MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

Sagesse et folie dans les Pensées de Pascal

Charles-Olivier Stiker-Métral

10.58048/2263-7664/1821

Le Goût des lettres - Dissidence, déviance, décentrement

À l'époque de Pascal, la folie ne recouvre pas un domaine aussi spécialisé qu'aujourd'hui. Si le sens médical existe, avec des prolongements comportementaux qui entrent en contradiction avec les exigences de civilité promues au tournant du siècle[1], la folie est également un terme philosophique et moral, qui désigne toutes les attitudes et les convictions considérées comme contraires à la raison[2]. Il a aussi une origine religieuse : dans la Vulgate (la Bible latine), qui est une des lectures constantes de Pascal, coexistent deux mots : *vanitas* et *stultitia*. *Vanitas* désigne la folie du monde et *stultitia* la folie de la religion, soit une forme paradoxale de sagesse.

Qu'en est-il de ce terme, qui semble l'antithèse du précédent ?

> « SAGESSE : Pleine connaissance, parfait discernement des choses. On le dit par excellence de Dieu. Tout le monde est l'ouvrage de la sagesse infinie de Dieu. On a appelé aussi le Verbe, la Sagesse incarnée. SAGESSE, se dit aussi par participation des hommes, & des connaissances qu'ils peuvent acquerir dans la Physique & dans la Morale. La Philosophie est l'étude de la sagesse, l'amour de la sagesse. La sagesse de Salomon lui donnait la connaissance de la nature depuis le cèdre jusqu'à l'hysope. Socrate & les Stoïciens ont fait des leçons de sagesse. Charron a écrit trois livres de la sagesse : Cardan en a écrit cinq. L'Evangile a confondu toute la sagesse des Païens. »

Cette définition, tirée du *Dictionnaire universel* de Furetière, quoique postérieure aux écrits de Pascal, indique bien la double dimension du terme de « sagesse » à l'époque : il relève alternativement du domaine profane (la philosophie, Socrate et les stoïciens, Charron) et du domaine religieux (Salomon, le Verbe sagesse incarnée). Or entre ces deux domaines, nulle solution de continuité comme l'indique la dernière phrase : la sagesse des païens, sagesse profane des philosophes, est mise en question par une autre sagesse, supérieure, celle de l'Évangile. Autrement dit, comme le souligne Furetière dans les articles « Sagesse » et « Folie » du dictionnaire : « on dit proverbialement, la sagesse du monde n'est que folie devant Dieu ». C'est exactement ce que dit Pascal dans une lettre de direction spirituelle adressée à Charlotte de Roannez : « L'Écriture dit que la sagesse des hommes n'est que folie devant Dieu »[3].

À la suite de l'Ecriture sainte, et d'une longue tradition profane et religieuse, depuis au moins Érasme et Montaigne, Pascal joue sur l'ambivalence fondamentale des deux termes[4]. Entre ceux-ci, il y a certes une apparente antithèse, mais, plus profondément, une relation dialectique. En effet, les deux notions ne cessent de se redéfinir l'une par rapport à l'autre : la folie se prend pour la sagesse, tandis que la vraie sagesse récuse toujours comme folie ces sagesses trompeuses ou illusoires.

Or un fragment relève cette ambivalence fondamentale : « Naturellement on aime la vertu et on hait la folie. Ces mots mêmes émeuvent, on ne pèche qu'en l'application » (fr. 527). Autrement dit, si l'axiologie entre sagesse et folie ne pose pas de problème, le contenu de ces mots est difficile à cerner. Selon le point de vue, on peut parler, quoique toujours dans des sens différents, de la sagesse de Dieu et de la folie de Dieu, de la folie de l'homme et de la sagesse de l'homme. Les deux sagesses, humaine et divine, dont Henri Gouhier a montré la concurrence, ne se pensent donc qu'en référence à deux folies [5]. C'est que sagesse et folie sont aussi, et peut-être avant tout, des positions discursives, qui se déterminent par ce qu'elles disent de leur contraire ainsi que par ce qu'elles disent d'elles-mêmes[6].

Le fr. 576, sans envisager directement la question de la sagesse et de la folie, interroge la similitude des termes par lesquels tout discours revendique sa pertinence tout en disqualifiant les autres :

> « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature comme et ils la croient suivre, comme ceux qui sont sur dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe comme le port pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau, mais où prendrons-nous un port dans la morale ? ».

La question soulevée par ce fragment est celle du rapport entre le jugement et son lieu d'exercice[7]. En thématisant la question des relations entre sagesse et folie, Pascal semble donc examiner des discours, en envisager les fondements, en une perspective avant tout réfutative. Ainsi, définir les conditions de la vraie sagesse reviendra d'abord à déterminer ce qu'elle doit dire d'elle-même pour être irréfutable, et pouvoir juger avec pertinence de la folie.

On montrera donc que sagesse et folie sont soumises pas Pascal au « renversement du pour au contre »[8], entre ordre naturel et ordre surnaturel, entre discours moral et discours théologique.

I. Fausses sagesses, vraies folies

La folie de l'ordre social

Sans surprise, la folie occupe une place de choix dans la liasse « Vanité », qui examine les comportements humains sous l'angle de leur absence de fondement[9]. Il s'agit donc pour Pascal de démystifier, à la suite notamment de Montaigne, tout ce qui a de la valeur dans l'ordre moral et politique. Ainsi, c'est une « sottise de chercher les grandeurs » (fr. 50). C'est tout l'ordre social envisagé dans la liasse vanité qui relève de la folie : l'entourage des rois, la suite des grands, la succession des royaumes. De même, le fr. 94, dans la liasse « Misère », sans employer le mot de folie, se livre à un passage en revue de la relativité des coutumes : « rien, selon la seule raison, n'est juste de soi ». La raison faisant défaut, il ne reste que des folies, lesquelles suscitent la dérision[10]. Le moraliste aura donc pour tâche de montrer la « folie du monde » (fr. 134), comme par exemple le divertissement (voir fr. 73). Le fr. 5, dans la liasse-table, utilise l'expression « *fascinatio nugacitatis* », issue du *Livre de la Sagesse*, et que la Bible de Sacy traduit par

« l'ensorcellement des niaiseries », expression particulièrement prisée à Port-Royal pour désigner l'insignifiance des activités humaines[11]. L'apologiste emprunte donc aux livres sapientiaux de l'Écriture, qui rencontrent sur ce point le scepticisme de Montaigne, leur leçon désabusée[12].

Folie de la science humaine et de la philosophie

Mais ce n'est pas seulement dans les activités sociales et politiques que Pascal trouve la folie des hommes. On sait que Pascal envisageait dans la liasse-table une lettre « de la folie de la science humaine et de la philosophie » (fr. 27), dont il est difficile de préciser ce qu'elle aurait exactement recouvert et si elle s'insère dans le projet de 1658. Toutefois, l'expression est intéressante pour notre sujet. La multiplication des idées de souverain bien, dont Pascal dénombre dans ce même fr. 27 deux-cents quatre-vingt sortes selon Montaigne, est l'équivalent dans l'ordre intellectuel de la multiplication des lois et des coutumes dans le domaine politique, envisagée dans le fr. 94. Comme l'a fait remarquer S. Icard, la science humaine dont il est question est la science produite par l'homme, équivalent de la philosophie, que son étymologie rattache à la sagesse[13]. Comme Érasme avant lui, Pascal ne se contente pas de relever la folie des hommes du commun, sujets à accorder une valeur infondée aux grandeurs matérielles, mais insiste sur celle des prétendus savants : « je ne parle pas des fous, je parle des plus sages » (fr. 78). Leur savoir ne repose sur rien, sinon l'imagination. Le fr. 78 les désigne comme des « sages imaginaires ». « Divertissement » souligne aussi la folie des savants qui cherchent à se faire estimer par leurs connaissances. C'est la faiblesse de la connaissance qui est relevée avec jubilation par Pascal. Le penseur s'inscrit ici dans la tradition pyrrhonienne qui met ironiquement en avant l'incapacité de l'homme à parvenir à quelque vérité que ce soit : « Si faut-il voir si cette belle philosophie n'a rien acquis de certain par un travail si long et si tendu. Peut-être qu'au moins l'âme se connaîtra soi-même » (fr. 111). La prétention à la connaissance est une folie, étant donné son inévitable échec.

La présomption, ultime folie des sages

L'ironie de Pascal à l'égard de ceux qui font profession de sagesse (« les régents du monde » du fr. 111), se fait plus mordante encore lorsque ceux qui ne parviennent à

aucun résultat affirment qu'ils échappent à la folie et accusent les autres de folie. C'est le cas, en particulier des stoïciens : « Les stoïques posent : Tous ceux qui ne sont point au haut degré de sagesse sont également fous et vicieux » (fr. 177). Ce n'est plus seulement l'échec des stoïciens qui est ici relevé, mais le coup de force par lequel ils font de leur discours une contestation polémique de tous ceux qui ne partagent pas leur morale. C'est donc au discours du stoïcisme, présenté sous forme de discours rapporté, que Pascal s'en prend ici. La liasse « philosophes », qui identifie le stoïcisme à une philosophie de l'amour-propre[14], doit être lue en relation avec le fr. 761, non classé, relatif aux trois concupiscences : « le lieu propre à l'orgueil est la sagesse ». La sagesse se détruit elle-même par l'orgueil qu'elle suscite chez les sages.

Toutefois cette critique des sagesses humaines, ramenées à des folies, conduit à un premier renversement: on ne reste jamais dans les *Pensées* sur un constat et le pyrrhonisme n'est qu'un moment. Le discours sur la folie s'insère, de manière exemplaire, dans le jeu de construction du jugement par alternance de points de vue, méthode interprétative proprement pascalienne qui permet à la fois d'articuler les concepts et de dégager des catégories intellectuelles.

II. Raisons de la folie

Nécessité de la folie

Dans le fr. 31 se trouve posé un paradoxal constat sur l'attitude à adopter à l'égard de cette folie : « les hommes sont si nécessairement fous que ce serait encore être fou par un autre tour de folie que de n'être pas fou ». D'un point de vue stylistique, les figures de dérivation et de polyptote montrent bien la réversibilité de la folie. Le mot le plus important est peut-être ici l'adverbe « nécessairement », que l'on peut nettement voir sur l'original manuscrit comme un ajout de Pascal à une première rédaction : la règle ne vaut que compte tenue de la nécessité de la folie. Celle-ci est un effet dont il s'agit de rendre raison. C'est dans cette logique que Pascal examine ici la folie, dont a montré qu'elle était une composante essentielle de la vanité. Par conséquent, si la folie du monde étant nécessaire, il n'est pas suffisant de la dénoncer. Contre la présomption à laquelle conduit cette dénonciation, il semble qu'il faille ici prendre le parti de la folie contre la sagesse.

Pascal se rapproche ici des moralistes contemporains : La Rochefoucauld écrit ainsi que « c'est une grande folie de vouloir être sage tout seul » (maxime 231) et que « qui vit sans folie n'est pas si sage qu'il croit » (maxime 210). Mme de Sablé, dont on connaît les échanges intellectuels avec Pascal, dit de manière proche : « Il faut s'accoutumer aux folies d'autrui, et ne se point choquer des niaiseries qui se disent en notre présence » (Maxime 33). C'est aussi la morale de Philinte dans le *Misanthrope*. Il s'agit d'une règle de prudence sociale, qui permet de se prémunir contre l'orgueil de se croire sage.

Mais, de manière originale, cette attitude prend place chez Pascal dans la typologie des discours établie dans la liasse « raison des effets » : la dénonciation de la folie est le propre des « demi savants » ou « demi habiles », ceux qui adoptent à l'égard de la vanité du monde une attitude de mépris moqueur. Ainsi, au sujet du divertissement, « les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde. Mais par une raison qu'ils ne pénètrent pas on a raison » (fr. 134). La raison des effets réhabilite ainsi la folie du monde : elle disqualifie le jugement des demi habiles qui « troublent le monde et jugent mal de tout » (fr. 117), tout en offrant un point de vue supérieur sur la folie.

Régler un hôpital de fous

Le fr. 457 peut dès lors attribuer à la philosophie une tâche autre que celle d'établir une fausse sagesse, comme dans la liasse « Philosophes » : « régler un hôpital de fous ». Il existe à l'époque une forme de théâtre comique qui prend pour cadre de la galerie de caractères extravagants les hôpitaux de fous (Charles Beys, *L'hôpital des fous*, 1635). Mais Pascal exporte le modèle pour l'appliquer au monde politique. Ainsi il ne s'agit pas de se moquer de la folie des hommes, comme dans la liasse vanité, mais d'avoir conscience de cette folie : Platon et Aristote, philosophes qui représentent certainement pour Pascal le summum de la philosophie humaine, bien plus que les stoïciens, font preuve de lucidité, sans tomber dans le travers des demi-habiles : « s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensent être rois ou empereurs ». La philosophie se préoccupe ainsi de la folie tout en sachant ce qu'elle est. Face aux demi-habiles qui « font les entendus » (fr.117), les habiles philosophent « en se jouant » : en se moquant de la philosophie (fr. 671), certes, mais aussi en faisant semblant de prendre au sérieux la folie du monde afin

de mieux la « modérer ». On peut établir une analogie entre la démarche attribuée à Platon et Aristote et celle que Pascal met en œuvre dans les *Discours sur la condition des grands*. Ces philosophes viennent confirmer le fr. 60 où la folie devient un fondement assuré du politique, par opposition à l'estime de la sagesse :

> « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse. Et ce fondement-là est admirablement sûr, car il n'y a rien de plus [sûr] que cela que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la saine raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse. »

Paradoxalement, la faiblesse des fondements est un gage de sûreté. De même, dans le domaine moral, la raison des effets permet de rendre raison du divertissement, qui cesse, dans le fr. 168, d'être considéré comme une simple folie (p. 228), pour être envisagé comme une nécessité et comme l'unique moyen que les hommes ont pu inventer « pour se rendre heureux ». Le point de vue de l'habile constitue donc un aboutissement dans l'ordre purement humain, position surplombante et lucide.

La folie comme effet du péché originel

Toutefois, ce point de vue peut être ressaisi et transposé dans l'ordre religieux par celui des « vrais chrétiens », sur le modèle évoqué dans le fr. 124, qui établit une « gradation » des opinions. En effet, la raison profonde de la folie est donnée ultimement par la religion chrétienne. C'est ce qu'explicite le fr. 48 :

> « Les vrais chrétiens obéissent aux folies néanmoins, non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu qui pour la punition des hommes les a asservis à ces folies ».

Classé dans la liasse « Vanité », ce fragment renvoie clairement à la typologie établie dans le fr. 124 de « Raison des effets ». Il permet de distinguer, malgré leur acquiescement commun aux folies du monde, l'attitude des habiles et celle des vrais chrétiens, ces derniers seuls percevant qu'elles répondent à « l'ordre de Dieu ».

Dans le point de vue des habiles comme dans celui des vrais chrétiens, la sagesse semble avoir disparu au profit de l'acquiescement général à la folie du monde. Mais il faut franchir une nouvelle étape : il y a une autre folie que la folie du monde, et le point de vue des parfaits chrétiens approfondit la question pour envisager sur nouveaux frais à la fois la prétendue sagesse des demi-habiles et la folie consciente d'elle-même des habiles.

III. La folie chrétienne : pour une redéfinition de la sagesse

« Notre religion est sage et folle »

Pour déterminer la nature du discours chrétien, le fr. 697 identifie un paradoxe propre au christianisme : « Contrariétés. Sagesse infinie et folie de la religion ». C'est dire que le christianisme invite à redéfinir les notions de sagesse et de folie. En effet, l'ordre propre de la charité est sans commune mesure avec celle des esprits (fr. 339), de même que le point de vue de l'habile est sans solution de continuité avec celui du parfait chrétien. Le fr. 323 précise en quoi consistent cette sagesse et cette folie : « notre religion est folle en regardant à la cause efficace, et sage en regardant à la sagesse qui y prépare ».

Aux yeux de la sagesse du monde, le christianisme est folie :

> « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison ? Ils déclarent en l'exposant au monde que c'est une sottise, stultitiam » (fr. 680).

Toutefois, cette folie n'est pas une déraison, mais « soumission et usage de la raison »[15]. Le désaveu de la raison est conforme à la raison. Elle s'oppose à la folie de celui qui nie Dieu, selon la citation du Livre de la Sagesse rappelé au fr. 511 et le portrait de l'incroyant du fr. 681. Le fr. 192 précise que ceux qui ne cherchent pas sont « fous et malheureux ». Par un nouveau renversement, la folie de la religion vient assurer sa sagesse supérieure : en effet, le véritable fou est désormais celui qui est privé de

sagesse surnaturelle, laquelle reconnaît pour sa part son défaut de raison.

De la folie de la croix à la folie du péché

Le fr. 323 fait référence à « la croix et la folie » comme fondements de la religion chrétienne, au lieu de la raison. La source paulinienne est évidente, et ne se limite pas au seul emploi du mot stultitia : Paul envisage la radicale nouveauté du christianisme, impossible à référer aux grands systèmes antérieurs, le judaïsme et la pensée grecque[16]. La croix inverse dès lors tout le champ du pensable, la faiblesse devenant force et la sagesse, folie[17]. Cependant, tout en conservant l'armature paradoxale de la pensée de saint Paul, c'est surtout le dogme du péché originel que Pascal invoque pour exemple d'une vérité que l'on ne saurait prouver par raison, et qui apparaît à beaucoup comme une hypothèse sans fondement.

Examinons sur ce point le fr. 574, qui cite également le passage de saint Paul :

> « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, sapientius est hominibus. Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme ? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison, et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne, quand on le lui présente ? ».

La citation paulinienne prend ici place dans un contexte dialogique et polémique. Le paradoxe poussé à son comble est donné comme réponse à l'objection selon laquelle le christianisme manque de raison. Mais le paradoxe n'est ic pas contradiction, mais coexistence de réalités contradictoires et cohérence supérieure, « ouverture privilégiée sur la configuration même du vrai »[18].

Le péché originel devient ainsi, par sa folie même, une preuve de la pertinence du discours chrétien par sa capacité à accorder les contrariétés de l'homme. Conformément à la démarche des premières liasses classées, le christianisme rend compte des contrariétés de l'homme mieux que les doctrines qui se fient à la raison.

La sagesse de Dieu

Mais cette supériorité vient aussi de l'apparente faiblesse de l'argument même, que Pascal retourne en force. Le fr. 427, recueilli dans la liasse « Miracles 3 », qui rassemble des notes très précoces, propose de distinguer les deux sagesses, celle des hommes et celle de Dieu, autant par leur contenu que par leur mode d'énonciation : « saint Paul qui est venu en signes et en sagesse, dit qu'il n'est venu ni en sagesse ni en signes ». Dans le domaine religieux, la revendication de la folie cesse d'être contradictoire avec la sagesse. Autrement dit, c'est par une affirmation qui nie sa propre réalité que le discours chrétien apparaît comme vrai. Car il nie sa propre sagesse pour l'attribuer à une cause extérieure.

Dieu est ainsi perçu comme seule origine de la vraie sagesse, à partir de laquelle il devient possible d'évaluer pertinemment les sagesses naturelles et de prendre la réelle mesure de leur folie. Ainsi le fr. 221, « Dieu par Jésus-Christ », se termine par une citation du même passage de saint Paul : « *Quia non cognovit per sapientiam, placuit Deo per stultitiam predicationis salvos facere* ». Autrement dit, la stultitia permet au chrétien d'être exempté de la contradiction morale propre aux sagesses humaines, qui n'y parviennent qu'au prix de l'orgueil.

Aussi le recours à la prosopopée de la sagesse, dans la liasse APR, n'est pas seulement un artifice rhétorique, mais une nécessité logique. Le fr. 339 évoque « la grandeur de la sagesse qui n'est nulle sinon de Dieu », invisible à ceux qui ne participent pas à l'ordre de la charité. Les deux fragments consacrés aux « trois ordres », malgré tout ce qui les différencie, circonscrivent cette sagesse qui a Dieu pour objet et pour origine[19]. Elle évite l'écueil de la présomption et de la superbe (deux quasi synonymes chez Pascal) : « Dieu seul donne la sagesse » (fr. 761). Donnée par Dieu et reconnue comme venant de Dieu, elle permet de « désapproprier le moi de sa sagesse »[20].

Conclusion

Loin de ne relever que d'une approche thématique, la relation entre sagesse et folie engage la recherche d'un point fixe à partir duquel organiser l'interprétation des discours humains. On peut ainsi suivre les retournements qui tiennent au fait que le terme de sagesse et celui de folie sont pris en des sens divers, selon que l'on considère la sagesse

ordinaire du monde, qui est en réalité une folie, et la folie de la religion chrétienne, qui est au fond une forme supérieure de sagesse. Comme le suggère Simon Icard, dans l'ordre humain, « la folie est un effet dont la raison n'est accessible qu'à celui qui change de point de vue »21. Mais ce n'est pas le seul ordre qui intéresse Pascal : du discours moraliste au discours apologétique, les valeurs de la sagesse et de la folie se redéfinissent pour souligner que le christianisme devient le point de vue à partir duquel évaluer correctement sagesse et folie. Se confirme ainsi la compétence anthropologique de cette religion : « elle a bien connu l'homme » (fr 46). Mais elle échappe elle-même aux contradictions des discours philosophiques, par une autre contradiction, qui revient à nier sa propre sagesse pourtant manifeste.

C'est aussi que l'apologiste sait qu'il ne lui appartient pas de donner cette sagesse surnaturelle. Tout au plus peut-il, dans ce jeu de redéfinition de la sagesse et de la folie, « convaincre » les indifférents « par la vue de leur folie » (fr. 682) : en rendant manifeste la folie de tous les discours autres que celui de la religion chrétienne, elle-même paradoxale, à la fois sage et folle, Pascal entend frapper ceux-ci de nullité et, à défaut de faire « croire ceux qui en sont », du moins « condamner ceux qui n'en sont pas » (fr. 427).

1 .

Voir F. Poulet, *L'extravagance. Enjeux critiques des représentations d'une notion dans le roman et le théâtre du XVIIe siècle (1623-1666)*, thèse de l'Université de Poitiers, 2012, à paraître.

2 .

Voir Lane M. Heller, « La folie dans l'Apologie pascalienne », *Méthodes chez Pascal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 297-307

3 .

Lettre à Melle de Roannez du 24 septembre 1656, (*OC* III, éd. J. Mesnard, p. 1032)

4 .

Pour un aperçu de nombreux textes mettant en jeu ce couple, voir M. Kruse, « Sagesse et folie dans l'œuvre des moralistes français », *CAIEF*, 1978, consultable en ligne :

http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1978_num_30_1_1166

5 .

H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, section « Sagesse et folie », p. 89-93.

6 .

C'est sous cet angle précis que je propose de reprendre la question, qui a été abordée par un article de S. Icard dont je partage l'analyse, « Éloge de la folie et désaveu de la raison dans les *Pensées* de Pascal »*, Dix-septième siècle* 2/2010 (n° 247)*,* p. 235-246. Consultable en ligne*: www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2010-2-page-235.htm.*

7 .

Sur les enjeux de ce fragment, voir les commentaires de L. Marin, « Le lieu du point ? Pascal », *Études de Lettres,* 1982, n° 2, p. 17-38. Consultable en ligne : http://www.louismarin.fr/ressources_lm/pdfs/Etudes-lettres.pdf

8 .

Cette expression est utilisée par Pascal au fr. 127.

9 .

Voir L. Thirouin, « Les premières liasses des *Pensées* : architecture et signification », *Dix-septième siècle*, n°177 (spécial Pascal), oct.-déc. 1992, p. 451-468. Consultable en ligne : https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00295168/document.

10 .

Sur les relations entre la liasse « Vanité » et la dérision, voir L. Thirouin, « Éclats de rire pascaliens" », *Le rire ou le modèle ? Le dilemme du moraliste*, J. Dagen et A. S. Barrovecchio (dir.), Paris, Champion, 2010, p. 363-390.

11 .

Voir le commentaire de Sacy : « Tout ce qui paraît grand dans le siècle n'est qu'un jeu d'enfants : et cependant il se mêle dans ces bagatelles une malignité si contagieuse que l'Écriture l'appelle un *ensorcellement* ». Jansénius, Saint-Cyran, Antoine Arnauld semblent avoir repris à leur compte cette expression.

12 .

Sur le rapport de Pascal avec la notion biblique de vanité, voir Ph. Sellier, « Salomon de Tultie : l'ombre portée de l'*Écclésiaste* dans les *Pensées* », *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Paris, Champion, 2010, p. 221-237.

13 .

S. Icard, art. cit.

14 .

Voir sur ce point Ch.-O. Stiker-Métral, *Narcisse contrarié. L'amour propre dans le discours moral en France (1650-1715)*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 159 et suiv.

15 .

Sur le statut de la raison dans les Pensées, voir L. Thirouin, « Pascal et la superstition » et « La profession de raison ».

16 .

Première épître de saint Paul aux Corinthiens, 1, 18-25 : « Car la parole de la croix est une folie pour ceux qui se perdent : mais pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est la vertu et la puissance de Dieu. C'est pourquoi il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et j'abolirai la science des savants. Que sont devenus les sages ? Que sont devenus les docteurs de la loi ? Que sont devenus ceux qui recherchent avec tant de curiosité les sciences de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde ? Car Dieu voyant que le monde avec la sagesse humaine, ne l'avait point connu dans les ouvrages de sa sagesse divine, il lui a plu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient en lui. Les Juifs demandent des miracles, et les Gentils

cherchent la sagesse. Et pour nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale aux Juifs, et une folie aux gentils ; mais qui est la force de Dieu et la sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, soit Juifs ou Gentils, parce que ce qui paraît en Dieu une folie, est plus sage que la sagesse de tous les hommes ; et que ce qui paraît en Dieu une faiblesse, est plus fort que la force de tous les hommes », La Bible, trad. L.-I. Lemaître de Sacy, éd. Ph. Sellier, Robert Laffont, 1990, p. 1478-1479. Voir J. Higaki, « Pascal et saint Paul », *Pascal auteur spirituel*, D. Descotes (dir.), Paris, Champion, 2006, p. 71-112, qui montre l'importance de la méditation de Pascal sur cette épitre dès les années 1656-1657.

17 .

Sur les conséquences proprement philosophiques de ce passage paulinien, voir St. Breton, *Le Verbe et la croix*, Desclée de Brouwer, 1981.

18 .

L. Susini, *L'Écriture de Pascal*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 508.

19 .

Voir J. Mesnard, « Le thème des trois ordres dans l'organisation des *Pensées* », *La culture du XVIIe siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 462-484.

20 .

V. Carraud, « Des concupiscences aux ordres des choses », *Pascal, des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, p. 196.

21 .

S. Icard, art. cit.