain terrain dans lequel les valeurs chrétiennes ont planté leurs racines : ce n'est pas le christianisme même... » (21). « Je reviens sur mes pas, je raconte la véritable histoire du christianisme. — Le mot même de christianisme est déjà un malentendu, — au fond, il n'y a eu qu'un seul chrétien et il est mort sur la croix. Ce qui depuis s'est appelé « Evangile » était déjà le contraire de ce que lui, le Christ, avait vécu : un « mauvais message », un « Dysangile » (22). Qu'était-ce donc alors que Jésus ? Nietzsche nous représente le Bon Pasteur « comme un Bouddha sur un terrain très peu hindou » (23). Qu'était-ce donc que le christianisme primitif ? Nietzsche répond : « un commencement naïf de *pacifisme* bouddhiste surgi du troupeau même qu'anime le ressentiment... mais tordu et transformé par saint Paul en une doctrine de mystères païens » (24).

De tout cela, il résulte que la dualité du christianisme terroriste et du christianisme hédoniste doit être replacée dans une perspective plus large. En effet, il y a maintenant deux bouddhismes, un bouddhisme *a parte ante* et un bouddhisme *a parte post*, un bouddhisme primitif que Nietzsche met *au-dessus* du christianisme de la terreur et un bouddhisme tardif qu'il met *au-dessous*. Cependant, il n'y a là aucune contradiction avec le fragment 240. Le bouddhisme pré-chrétien lui-même est encore et toujours une religion de la décadence, Nietzsche le reconnaît explicitement au moment même où il semble lui rendre les plus grands hommages. Le bouddhisme est une religion pour la fin et pour la lassitude de la civilisation, le christianisme ne trouve pas encore cette civilisation : il la fonde en cas de besoin. Le christianisme, entendons, le christianisme paulinien de la terreur, parle à des barbares le langage des barbares pour en faire des bouddhistes, il « veut se rendre maître de *bêtes fauves*, son moyen est de les rendre malades, l'affaiblis-

sement est la recette chrétienne pour l'appri-voisement, pour la civilisation » (25).

Cependant, ces conciliations elles-mêmes ne doivent point nous faire méconnaître l'importance de certaines différences. Le bouddhisme post-chrétien ne peut pas être identique au bouddhisme pré-chrétien, de même que la force du pascalisme n'est pas la même que la force du paulinisme, ce qui permet de comprendre pourquoi Nietzsche témoigne toujours d'une certaine tendresse de cœur pour Pascal et pour Bouddha et toujours au contraire d'une grande inimitié pour saint Paul et pour le « dernier homme » des néo-bouddhistes.

Le bouddhisme authentique a son origine dans les castes supérieures, et même dans les castes instruites, c'est un phénomène aristocratique ; le bouddhisme qui est engendré par l'abâtardissement du christianisme, en revanche, est un phénomène essentiellement vulgaire, plébéien, démocratique, qui ne cesse point de porter la marque de ses fondateurs abominables. Grande différence qui permet aussi de mieux saisir toutes les nuances du jugement de Nietzsche sur Pascal.

Remarquable dans cette perspective est la distance que Nietzsche ne manque pas d'établir entre Luther et Pascal (26). Leur paulinisme commun ne suffit point à effacer l'abîme qui sépare ces deux natures. Luther est peuple, Pascal est grand. Luther est bourru, Pascal est fin. Luther est paysan, Pascal est savant. Luther est du Nord, Pascal est du Sud. Et surtout, Luther est bourreau même lorsqu'il est victime tandis que Pascal est victime même lorsqu'il est bourreau. C'est pourquoi Nietzsche aime ce Français et n'aime point cet Allemand (non plus que saint Paul, ce juif de basse extraction). S'il aime Pascal, en effet, c'est en considération de tout ce qu'il était, de tout ce qu'il aurait pu être, si le christianisme, et non point le péché, comme il le croyait sottement, n'avait corrompu sa raison. Cet amour sans faiblesse est donc comme l'amour du maître d'art devant une beauté ruinée. Nietzsche se tourne « avec colère, avec pitié, avec effroi », vers les destructeurs de cette splendeur antique pour leur crier : « O vous, butors, butors présomptueux et compa-tissants, qu'avez-vous fait là ? Était-ce un travail pour vos mains ? Comment avez-vous

(21) *Der Wille zur Macht*, § 174.

(22) *Der Antichrist*, § 39.

(23) *Der Antichrist*, § 31.

(24) *Der Wille zur Macht*, § 167; *Der Antichrist*, § 42.

(25) *Der Antichrist*, § 22.

(26) *Jenseits von Gut und Böse*, § 46.

pu briser et profaner mon marbre le plus beau ? Quelle a été votre impudence ? » (27).

En d'autres termes, ce qui retient ici l'attention fervente de Nietzsche, c'est la *lenteur* d'une raison vivace qui n'en finit point d'agoniser. Cette lenteur elle-même est, en effet, le signe d'une force ancestrale qui tarde à céder, la marque de l'énorme résistance que le christianisme a rencontrée chez cet homme de la Renaissance, chez ce compagnon de Montaigne, issu d'un monde sceptique de libres-penseurs méridionaux. On se souvient du texte d'*Ecce Homo* déjà cité. « Ce n'est pas que je lise Pascal, je l'aime bien plutôt comme la victime la plus instructive du christianisme, lentement assassinée... » Il faut souligner la lenteur de ce meurtre. C'est ce que fait Nietzsche aussi dans le paragraphe 46 de *Jenseits*. Opposant alors la foi de Pascal à la foi candide et bourrue des natures soumises, à celle d'un Luther, d'un Cromwell ou de tel autre barbare nordique de l'esprit, Nietzsche parle alors d'un « long suicide de la raison » (*einem dauernden Selbstmorde der Vernunft*), — « d'une raison coriace, acharnée à vivre, pareille à un ver qu'on ne peut tuer en une fois et d'un seul coup ». C'est bien l'horreur de ce meurtre — de cette lenteur dans le meurtre — qui fait dire à Nietzsche que Pascal représente « la logique intégrale de la forme la plus effroyable de la cruauté inhumaine ». Et c'est bien aussi cette cruauté inhumaine qui crie vengeance non pas du tout parce qu'elle est trop cruelle, mais parce qu'elle est inhumaine, c'est-à-dire encore trop humaine et nullement surhumaine.

Cependant, on ne comprendrait rien encore à cette cruauté elle-même si on ne faisait paraître, en même temps que ses ravages, la joie dont elle s'accompagne chez ceux qui l'exercent avec le plus de plaisir non point seulement contre les autres mais contre eux-mêmes, et contre la partie la plus fine, la plus noble, la plus précieuse d'eux-mêmes. Le *sacrificio dell'intelletto*, le sacrifice de l'intellect méridional le plus délicat ne peut aller sans une *delicatezza* également méridionale dont le protestantisme tout entier est dépourvu. Il faut que la raison la plus déliée rechigne longtemps devant la grosse pierre de l'*absurdissimum*, il faut que l'humaniste le plus lucide, le plus sage, le plus vigoureux, le

plus sensible aussi, se détourne d'abord avec horreur de la folie d'une foi essentiellement excentrique, car c'est alors seulement que la cruauté sera parfaite parce que le sacrifice sera parfait. Quelle grossière psychologie, en effet, ne cesse de dire Nietzsche, que celle qui veut que la cruauté, le plaisir de la cruauté, naisse seulement de la *vue* des souffrances *d'autrui* ! En vérité « il y a au contraire abondance et surabondance de jouissance à souffrir soi-même, à se faire souffrir soi-même... » (28). Il est aisé d'entendre chez Pascal lui-même le chant à peine contenu de cette cruauté triomphale, de cette fête horrible où le meilleur de l'homme célèbre son propre suicide.

« Ils sont contraints de dire, écrit Pascal : « Vous n'agissez pas de bonne foi, nous ne dormons pas, etc... » Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante » (29). Cette exclamation, cet aveu soudain d'une joie mauvaise et pourtant bonne, d'une certaine manière, aux yeux des chrétiens, nous livre comme l'aiguillon ou le ressort caché de toutes les *Pensées*. Pascal confesse ici son plaisir le plus secret, son frisson le plus intime, la joie de se détruire, de détruire sa raison, de la voir se détruire elle-même et par ses propres armes. Cet aveu, Pascal ne peut se retenir de le livrer aussi à Monsieur de Saci qui semble en être quelque peu surpris : « Je vous avoue, monsieur, dit Pascal, que je ne puis voir sans joie dans cet auteur (*Montaigne*) la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme... et j'aurais aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant disciple de l'Eglise par la foi, il eût suivi les règles de la morale... ».

On voit bien que, si Pascal se présente lui-même ici comme un grand amateur de spectacles bizarrement sanguinaires, c'est parce qu'il ne cesse point d'honorer encore, et jusque dans ses sottises et ses infirmités, cette pensée qui fait toute la dignité de l'homme. Pour que l'humiliation soit parfaite, en effet, il ne faut point qu'elle soit entière. Pour qu'il y ait plaisir à abaisser la raison, il faut que la raison soit superbe et reste superbe jusque dans son abaissement ; pour tourner

(27) *Jenseits von Gut und Böse*, § 62.

(28) *Jenseits von Gut und Böse*, § 229.

(29) PASCAL, n. 388.

l'homme en dérision, il faut d'abord qu'il ne soit point dérisoire : ainsi, lorsqu'on abaisse, c'est bien par pénitence et non point par nature ; ainsi, il y a toujours bien du plaisir à contredire l'homme à condition qu'il soit un dieu et à le ridiculiser en se souvenant que le ridicule seul peut tuer ce héros ridicule : « Le plaisant dieu que voilà ! *O ridicolissimo eroe !* » ⁽³⁰⁾.

Dans cette peinture des contradictions humaines, on pourrait être tenté de trouver déjà comme une esquisse du nihilisme actif, classique ou extatique de Nietzsche. En fait, un abîme infini sépare ces deux destructeurs de l'homme — l'abîme que creuse sous nos pas l'idéal ascétique et chrétien, un abîme mal rempli par le bouddhisme post-chrétien qui progresse en silence dans toute l'Europe. Nietzsche veut affirmer tout ce que Pascal n'a vu que pour le nier. Nietzsche retient tout de Pascal et ne retient rien de Pascal. Il retient tout, car il y a chez Pascal cette grande tristesse des âmes fortes, insatisfaites de l'homme et sensibles à la séduction

de l'avenir. Il ne retient rien, car s'il est vrai que Pascal a bien vu que, sans la foi chrétienne, nous ne sommes plus, comme la nature et l'histoire, qu'un monstre et qu'un chaos, il a reculé pourtant devant la réalisation de cette prophétie ⁽³¹⁾. Nietzsche dit que « l'homme est un fleuve boueux ». Pascal dit que « le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ». L'image d'un vase n'est point comparable à l'image d'un fleuve car elle laisse échapper le devenir historique de l'humanité. La source et l'embouchure de ce fleuve chez Nietzsche ne sont point l'*alpha* et l'*omega* de l'anthropologie pascalienne. Chez Pascal, tout part du péché et tout doit aboutir à la rédemption. « Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur » ⁽³²⁾. Nouvelle preuve, dirait Nietzsche, que la faiblesse est ici le devenir d'une force déjà minée. Nouveau signe d'une impuissance à risquer davantage encore. Nouvelle marque d'un nihilisme encore inachevé.

HENRI BIRAULT

(30) PASCAL, n. 366.

(31) *Der Wille zur Macht*, § 83.
(32) PASCAL, n. 422.