

TENTER OU CHERCHER DIEU ?

UNE ALTERNATIVE AU CŒUR DES *PENSÉES* DE PASCAL

Revue de langue et littérature françaises (Mélanges offerts au Professeur Shiokawa), octobre 2016 (49), Tokyo, « Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo », pp. 613-639.

Il y a diverses manières de tenter Dieu – du moins à en croire Pierre Nicole, qui consacre à la question l'un des plus brillants de ses *Essais de morale*¹. Dans ce texte, issu originellement d'une polémique avec Desmarets de Saint-Sorlin, le moraliste de Port-Royal exploite une notion traditionnelle de la théologie, dont nous avons peu à peu perdu même l'idée. Qui, parmi les croyants les plus scrupuleux, craindrait aujourd'hui de *tenter Dieu* ? Ne s'agirait-il pas là d'un de ces tourments de conscience, de ces raffinements spirituels, que l'on déplore volontiers parmi toutes les rigidités des « jansénistes » ? La bizarrerie de l'expression ne doit pas nous égarer. Il est certes inimaginable que l'homme puisse exercer sur Dieu une tentation, au même titre que le serpent tente Ève dans les premières pages de la Genèse. Mais l'injonction est explicitement formulée par le Christ lui-même, au désert, dans la joute qui l'oppose à Satan : « Vous ne tenterez point le Seigneur, votre Dieu. » Au Diable, qui cite le Psaume 90 dans la deuxième des tentations², Jésus répond par l'autorité scripturaire du Deutéronome :

Le diable alors le transporta dans la ville sainte, et le mettant sur le haut du temple, il lui dit : « Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-vous en bas ; car il est écrit : Qu'il a ordonné à ses anges d'avoir soin de vous, et qu'ils vous soutiendront de leurs mains, de peur que vous ne heurtiez le pied contre quelque pierre. » Jésus lui répondit : « Il est écrit aussi : Vous ne tenterez point le Seigneur, votre Dieu. » (Mt 4, 5-7)

La formule de Deutéronome (6, 16) renvoie elle-même à un épisode de l'Exode : « Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu, comme vous l'avez tenté au lieu de la tentation. » Le lieu de la tentation, désigné dans la Bible comme celui de Massa (le terme même signifie tentation), évoque en effet le moment au désert où le peuple hébreu, mourant de soif, récrimina contre Dieu et le mit au défi de faire jaillir de l'eau, s'il était vraiment à la tête de son peuple. Moïse « appela ce lieu la Tentation, à cause du murmure des enfants d'Israël, et parce qu'ils tentèrent là le Seigneur en disant : Le Seigneur est-il au milieu de nous, ou n'y est-il pas³ ? »

Cette dernière question des Juifs, au cours de leurs tribulations dans le désert, résume le problème en toute simplicité. « Le Seigneur est-il au milieu de nous, ou n'y est-il pas ? » Quelle preuve ai-je que Dieu m'assiste, qu'il est bien là, qu'il existe même ? En dehors des épisodes exceptionnels de l'Exode ou des Évangiles, on comprend qu'une telle inquiétude soit susceptible en permanence de s'exprimer. Le désir est bien naturel d'obtenir quelque assurance. C'est en cela que consiste le péché de *tenter Dieu*. L'expression est définie dans le Dictionnaire de l'Académie de 1694, à l'article *tenter* : « On dit, Tenter Dieu, pour dire, Lui demander des miracles, des effets de sa toute-puissance sans nécessité. Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » Furetière, pour sa part, qui note le caractère figuré de la formule, la met en rapport avec les jugements de Dieu, pratiqués dans l'ancien système judiciaire : « On dit figurément, qu'il ne faut pas tenter Dieu, pour dire, qu'il ne faut pas lui demander qu'il fasse à tous moments des choses miraculeuses. On a abrogé la justification par l'attouchement d'un fer chaud, par le combat singulier, parce que

¹ « Des diverses manières de tenter Dieu » [dorénavant DMTD], in Pierre Nicole, *Essais de Morale*, choix d'essais introduits et annotés par L. Thirouin, Paris, PUF, 1999, pp. 417-440.

² La 2^e dans l'Évangile de Mathieu (Mt 4, 5-7), qui correspond à la 3^e chez Luc (Lc 4, 9-12). Les citations de la Bible sont données dans la traduction de Lemaître de Sacy (Robert Laffont, « Bouquins », 1990).

³ Exode 17, 7.

c'était en effet tenter Dieu, lui demander à tous moments des miracles⁴. » Le souci de ne pas tenter Dieu pose ainsi directement la question des miracles, et de leur rôle (ou de leur absence de rôle) dans la conversion et la foi du croyant. C'est la raison pour laquelle cette interrogation est très présente dans les liasses « Miracles » – les premiers fragments rédigés des *Pensées*. Elle engage la nature même du travail apologétique que Pascal est en train de se donner à lui-même. Quelle place accorder à ces signes exceptionnels, susceptibles d'ébranler l'incroyant et de le conduire à la foi ?

Tenter Dieu semble être le corollaire d'une trop vive espérance. On ne tente Dieu qu'en faisant l'hypothèse de son pouvoir. Le péché est véniel, et moindre – en apparence – que la faute symétrique, comme doit le reconnaître Pierre Nicole au départ de son essai :

...il semble qu'il n'y ait rien de plus rare que de tenter Dieu en cette manière, l'esprit humain étant infiniment plus porté à s'attacher trop aux moyens humains par un défaut d'espérance en Dieu, qu'à les négliger par un excès de confiance⁵.

Mais l'espérance n'a pas vraiment sa place dans cette prétendue confiance en Dieu, qui masque en fait le relâchement et la négligence morale. La paresse constitue la définition immédiate de la notion, pour Nicole et ses lecteurs. Tenter Dieu est une façon commode de ne rien faire, et aux yeux du moraliste, c'est bien une exhortation à agir que recouvre l'injonction du Deutéronome : « Dieu nous ordonne par là de ne pas demeurer sans rien faire, lorsque nous avons entre les mains des moyens humains que nous pouvons employer⁶. » Si une telle attitude atteste indéniablement une espèce de croyance en la puissance divine, tenter Dieu est une faute contre sa sagesse. Cela implique de ne pas se conformer aux moyens que Dieu a souhaité mettre en œuvre ; c'est refuser le régime ordinaire de son secours pour requérir une intervention extraordinaire⁷. La mise en garde de Nicole s'adresse donc d'abord aux croyants, comme il est habituel dans les *Essais de morale*. Elle a pour principal objet de théoriser l'articulation entre la grâce divine et l'effort humain : de convaincre le chrétien que l'efficacité irremplaçable de la grâce ne le dispense pas de travailler à son salut.

Il en va un peu autrement chez Pascal, pour qui la même notion de *tenter Dieu* prendra tout son sens dans un contexte d'incroyance : elle conduit en fait négativement, par comparaison et opposition, à définir ce que c'est véritablement que de *chercher Dieu*. Elle permet de désigner un faux rapport à la divinité, et de préciser par là même le dessein spirituel des *Pensées*, la nature exacte de l'invitation faite à l'incroyant. Elle nous éclaire sur l'ambition « apologétique » de l'auteur.

Comme en convient aujourd'hui la critique pascalienne dans son ensemble, après les travaux de référence de Tetsuya Shiokawa⁸, l'histoire rédactionnelle des *Pensées* est marquée par

⁴ Furetière, *Dictionnaire Universel* (1690), s.v. *tenter*. Cf., dans le même dictionnaire cette autre allusion, plus développée : « On appelait autrefois jugements de Dieu, comme témoigne Agobard, les preuves extraordinaires qui se faisaient en Justice des crimes secrets, qu'on faisait par les jugements, par les armes et par le combat singulier, ou par l'attouchement du fer chaud, ou l'immersion du bras dans de l'eau chaude, ou de tout le corps dans de l'eau froide, dans la croyance que Dieu ferait un miracle plutôt que de laisser périr l'innocence et la vérité. Mais quoique cette coutume ait été longtemps soufferte dans l'Église, elle a été abrogée vers le temps de St. Louis, parce qu'il ne faut pas tenter Dieu. » (s.v. *jugement*)

⁵ DMTD, p.418.

⁶ DMTD, p.417.

⁷ Telle sera donc la définition ultime, donnée par Nicole au terme de l'essai : « ce péché consiste à se soustraire à la sagesse de Dieu, et à le vouloir obliger d'agir contre les règles ordinaires de sa providence, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce. » (DMTD, p.437)

⁸ T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris, Nizet, 1977.

l'abandon assez rapide d'un premier projet apologétique, qui se fondait sur une considération des miracles. La guérison extraordinaire de la petite Marguerite Périer, le 24 mars 1656, fut à la fois, pour son oncle et parrain, l'occasion d'un enthousiasme spirituel et d'une effervescence intellectuelle qui, à en croire la *Vie de Pascal* composée par sa sœur⁹, furent le déclencheur des *Pensées*. Mais le miracle de la Sainte Épine, marque éclatante d'une élection divine, ne pouvait que susciter la polémique chez les adversaires de Port-Royal¹⁰. Si le miracle était avéré, ils veilleraient au moins à ce qu'on ne pût l'interpréter au bénéfice des jansénistes. Tous les prodiges sont-ils signes univoques de la protection divine ? La tâche qui se présentait ainsi à Pascal était double : montrer l'importance déterminante des miracles, dans toute l'histoire du salut, comme signes attestant au cours du temps la volonté de Dieu ; donner les moyens rationnels qui permettent, le cas échéant, de distinguer les signes trompeurs des signes authentiquement inspirés par Dieu. On conserve, dans les trois liasses « Miracles », les vestiges de ce chantier. L'apprenti apologiste devra bientôt se rendre à l'évidence et rabattre de ses ambitions, ou plutôt les reformuler. Découvrant que « les miracles n'ont pas de rapport direct avec la conversion¹¹ », il tirera de cet échec un enseignement considérable. Mais dans un premier temps, son propos était de faire valoir, et de célébrer l'événement miraculeux. On ne s'attend donc pas à voir surgir ici les scrupules touchant à la crainte de tenter Dieu.

Le fragment 432 est un bon témoin des difficultés logiques et spirituelles rencontrées par Pascal. Inséré dans la deuxième liasse « Miracles », ce texte est un recueil de passages scripturaires (en latin) concernant les signes et attestant leur nécessité, leur préséance sur la doctrine elle-même. En ligne de mire, bien entendu, se devine la question de la valeur probante du miracle de la Sainte Épine, indépendamment des controverses théologiques. Pascal cite ainsi la demande des Juifs dans l'Évangile de Jean : « *Quod ergo tu facis signum, ut videamus et credamus tibi*¹² ? » Puis il commente, en latin encore, le passage de la Vulgate. « *Non dicunt : quam doctrinam praedicat ?* » (Ils ne disent pas : quelle doctrine prêchez-vous ?) N'est-ce pas la preuve que l'élément crucial, devant faire recevoir ou non Jésus comme le Messie, réside dans les prodiges qu'il accomplit et non dans son enseignement ? Le signe frappe la vue (*ut videamus*) et entraîne la foi (*et credamus*). Le cri de Nicodème, évoqué dans ce même fragment 432, illustre encore la puissance d'ébranlement des miracles : « *Nemo potest facere signa quae tu facis, nisi Deus fuerit cum illo*¹³. » L'épisode fait d'ailleurs l'objet d'un commentaire explicite dans un fragment voisin, qui nous confirme sa fonction argumentative :

Nicodème reconnaît par [l]es miracles [de J.C.] que sa doctrine est de Dieu [...]. Il ne juge pas des miracles par la doctrine, mais de la doctrine par les miracles. (fr.429)

Les miracles, ou signes, semblent donc l'argument ultime et irrécusable, proprement discriminant. Du deuxième livre des Maccabées, Pascal cite l'allusion aux marques éclatantes (« *signis evidentibus* ») par lesquelles Dieu s'est fait connaître comme le protecteur de son peuple¹⁴. Et quand Jésus même semble se plaindre, occasionnellement, de la demande de signes réitérée par son auditoire, le reproche doit être correctement interprété :

⁹ « La joie qu'il en eut fut si grande qu'il en était pénétré ; de sorte qu'en ayant l'esprit tout occupé, Dieu lui inspira une infinité de pensées admirables sur les miracles qui, lui donnant de nouvelles lumières sur la religion, lui redoublèrent l'amour et le respect, qu'il avait toujours eus pour elle.

Et ce fut l'occasion qui fit naître cet extrême désir qu'il avait de travailler à réfuter les principaux et les plus faux raisonnements des athées. » (*Vie de Pascal par Mme Périer*, 1^{re} version, éd. Mesnard, O.C. I, p.583-584)

¹⁰ Le dossier de cette polémique est savamment reconstitué et analysé par T. Shiokawa, *op. cit.*, chap.3 : « Le 'miracle' de la Sainte-Épine et ses conséquences ».

¹¹ T. Shiokawa, *op. cit.*, p.174.

¹² « Quel miracle donc faites-vous, afin que, le voyant, nous vous croyions ? » (Jn 6, 30)

¹³ « Personne ne saurait faire les miracles que vous faites, si Dieu n'est avec lui. » (Jn 3, 2)

¹⁴ « *Deus qui signis evidentibus suam portionem protegit.* » (2 Macc 14, 15)

*Nisi videritis signa, non creditis*¹⁵. Il ne les blâme pas de ce qu'ils ne croient pas sans qu'il y ait de miracles, mais sans qu'ils en soient eux-mêmes les spectateurs. (fr.432)

Pascal nous invite à bien comprendre : le Christ ne remet pas ici en cause la nécessité des miracles pour croire, mais il condamne le désir abusif d'en être personnellement témoin. Il suffit que le miracle ait eu lieu, pour que la foi soit fondée. Toute demande supplémentaire relèverait plus d'un appétit de spectaculaire et d'un détournement, que d'une requête spirituelle.

Tout paraît donc cohérent, dans ce fragment 432, et les autorités scripturaires s'accordent sur ce point : les signes sont nécessaires à la foi ; Dieu a veillé à ce que son peuple n'en manque pas, dans les moments cruciaux de la révélation. Mais cette défense et illustration des miracles est aussitôt ébranlée par quelques échos discordants. Il arrive que le signe ne fasse pas signe : qu'il entraîne sur la voie de l'erreur, ou tout simplement qu'il n'ait aucun effet. Comment expliquer cette défaillance ? Pascal complète son recueil de citations par des passages de l'Écriture où l'accent se déplace sur le destinataire des signes. Pour que le miracle porte son fruit spirituel, il faut qu'il soit reçu dans une certaine attitude. Le Christ a beau multiplier les œuvres au nom de son père, lesquelles rendent pleinement témoignage de lui, les Juifs demeurent dans l'incertitude et continuent à le presser : « *Si tu es Christus, dic nobis.* » (« Si vous êtes le Christ, dites-le nous clairement¹⁶ »). La faute n'incombe pas aux signes – ici les « *opera* » – mais à l'assistance, qui n'est pas apte à les interpréter. Jésus l'interpelle, sous une forme figurée, dans le même passage de Jean, repris par Pascal : « *Sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meae vocem meam audiunt*¹⁷. » Le signe alors prend une nouvelle fonction, non plus à l'égard de la doctrine, mais de ceux à qui elle s'adresse. Il permet de distinguer entre les brebis, d'identifier les véritables disciples. Autrement dit, si le miracle assure la croyance, il constitue aussi une épreuve, une *tentation*.

Deux formes symétriques de la tentation sont liées au miracle. L'une et l'autre apparaissent dans notre fragment : la tentation de l'homme par Dieu, et celle de Dieu par l'homme. La première, venons-nous de voir, est parfaitement légitime. Elle fait du miracle comme une pierre de touche. Dieu *tente* les hommes – « *tentat enim vos Deus* » –, selon une formule du Deutéronome, afin que paraisse clairement leur amour¹⁸. Et si, par des signes trompeurs (« *signis mendacibus* »), l'Antéchrist semble, à la fin des temps, trouver une espèce de caution, il ne faudra pas incriminer les signes eux-mêmes, mais les hommes qui s'y laisseront tromper, pour la seule raison effective qu'il leur manque l'amour de la vérité (« *charitatem veritatis* »). Tel est l'enseignement de saint Paul aux Thessaloniens, dont Pascal enrichit sa liste de citations¹⁹. On pourra dire en l'occurrence que Dieu a tenté l'homme, en le confrontant à des illusions, en lui donnant occasion de croire au mensonge. Mais à aucun moment il ne l'a induit en erreur. Là réside pour l'auteur des *Pensées* le principe central, le *postulat*²⁰ qui permet d'éviter le

¹⁵ « Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croyez point. » (Jn 4, 48)

¹⁶ Jn 10, 24-27 : 1^{re} citation du fr.432.

¹⁷ « Les œuvres que je fais au nom de mon père rendent témoignage de moi, mais pour vous, vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis entendent ma voix. » (fr.432). Cette citation de l'Évangile de Jean est utilisée encore dans le fr.422, sous la rubrique : « Raison pourquoi on ne croit point. »

¹⁸ « Comme au passage de Moïse : *Tentat enim vos Deus utrum diligatis eum.* » (fr.432) Le passage provient de Dt 13, 3.

¹⁹ « L'Antéchrist : *in signis mendacibus*, dit saint Paul, II *Thessaloniens*, II. *Secundum operationem Satanae. In seductione iis qui pereunt eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationes erroris ut credant mendacio.* Comme au passage de Moïse : *Tentat enim vos Deus utrum diligatis eum.* » (fr.232) – « L'Antéchrist doit venir accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu et aimé la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur enverra des illusions si efficaces qu'ils croiront au mensonge. » (2 Thess 2, 9-11)

²⁰ J'emprunte le terme à T. Shiokawa, qui a mis en évidence le statut crucial de cette distinction (tenter/induire en erreur), dans l'élaboration théologique des liasses « Miracles ». Voir *op. cit.*, p.155 et 161.

cercle vicieux de la doctrine et des miracles, où chacun se porterait garant de l'authenticité de l'autre. Il est normal, et religieusement sain, que le signe ne porte pas la même efficacité pour tous les hommes. Sa nécessité reste intacte, mais Dieu a voulu que tous n'en bénéficient pas également. Il est aussi bien occasion de salut que de chute. Il constitue pour chacun une épreuve, qui le sonde et révèle la qualité de son cœur. Rien à voir avec un piège, dans lequel tomberait l'homme, victime de la puissance divine :

Il y a bien de la différence entre *tenter* et *induire en erreur*. Dieu tente, mais il n'induit pas en erreur. Tenter est procurer les occasions que, n'imposant point de nécessité, si on n'aime pas Dieu, on fera une certaine chose. Induire en erreur est mettre l'homme dans la nécessité de conclure et suivre une fausseté. (fr.431)²¹

On ne confondra pas cette épreuve bénéfique, à laquelle Dieu soumet l'homme, avec la tentation symétrique dont Dieu vient à faire l'objet. Les termes sont les mêmes, mais leur signification spirituelle est sans proportion aucune. En tentant l'homme, Dieu permet à celui-ci de se connaître et de manifester sa propre justice²². Quand il tente Dieu, au contraire, l'homme marque son doute, le refus d'accorder sa foi sans disposer d'une garantie supplémentaire. C'est dans cet esprit que certains Juifs demandent au Christ, chez saint Luc, de leur faire voir un prodige dans les airs : *Volumus signum videre de caelo*. Pascal ajoute cette référence au corpus de plus en plus discordant du fragment 432, et souligne d'un trait le commentaire de l'évangéliste : *tentantes eum* – le voulant tenter²³. La demande de la foule ici n'exprime rien d'autre que le soupçon ; le signe qu'elle souhaite obtenir la dispenserait en fait de croire. Pascal résume : « elle demandait signe à mauvaise intention » (*ibid.*) Cette manière de solliciter de Dieu des signes de sa puissance est une alternative à la foi, dont Jésus ne peut se satisfaire. L'Évangile rapporte ainsi sa plainte, et son refus catégorique. « *Generatio prava signum quaerit, et non dabitur*²⁴. »

Au fil des citations scripturaires réunies par le fragment 432, le signe se révèle dans son essentielle ambivalence. Ou bien il est éloquent, mais sa signification reste invisible aux sceptiques. Ou bien il est l'expression même du scepticisme. En tout état de cause, il ne peut plus être produit par l'apologiste comme une *ultima ratio*. En perdant peu à peu confiance dans l'efficacité des miracles comme preuves de la religion, Pascal est conduit à renoncer à un certain usage des preuves, à mettre l'accent parallèlement sur le danger de tenter Dieu. Si le miracle ne mène pas mécaniquement à Dieu, c'est peut-être que son efficacité serait néfaste ; elle scellerait un rapport faux et mauvais à la divinité.

Il ne saurait donc être question, avec les *Pensées*, de tenter Dieu. Sous ce verbe tenter, se dissimulent en fait deux modalités différentes, que traduisent les deux substantifs dérivés : *tentation* et *tentative*. À strictement parler, Dieu peut faire l'objet d'une tentative de la part de l'homme, plus que d'une tentation. Tenter Dieu, dans ce sens, c'est en faire l'hypothèse, comme on tente une solution dont on n'est pas sûr que ce soit la bonne. Le lexicographe classique, sur ce point s'accorde avec nos dictionnaires.

²¹ Voir aussi fr.428, sur « le devoir réciproque entre Dieu et les hommes » : « Dieu doit aux hommes de ne les point induire en erreur... »

²² Comme l'analyse par exemple saint Augustin, à propos du sacrifice d'Isaac : « *Neque enim omnis est culpanda temptatio, quia et gratulanda est, qua fit probatio. Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest...* » (Il ne faut pas répudier toute tentation, mais au contraire on doit se réjouir de celle qui sert d'épreuve à la vertu. En effet, l'homme, le plus souvent, ne se connaît pas lui-même sans ces sortes d'épreuves. – *Cité de Dieu*, l. 16, c. 32)

²³ Fr.432 : « *Volumus signum videre, de caelo tentantes eum*. Luc XI, 16. » (« Et d'autres, le voulant tenter, lui demandaient qu'il leur fit voir un prodige dans l'air. »)

²⁴ *Ibid.* (« Cette race méchante et adultère demande un prodige, et on ne lui en donnera point... » Mt 12, 39)

TENTER : Essayer, mettre quelque moyen en usage pour faire réussir quelque chose. La chose est trop difficile, je ne veux pas seulement la tenter. Que vous coûtera-t-il de la tenter ? J'ai tenté toutes sortes de moyens. Tenter une entreprise. Tenter la fortune. (Acad. 1694)

On tente avant de s'engager, retardant le moment de payer de sa personne, de s'impliquer véritablement. *Que vous coûtera-t-il de tenter ?* Dans les passages de l'Écriture précédemment évoqués, il y a toujours une dimension hypothétique – un « si », explicite ou implicite. « Si vous êtes le Christ... », « *Si tu es Christus...* », demandent les Juifs assemblés autour de Jésus. Mais le Diable ne s'exprime pas autrement, lorsqu'il tente Jésus au désert : « Si vous êtes le fils de Dieu... », suggère-t-il par deux fois, chez Matthieu comme chez Luc. Le signe sollicité permettrait de sortir des hypothèses.

Une telle tentative repose essentiellement sur le doute. Et de même qu'elle est un simulacre de foi (car la foi, par définition, ne peut s'accommoder de la méfiance), de même elle nourrit une crainte fallacieuse, qu'il ne faudrait surtout pas confondre avec la crainte de Dieu, dans le sens que l'Écriture donne à ces mots. Dès l'origine de son entreprise, c'est-à-dire dans les liasses « Miracles » encore, Pascal se montre sensible au caractère pernicieux de cette crainte.

Crainte, non celle qui vient de ce qu'on croit Dieu, mais celle de ce qu'on doute s'il est ou non. La bonne crainte vient de la foi, la fausse crainte vient du doute, la bonne crainte jointe à l'espérance parce qu'elle naît de la foi et qu'on espère au Dieu que l'on croit, la mauvaise jointe au désespoir parce qu'on craint le Dieu auquel on n'a point eu foi. Les uns craignent de le perdre, les autres craignent de le trouver. (fr.451)

Celui qui *tente* Dieu voudrait en fait vérifier l'inexistence de Dieu. Plus que toute autre chose, il craint de trouver. Sa demande de signes, qui est une demande de garantie, trahit l'inquiétude et la peur de se tromper en écartant prématurément l'hypothèse de Dieu. Contrairement à ce que donnent à penser certains résumés caricaturaux du « pari » de Pascal, le célèbre argument ouvre une voie diamétralement opposée. Il semblerait certes que le recours provocateur aux probabilités, la mise en balance de deux options indécidables, relèvent de cette logique des hypothèses. « Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre, par raison vous ne pouvez défendre nul des deux. » (fr.680) Deux tentatives sont ainsi envisageables. Le géomètre examine l'une et l'autre et, avec l'éclairage de la règle des partis, arrive à la conclusion qu'elles ne se valent pas ; il invite donc à en retenir une, par le seul calcul d'intérêts. Mais, dans ce texte, la crainte est totalement absente²⁵ – celle de l'enfer, par exemple – et si l'incroyant, au terme du discours, acceptait de s'engager, ce serait par le simple choix d'une espérance, et en l'absence de toute garantie. Le discours de la machine n'épargne ni le risque, ni l'engagement. Bien au contraire ! Comme l'a naguère parfaitement saisi Jeanne Russier, l'enseignement principal du pari tient à ce « saut dans l'inconnu » qu'il impose. Il énonce la nécessité spirituelle d'un passage par l'incertain. « En matière religieuse, il faut, pour acquérir finalement la certitude, commencer par opter pour l'incertain » : tel est le principe spirituel qui se dégage de ces pages²⁶. Si tout ce qui engage le cœur implique l'acceptation du risque, on conçoit qu'une conversion ne puisse jamais entièrement reposer sur des preuves. Solliciter celles-ci, c'est en quelque sorte tenter Dieu. Dans cette optique, le pari doit être tenu pour « une pièce maîtresse de l'apologie²⁷. » Il oriente

²⁵ Voir L. Thirouin, « Le pari au départ de l'apologie », in : *Relire l'apologie pascalienne. Chroniques de Port-Royal* (63), 2013, p.79.

²⁶ « Il n'est pas sûr qu'aux yeux de l'apologiste, tout incroyant ait besoin, pour accéder à la foi, de commencer par se convaincre que croire est le parti le plus avantageux ; mais il est sûr, et c'est là une vérité capitale dans son œuvre, que, selon lui, en matière religieuse, il faut, pour acquérir finalement la certitude, commencer par opter pour l'incertain, car ici la réalité, certaine en elle-même, ne devient visible à nos regards que si nous agissons d'abord comme si elle était certaine. La certitude se présente d'abord comme une hypothèse dont la nature est telle que le seul moyen de la vérifier est de la supposer vraie et d'agir en conséquence. Elle nécessite donc sous des formes d'ailleurs variables sans doute, ce que la méthodologie des sciences appellerait un saut dans l'inconnu, sorte de pari, après tout, dont le pari, tel que le présente le fragment [680], est une des formes possibles. » (J. Russier, « Le pari de Pascal est-il au centre ou en marge de l'apologie ? », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 141 [1951], p. 299)

²⁷ *Ibid.*, p.302.

définitivement l'entreprise de Pascal dans une autre direction que celle envisagée d'abord : vers une véritable invitation à *chercher* Dieu.

L'antonyme de *tenter*, dans les *Pensées*, c'est bel et bien *chercher*. Autrement dit, si l'on veut comprendre pleinement ce que c'est pour Pascal que *chercher Dieu*, un détour s'impose : il faut définir cette conduite par opposition à l'attitude adverse qu'est *tenter Dieu*. Les deux notions sont dans un antagonisme explicite. Sous la banalité du vocabulaire, se cachent souvent chez Pascal des élaborations très exactes. C'est le cas ici. *Chercher Dieu* désigne davantage pour lui que la simple quête spirituelle d'un incroyant. Dieu est en effet caché, répète Pascal avec les mots d'Isaïe. *Vere tu es Deus absconditus*²⁸. Le chemin vers la foi comporte donc une résignation paradoxale à l'échec. Aucune des instructions données dans les *Pensées* ne pourrait être déterminante, comme en avertit l'auteur, dans un texte préfaciel :

Il est donc vrai que tout instruit l'homme de sa condition, mais il le faut bien entendre car il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu, mais il est vrai tout ensemble *qu'il se cache à ceux qui le tentent et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent*, parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu et capables de Dieu, indignes par leur corruption, capables par leur première nature. (fr.690 – je souligne)

Entendons bien. Le *Dieu caché* n'est pas un Dieu difficile à percevoir, occulté par divers obstacles qu'il faudrait écarter, mais un Dieu qui se dissimule lui-même et veille à rester latent. Ce n'est pas l'homme qui trouvera Dieu, à force de considérations anthropologiques ou religieuses : c'est Dieu qui se découvre. Le verbe *découvrir* quand il s'applique à Dieu, ne peut se concevoir dans les *Pensées* qu'à la forme pronominale²⁹. Dieu n'en saurait jamais être l'objet. Il faut renverser la perspective et comprendre que Dieu, seul sujet, *se cache* ou *se découvre*. À cette découverte, Pascal ne met ici qu'une condition : chercher au lieu de tenter. L'attente active d'une révélation constitue la recherche authentique. Inversement, les spéculations philosophiques, l'examen de prétendues preuves, la soif de signes sont autant de manières de s'en tenir aux tentatives, d'éluder une véritable recherche.

Deux fragments de la liasse « ordre » annoncent la rédaction d'une lettre liminaire *pour porter à chercher Dieu*³⁰. Philippe Sellier en reconnaît l'ébauche et les premiers développements dans le groupe de textes qui accompagnent la longue pensée 681. L'idée de chercher Dieu doit être reçue ici dans toute la rigueur que Pascal donne au terme. Dans ces textes, les paroles prêtées à l'incroyant-indifférent sont celles d'un homme qui tente, sans jamais chercher. Son insouciance religieuse, qui tient de la monstruosité pour l'auteur, est une forme de désimplication – une manière de vivre sans jamais s'engager.

Voilà mon état, plein de faiblesse et d'incertitude. Et de tout cela je conclus que je dois donc passer tous les jours de ma vie sans songer à *chercher* ce qui doit m'arriver. Peut-être que je pourrais trouver quelque éclaircissement dans mes doutes, mais je n'en veux pas prendre la peine, ni faire un pas pour le *chercher*. Et après, en traitant avec mépris ceux qui se travailleront de ce soin, je veux aller sans prévoyance et sans crainte *tenter* un si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de l'éternité de ma condition future. (fr.681 – je souligne)

Ce n'est évidemment pas Dieu que tente cet homme. Il tente la mort ; il tente une vie sans Dieu. Tenter, dans cet usage, représente une certaine forme d'indolence. On tente, quand on ne veut pas se donner la peine de chercher, et on le fait bien sûr « mollement », sans se préoccuper de l'avenir (« sans prévoyance »), sans égard à quelque transcendance que ce soit (« sans crainte »).

²⁸ Is. 45, 15 – in fr. 275, 644, 681, 752.

²⁹ La place manque ici pour en développer la preuve, mais il n'est que de considérer les fr. 13 (« Au lieu de vous plaindre de ce que Dieu s'est caché, vous lui rendrez grâce de ce qu'il s'est tant découvert. ») ou encore 690 (« quelle lumière n'en devons-nous pas attendre lorsqu'il se découvre ? »).

³⁰ *Chercher* (fr. 45 : « Après la lettre qu'on doit chercher Dieu... ») ou *Rechercher* Dieu (fr.38 : « Lettre pour porter à rechercher Dieu. Et puis le faire chercher... »).

L'objectif de Pascal sera donc de faire passer son interlocuteur d'une vie de tentatives à la recherche de Dieu.

Mais à quoi bon chercher ? La recherche n'est en rien la foi ; en est-elle même le chemin ? Elle ne saurait suppléer à la grâce, qui reste pour un augustinien le seul auteur de la conversion. L'objection vient d'emblée à l'esprit de tout lecteur conscient des soubassements théologiques des *Pensées*. Pascal lui-même s'en fait l'écho, en la mettant sur les lèvres de son interlocuteur – un ami qui résiste à l'idée même de *chercher* ; qui a besoin d'être exhorté.

Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher. Et il répondra : « Mais à quoi me servira de chercher ? Rien ne paraît. » Et lui répondre : « Ne désespérez pas. » Et il répondrait qu'il serait heureux de trouver quelque lumière, mais que selon cette religion même, quand il croirait ainsi, cela ne lui servirait de rien et qu'ainsi il aime autant ne point chercher... (fr.39)

L'objection est en réalité double, nous faisant passer du fait au droit. Le fait est l'insuccès. Pourquoi chercher, quand il ne saurait y avoir aucun résultat ? L'objet de la quête s'ingénie à ne pas *paraître* : il se cache. Le chrétien réagit alors par un simple encouragement, qui reste très général. « Ne désespérez pas. » La deuxième difficulté, de droit, est plus embarrassante, car elle maintient le découragement liminaire, dans la perspective même d'un résultat. Il ne sert à rien de chercher, car il ne servirait à rien de trouver ! À cette objection radicale, l'apologiste réplique de façon lapidaire. « Et à cela lui répondre : La machine. » (*ibid.*)

Dans une étude récente, et nouvelle à maints égards, David Rabourdin³¹ choisit de prendre au sérieux cette solution surprenante. Comment la « machine » peut-elle ainsi servir de réponse à une critique a priori de toute apologie ? Comment résout-elle l'aporie d'un discours de conversion, en l'absence de la grâce ? Parmi les diverses raisons qu'analyse l'auteur, j'en retiendrai ici une, essentielle pour mon propos : le recours à la machine est gage de sincérité. Or la sincérité fait toute la différence, pour Pascal, entre une recherche authentique et une simple tentative – une manière de tenter Dieu, comme une hypothèse parmi d'autres. Là où est impliquée la machine, c'est-à-dire notre corps dans toutes ses imbrications avec la vie psychique et spirituelle, il n'est plus question d'une *pensée de derrière*. Le domaine de la machine est celui de l'interaction ; il s'oppose à toutes les attitudes de dissociation entre intérieur et extérieur, comme Pascal les a théorisées dans la liasse « raison des effets », ou dans les *Discours sur la condition des Grands*. Rabourdin propose ainsi une nouvelle lecture de la scandaleuse injonction qui conclut l'argument du pari : l'invitation à s'abêtir. Depuis E. Gilson, il est convenu que ce verbe malséant, cette provocante assimilation de l'homme à l'animal, doit s'entendre dans le cadre du mécanisme cartésien. « La bête étant une machine, les preuves par la machine s'apparentent à l'abêtissement³². » S'abêtir, ce n'est donc pas renoncer à l'homme qui est en soi, mais exploiter la part de bêtise, d'automatisme, qui est en tout homme³³. Cette interprétation, commente Rabourdin, « oublie la dimension d'ouverture et de recherche sincère³⁴ » qui est en jeu dans le fragment. Mais « prendre de l'eau bénite », « faire dire des messes », comme le conseille finalement le discours de la machine, ce n'est pas seulement un recours à l'automate ; il s'agit bel et bien d'une humiliation, pour un homme intelligent et en quête de vérité. Et l'humiliation est ce qui « établit la sincérité de la recherche³⁵ ». On pourrait penser à l'épisode de Naaman, dans le deuxième livre des Rois. Le général syrien, venu de loin et à grands frais pour être guéri de la lèpre, n'est même pas reçu par le prophète Élisée, qui lui donne pour seule consigne de se plonger

³¹ David Rabourdin, *Pascal. Foi et conversion*, Paris, PUF, 2013.

³² Étienne Gilson, « Le sens du terme 'abêtir' chez Blaise Pascal », in : *Les Idées et les lettres*, Vrin, 1932, p.272.

³³ D'où cette définition conclusive de Gilson : « *S'abêtir* signifie donc exactement : assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l'automatisme de la bête qui, chez l'être double que nous sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité. » (*ibid.*, p.273)

³⁴ D. Rabourdin, *op. cit.*, p.87.

³⁵ *Ibid.*, p.92.

sept fois dans le Jourdain. Passé le premier moment de colère³⁶, le haut personnage se laisse convaincre par ses serviteurs de se livrer à cette gymnastique ridicule. L'abaissement auquel consent le malade atteste sa volonté de guérir. De même, l'abêtissement ne produit pas la foi : il ne s'agit pas d'enclencher une mécanique ; il n'y aura pas d'enchaînement de type causal entre les pratiques de dévotion et la conversion attendue. Mais un homme qui accepte ces conditions manifeste, par la petitesse même des gestes auxquels il s'astreint, qu'il n'y a en lui aucune réticence ; qu'il est entièrement, corps et âme, livré à la recherche. Il est impossible d'obtenir la foi par soi-même, mais la sincérité avec laquelle on y travaille est « un état que l'homme peut s'efforcer d'atteindre, par un effort propre, car cet état dépend de lui³⁷. » Ainsi la recherche de Dieu, quand elle ne se dégrade pas en « tentative », est déjà une certaine forme d'accomplissement ; elle vaut consolation. « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé. » (fr.751)

Rechercher Dieu est, pour Pascal, un acte pleinement spirituel, indépendamment des conséquences religieuses qu'il entraînera (ou non). La qualité de la recherche devient, dans ces conditions, la question primordiale. Avant que d'apporter des preuves, dont l'utilité sera toujours incertaine, l'auteur des *Pensées* se préoccupe, avec une inquiétude qui lui est propre, de vérifier la nature de cette recherche. Un passage de la *Vie de Pascal*, dans sa 2^e version, le fait entendre avec une particulière netteté :

C'est pourquoi, quand il avait à conférer avec quelques athées, il ne commençait jamais par la dispute, ni par établir les principes qu'il avait à dire ; mais il voulait connaître auparavant s'ils cherchaient la vérité de tout leur cœur ; et il agissait suivant cela avec eux, ou pour les aider à trouver la lumière qu'ils n'avaient pas, s'ils la cherchaient sincèrement, ou pour les disposer à la chercher, et à en faire leur plus sérieuse occupation, avant que de les instruire, s'ils voulaient que son instruction leur fût utile³⁸.

L'expression même utilisée par le texte, *chercher la vérité de tout son cœur*, est une réminiscence du psaume 118, dont on sait le prix qu'il avait pour Pascal. Dès son deuxième verset, le psaume lance cet appel, réitéré ensuite à plusieurs reprises, à chercher Dieu de tout son cœur. « *Beati qui in toto corde exquirunt eum*³⁹. » Il y a donc recherches et recherches. Les unes sont entières ; elles impliquent *totale*ment le cœur. Comprenons que les autres laissent une place à l'arrière-pensée : ce ne sont que demi-recherches, faites de curiosité ou de scrupule, autant que d'un souci de Dieu. Quand il s'agit d'interpréter l'Écriture, sans se laisser abuser par les apparences, mais en percevant toute sa force figurative, c'est la réalité de la recherche, et elle seule, qui ouvre le sens des textes.

Ceux qui croient que le bien de l'homme est en sa chair et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'il [s] s'en soule [nt] et qu'il [s] y meure [nt]. Mais *ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur*, qui n'ont de déplaisir que d'être privés de sa vue, qui n'ont de désir que pour le posséder et d'ennemis que ceux qui les en détournent, qui s'affligent de se voir environnés et dominés de tels ennemis, qu'ils se consolent... (fr.300 – je souligne)

Si Dieu est caché, la tâche de l'apologiste est assez modeste – au moins dans un premier temps. Il ne peut pas donner à connaître, mais peut-être seulement à reconnaître celui qui se serait finalement, par sa propre grâce, découvert au croyant, à l'issue d'une recherche authentique. Chercher « sincèrement », chercher « de tout son cœur », sont deux synonymes pour Pascal, désignant cette qualité spirituelle, la seule que chaque homme ait véritablement en son pouvoir.

³⁶ « Je croyais qu'il me viendrait trouver, et que, se tenant debout, il invoquerait le nom du Seigneur, son Dieu [...] N'avons-nous pas à Damas les fleuves d'Abana et de Pharphar, qui sont meilleurs que tous ceux d'Israël... » (2 Rois 5, 11-12)

³⁷ D. Roubin, *op. cit.*, p.78.

³⁸ *Vie de Pascal* (2^e version), § 53, O.C. I, p.622.

³⁹ Ps 118, v.2. Voir aussi v.10 (« *In toto corde meo exquisivi te...* ») et les multiples occurrences dans ce texte du verbe chercher (*exquirere*) et de l'expression *toto corde meo*. Sur l'importance du Psaume 118, dans l'œuvre de Pascal, et notamment de cette formule du 2^e verset, voir Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature*, Champion Classiques, 2010, p.212 sq.

[La religion chrétienne] travaille également à établir ces deux choses : que Dieu a établi des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le *chercheraient sincèrement* ; et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui *le cherchent de tout leur cœur*... (fr.681 – je souligne)

On aime à se référer au fr.46 de la liasse « Ordre », comme à une des présentations les plus fermes et originales de son projet par Pascal : « commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison. Vénérable, en donner respect. La rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie, et puis montrer qu'elle est vraie... ». Dans ce texte admirable, qui semble synthétiser par avance les intuitions maîtresses des *Pensées*, une expression passe habituellement inaperçue, qui vaut comme une réserve. Elle énonce une condition essentielle : faire souhaiter *aux bons*... C'est-à-dire que cette stratégie en trois temps, qui s'emploie à lever les blocages préliminaires (le mépris, la peur) avant de faire entendre une invitation religieuse, ne revêt pas une valeur générale et absolue. Elle dépend d'une disposition spirituelle, d'une rectitude, chez l'interlocuteur, sans lesquelles aucune parole n'a de sens. Il est vain de s'adresser à un homme qui ne serait pas mû par une recherche exclusive et intransigeante du souverain bien. Une fois encore, c'est la bonté de la quête qui importe.

Selon les termes de la seconde préface esquissée au fr.644, les interlocuteurs que se donne Pascal dans les *Pensées* sont des personnes « *recherchant de toute leur lumière* tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance ». Comme la lumière même dont ils disposent est « éteinte », cette recherche est vouée à l'échec : ils « ne trouvent qu'obscurité⁴⁰ ». Sont-ils blâmables ? Aucunement, pour Pascal. Son objection ici ne s'adresse pas à « ces personnes destituées de foi et de grâce » ; il ne leur est en rien reproché de faire un usage résolu d'un bien qui leur fait défaut, de *rechercher de toute la lumière qu'ils n'ont pas* – ce qui est, à le bien prendre, un comportement étrange. L'acrimonie de l'auteur au contraire se donne cours, avec une rare férocité, contre les apologistes de son temps, ceux qui parlent de Dieu avec « hardiesse » et renvoient les impies à la contemplation de la nature. Leur tort, aux yeux de Pascal, est pire que l'inefficacité, ou le mépris qu'ils suscitent à l'endroit de la religion. Il est d'interrompre une recherche en donnant à voir ce qui n'est précisément pas visible, et qui ne pouvait exister que comme objet de recherche. Que peut-on voir d'un Dieu caché ? Ces apologistes maladroits et nuisibles, loin d'exhorter l'incroyant à chercher Dieu, c'est-à-dire d'alimenter une dynamique, mettent fin au seul mouvement fécond ; ils *l'arrêtent*, au sens plein du terme, dans la nature.

Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui *s'arrêtent* dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur. Et par là, ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également. (fr.690 – je souligne)

Jésus-Christ s'est défini lui-même comme le chemin (Jn 14, 6). Sa figure, dans son dynamisme, se confond ici pour Pascal avec l'idéal même de la recherche de Dieu.

Parmi les lecteurs de Pascal, une philosophe et mystique considérable s'est élevée avec une singulière vigueur contre cette conception de la recherche de Dieu. Simone Weil, si proche de Pascal à tant d'égards⁴¹, affiche sur ce point une opposition résolue avec l'auteur des *Pensées*.

⁴⁰ « Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres... » (fr.644 – préface de la seconde partie »)

⁴¹ Remarquable, pour l'équilibre de ses analyses comme la richesse de son information, est l'étude d'André A. Devaux, « Simone Weil et Blaise Pascal » (1990), reprise dans les *Cahiers de L'Herne, Simone Weil*, 2014, p.81-93. Les analyses qui suivent en sont étroitement tributaires.

Elle qui prône l'attention comme une attente à vide, reproche particulièrement à Pascal l'accent mis sur *la quête de Dieu par l'homme*. Cette « métaphore de la recherche de Dieu » privilégie, selon elle, les efforts de volonté, alors qu'en vérité, c'est Dieu qui cherche l'homme. S. Weil pense même que « celui qui cherche gêne l'opération de Dieu plus qu'il ne la facilite⁴². » Pascal devient ainsi, par son exhortation obstinée à *chercher Dieu*, l'incarnation même de cette erreur spirituelle, quasi blasphématoire, qui s'apparente à une assignation, un assujettissement de Dieu. « Celui que Dieu a pris ne cherche plus du tout Dieu au sens où Pascal semble employer le mot chercher⁴³. » L'objection mérite d'être prise en compte, non seulement à cause de la personnalité de son auteur, mais parce qu'elle repose partiellement sur un malentendu que les distinctions précédentes permettraient peut-être de dissiper.

« Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu [...] C'est une expression que je n'aime pas et qui me paraît fautive⁴⁴. » Cette confession de la philosophe, un an avant sa mort, résume une crainte qui a gouverné toute sa vie spirituelle. En cherchant Dieu, l'homme se rend coupable d'une double faute que résume parfaitement, pour S. Weil, la célèbre formule de Pascal, dans la suite du « Mystère de Jésus » – *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé* (fr.751). Elle y décèle d'abord ce volontarisme, hors de propos dans la vie spirituelle. Les paroles de consolation que Pascal attribue ici au Christ semblent récompenser la recherche en tant que telle – cette énergie active par laquelle le chercheur de Dieu a travaillé, lu les *Pensées* peut-être, essayé d'obtenir la foi, comme une conquête. Il y a quelque chose d'athlétique dans cette attitude⁴⁵. Mais un deuxième point consterne la philosophe. Dans cette manière active de chercher, le résultat précède toujours la quête en quelque sorte. On sait toujours où l'on va avant de se mettre en route. On a trouvé avant de chercher, comme semble le reconnaître ingénument la phrase de Pascal. Le géomètre ne se refait pas : il travaille en vue d'une démonstration qui connaît son terme par avance, et qui lui permettra, si tout va bien, d'inscrire en conclusion les initiales victorieuses, « CQFD ». La recherche, à cet égard, est un simulacre de recherche. « Pascal avait trouvé », commente sarcastiquement Paul Valéry, « mais sans doute parce qu'il ne cherchait plus. [...] Il n'a jamais eu de foi dans la recherche en tant qu'elle espère dans l'imprévu⁴⁶. » Sa recherche est ainsi doublement condamnable : d'être une recherche, d'abord, et de ne même pas l'être véritablement⁴⁷ ! À cette pratique fallacieuse de la recherche, emblématique de toute religion, S. Weil oppose, dès ses années de thèse, la figure de Descartes, dont l'argument ontologique lui paraît le modèle d'une relation proportionnée à Dieu.

Dieu n'est point ici comme dans les religions, posé avant tout examen, mais il est posé en revanche dès que l'esprit examine. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », dit le Dieu de Pascal ; cette formule

⁴² S. Weil, « Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu », in : *Écrits de Marseille, Œuvres Complètes*, t.IV, vol.1, Gallimard, 2008, p.278.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ S. Weil, « Autobiographie spirituelle », lettre au Père Perrin (mai 1942), in : *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, p.36.

⁴⁵ « La métaphore de la recherche de Dieu évoque des efforts de volonté musculaire. » (*Attente de Dieu, op. cit.*, p.192)

⁴⁶ P. Valéry, « Variation sur une Pensée », *Variété I*, Gallimard [1^{re} éd. 1924], « Folio », 2002, p.129.

⁴⁷ Position reprise et fermement synthétisée par S. Weil dans son dernier ouvrage : « Pascal déjà avait commis le crime du manque de probité dans la recherche de Dieu. Ayant eu l'intelligence formée par la pratique de la science, il n'a pas osé espérer qu'en laissant à cette intelligence son libre jeu elle reconnaîtrait dans le dogme chrétien une certitude. Et il n'a pas osé non plus courir le risque d'avoir à se passer du christianisme. Il a entrepris une recherche intellectuelle en décidant à l'avance où elle devait le mener. Pour éviter tout risque d'aboutir ailleurs, il s'est soumis à une suggestion consciente et voulue. Après quoi il a cherché des preuves. [...] Il n'a jamais reçu la foi, et cela parce qu'il avait cherché à se la procurer. » (*L'Enracinement*, in *Écrits de New York et de Londres*, OC V, vol.2, 2013, p.315-316.

peut être regardée comme la formule de toute religion. Mais le Dieu de Descartes, il suffit pour que je le trouve que je cesse de le chercher⁴⁸.

Sans vouloir faire preuve d'un vain irénisme, il est permis de penser que sa distance avec Pascal n'est pas telle que l'imaginait S. Weil. Le filtre malheureux de Valéry, ou encore d'Alain – deux esprits peu aptes à comprendre la spiritualité pascalienne – aura sans doute joué dans ce malentendu. Mais une lecture plus attentive des *Pensées*, et la conscience notamment de la crainte de tenter Dieu qui les habite, font apparaître le véritable sens pour Pascal d'une recherche de Dieu. De toute évidence, la perspective d'une apologie est aux antipodes de la spiritualité de S. Weil. Elle lui fait même horreur. Un argument censé conduire à Dieu, un comportement facilitant la foi, sont une monstruosité à ses yeux. Elle n'appréhende rien tant que ces artifices, propres à jeter le soupçon sur toute croyance. Elle est si inquiète de « confondre la foi et l'autosuggestion⁴⁹ » qu'elle craint même de prier⁵⁰. Mais Pascal n'est pas cet apologiste de la religion que l'on caricature depuis Victor Cousin. Il réunit certes des « preuves » dans ses *Pensées*, mais sans illusion sur leur puissance spirituelle, les donnant pour confirmer les croyants et non pour convertir quiconque. Un augustinien résolu comme lui ne pouvait imaginer qu'un appareil de preuves ou une discipline de recherche puissent se substituer à la grâce. Il ne saurait s'agir pour lui, « par quelque inflation infatuée d'arguments », de combler la distance entre Dieu et l'homme, mais au contraire de « renforcer la difficulté, en la situant à son authentique dignité⁵¹ ». Pascal et Simone Weil s'accordent pour condamner radicalement toutes les tentatives par lesquelles l'homme, selon ses propres forces, s'imaginerait accéder à Dieu. Rien d'étonnant ainsi à ce que l'un et l'autre trouvent dans l'eucharistie et le dogme de la présence réelle une des réalités les plus admirables de la religion catholique, le lieu même où peut s'accomplir la rencontre avec un Dieu caché. « Dieu ne peut être présent ici-bas que dans le secret. Sa présence dans l'Eucharistie est vraiment secrète, puisque aucune partie de notre pensée n'est admise au secret. Aussi est-elle totale⁵². » En écrivant ces lignes, S. Weil avait-elle conscience de rejoindre la célèbre lettre à Charlotte de Roannez ? La proximité est en tout cas frappante. Pour Pascal de même, « cet étrange secret, dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes⁵³ », est une marque incomparable de sa vérité. C'est, au cours de l'histoire, par un approfondissement de ce retrait que Dieu s'approche des hommes, de plus en plus intimement.

Et enfin, quand il a voulu accomplir la promesse qu'il fit à ses apôtres de demeurer avec les hommes jusqu'à son dernier avènement, il a choisi d'y demeurer dans le plus étrange et le plus obscur secret de tous, qui sont les espèces de l'Eucharistie. C'est ce sacrement que saint Jean appelle dans l'Apocalypse une *manne cachée* ; et je crois qu'Isaïe le voyait en cet état, lors qu'il dit en esprit de prophétie : *Véritablement tu es un Dieu caché*. C'est là le dernier secret où il peut être⁵⁴.

Quand il parle de *chercher Dieu*, Pascal entend d'abord une totale disponibilité, une absolue attente de Dieu. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la formule du fr.751 : *Tu ne me chercherai pas si tu ne m'avais trouvé*. Cette recherche équivaut à un dénouement, parce qu'elle est faite d'abandon et d'espérance. Cherché avec une telle sincérité, Dieu a cessé d'être un objet de quête. Dans la suite du même texte, le Christ prolonge ses propos consolateurs en formulant une mise en garde :

⁴⁸ S. Weil, *Premiers écrits philosophiques, Œuvres Complètes*, t.I, Gallimard, 1988, p.340-341.

⁴⁹ Ce que S. Weil impute précisément à Pascal : « Il a commis quelques erreurs, notamment celle de confondre dans une certaine mesure la foi et l'autosuggestion. » (*Attente de Dieu, op. cit.*, p.192)

⁵⁰ « Je craignais le pouvoir de suggestion de la prière, ce pouvoir pour lequel Pascal la recommande. » (« Autobiographie spirituelle », *op. cit.*, p.47)

⁵¹ Toutes expressions reprises à Jean-Luc Marion, « L'évidence et l'éblouissement », in *Prolégomènes à la charité*, Paris, Éditions de la Différence, 1986, p.80.

⁵² *Attente de Dieu, op. cit.*, p.183.

⁵³ Pascal, Lettres à Charlotte de Roannez [4], octobre 1656, *O.C.III*, p.1035.

⁵⁴ *Ibid.*

C'est me *tenter* plus que t'éprouver, que de penser si tu ferais bien telle et telle chose absente. Je la ferai en toi si elle arrive. (fr.751 – je souligne)

On retrouve l'ambivalence du verbe *tenter*. Dans un sens, il pourrait désigner une épreuve par laquelle le croyant approfondit sa foi, la transforme en une foi *éprouvée*. Mais symétriquement, cette vérification s'apparente à un doute, un soupçon concernant l'avenir, lequel est une manière de tenter Dieu. La prévoyance, le scrupule, l'examen même sont ici hors de propos. Le Christ de Pascal demande à son disciple une pure fidélité, une absence d'investigation, qui est la forme authentique de la recherche.

La vérité n'est pas un résultat, un aboutissement, ni même une découverte ; elle est de l'ordre d'une rencontre. C'est ce simple terme, répété en conclusion de la *Lettre pour porter à rechercher Dieu*, qui exprime peut-être le mieux la perspective de Pascal dans ce que nous connaissons comme les *Pensées* :

Qu'ils donnent à cette lecture quelques-unes de ces heures qu'ils emploient si inutilement ailleurs : quelque aversion qu'ils y apportent, peut-être *rencontreront-ils* quelque chose, et pour le moins ils n'y perdront pas beaucoup. Mais pour ceux qui y apportent une sincérité parfaite et un véritable désir de *rencontrer* la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction, et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine, que j'ai ramassées ici, et dans lesquelles j'ai suivi à peu près cet ordre... (fr.681)

Par les preuves, on n'accède pas à Dieu, mais on se dispose à une éventuelle rencontre. Il faut lire dans toute sa radicalité théologique cet idéal de *rencontre*, issue heureuse d'une attente qui n'exclut pas le travail – d'une recherche authentique, attentive à ne jamais tenter Dieu.

Laurent Thirouin
Université de Lyon

texte de Sel. 432	origine scripturaire	traduction Sacy
<p><i>Si tu es Christus, dic nobis.</i></p> <p>Opera quae ego facio in nomine patris mei, Haec testimonium perhibent de me. Sed vos non creditis, quia non estis ex ovibus meis. Oves meae vocem meam audiunt.</p>	<p>[Jn 10, 24-27]</p>	<p>Les Juifs s'assemblèrent autour de [Jésus] et lui dirent : Jusqu'à quand nous tiendrez-vous l'esprit en suspens ? Si vous êtes les Christ, dites-le nous clairement.</p> <p>Jésus leur répondit : Je vous parle et vous ne me croyez pas.</p> <p>Les œuvres que je fais au nom de mon père rendent témoignage de moi, mais pour vous, vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis entendent ma voix. [cf frS.422]</p>
<p><i>Quod ergo tu facis signum, ut videamus et credamus tibi.</i></p> <p>Non dicunt : quam doctrinam praedicas ?</p>	<p>Jn 6, 30</p>	<p>Quel miracle donc faites-vous, afin que, le voyant, nous vous croyions ?</p> <p>(Pascal commente : « Ils ne disent pas : quelle doctrine prêchez-vous ? »)</p>
<p><i>Nemo potest facere signa quae tu facis, nisi Deus fuerit cum illo.</i></p>	<p>[Jn 3, 2]</p>	<p>Paroles de Nicodème – citée et commentée au frS.429.</p>
<p><i>Deus qui signis evidentibus suam portionem protegit.</i></p>	<p>2 Mcb. 14, 15</p>	<p>Dieu qui s'était déclaré par tant de marques éclatantes le protecteur de ce peuple qu'il avait pris pour son partage.</p>
<p><i>Volumus signum videre, de caelo tentantes eum</i></p>	<p>Lc 11, 16</p>	<p>Et d'autres, le voulant tenter, lui demandaient qu'il leur fit voir un prodige dans l'air.</p>
<p><i>Generatio prava signum quaerit, et non dabitur.</i></p>	<p>[Mt 12, 38-39 (ou Lc 11, 29)]</p>	<p>Cette race méchante et adultère demande un prodige, et on ne lui en donnera point d'autre que celui du prophète Jonas.</p>
<p><i>Et ingemiscens ait : quid generatio ista signum quaerit ?</i> Elle demandait signe à mauvaise intention.</p>	<p>Mc 8, 12</p>	<p>Jetant un soupir du fond du cœur [Jésus] leur dit : Pourquoi ces gens-là demandent-ils un prodige ?</p>
<p><i>Et non poterat facere.</i></p>	<p>[Mc 6, 5]</p>	<p>Jésus ne put faire en ce lieu-là aucun miracle.</p>
<p>Et néanmoins il leur promet le signe de Jonas, de sa résurrection, le grand et l'incomparable.</p>	<p>[Mt 12, 39-40 ou Lc 11, 29-30]</p>	
<p><i>Nisi videritis signa, non creditis.</i> Il ne les blâme pas de ce qu'ils ne croient pas sans qu'il y ait de miracles, mais sans qu'ils en soient eux-mêmes les spectateurs.</p>	<p>[Jn 4, 48]</p>	<p>Jésus dit : Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croyez point.</p>
<p>L'Antéchrist : in signis mendacibus, dit saint Paul. <i>Secundum operationem Satanae. In seductione iis qui pereunt eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent. Ideo mittet illis Deus operationes erroris ut credant mendacio.</i></p> <p>Comme au passage de Moïse : Tentat enim vos Deus utrum diligatis eum.</p>	<p>2 Thess 2, 9-11</p> <p>[Dt 13, 3]</p>	<p>L'Antéchrist doit venir accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, et avec toutes les illusions qui peuvent porter à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont pas reçu et aimé la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur enverra des illusions si efficaces qu'ils croiront au mensonge. [cf frS.422]</p> <p>Le Seigneur votre Dieu vous éprouve, afin qu'il paraisse clairement si vous l'aimez.</p>
<p><i>Ecce praedixi vobis. Vos ergo videte.</i></p>	<p>[Mt 24, 25 et 33]</p>	<p>J'ai voulu vous en avertir auparavant... Vous donc, soyez clairvoyants...</p>