

Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal

Gérard Guest

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES** 2011/1 n° 96 , PAGES 41 À 60
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130587231

DOI 10.3917/leph.111.0041

Date de mise en ligne : 14/03/2011

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2011-1-page-41?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

PASCAL – ET HEIDEGGER. HEIDEGGER LECTEUR DE PASCAL

« *Vere tu es Deus absconditus* »

(*Isaïe*, XLV, 15)

« *Der letzte Gott / Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen* »

(Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. [402])

L'étendue des gisements textuels (ou plutôt des affleurements) de références faites à Pascal, dans les œuvres et dans l'enseignement de Heidegger, frappe avant tout par ce qui en est la minceur et l'exiguïté – la rareté, et peut-être même la parcimonie. Le recensement peut être assez rapidement fait des « lieux » autour desquels vient s'articuler, chez Heidegger, l'affleurement erratique de la référence explicite à Pascal. L'intérêt conjoint qui fut d'entrée de jeu celui du penseur de l'« *ontologie fondamentale* » et (pour les besoins de la mise en œuvre de celle-ci) de l'« *analytique existentielle* » – autrement dit l'engagement conjoint de la « *répétition de la question de l'Être* » au comble de l'« oubli de l'Être », d'une part, et de l'immense tâche, reprise à nouveaux frais, d'autre part, d'une « *analytique de la finitude* » et d'une méditation du caractère « mouvementé » de l'« *existence temporelle* » –, ce double « souci », donc, ne pouvait manquer de prendre appui sur les « documents ontologiques » majeurs que constituaient pour lui, aussi bien saint Augustin que Pascal. C'est principalement à ce double titre que se produit, dans le texte, la référence expresse, ordinairement fugitive, à Pascal et à sa place de *témoin* dans la « *mouvementation* » de ce qui deviendra peu à peu, au cours du cheminement de Heidegger, l'« *histoire de la métaphysique occidentale* » – et au-delà : « *l'histoire de l'Être* ». – Or, dans tout cet ensemble de références à Pascal, *aucune*, dans l'état actuel de nos connaissances, ne concerne expressément la puissante thématique pascalienne du « *Dieu caché* ». Et cela même peut sembler devoir constituer un fait énigmatique, qu'il conviendrait d'interpréter.

L'intérêt, cependant – le véritable « lieu » –, de la rencontre entre de grands penseurs ne réside pas tant dans ce qu'ils ont pu *dire* expressément l'un de l'autre – surtout lorsque, comme c'est ici le cas, une *asymétrie temporelle* irréversible interdit que l'échange soit effectivement réciproque. La rencontre véritable se fait *ailleurs et autrement* : non point tant dans l'« *intemporel* » que « *quelque part dans l'inachevé* ». Elle concerne ce qui *s'y* « *montre* » plutôt qu'il ne *s'y* « *dit* » jamais. Elle concerne – dans le « *temps* » mouvementé

de l'« histoire de l'Être » (auquel la rencontre ne saurait échapper) – ce qui constitue l'« *impensé* » de chacun des penseurs (et plus précisément celui-là même à propos duquel et dans lequel chacun pourrait encore éventuellement rencontrer l'autre) ; et cela au sens même où, selon Heidegger, l'« *impensé* » d'un penseur « n'est point manqué qui tienne à ce qui y a été pensé », mais « ne l'y est jamais que comme l'im-pensé » – « *das Un-Gedachte* » –, c'est-à-dire comme ce qui, n'y étant point déjà expressément « pensé » plus avant, nous y est bien plutôt « laissé », « légué » et comme « imparti à *penser* ». C'est-à-dire au sens où, enseigne Heidegger, « plus un penser est puisé à la source, plus riche en devient l'impensé » –, au sens plein où il peut enfin apparaître que l'« *impensé* » d'une grande pensée, bien loin d'y être une lacune, « est le don le plus haut dont un penser ait à faire don »¹.

Estimant les choses à cette aune, resterait à articuler ce qui pourrait bien devoir être, en la conjoncture singulière de l'« histoire de l'Être » qui est aujourd'hui la nôtre, l'« *impensé* » de Pascal et l'« *impensé* » de Heidegger – du moins cet « *impensé* » de chacun des penseurs qui pût donner lieu à rencontre et à confrontation majeure entre l'un et l'autre. – Admettons un instant que, s'agissant de l'« *impensé* » des *Pensées* de Pascal, jusque dans l'inachèvement même de ce qui nous en a été « laissé », et qui aurait dû pouvoir prendre la figure de *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*², l'« *impensé* » en question, le « *lais* » à nous « laissé » et « donné à penser » qui constitue pour nous le « legs » du penseur –, admettons qu'il aurait pu s'agir du « *Dieu caché* », de ce « *Deus absconditus* » à la face invisible duquel a lieu la méditation du penseur. – Admettons ensuite un instant que l'« *impensé* » de Heidegger – ce qui nous est « laissé » à penser au fil du « chemin de penser » du penseur, et ainsi « légué » et comme remis « en avance d'hoirie » dans l'immense *corpus* des textes (y compris ceux de ses *Traité impubliés*) et de l'enseignement de Heidegger –, admettons, donc, qu'il doive précisément s'y agir de *ce dont il « s'agit »* au cœur de la pensée de l'« *Ereignis* » – et de ce qui, parfois, comme « un ange passe », y point, y apparaît comme une sorte de « signe » énigmatique : celui de « *la passée du dernier Dieu* »³.

Il conviendrait alors d'articuler ensemble – afin de faire s'y rencontrer à même hauteur et altitude (et jusque dans un désaccord et une *discordance* qui fût à la mesure de l'« histoire de l'Être ») ce qui constitue le propre (et en quelque façon le « *nec plus ultra* » de la pensée de chacun des penseurs : sa « limite » et sa « ressource ») –, il conviendrait alors d'entreprendre d'oser articuler ensemble ce qui ne serait rien de moins que « *le Dieu caché* » et le « *dernier Dieu* » ! – Y a-t-il lieu de s'y risquer ?

1. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954, 4. Auflage 1984, p. 72.

2. Cf. Blaise Pascal, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau, Fayard/Armand Colin, Paris 1992.

3. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, *passim*.

Articuler le « Dieu caché » avec « la passée du dernier Dieu » conjugue en effet une double difficulté : laquelle tient, bien évidemment, tout d'abord : 1°/ à la singulière « abscondité » du « Deus absconditus » janséniste (et dans sa version pascalienne, qui plus est), à propos de laquelle ce qu'elle pourrait avoir d'apparemment « bien-connu » ne nous doit pas être un signe de si bon augure ; mais aussi, en second lieu : 2°/ au caractère encore très généralement « mal connu » (« insu », voire « ignoré », purement et simplement) de la thématique heideggerienne du « dernier Dieu », telle qu'elle se donne à lire dans les *Traité*s, longtemps laissés *impubliés*, et *scellés* comme tels pour plus de cinquante ans par leur auteur, *Écrits* secrètement élaborés, parallèlement à son enseignement, jusqu'au plus sombre des années noires de l'histoire de l'Europe (jusqu'au temps de la « guerre totale » devenue « monde ») –, *Écrits* « *impubliés* » mais qui n'en constituent pas moins le véritable *centre de gravité* de la *pensée* de Heidegger, de la méditation de fond de la « pensée de l'*Ereignis* ». C'est au cœur des *Beiträge zur Philosophie* « de ces “*Compléments à la philosophie*” dûment sous-titrés : “(De l'*Ereignis*)” », le premier de cette impressionnante série de *Traité*s *impubliés* des années 1935 à 1945 –, c'est au fil de l'inédite *méditation de fond* qui s'y poursuit de la « topologie » *mouvementée* de l'« *Ereignis* » –, que se fait jour l'affleurement de la pensée qui prend en vue, jusque dans son caractère essentiellement « *fugitif* », au risque d'une « *époque de l'Être* » qui n'est autre que celle du déferlement du « nihilisme » devenu « monde », les signes discrets de ce qui pourrait être « la *passée du dernier Dieu* ». La « *passée* » de ce « Dieu *autre* », insusceptible d'aucune « *parousie* », qui ne fit jamais que « *passer* » (comme « un ange passe »), et dont l'exergue de la « sixième fugue » des *Beiträge zur Philosophie* signale laconiquement qu'il est « le *Tout-Autre à l'égard de ceux qui ont été, et surtout à l'égard du [Dieu] chrétien* »¹.

Faute de pouvoir produire ici les analyses indispensables pour que commence à être discernable l'« enjeu » profond, pour ce qui est de « la question de Dieu », d'une rencontre (ou d'une confrontation) entre le « Dieu caché » et le « dernier Dieu », il nous faut bien nous contenter d'en avoir ici ouvert, ou *entrouvert* la question –, et nous concentrer, plus modestement, sur les acquis d'une étude (exhaustive dans l'état actuel de la publication des écrits de Heidegger) des affleurements (que l'on ne devrait pas se presser de qualifier trop tôt d'« erratiques ») de la référence explicite à Pascal.

*

**

La citation française, très remarquée, à la page [4] d'*Être et temps*, de la notation de Pascal concernant l'*impossibilité de définir l'« être »* sans impliquer le défini dans sa propre définition, constitue l'un des thèmes topiques de la référence explicite à Pascal :

1. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, *op. cit.*, p. 402.

« On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition. »¹

La signification en est double. Il s'agit bien, sans doute, d'*attester* tout d'abord le statut d'exception de ce « mot primitif » par excellence qu'est « le mot *être* », et qui signe son « *excédentarité* » remarquable. Mais il s'agit aussi, d'un seul et même mouvement, pour Heidegger, de montrer à quel point Pascal, soulignant le caractère « indéfinissable » de l'« *être* », contresigne en cela de manière exemplairement classique ce « préjugé » traditionnel de la métaphysique occidentale, selon lequel l'« être » ne serait jamais que « le concept le plus général et le plus vide ». Il arrive à Heidegger de souligner ce dernier trait, à l'encontre de Pascal, sans trop de ménagement. Car s'il est possible de remarquer que « l'être est indéfinissable » afin de faire ressortir qu'avec l'« être » il s'agit de tout autre chose que de quelque « étant » que ce puisse être –, il y a aussi une façon de n'employer cette remarque qu'à y faire ressortir la « vanité » de tout questionnement (philosophique) à propos de ce dont l'entente serait censée aller de soi et dont l'éclaircissement serait « tout à fait absurde ». Et c'est de quoi « *Pascal!* » se voit assez sèchement accusé dans le Cours de Marburg du semestre d'hiver 1925/1926².

Quant à la seconde des deux citations françaises de Pascal dans *Être et Temps*, page [139], elle a pour fonction d'y attester la vérité de l'adage augustinien selon lequel « *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem* »³, et de souligner par là même la nécessité phénoménologique de mettre en évidence l'importance décisive des « sentiments et affections », du « sentiment de la situation », dans l'ouverture du « *Dasein* » (de l'« être-le-là ») à la « mondité du monde », et par là même « à l'Être », au « temps » et « à la vérité ». Cette citation (moins remarquée que la première) est la suivante :

« Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences. »⁴

1. Pascal, *De l'esprit géométrique*, in : *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg⁶, Paris 1912, p. 169. Cité par Heidegger : *Sein und Zeit*, Fünfte Auflage, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage, mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer, Tübingen 1979, p. 4, note 1.

2. Cf. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd. 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 77.

3. Saint Augustin, *Contra Faustum*, lib. 32, cap. 18.

4. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Section II : *De l'Art de persuader*, in : *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg⁶, Paris 1912, p. 185. – Cité par Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 139, note 1.

Il est ainsi assez souvent rendu conjointement hommage à Augustin et à Pascal, dans les *Cours* de Heidegger où se prépare la lente élaboration d'*Être et Temps*, d'avoir puissamment contribué à reconnaître – dans toute sa prégnance préalable à toute formation de « connaissance » expressément constituée – tout un mode d'accès plus « y-originellement affectif » à la « présence des choses » et « du monde », au « caractère mouvementé » de « la vie » et de l'« existence humaine » ressaisie dans la concrétude de sa « facticité ». Ainsi, par exemple, dans les *Cours de Marburg* de l'été 1925, s'y efforçant d'esquisser les structures de l'« être-au-monde » et de l'« être-à », ou de l'« y-être » de l'« être-le-là » –, Heidegger en rend hommage à Augustin et plus particulièrement à Pascal :

« Ce que nous venons ici de faire ressortir et de caractériser de plus près comme l'y-être de l'être-le-là [*das In-Sein des Daseins*], c'est le soubassement ontologique de ce que connurent Augustin et surtout Pascal après lui. Car ce qui, au sens propre, connaît, ils ne le nommèrent pas la connaissance, mais *amour et haine*. Toute connaissance n'est jamais qu'y-appropriation et manière d'accomplir ce qui a déjà été découvert selon d'autres attitudes primaires <primitives, premières>. La connaissance s'expose même plutôt à la possibilité de recouvrir ce qui a été originellement découvert dans une attitude qui n'est pas <encore> celle du connaître. »¹

S'il peut apparaître assez étonnant que Pascal soit seulement mentionné, dans une remarque liminaire du *Cours* consacré au thème « *Saint Augustin et le néoplatonisme* » (dans le volume intitulé « *Phénoménologie de la vie religieuse* »), remarque consacrée à y souligner l'influence prépondérante de saint Augustin sur la théologie luthérienne, mais aussi dans le « catholicisme janséniste », et par là même aussi dans la pensée française du xvii^e siècle², d'autres affleurements suffisent à attester le caractère de « document ontologique » de premier ordre que constituèrent à cette époque la pensée et l'ensemble des œuvres de Pascal pour le pionnier de l'« *ontologie fondamentale* » et de l'« *herméneutique de la facticité* ». C'est ainsi, par exemple, que, dans les annexes du *Cours* de Freiburg de l'été 1923, Heidegger médite la pensée 382 (Brunschvicg) :

« Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe. »³

1. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, p. 222.

2. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, p. 159. – Ce volume contient le texte de deux *Cours* de la première période de Freiburg, respectivement intitulés : 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Semestre d'hiver 1920/1921) ; 2. *Augustin und der Neuplatonismus* (Semestre d'été 1921) ; ainsi que les esquisses d'un *Cours* préparé pour l'année 1918/1919 : 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*.

3. Pascal, *Pensées*, Lafuma 699/Brunschvicg 382. Cité par Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Anhang VI (Ontologie ; *natura hominis*), Frühe Freiburger

Le « point fixe » en question paraît alors à Heidegger de bien meilleur aloi que ne saurait l'être à ses yeux le « point archimédique » du « sujet » cartésien. S'agissant de parvenir « à voir la mouvementation de la vie » – « *die Lebensbewegtheit zu sehen* » –, c'est à tort que l'on se figure devoir s'efforcer « d'y prendre part » à toute force ; il convient au contraire de *s'y reprendre*, d'y gagner un « séjour » véritable, repris sur le « mouvement même de la vie », afin, peut-être, d'« y mieux sauter ». Car cette « mouvementation » de la vie humaine, c'est seulement en un certain « séjour », en une certaine manière d'« y séjourner », que ce qui en est le « mouvement » propre peut, et alors seulement, s'y rendre « visible ». Cette « mouvementation », il n'est jamais possible de la « voir » autrement, si ce n'est « à partir du "séjour" qui lui est à chaque fois "ingénument" approprié » : « C'est dans le séjour [*im Aufenthalt*], que le mouvement y est visible, et par là aussi à partir de lui comme séjour véritable, la possibilité du mouvement à contre-courant. »¹ Ainsi encore, dans les notes préparatoires au *Cours* de Freiburg de l'hiver 1921-1922, dont toute une part est consacrée à la description de la « vie factuelle » et du « souci » propre à la « mouvementation » qui est la sienne, Heidegger, s'enquérant alors de la méthode d'une « philosophie existentielle », peut ainsi consigner (à son propre usage) :

« [La mouvementation de la vie factive "factuelle" peut, de façon qui aille au-devant d'elle, être explicitée, décrite comme l'*inquiétude* <sc. l'*intranquillité* : *die Unruhe*>. Le comment, la modalité de cette inquiétude comme phénomène plénier détermine la facticité. Concernant vie et inquiétude [*Leben und Unruhe*], voir : Pascal, *Pensées* I-VII ; précieux pour la description, mais non pas pour la théorie et les préalables ; <et notamment> surtout : âme – corps, *le voyage éternel* [en français dans le texte], <tout cela> non accessible de la sorte pour une philosophie existentielle. »²

Et Heidegger de préférer, pour y prendre un point d'appui plus puissamment approprié à l'inspiration « aristotélicienne » qui est alors la sienne, et au projet d'une « analytique de la vie factuelle » menée comme en contrepoint de celle qu'il lit dans l'*Éthique* et dans la *Physique* d'Aristote –, Heidegger, donc, de préférer ce qu'il appelle « le phénomène du mouvement selon Aristote » : « *das Bewegungsphänomen bei Aristoteles* »³. Il n'est du reste pas sans intérêt de remarquer que, dans les *Séminaires du Thor*, il arrivera encore, tardivement, à Heidegger de reprocher quelque peu à Pascal la manière dont, dans *De l'esprit géométrique*, celui-ci n'évoque la définition aristotélicienne

Vorlesung Sommersemester 1923, Gesamtausgabe, Bd. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, p. 109. [C'est Heidegger qui souligne les deux mots : « *qui s'arrête* ».]

1. *Ibid.*

2. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/1922, Gesamtausgabe, Bd. 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p. 93.

3. *Ibid.*

du « mouvement » que « pour s'en moquer »¹. – Il n'en reste pas moins évident que l'entreprise même d'une description phénoménologique de la singulière « *mouvementation* » de la « *vie factuelle* » propre à la condition de la « *finitude temporelle* » doit à l'œuvre entier de Pascal toute une part de son inspiration. La thématique de l'« anthropologie » pascalienne, celle de la « misère de l'homme sans Dieu », celle de la « condition mortelle », de l'« inquiétude » et du « péché », du « divertissement », des « puissances de l'imagination », etc. –, a constitué (avec saint Augustin) un véritable « document ontologique », et un gisement textuel de tout premier ordre pour l'ensemble de l'« Analytique existentielle et temporelle » d'*Être et temps*².

Plusieurs des affleurements « pascaliens » décelables dans les textes de Heidegger se concentrent aussi, de façon significative, sur le thème de la « *Logik des Herzens* » : celle d'une certaine « *logique du cœur* », dont Heidegger (tout en prenant plutôt parti pour Descartes en cette querelle) se plaît à reconnaître le mérite à Pascal, dans l'affrontement avec Descartes qui est le sien : « *Descartes – inutile et incertain* ». On en trouve la trace dans les *Cours* sur Nietzsche et sur Schelling, et jusque dans « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* » (1943), dans « *Wozu Dichter ?* » (1946) ou dans *Was heißt Denken?* (1952). – Si un passage des *Cours* sur Nietzsche suggère que c'est « presque en même temps que Descartes, mais essentiellement déterminé par celui-ci », que « *Pascal s'efforça de sauver la christianité de l'homme [die Christlichkeit des Menschen zu retten]* » tout en « restreignant la philosophie de Descartes à l'apparence de n'être jamais qu'une "théorie de la connaissance" » au service d'une « civilisation mécanique » plutôt que de la « culture »³ –, un passage du *Cours* sur Schelling (1936) introduit expressément dans le même contexte (celui de « la crise de la conscience européenne » au XVII^e siècle, et de la phase « critique » qu'elle constitue dans l'histoire de « la métaphysique occidentale ») la mention de la « *logique du cœur* » :

1. Heidegger, *Seminare*, Gesamtausgabe, Bd. 15, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1986, p. 354. Cf. Aristote, *Physique*, III, 1, 201 a 10-11 –, et : Pascal, *De l'esprit géométrique*, I, *De la méthode des démonstrations géométriques, c'est-à-dire méthodiques et parfaites*, in : Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1912⁶, p. 171/172.

2. Voir, par exemple, le trait d'« *ex-staticité* » de l'être humain que Heidegger tient à souligner chez Max Scheler, selon qui « l'être humain est un perpétuel hors-de-soi... vers... [*ein ewiges Hinaus-zu*], tout comme l'homme tel que Pascal le désigne : comme à la recherche de Dieu [*als einen Gottsucher*] » (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Gesamtausgabe, Bd. 20, *op. cit.*, p. 181). – L'intérêt majeur de cette « *anthropologie pascalienne* » pour ce qui est de l'entreprise de l'« Analytique existentielle » n'a pas manqué d'être relevé par quelques-uns des meilleurs exégètes récents de Pascal. Ainsi : Jean Brun, *La philosophie de Pascal*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 67 *sq.* – et notamment : Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, p. 453 (où l'auteur, comparant les analyses pascaliennes de l'« effroi », de l'« ennui » et du « divertissement », à une « *analytique existentielle* » dès alors puissamment préfigurée, souligne que le « concept pascalien nouveau de *condition* [...] requiert d'être méthodiquement confronté à la facticité heideggerienne »).

3. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, Gesamtausgabe, Bd. 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, p. 248 (et : *Nietzsche II*, Günther Neske, Pfullingen 1961, 1989⁵, p. 187).

« Des penseurs et des hommes tels que Pascal tentent une fois encore de maintenir fermement ensemble et tout-en-un le penser pur et le pur croire [*das reine Denken und den reinen Glauben*], tous deux y étant maintenus dans l'originalité des sources et le tranchant propre à chacun. À côté de la logique de l'entendement apparaît la "logique du cœur". »¹

Si Heidegger compare encore en 1952, dans *Was heißt Denken ?*, le sens initial du mot allemand « *Der Gedanc* » (signifiant : « *das Gemüt, der muot, das Herz* », donc : le « cœur ») à « ce penser du cœur [*jenes Denken des Herzens*] que Pascal tentait de reconquérir [...], et cela déjà à contre-courant du penser mathématique »², à contre-pente de ce « mode de penser » devenu purement « mathématique » (depuis Galilée et avec Descartes), et qui allait irrésistiblement donner le ton à la « modernité » –, c'était aussi à Pascal que revenait (dans « *Pourquoi des poètes ?* », en 1946) l'initiative d'avoir opposé, au temps de Descartes, la « logique du cœur » à « la logique de la raison calculatrice », anticipant ainsi sur la « doctrine » rilkéenne des *Élégies de Duino* : celle de l'« *espace invisible du cœur* ». Alors qu'avec Descartes la « métaphysique moderne » détermine « la sphère de l'intériorité invisible » comme « le domaine de la présence des objets pris en compte », et cela dans la forme (et sur le fond) du « *fundamentum inconcussum* » de « la conscience de l'*ego cogito* » –, Pascal, à sa manière, tend à redécouvrir une tout autre sorte d'« intériorité invisible » :

« De façon presque contemporaine à Descartes, Pascal découvre, à l'encontre de la logique de la raison calculatrice, la logique du cœur [*die Logik des Herzens*]. L'intérieur et l'invisible de l'espace du cœur n'y est pas seulement plus intime que l'intérieur de la représentation calculatrice, et en cela plus invisible, mais il porte plus loin encore que le domaine des objets simplement productibles. Dans l'intimité invisible du cœur, l'être humain se voit conduit jusqu'au domaine de se qui s'offre à être aimé : les ancêtres, les morts, l'enfance, ceux qui sont à venir. »³

Où l'on n'aura certes pas manqué de reconnaître le thème rilkéen de « l'Ouvert » – « *das Offene* » – des *Élégies de Duino* : « *Unzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen* »⁴ – « Il me surgit au cœur d'innombrable présence ». Dans « l'intimité invisible du cœur » : là où devait conduire, selon Heidegger, la « logique du cœur » (ou le « penser du cœur ») qu'il prête (un peu abusivement, peut-être) à Pascal (et qui pourrait bien évoquer aussi cette « *pensée qui pense*

1. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936, Gesamtausgabe, Bd. 42, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988, p. 54.

2. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1952 (Dritte Stunde), Max Niemeyer, Tübingen 1954, 4. Auflage 1984, p. 92, soit : Gesamtausgabe, Bd. 8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 143.

3. Heidegger, « *Wozu Dichter?* », in : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 306.

4. Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, IX, *in fine*. – Dans une autre version : « *Überzähliges Dasein / entspringt mir im Herzen* ».

avec le cœur » dont le Lord Chandos de Hofmannsthal, du fond de sa retraite nominaliste, éprouvait déjà la douloureuse « nostalgie » sans retour).

C'est à l'occasion du *Cours* sur Nietzsche consacré, en 1940, au « nihilisme européen », que se voit éclairée la place assez singulière assignée à Pascal dans l'« histoire de la métaphysique » – et dans ce qui est déjà alors, aux yeux de Heidegger, la mouvance de l'« histoire de l'Être ». Pascal y apparaît bien comme le contradicteur et l'adversaire signalé de Descartes. Ce n'est pas qu'il ne lui soit pas reconnu une sorte d'accord préalable avec Descartes, quant à la détermination de la nature « finie » de l'être humain, eu égard au « *Wesen der Wahrheit* », à l'« *âître de la vérité* » (dont il s'agit proprement là en dernière instance), et par conséquent aussi eu égard au sens même de l'« erreur ». La « limitation de la connaissance humaine », la « faillibilité des créatures », à l'égard de l'« omniscience » et de la « perfection » divines, impose aux deux penseurs, quoique dans des « optiques » divergentes, une même détermination de l'« *âître* » (« *das Wesen* » : non seulement l'« essence », mais bien le « mode d'être et de séjour ») de l'être humain comme « *medium quid inter Deum et nihil* » – « une détermination de l'être humain alors reprise par Pascal, dans une optique autre et d'une autre manière, et dont il fit le noyau de sa propre détermination d'âître de l'être humain ». ¹ Cette « optique autre » et cette « autre manière » sont évidemment celles qui ressortissent à la « logique du cœur » et à la défense de la « christianité de l'être humain », et donc aussi à une entente de l'« *âître de la vérité* » (« *das Wesen der Wahrheit* ») entièrement orientée sur la « *vérité absolue de la Révélation* ». Mais il est alors reproché à Pascal, dans son hostilité même à Descartes, d'avoir méconnu la grandeur propre et la signification « historique » (pour toute « la philosophie des Temps modernes ») de l'émergence de « la métaphysique cartésienne » :

« Sur les mésinterprétations, devenues courantes ces tout derniers temps, à propos de Descartes, voilà que tombe une merveilleuse clarté pour peu que l'on ait reconnu qu'elles ont leur source principale dans Pascal, le contemporain de Descartes, de deux décennies plus jeune que lui. Dans les *Pensées*, n° 78, se trouve une brève notation de Pascal, qui dit tout ce que l'on objecte aujourd'hui contre Descartes, depuis des "positions" diverses, et parfois entre elles parfaitement hostiles : "*Descartes inutile et incertain*". "Inutile", parce que sa métaphysique ne tend pas à ce qui seul est utile, l'*unum necessarium*, c.-à-d. le salut de l'âme chrétien. "Incertain", parce que la métaphysique s'y appuie sur l'intuition humaine, et non pas sur la vérité absolue de la révélation divine. Descartes n'est point ici philosophiquement, métaphysiquement surmonté, mais seulement condamné du point de vue de la foi chrétienne. »²

1. Cf. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 263/264, et, ici, p. 264 (et : *Nietzsche II*, Günther Neske, Pfullingen 1961, 1989⁵, p. 196).

2. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 214/215 ; cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma 8871 Brunschvicg 78.

Et Heidegger d'ajouter :

« L'on *peut* bien en juger comme Pascal, mais on en a seulement le *droit*, devant d'autres et devant soi-même, si, comme Pascal lui-même, l'on *demeure chrétien*, si on l'*est*, c'est-à-dire aussi si l'on ne se "risque" à rien quant à la vérité et à la détermination d'être de celle-ci, et si l'on tient la métaphysique pour une folie. Mais cela tourne au faux monnayage, si l'on fait du déjugement chrétien contre Descartes une "philosophie". »¹

Il faut alors se demander « si Pascal lui-même, dans son essai célèbre » (et dont Heidegger salue la « grandeur ») – « *De l'esprit géométrique* » –, où il ne s'agit de rien de moins, souligne Heidegger, que « de l'être même <sc. du *Wesen*> de ce qui est mathématique » –, si Pascal, donc, a ou non véritablement « atteint l'être essentiel de la métaphysique de Descartes ». Et cela même, selon Heidegger, ne saurait être accordé :

« Le fait même que Pascal, avec d'autres, contemporains et adversaires de Descartes, mette en relation le principe de Descartes, s'agissant du *cogito – sum*, avec la pensée d'*Augustin (De Trinitate, lib. X. c. 10)*, ce fait même suffit à montrer que ce qu'il y a de décisif dans le pas accompli par Descartes, la mise en fondation de la subjectivité, n'a pas été reconnu de ses contemporains. »²

Si Pascal se voit ici manifestement reprocher d'avoir tendu à restreindre la portée de « la métaphysique de Descartes » à une pure et simple « théorie de la connaissance », c'est parce que ladite « restriction », au nom de la « logique du cœur » et de la « vérité de la foi » (donc aussi sous le signe de la « vanité des sciences » et dans l'horizon de la « docte ignorance »), aurait manqué la véritable *dimension* – la *portée*, « historiquement décisive » – du « pas accompli par Descartes » (ou du moins s'y serait dérobée) :

« Cette restriction de la métaphysique cartésienne à ce que l'on appellera plus tard la "théorie de la connaissance", elle commence dès avec l'hostilité de Pascal à Descartes, et elle trahit ainsi le véritable fond qui la motive. La prise de position de Pascal a pourtant cela d'insidieux qu'elle ne se contente nullement de conduire à nouveaux frais en campagne la vérité de la foi, chrétienne et ecclésiale, contre la philosophie, mais qu'elle se lance dans cette entreprise à l'aide de la reprise simultanée, mais seulement apparente, de la position de fond qui est celle-là même de Descartes, laquelle s'exprime dans la distinction entre *res cogitans* et *res extensa* (cf. Pascal, *Pensées*, 346 sq.) : « *Pensée fait la grandeur de l'homme* » (n° 346). Si la *cogitatio* est "bien" ce qui fait l'être [*das Wesen*] de l'être humain ; pourtant : "*L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant*" (n° 347). »³

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 215.

3. *Ibid.*, p. 226.

Ce qui paraît à Heidegger, à la lumière du rapprochement de ces deux pensées de Pascal –, c'est que si Pascal estime bien ici « la pensée au plus haut », c'est seulement afin de montrer que cette « haute faculté » de l'homme n'est jamais que « celle de l'être le plus caduc » – et « qu'elle ressortit donc à la caducité, et doit ainsi rester essentiellement subordonnée <soumise> ». D'où le thème pascalien : « *Soumission est* [sic] *usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme* » (Brunschvicg n° 269) – selon lequel « le véritable usage (et par là même l'âtre de la raison [*das Wesen der Vernunft*]) est [*ist*] soumission »¹. Et c'est ce qui permet à Heidegger de faire paraître, dans l'incipit de l'opuscule « *De l'esprit géométrique* », de cet « essai célèbre et magnifique », cité en français dans le texte, la « *présupposition* » qui en constitue selon lui la *limite*, eu égard à la question de l'« âtre de la vérité » (celle du « *Wesen der Wahrheit* ») et à ses enjeux « historiques » :

« On peut avoir trois principaux objets dans l'étude de la vérité. L'un, de la découvrir quand on la cherche ; l'autre, de la démontrer quand on la possède ; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine.

Je ne parle point du premier. Je traite particulièrement du second, et il enferme le troisième. »²

Heidegger fait ici paraître une triple « présupposition », de la part de Pascal, dans l'« étude de la vérité » : s'agissant de la « vérité », il ne saurait s'agir que : 1°/ de « la chercher » ; 2°/ de « la posséder » ; et, 3°/ la possédant, de « l'examiner ». Traitant « particulièrement » de l'art de « *démontrer la vérité quand on la possède* » (ce qui implique, éventuellement, aussi qu'on « l'examine »), Pascal trahirait, aux yeux de Heidegger, une « *présupposition* » signalée, qui n'est autre que celle de la « *possession de la vérité* » (dans une perspective ainsi essentiellement « apologétique »), Pascal ne se situant donc pas, d'entrée de jeu, selon lui, à la hauteur de l'entreprise cartésienne, quant à elle autrement entreprenante et authentiquement conquérante, consistant à « chercher la vérité dans les sciences » :

« Cette méditation <sc. celle de Pascal> qui porte, en apparence, sur les principes de fond, cette méditation sur l'âtre même [*das Wesen*] de ce qui est mathématique – c'est-à-dire, à l'époque de Descartes, sur l'âtre même de la fondation et

1. Il est assez étrange que Heidegger lise ici : « Soumission *est* usage de la raison... », et non pas : « Soumission *et* usage de la raison... », que donnent, à notre connaissance, tous les éditeurs français des *Pensées*. Il ne nous a pas été possible de savoir si Heidegger, qui cite habituellement les *Pensées et Opuscules* selon l'édition de Léon Brunschvicg de 1912, aurait pu, ici, avoir sous les yeux une édition allemande, sur ce point éventuellement fautive. Les pensées avoisinantes, dans la classification de Léon Brunschvicg, auraient dû, en tout cas, permettre à Heidegger de redresser cette erreur manifeste.

2. Pascal, *De l'esprit géométrique*, in : *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, Hachette, p. 164. Cité par Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 227/228. [Heidegger cite ici (p. 227) l'opuscule sous le titre français de « *Réflexions sur la géométrie en général* » (ce qui peut donner à penser qu'il avait alors sous les yeux une autre édition des *Pensées et Opuscules* que celle qu'il cite habituellement).]

justification-au-fond de la vérité susceptible d'être accomplie par l'être humain –, Pascal la place d'emblée sous la présupposition qu'il est déjà en possession de la vérité. La question reste pour lui la suivante : *Comment la vérité <sc. une fois supposée possédée> peut-elle être mise sous tous les yeux et enseignée à d'autres ? En d'autres termes : Qu'est-ce qui permet pareille mise en évidence et présentation, et où en sont les limites ?* Même si on laisse ouverte la question de savoir si la mise en fondation cartésienne de la métaphysique va suffisamment au fond des choses et si elle est originaire, une chose y demeure en tout cas constante, c'est que Descartes s'y meut dans une région de questionnement plus originaire, et où Pascal, par avance, ne veut pas poser le pied. Par là se trouve aussi bel et bien décidé de ce que peut bien être le poids de la prise de position de Pascal face à Descartes. Elle peut bien être issue d'une expérience plus riche du cœur humain, nous en adresser quelque chose à côté de quoi passe Descartes ; tout cela ne saurait effacer *une* chose : c'est que Pascal s'y dérobe à l'authentique domaine de questionnement et au périmètre de décision de la métaphysique. »¹

Se « déroband » ainsi, selon Heidegger, « à l'authentique domaine de questionnement » de la métaphysique, c'est-à-dire au « périmètre de décision » où se décide (avec Descartes) ce que *sera* dorénavant l'entente historique de l'« *être de la vérité* » –, Pascal ne se voit pas moins pour autant reconnaître une étonnante *lucidité* concernant un *aspect* de ces enjeux de vérité décisifs. Ainsi Heidegger n'hésite-t-il pas à rapprocher (mais sans plus ample commentaire) la pensée pascalienne selon laquelle « lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, *il est bon qu'il y ait une erreur commune* qui fixe l'esprit des hommes [...] »² des aperçus – proprement *nietzschéens* – selon lesquels : « *La vérité est la sorte d'erreur* sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourrait survivre » – « la valeur *pour la vie* décidant en dernière instance ».³ Ce dont il est ici fait crédit à Pascal, c'est donc d'une profonde intuition portant sur les soubassements et les « instances dogmatiques » de l'institution de « la vérité » parmi les hommes.

Si le jugement de Heidegger est sévère, sous ce jour, à l'égard de Pascal, c'est qu'il s'agit de faire paraître – du point de vue de l'« histoire de la métaphysique » et même, désormais, du point de vue de l'« *histoire de l'Être* » – à quel point Pascal aurait manqué de reconnaître – se serait en tout cas pour le moins évertué à *dénier* (au nom de la « logique du cœur ») – la portée décisive de l'*acte fondateur* de la « métaphysique des Temps modernes », dont il s'agit proprement avec Descartes :

« Que le principe dont part Descartes : *cogito, sum*, du point de vue moral et psychologique – ou comme on dit aujourd'hui : « existentiellement » évalué – puisse être vide et indigent, cela est peut-être exact. Mais ce qui est pourtant vrai, c'est que

1. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 228.

2. Pascal, *Pensées*, Lafuma 744/Brunschvicg 18 [Nous soulignons].

3. Friedrich Nietzsche, *Fragment posthume* 34 [253] (1885), *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, dtv./de Gruyter, Berlin / New York 1967-1977, Bd. 11, p. 506 – cité par Heidegger dans *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 245.

ce principe a trouvé un fondement qui l'avère dans l'histoire tout entière des Temps modernes, fondement à la lumière duquel la prétendue vacuité et indigence s'évanouit devant l'étrange et inquiétante irrésistibilité des puissances qui ont en lui leur fond métaphysique. »¹

Ce que n'aurait ainsi pas discerné Pascal – dans son affrontement avec Descartes –, c'est que, dans l'acte fondateur de « la métaphysique cartésienne », il y va d'une véritable « mutation » dans l'« essence » même, ou plutôt dans l'« *âitre de la vérité* », ainsi que dans la détermination de l'« *âitre* » même de l'« humanité » tout entière². « *Il s'y agit d'un essentiel déplacement [Verlegung] de l'humanité tout entière et de son histoire* », d'un « déplacement » qui la déplace « *du domaine spéculatif de la vérité de la foi de l'homme chrétien* » pour la porter « *à l'y-être-représenté de l'étant "désormais" fondé dans le sujet* », et par conséquent à un mode de « représentation de l'étant » « *à partir du fond d'âitre essentiel de laquelle l'attitude de maîtrise de l'homme des Temps modernes devient, alors seulement, possible* »³.

C'est ce manque de discernement « historial » – lequel tient au « lieu » où se situe Pascal (à son insu ?) dans le mouvement de l'« histoire de l'Être » –, que relève encore Heidegger dans l'écriture des « *Traité impubliés* », en 1938-1939. Travaillant à élaborer la conceptualité nécessaire à l'accomplissement du « dépassement de la métaphysique », Heidegger voit dans Pascal le penseur qui oppose au « *cogito* » cartésien et à l'acte de « *fondation de la subjectivité* » qui s'y opère (et dans lequel Heidegger lit les prémisses – et la menace – d'une « *métaphysique de la volonté de puissance* » propre aux Temps modernes, et dont il discerne déjà les effets profondément dévastateurs) une *tout autre* conception de la « subjectivité ». Celle qui ressortirait à la « *logique du cœur* », selon laquelle il s'agirait de faire pièce au seul progrès des « connaissances naturelles », d'« écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences » et qui se sont déjà « avancés témérairement dans la connaissance de la nature », jusqu'à pouvoir oser envisager que les hommes puissent enfin devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature » : « À quoi Pascal oppose, en effet : "*Ne cherchons donc point d'assurance et de*

1. *Ibid.*

2. Il est assez étonnant que toute cette dimension de la lecture heideggerienne de la confrontation de Pascal à Descartes, dans laquelle Heidegger souligne la « méconnaissance » qui aurait été celle de Pascal à l'égard de la signification proprement « historique » de la fondation cartésienne de la métaphysique moderne (et de la « mutation » irréversible qu'elle effectuait de l'« *âitre de la vérité* ») –, étonnant, donc, que ce trait – décisif – de la lecture heideggerienne de Pascal n'ait pas même été relevé dans l'étude récente d'Albert Rappel, « *Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur* », in : *Heidegger und die christliche Tradition*, hrsg. von Norbert Fischer & Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Felix Meiner, Hamburg 2007, p. 189-206. Cette étude, consacrée aux seuls affleurements pascaliens de l'œuvre *publié* de Heidegger, aurait pourtant dû pouvoir prendre en considération les textes des *Cours* sur Nietzsche, dès longtemps publiés sous la forme du *Nietzsche I & II* (Günther Neske, Pfullingen, 1961). Il n'était nullement requis, par contre, qu'elle se risque (comme nous nous le sommes ici proposé) à soulever la question du « Dieu caché » dans son rapport énigmatique à la « passée du dernier Dieu » des « *Traité impubliés* ». Aussi bien d'ailleurs n'en fait-elle rien.

3. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Bd. 48, p. 248.

fermeté” – (à savoir) non point du genre de celle que nous puissions nous-mêmes affirmer »¹. Les seules « assurance et fermeté » que nous puissions avoir à rechercher, selon Pascal, ne sont en effet autres que celle de « la religion » et de la « foi » – et non point celle du « *cogito* ». Et Heidegger de souligner, dans le même ouvrage, la manière dont il s’agit, pour Pascal, celui-ci s’estimant « en possession de la vérité éternelle », de faire en sorte que « le christianisme puisse se rendre maître de la philosophie », et même « s’en emparer » – jusqu’à « la condamner » purement et simplement². – La condamnation pascalienne de « la philosophie », c’est-à-dire de « la métaphysique », n’ouvre pourtant pas à Pascal le moindre aperçu sur ce qui pourrait devoir ressortir à quelque « *autre* commencement de penser », lequel pût enfin passer pour libre de l’emprise de ladite « métaphysique ». Et Heidegger de souligner encore, dans le même ouvrage, combien le partage pascalien de l’« *Infini* » lui-même, fût-il même reconnu jusqu’en sa « double infinité », ne s’effectue jamais qu’au sein même du seul « *étant* », sans jamais atteindre à la « différence de l’Être et de l’étant » :

« Et cela vaut aussi de la différenciation d’un “infini” (d’un étant infini) à l’égard du fini ; car l’on peut bien ici parler (Pascal) d’une différence infinie, l’on n’en reste pas moins dans le Même – à savoir : l’étant –, et l’on ne parvient toujours pas à l’“Être”. »³

Le seul fait de parler « de différence et de différenciation » – et nul doute que Heidegger (méditant ici la facture « métaphysique » de la méditation pascalienne de l’« *Infini* ») ne s’en fasse ici l’objection à *lui-même*, au moment où il explore la possibilité de *dépasser* – dans une « pensée de l’*Ereignis* » (et de l’« *Austrag* » comme règlement d’un « *différend* » au cœur de l’« Être » lui-même) – la problématique, encore trop métaphysiquement marquée, de la « différence ontologique » –, « *le seul fait de parler encore de différence et de différenciation est de portée beaucoup trop courte et ne déchire <n’ouvre> l’Être que dans le domaine de l’étant* »⁴. Par là, la pensée de Pascal – et la *théologie du « Dieu caché »* dont elle se soutient – ressortit bel et bien à la « *constitution onto-théo-logique de la métaphysique* » – par conséquent aussi à ce qu’il est convenu d’appeler, sans doute un peu vite (dans la mouvance d’une pensée « de la trace »), la « *clôture de la métaphysique* ».

Cette situation de Pascal, eu égard à ce qui se jouait avec Descartes, à une période décisive et même grandiose de l’« histoire de la métaphysique », lui confère un rôle de *témoignage privilégié* d’une profonde « *mutation* » survenue *dans la dispensation de « la lumière de la vérité »*, ainsi que des premiers signes

1. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, 1. *Die Überwindung der Metaphysik*, § 103, Gesamtausgabe, Bd. 67, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, p. 103.

2. Cf. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, § 84, Gesamtausgabe, Bd. 67, *op. cit.*, p. 89/90.

3. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, § 67, Gesamtausgabe, Bd. 67, *op. cit.*, p. 76.

4. *Ibidem*.

(déjà discernables en plein « âge classique ») de ce qui finirait par se déclarer comme ressortissant à la « mort de Dieu » et au « grand nihilisme européen ». Il est hors de doute que Pascal (de toute une part de lui-même) y a retenti : « *Le silence éternel de ces espaces infinis m'éffraie* »... Lorsque Heidegger aborde la question de « la mort de Dieu » – dans « *Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort"* » –, il en étudie les diverses modalités d'annonciation (dans *Le Gai savoir* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra*), mais il mentionne aussi : 1°/ la remarque de Nietzsche lui-même dans *La Naissance de la tragédie* : « Je crois à ce mot d'origine germanique : *Alle Götter müssen sterben* », et : 2°/ la remarque de Hegel, à la fin de *Glauben und Wissen* (1802), concernant « ce sentiment sur lequel repose la religion des temps modernes – le sentiment que : *Gott selbst ist tot...* »¹. Heidegger, ici, ne fait pas expressément mention de la référence hégélienne à Pascal, dont Hegel, quant à lui, reprenait l'expression (en français dans le texte) selon laquelle « la nature est telle qu'elle marque partout un *Dieu perdu*, et dans l'homme, et hors de l'homme, et une nature corrompue »². Mais à ces affleurements plus récents du « sentiment » que « *Tous les dieux doivent mourir* » et que « *Dieu lui-même est mort...* », Heidegger ajoute l'étrange (et laconique) témoignage de Pascal :

« Le mot de Hegel pense quelque chose d'autre que ce que pense Nietzsche dans le sien propre. Il y a pourtant entre les deux une y-essentielle connexion, laquelle s'abrite dans l'âtre de toute métaphysique. Le mot de Pascal, repris de Plutarque : « *Le grand Pan est mort* » (*Pensées*, 695) ressortit, même si c'est pour des motifs opposés <sc. à partir de fonds intervertis [*obzwar aus entgegengesetzten Gründen*]>, au même domaine. »³

Méditant sur « la mort des oracles » – dont Plutarque fut de son vivant (et de l'intérieur !) le témoin privilégié –, Pascal pouvait-il seulement se douter de ce qu'allait être, dans le déferlement du « grand nihilisme européen », la signification énigmatique de l'« événement lointain », aux effets de catastrophe (et de cataclysme) à retardement, de ce « plus grand récent événement : la mort de Dieu »⁴, annoncé par Nietzsche à notre temps – et dont Heidegger prolonge jusqu'à nous la méditation, celle de son sens et de son « non-sens », aux temps du « nihilisme à son comble » ou du « nihilisme ordinaire » ?

1. Heidegger, « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », in : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 214.

2. Cf. Pascal, *Pensées*, Lafuma 471/Brunschvicg 441. Ainsi que : G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in : Hegel, *Erste Druckschriften*, (Lasson) Felix Meiner, Leipzig 1928, p. 345-346 (Cf. G. W. F. Hegel, *Foi et savoir*, in : *Premières publications*, traduction, introduction et notes par Marcel Méry, Gap, Éditions Ophrys, 1964, p. 298).

3. Heidegger, « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », in : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 214. – Cf. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 695 : « *Prophéties*. – Le grand Pan est mort » (cf. Plutarque, *De defectu oraculorum*, XVII, cité d'après Charron, *Trois Vérités*, II, 8).

4. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft [Le Gai savoir]*, § 343.

Laissons s'ouvrir ici cette énigme. – Et remarquons que nulle part encore, à notre connaissance, dans les références explicites de Heidegger à Pascal, il n'aura été fait la moindre allusion à la lointaine transcendance et « abscondité » du « Dieu caché ». – Que pourrait bien signifier pareil « silence » ?

*
* *

Y aurait-il même lieu de parler d'un « silence éloquent » de Heidegger à propos de la mystérieuse « présence absente » du « Dieu caché » ? Peut-il être question d'envisager qu'à ce « silence » doive être expressément reconvenue une véritable fonction « sigétique » ? Ce « silence gardé » à propos de l'insistante référence pascalienne au « *Deus absconditus* » d'Isaïe n'aurait-il pas pour fonction de « montrer » – d'« exhiber » – en silence (plutôt que de la « dire ») – une profonde *différence de déboitement* entre deux conceptions de la « structure de la révélation » : entre la structure pascalienne de la « révélation », laquelle ressortit à la « théologie » janséniste du « Dieu caché » (et comme telle, selon Heidegger, à la « constitution ontothéologique de la métaphysique »), d'une part, et – d'autre part – toute cette *autre* « structure de la révélation », assurément d'un tout autre ordre (et encore autrement paradoxale), qui ressortit, selon Heidegger, à la structure mouvementée de la « topologie de l'Être » – et singulièrement à la structure de la « dispensation de la vérité de l'Être », elle-même impliquée dans la secrète économie de la « pensée de l'Ereignis » ?

Il ne saurait suffire ici pour notre propos de faire simplement remarquer toute la puissante *analogie de structure* qu'il pourrait bien, à première vue, y avoir entre l'« abscondité » pour ainsi dire « herméneutique » de la Révélation du « Dieu caché » selon Pascal, d'une part –, et – d'autre part – l'« abyssalité » propre au jeu du « retrait de l'Être » au cœur de sa propre « parution », qui est le fait de la « pensée de l'Ereignis » à quoi s'aventure le chemin de pensée de Heidegger. – Sauf à s'interroger sérieusement sur le point de savoir laquelle de ces deux dimensions, ou plutôt de ces deux sortes de « dimensionalités », doit être conçue comme constituant le berceau de l'autre – et sa plus profonde « présupposition ». Sauf, par conséquent, à s'interroger sur la pertinence même de ce qui ne serait encore qu'une forme de plus de l'« analogie » – figure métaphysiquement frappée d'une très lourde hérédité – et que doit récuser l'« autre commencement de penser » dont se réclame la « pensée de l'Ereignis ». De la « différence théologique » à la « différence ontologique » –, il y a encore un abîme – que la pensée de Heidegger s'est aventurée à entreprendre de sonder. La différence qu'il y a de l'« étant créé » (« *ens creatum* ») au « Créateur » (l'« *ens increatum* »), fût-ce à « l'auteur de ces merveilles », s'estompe dans le paysage de « la mort de Dieu », ou ne prend fond que dans la « topologie » – qu'elle « présuppose » encore – de la « différence de l'Être et de l'étant » : dans la « topologie » de la « contrée de l'Être ». Laquelle ressortit encore, à son tour, à la mouvance de l'« Événement de l'Ereignis » : à une *tout autre* « économie de la dispensation de l'Être », et de la « vérité

de l'Être », que celle de la Révélation du « Dieu chrétien ». Si bien que, de l'« *abscondité* » de la Révélation du « Dieu caché » à l'« *éventualité* » de la « passée du dernier Dieu » au cœur de l'« Événement de l'*Ereignis* » (au plus fort du « retrait de l'Être » impliqué dans le mouvement même de sa propre « parution ») –, la *conséquence* (« analogique ») n'est peut-être pas bonne. Il s'agit ici bien plutôt, à l'inverse, de se mouvoir à même l'*irréversible* « *implication* », à même l'« *invagination topologique* » de l'une des deux « dimensions » (l'« *abscondité* ») dans l'autre (l'« *abyssalité* », paradoxale des mouvements de l'« *Ereignis* »), laquelle en constituât la « présupposition inaperçue ».

L'étude de l'intégralité des textes pascaliens qui invoquent l'« *abscondité* » du Dieu d'Isaïe (*Is.* XLV, 15) ne saurait être ici produite. Inscrite dans le contexte de l'intégralité des *Pensées* ainsi que de la pensée des *Provinciales* et des *Écrits sur la grâce*, cette étude est un puissant révélateur de ce qui constitue, selon Pascal, la *structure de la « Révélation »* – laquelle sous-tend de part en part la méditation « philosophique » de Pascal sur l'« infini de la nature » et sur « la vérité ». Ce qui ressort très clairement d'une telle étude, c'est que, s'il est vrai « *que Dieu s'est voulu cacher* »¹, il s'est aussi, en cela même justement, beaucoup « *montré* » –, et que l'« *abscondité* » du « *Dieu caché* » fait partie intégrante des modalités mêmes, pour ainsi dire « intentionnelles » (« voulues »), de sa « révélation » : le « *secret* » gît au cœur de la « *Révélation* ». Car « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres »². Et cela sous les « saintes espèces » mêmes de « Jésus-Christ » (et de l'Eucharistie), si mal reçues des humains, qui « ne l'ont pas connu ». La « lumière » de la Révélation ne serait pas conforme à sa destination sans quelque « obscurité » bien partagée, « distributive », sans la part de « ténèbres » qui lui soit sélectivement intrinsèque, jusque dans l'économie de la « dispensation de la Grâce ». Ainsi : « *Aveugler. Éclaircir.* [...] Il y a assez de clarté pour éclaircir les élus et assez d'obscurité pour les humilier. » De même : « Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables. »³ Telle est bien en effet la structure « *herméneutique* » de la « Révélation » selon Pascal – laquelle implique en elle-même jusqu'à l'étrange doctrine du « double délaissement »⁴ du pécheur. Il appartient à la *phénoménalité de la révélation* du « Dieu caché » qu'il y réserve son « mystère » : « Cet étrange secret, dans lequel Dieu s'est retiré, impénétrable à la vue des hommes » – et « le dernier secret où il peut être. »⁵ – Y aurait-il là le secret d'une puissante « analogie » avec la pensée du « *retrait de l'Être* », et de son « *refusément* »

1. Pascal, *Pensées*, Lafuma, 242/Brunschvicg 585.

2. Pascal, *Pensées*, Lafuma 232/Brunschvicg 566.

3. Pascal, *Pensées*, Lafuma 236/Brunschvicg 578.

4. Pascal, *Écrits sur la Grâce*, Troisième Écrit, in Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 324-326.

5. Pascal, *Lettre à Charlotte de Roannez* (fin d'octobre 1656), in : Pascal, *Œuvres complètes, Lettres aux Roannez*, IV, Présentation et notes de Louis Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963, p. 267.

même, à l'investigation et à la méditation de quoi s'est consacré l'ensemble du chemin et de l'œuvre de Heidegger ? Ou bien l'« herméneutique de la Révélation » pascalienne vient-elle s'inscrire, « s'inventer » (à son insu) au prix d'une opération « topologique » plus complexe et jusqu'alors inaperçue – dans la « topologie de l'Être » qui ressortit à la « pensée de l'Ereignis » ?

Ce que s'attache à produire l'« apologétique » pascalienne, c'est l'attestation de la présence du Dieu absent, du véritable « Dieu caché ». Si le « Dieu caché » de Pascal est toujours supposé accessible aux humains en quelque manière –, c'est : 1°/ à partir d'une méditation des *Saintes Écritures* et d'une interrogation sur l'*histoire mouvementée du monde* (mais d'une méditation qui ne saurait avoir lieu autrement qu'à la lumière obscurément dispensée de la « Grâce ») ; c'est aussi : 2°/ à partir d'une méditation sur la *double nature de l'homme* et sur sa *condition*, sur sa « misère » et sa « grandeur » (« marques de deux natures ») ; c'est : 3°/ à partir d'une méditation de la « disproportion de l'homme » à l'égard de « l'infini », d'une méditation, instruite de toutes les « connaissances naturelles », mais qui puisse conduire qui les a acquises à « trembler dans la vue de ces merveilles » (où la pensée et l'imagination se perdent), à les « considérer », à « les contempler en silence », jusqu'à y pressentir que – *l'auteur de ces merveilles les comprend, tout autre ne le peut faire* ». – Mais c'est, à chaque fois, à partir d'une méditation *supposée éclairée par la lumière de la « Grâce »*, elle-même *supposée dispensée et saisie* (ou du moins *saisissable*), c'est-à-dire : *dans l'ordre de la « charité »*, c'est-à-dire : une fois « Jésus-Christ » supposé connu, reconnu, rencontré : « Dieu sensible au cœur, non à la raison ». Et cette condition indispensable : *la dispensation de la « grâce divine »* –, il aura fallu apprendre à en discerner quelque chose, en s'efforçant d'en deviner (dans la méditation des *Provinciales* et la sobriété déliée des *Écrits sur la Grâce*) la mystérieuse « économie », qui n'est autre que celle d'une « Justice » qui ne saurait être de ce monde. Ce qui suppose, encore et toujours, en dernière instance, *la lumière dispensée de la « Grâce »*.

À toutes ces conditions supposées réunies, le « Dieu caché » – le « *Deus absconditus* » – « Dieu de Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, *non des philosophes et des savants* » – n'était donc point censé devoir nous demeurer obstinément et à jamais « inaccessible ». Il y avait bien, entre Lui et le monde, et les créatures, et le cœur de l'homme, une multitude, traditionnelle ou paradoxale, de liens symboliques inextricables à interpréter et à déchiffrer, voire à éprouver (« par sentiment de cœur »). L'ensemble de ces « liens » inextricables venaient se nouer – dans « la religion » – à la lumière et dans l'économie secrète de la dispensation de la « Grâce » *en dernière instance*. – À quelles conditions et sous quelles étranges espèces le « *signe de la passée du dernier Dieu* » – quelque chose qui soit de l'ordre de ce que Heidegger fut conduit à envisager – à la faveur (et au péril) de l'« événement » que constituent, au cœur de l'« *Événement même* » dont il s'agit en l'« *Ereignis* », la « *mort de Dieu* » et ses *séquelles* – comme « *le signe de la passée du Dieu ultime* » ? À quelles conditions quelque chose de ce genre de « signes » improbables – *dans la ligne de fuite des « dieux enfuis »* de Hölderlin – pourrait-il bien encore être

éventuellement saisissable de notre temps : au comble de ce que Heidegger entreprend de penser comme ce qui pourrait bien ressortir à l'emprise du « nihilisme accompli » ? – C'est là ce que la pensée de Heidegger laisse *en suspens* – en formulant pour nous l'*énigme* : quel pourrait bien être ce « *dernier Dieu* » qui pût un jour « passer » (« être déjà passé » : « comme un ange passe »), et qui, selon une déclaration laconique qui fit déjà couler beaucoup d'encre, « pourrait seul encore nous sauver » – et qui dût être : « *le Tout-Autre à l'égard de ceux qui ont été, et surtout à l'égard du [Dieu] chrétien* » ? –

Sans doute est-il encore un peu « trop tôt » (« Nous venons trop tard pour les dieux, et trop tôt pour l'Être... »¹) pour entrevoir comment pourrait bien nous être donné à entendre quelque chose, tout à la fois, de l'*intense proximité* et de l'*infinie distance de déboîtement* qu'il y a de l'« impensé » de Pascal à l'« impensé » de Heidegger – et de l'étrange *présence absente* (omniprésente) du « *Dieu caché* », reconnue jusqu'en son « *abscondité* » même, à l'improbable et imprévisible *échéance fugitive*, à l'*éventualité précaire* de la « *passée du Dieu ultime* ». – Quoi qu'il en soit, s'il est indéniable que la dimension d'« *abscondité* » propre à l'herméneutique de la « Révélation » du « Dieu chrétien » à même la « facticité » mouvementée de l'existence humaine a retenu toute l'attention du jeune Heidegger, sous des espèces qui doivent assurément à Luther, mais aussi à la lecture des textes pauliniens, à saint Augustin (et à Pascal), à la « mystique rhénane » (Eckhart, Heinrich Seuse, etc.), enfin à Kierkegaard –, il n'en reste pas moins que, dès qu'il s'agit du « dernier Dieu », à partir de la pensée des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* des années 1936-1938, il ne peut plus alors s'agir le moins du monde, dans l'économie autrement « mouvementée » qui n'est autre que celle de l'« *Événement* » de l'« *Ereignis* » (une fois celui-ci en quelque manière décelé en ses voies et façons) –, il ne peut plus s'agir d'une quelconque résiduelle « *abscondité* » (du « Dieu caché »). L'« *abscondité* » n'y est plus celle de quelque « dessein » recelé « dans un secret impénétrable ». L'« *abyssalité* » dont il s'agit bien plutôt là – « vertigineuse » – n'est alors autre que *celle-là même* – « *énigmatique* » – *des mouvements de l'« Ereignis »*, dans l'économie tourmentée de laquelle se joue le jeu du « *retrait de l'Être* » au cœur même de la « dispensation » de celui-ci : le jeu – doublement « anadyomène » – *du « retrait » au cœur de la « parution »*.

La dimension de « profondeur » et de « transcendance » – métaphysiquement propre à toute l'« *abscondité* » du « Dieu caché » – fait place à celle de la *fugitivité* de l'éventuelle « *passée du dernier Dieu* » dans la *ligne de fuite* des « dieux enfuis », des « dieux étés [*die gewesenen Götter*] », des « dieux fuissants [*die gewesenden Götter*] » – dont la source d'inspiration semble être essentiellement *hölderlinienne*. Le tout à l'intérieur d'une pensée de l'« *Événement singulier* », et d'une méditation de la « topologie de l'*Ereignis* » où se joue, de manière extrêmement tourmentée, toute l'« histoire de l'Être »

1. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Günther Neske, Pfullingen 1954, p. 7 : « *Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn.* »

– et notre immémoriale implication en elle. Impliqués dans l’aventure mouvementée de l’« Événement » de l’« histoire de l’Être », aventurés en celle-ci, et à nos risques et périls, avec nos « Lares et Pénates » –, ayant donné congé à toute résiduelle « abscondité du Dieu caché », et en ayant fait notre deuil –, ne nous reste-t-il donc à espérer en notre temps – ou à l’avenir – que d’y apercevoir un jour, s’il se peut, ne fût-ce que « le signe de la passée du dernier Dieu » ? – Le « signe », ici, demeure aussi fugitif que proprement *énigmatique*. Il n’y a point là le moindre « symbole » de garantie d’une « promesse » autrement attestée. Pas la moindre présupposition d’une quelconque *intention* « providentielle » : pas l’ombre d’un quelconque « sujet supposé savoir ». Pas le moindre nouveau « Testament ». Pas le moindre « signe bien attesté » de quelque nouvelle « religion ». Tout au plus une *interrogation méditative* du penseur. Mais « s’interroger », poser une « question », si « inactuelle » puisse-t-elle être – telle est bien justement « la piété du penser » – c’est-à-dire aussi sa « prouesse. »¹

Gérard GUEST
Lycée Louis-le-Grand

1. Cf. Heidegger, « *Die Frage nach der Technik* », in : *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954, p. 40 (dernière phrase de la conférence sur « *La question de la technique* ») : « *Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.* »