

« *Nous, bons Européens* »
Le portrait de Pascal esquissé par Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*¹

Lucie Lebreton*

Résumé: Cet article montre les limites de la thèse – fréquemment avancée par les commentateurs – selon laquelle Nietzsche aimait le très pieux Pascal comme on aime son grand ennemi. Cette lecture paraît en effet contredite par la première version de la préface de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche et Pascal apparaissent luttant contre un ennemi commun : « Platon » ou « l’oppression millénaire de l’Église chrétienne ». Nous tenterons ainsi de reconstituer le portrait de Pascal qui s’esquisse au fil des pages de *Par-delà bien et mal*, pour montrer que, loin de le considérer comme un ennemi, Nietzsche voyait en lui l’un de ces « bons Européens » qui lui ont frayé le chemin. Il apparaîtra en effet que la piété de Pascal était de nature à l’engager dans la voie périlleuse d’un christianisme qui se surmonte lui-même.

Mots-clés: Nietzsche; Pascal; Schopenhauer; christianisme; autodépassement; probité.

Resumo: Este artigo mostra os limites da tese – frequentemente proposta por comentadores – segundo a qual Nietzsche gostava do muito piedoso Pascal como se gosta de um inimigo. Esta leitura parece contraditória diante da primeira versão do prefácio a *Para além de bem e mal*, na qual Nietzsche e Pascal aparecem lutando contra um inimigo comum: “Platão” ou “a opressão milenar da Igreja cristã”. Tentaremos reconstituir o retrato de Pascal que é esboçado ao longo das páginas de *Para além de bem e mal*, para mostrar que, longe de considerá-lo um inimigo, Nietzsche via nele um desses “bons europeus” que lhe abriram o caminho. Revelar-se-á finalmente que a piedade de Pascal tinha a natureza de engajá-lo na via perigosa de um cristianismo que se supera a si mesmo.

Palavras-chave: Nietzsche; Pascal; Schopenhauer; cristianismo; autossuperação; probidade.

L’une des thèses les plus fréquemment formulées par les commentateurs² pour expliquer l’étrange amour de Nietzsche pour Pascal³ consiste à reconnaître en lui son

¹ Cet article reprend et développe le propos exposé à l’Université Catholique de Louvain le 5 décembre 2019 dans le cadre du XIII^e congrès du GIRN (*Groupe International de Recherche sur Nietzsche*).

* Doctorante de Philosophie de l’Université de Reims Chamagne-Ardenne.

Email: lucie.lebreton.floch@gmail.com

² Sur Nietzsche et Pascal, mentionnons Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Tome 1 : *Les précurseurs de Nietzsche*, Éd. Bossard, Paris, 1920, p. 170-189 ; W. D. Williams, *Nietzsche and the French, A study of the influence of Nietzsche’s French reading on his thought and writing*, Basil Blackwell, Oxford, 1952 ; Henri Birault, « Nietzsche et le pari de Pascal », *Archivio di Filosofia*, n° 3, 1962, p. 67-90, et sa thèse complémentaire inédite, *Nietzsche et Pascal*, Paris - Sorbonne, 1970 (cet article, ainsi que le dernier chapitre de la thèse complémentaire, sont repris dans Henri Birault, *De l’être, du divin et des dieux*, édition établie par Mathias Goy, Éd. du Cerf, Paris, 2005, p. 17-41 et p. 42-87) ; Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Herbert Grundmann, Bonn, 1982 ; Scarlett Marton, *Das forças cósmicas aos valores humanos*, Brasiliense, São Paulo, 1990 ; rééd. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2000, p. 203 sq. ; Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1997 ; Chiara Piazzesi, « Nietzsche lettore di Pascal : il contributo di

grand ennemi. C'est le cas, par exemple, de W. D. Williams, qui écrit dans *Nietzsche and the french* :

Pascal était pour lui un ennemi de sa trempe, l'un des rares « ennemis » qu'il pouvait respecter (...). Pascal est le « type » même du chrétien (...), il représente le défi ultime. Si Nietzsche l'emporte sur Pascal, il l'emporte sur le christianisme même⁴.

On sait en effet l'importance que Nietzsche accorde à la spiritualisation du rapport d'hostilité, à cette guerre « intelligente » qui reconnaît la nécessité de se conserver des adversaires pour se dépasser soi-même⁵. Et il est vrai que l'aphorisme 192 d'*Aurore*, où Nietzsche fait l'éloge des catholiques français, et d'abord de Pascal, « premier d'entre tous les chrétiens », s'intitule de manière significative : « *Se souhaiter des adversaires accomplis*⁶ ». Pourtant, si cette interprétation a indéniablement sa part de vérité, elle nous paraît trop superficielle pour saisir ce qui se joue réellement dans l'affection de Nietzsche pour Pascal. Si la remarque de Williams était tout à fait juste, en effet,

Ferdinand Brunetière », in : Maria Cristina Fornari (dir.), *La trama del testo : su alcune letture di Nietzsche*, Ed. Milella, Lecce, 2000, p. 169-221; Alberto Frigo, « “La vittima più istruttiva del cristianesimo”. Nietzsche lettore e interprete di Pascal. », *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXIX, 2010/2, p. 275-298; Patrick Wotling, « Entre compréhension et déformation. L'interprétation selon Pascal et Nietzsche », in : Éric Castagne et Patrick Wotling (dir.), *Compréhension et interprétation*, EPURE, Reims, 2014, p. 143-175.

³ Voir, entre autres, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 3 : « Au fond, c'est à un petit nombre de Français anciens que je reviens sans cesse. (...) Non seulement je lis, mais j'aime Pascal » et la lettre à Georg Brandes du 20 novembre 1888 : « Pascal, que je suis prêt à aimer parce que son enseignement fut pour moi incommensurable. » Voir Nietzsche, *Lettres choisies. Choix et présentation de Marc de Launay*, Gallimard, coll. « Folio classique », Paris, 2008, p. 327.

⁴ W. D. Williams, *op. cit.*, p. 176. 177 (Nous traduisons). Voir également Brendan Donnellan, *op. cit.*, p. 41 : « Nietzsche's singling out of Pascal as an opponent implies a kind of respect concealed behind the apparently uncompromising criticism. This becomes all the more vehement since Pascal appears as the most formidable exponent of Nietzsche's arch-enemy, the Christian religion. » C'est aussi le point de vue de Marco Brusotti qui, dans son ouvrage, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, se concentre essentiellement sur le FP d'*Aurore*, 7 [262]. Voir Marco Brusotti, *op. cit.*, ch. 1.9.3 « Vergleich mit Pascal und “religion nouvelle” », p. 195 sq. Chiara Piazzesi – qui approuve Marco Brusotti sur ce point – résume ainsi son propos : « Il confronto antagonistico con Pascal non è una faccenda “privata”, ma, per i motivi che Brusotti evidenzia bene, una tappa obbligata del percorso filosofico di Nietzsche. Si tratta di una fase di comprensione approfondita, e dunque, tutto considerato, necessariamente agonistica, perché, dice anche Brusotti, il confronto/scontro tra la “Kraft der Dauer” e la “Kraft auf einmal” decide della costruzione di un nuovo tipo umano, di una nuova “Fähigkeit zur Leidenschaft”. » Voir Chiara Piazzesi, *art. cit.*, p. 193. Parce qu'ils sont les plus susceptibles de confirmer l'hostilité prétendue de Nietzsche pour Pascal, les textes datant de l'époque d'*Aurore* sont aussi les plus fréquemment cités des commentateurs. Ces derniers s'intéressent en revanche fort peu aux aphorismes 68 et surtout 91 d'*Aurore*, qui invitent selon nous à une tout autre lecture du rapport de Nietzsche à Pascal. Il est étonnant également que le FP d'*Aurore*, 7 [191], où Nietzsche suggère que ses attaques sont bien celles d'un ami, ne soit presque jamais mentionné.

⁵ Voir *Crépuscule des idoles*, « La morale comme contre-nature », § 3. Voir également *La Généalogie de la morale*, I, § 10 : « Le véritable “amour de ses ennemis”. Que de respect pour ses ennemis chez un homme noble ! – et un tel respect est déjà un pont conduisant à l'amour... Il exige même son ennemi à lui, comme sa distinction, il ne tolère nul autre ennemi que celui chez qui il n'y a rien à mépriser et énormément à honorer ! »

Les textes seront cités ici d'après l'édition française des œuvres complètes établies par Colli et Montinari : Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1968-1997, à l'exception des œuvres suivantes, pour lesquelles nous renvoyons aux traductions d'Éric Blondel : *Ecce Homo*, G-F, Paris, 1992 ; *L'Antéchrist*, G-F, Paris, 1994 ; *Aurore* (avec Ole Hansen-Løve et Theo Leydenbach), G-F, Paris, 2012 ; *Humain, trop humain*, II, Paris, G-F, 2019, et à celles de Patrick Wotling : *Le Gai Savoir*, G-F, Paris, 1998 ; *Par-delà bien et mal*, Paris, G-F, 2000 ; *La Généalogie de la morale*, Le Livre de poche, Paris, 2000 ; *Crépuscule des idoles*, G-F, Paris, 2005 ; *Humain, trop humain*, I, G-F, Paris, 2019.

⁶ *Aurore*, § 192.

comment comprendre que, dans le *Druckmanuskript*⁷ de la préface de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche et Pascal apparaissent luttant contre un ennemi commun : « Platon », ou « l’oppression millénaire de l’Église chrétienne » ?

Le combat contre Platon, ou pour le dire de manière plus intelligible et pour le « peuple », le combat contre l’oppression millénaire de l’Église chrétienne – car le christianisme est du platonisme pour le « peuple » – a créé en Europe une somptueuse tension de l’esprit, comme il n’en avait encore jamais existé sur la terre : avec un arc aussi tendu, on peut à présent viser les buts les plus lointains. Il est vrai que l’esprit européen ressent cette tension comme détresse⁸.

Voici en effet comment s’achevait initialement cette préface :

Pascal, par exemple, le ressentit comme *détresse* : du fond de sa terrible tension, cet homme, le plus profond des temps modernes, inventa le rire meurtrier par lequel il se rit féroce des jésuites d’alors. Peut-être ne lui manqua-t-il que la santé et de vivre dix ans *de plus* – ou, pour m’exprimer moralement, un ciel méridional au lieu des nuages de Port-Royal – pour se rire féroce de son christianisme même⁹.

Notons que la version finale de la préface de *Par-delà bien et mal* garde encore trace de cette remarque lorsqu’elle mentionne le « jésuitisme » comme l’une des « tentatives de grand style (...) effectuées pour détendre cet arc ». On reconnaîtra alors sans peine dans ces deux posthumes de l’année 1885 des versions préparatoires de ce texte :

La pression de l’Église durant des millénaires a produit une splendide *tension* de l’arc, de même celle de la monarchie : les deux détentes recherchées (ou bien de tirer avec l’arc) sont 1) le jésuitisme 2) la démocratie. Pascal est l’indice magnifique de cette fructueuse tension : il rit à *mort* des jésuites¹⁰.

Je crois sentir que Socrate était profond (...) ; que César avait de la profondeur, de même ce Frédéric II Hohenstaufen ; sûrement Léonard de Vinci ; et à un degré loin d’être faible Pascal, qui est mort seulement trente ans trop tôt pour pouvoir se moquer du fond de son âme magnifique et pleine d’amertume malicieuse du christianisme lui-même, comme il avait fait, plus tôt et quand il était plus jeune, des jésuites¹¹.

Or, si l’on considère les mots par lesquels le texte s’achève dans sa version finale : « Nous, *bons Européens*, et libres, *très* libres esprits – nous la possédons encore, toute cette détresse de l’esprit et cette tension de son arc¹² ! », une conclusion s’impose : Pascal, qui incarne dans ce texte « l’esprit européen », est l’un des audacieux penseurs dont Nietzsche se déclare ici l’héritier.

Pourtant, considérée de la sorte, cette préface prend assurément une tournure énigmatique. Comment Pascal, le pieux janséniste qui portait le cilice, croyait aux miracles¹³, vénérât les reliques, et consacra les dernières années de sa vie à l’écriture d’une apologie du christianisme, pourrait-il être sérieusement considéré comme l’un de ceux qui mènent « le combat contre Platon » et « l’oppression millénaire de l’Église chrétienne¹⁴ » ? Et comment Nietzsche peut-il le compter au nombre de ces bons

⁷ Manuscrit pour l’impression (*Dm*). Il arrivait très fréquemment à Nietzsche de les remanier au dernier moment.

⁸ *Par-delà bien et mal*, Préface.

⁹ *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, p. 19, note 1.

¹⁰ *FP XI*, 34 [163] (*FP* pour *Fragments posthumes*).

¹¹ *FP XI*, 34 [148].

¹² *Par-delà bien et mal*, Préface.

¹³ Voir *FP d’Aurore*, 7 [260].

¹⁴ *Par-delà bien et mal*, Préface.

Européens qu'il qualifie par ailleurs d' « athées » et d' « immoralistes¹⁵ » ? Le doute grandit quand on voit réapparaître Pascal, au paragraphe 62 de *Par-delà bien et mal*, non plus sous les traits du bon Européen, mais comme le type même de « l'Européen chrétien », que caractérisent au contraire la « dégénérescence » et « l'étiollement presque volontaires ». Pascal figure alors comme le produit désastreux de l'élevage chrétien, élevage qui laisse penser, précise Nietzsche, que « l'Europe a été dominée pendant dix-huit siècles par une volonté de transformer l'homme en *avorton sublime* ». Or le produit le plus récent de cet élevage n'est autre que « l'Européen d'aujourd'hui », que Nietzsche qualifie d' « espèce rapetissée, presque risible », d' « animal de troupeau (...) docile, maladif et médiocre¹⁶ ».

Pascal, « bon Européen » ou seulement « Européen chrétien » ? – Européen accompli surmontant les valeurs même de l'Europe ou Européen défiguré, gâché et rapetissé par des siècles d'élevage destructeur et maladroit ? Nous tenterons d'éclaircir ici cette apparente contradiction.

1. Pascal et l' « événement paneuropéen » du « déclin de la croyance au Dieu chrétien¹⁷ »

Revenons à cette préface de *Par-delà bien et mal*. Quand Nietzsche range Pascal au nombre de ceux qui mènent « le combat contre Platon » et « l'oppression millénaire de l'Église chrétienne », en évoquant son « rire meurtrier » contre les jésuites d'alors, il fait bien sûr référence aux *Provinciales*¹⁸. Ce texte a visiblement beaucoup intéressé Nietzsche, puisque plusieurs posthumes consignent des extraits de diverses études consacrées à cet ouvrage, et notamment d'un article d'Ernest Havet paru dans la *Revue des deux mondes*¹⁹. Or, ce que Havet souligne dans ce texte, c'est le paradoxe des *Provinciales*. Avec ces lettres, on le sait, le christianisme rigoureux des jansénistes combat le christianisme relâché et conciliant des jésuites. Mais il s'est passé cette chose étonnante que, à travers les jésuites, ce texte aura finalement atteint l'Église et le christianisme mêmes. Pascal, en effet, invente dans les *Provinciales* un rire nouveau en France²⁰, qui tient du « rire d'or²¹ » qu'évoque le paragraphe 294 de *Par-delà bien et*

¹⁵ FP XI, 35 [9].

¹⁶ *Par-delà bien et mal*, § 62.

¹⁷ *Le Gai savoir*, § 357.

¹⁸ Nietzsche possédait dans sa bibliothèque un exemplaire traduit en allemand des œuvres de Pascal qu'il a annoté en plusieurs endroits : Prosper Faugère, *Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe*, trad. Dr. C.F. Schwartz, Otto Wigang, Leipzig, 1865, 2 vol. Voir *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Giuliano Campioni, Paolo d'Iorio, Maria Cristina Fornari et al. (dir.), Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 430. 431. Les *Provinciales* ne figurent pas dans cette édition, mais il est manifeste que Nietzsche a eu connaissance de ce texte. – À tout le moins a-t-on la certitude qu'il avait lu le *Port-Royal* de Sainte-Beuve (*Par-delà bien et mal*, § 48), qui étudie longuement les *Provinciales* et en cite plusieurs extraits. Voir Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Port-Royal, livres I à V*, 8, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2004, p. 551-713.

¹⁹ Plusieurs fragments posthumes d'*Aurore* que la *Kritische Studienausgabe* n'a pas identifiés constituent en fait des notes de lecture de l'article de Ernest Havet, « Des Provinciales de Pascal », *Revue des deux mondes*, t. 41, 1880, p. 516-553. Voir p. 550 / FP d'*Aurore*, 7 [260] ; p. 550 / 7 [261] ; p. 525. 526 / 7 [269] ; p. 527 et p. 526 note 2 / 7 [270] ; p. 529 / 7 [271] ; p. 528 / 7 [272] ; p. 549 avec la note 5 / 7 [273].

²⁰ Voir FP X, 26 [443] : « Chez Pascal pour la première fois en France *la raillerie sinistre et tragique*, – «*la comédie et la tragédie tout ensemble*». En parlant des Provinciales. » qui cite un commentaire de Ximénès Doudan. Voir *Mélanges et lettres*, vol. 2, Calmann Lévy, Paris, 1878, p. 586.

²¹ *Par-delà bien et mal*, § 294 : « Je m'autoriserai à aller jusqu'à hiérarchiser les philosophes en fonction du rang de leur rire – jusqu'à ceux, tout en haut, qui sont capables du rire d'or. Et à supposer que les

mal, un rire qui tourne en dérision ce « dont on n'a absolument p[as] le droit de rire²² », en caricaturant des hommes d'Église sous les traits de ces « bons Pères » casuistes. Comme l'écrit Ernest Havet :

Personne ne se doutait alors que cette ironie *laïque*, qui se licenciait avec tant de succès aux dépens d'Escobar et des pères jésuites, ne tarderait pas à atteindre beaucoup plus loin, et que c'est l'Église elle-même qui serait grièvement blessée par cette artillerie dont Pascal avait le premier joué si bien²³.

Et, reprenant la formule d'un autre auteur de la *Revue*, Havet résume : « Pascal a préparé les voies ; Voltaire peut venir²⁴. »

Mais ce qui apparaît simplement aux yeux de Havet comme une ironie de l'histoire, Nietzsche y voit pour sa part le processus par lequel, en Europe, le christianisme se surmonte lui-même. En effet, lorsque Pascal raille cruellement la malhonnêteté des jésuites, il faut comprendre que « le sens de la véracité, hautement développé par le christianisme, est pris de *dégoût* devant la fausseté et la duplicité de toute interprétation chrétienne du monde et de l'histoire²⁵ ». La fausseté que Pascal décèle chez les jésuites²⁶, il n'aurait pas tardé, pense Nietzsche, à la découvrir chez tous les chrétiens et à comprendre qu'elle est consubstantielle au christianisme même. Il a d'ailleurs fini par la reprocher aux jansénistes eux-mêmes dans l'affaire du formulaire²⁷. La remarque de Pascal, rapportée par Marguerite Périer au sujet de ces lettres, n'avait certainement pas échappé à Nietzsche : « On me demande si je me repens d'avoir fait les *Provinciales*. Je réponds que, bien loin de m'en repentir, si j'avais à les faire

dieux aussi philosophent (...), il ne me paraît pas douteux qu'ils savent également rire d'une manière surhumaine et nouvelle – et ce aux dépens de toutes les choses sérieuses ! Les dieux sont sarcastiques : il semble qu'ils ne puissent se retenir de rire même à l'occasion des cérémonies sacrées. »

²² *Le Gai savoir*, § 1.

²³ Ernest Havet, *art. cit.*, p. 545.

²⁴ Ernest Havet, *ibid.* Voir Eugène Lerminier, « Du Calvinisme », *Revue des deux mondes*, t. 30, 1842, p. 517-549, p. 548. Le passage entier mérite d'être cité : « Cette doctrine [le jansénisme] qui avait débuté avec l'intention sincère de régénérer, de sauver la religion, lui porte les plus furieux coups. Ces solitaires, qu'on croyait abîmés dans les profondeurs de la grâce, tirent le glaive d'une polémique acérée, et le mettent aux mains d'un jeune homme qui se révèle en un jour comme le Cid de Corneille. Vous qui êtes jeune, vous devriez faire quelque chose, dit Arnauld à Pascal. Effectivement Pascal fit quelque chose, il écrivit les *Provinciales*, et le démon de l'ironie fut déchaîné contre les choses saintes. Les jésuites reçoivent en apparence tous les coups, mais la religion est frappée avec eux. Pascal a préparé les voies ; Voltaire peut venir. Et voilà où aboutit une entreprise où l'on se proposait le triomphe de la foi ! » Il est vrai que, dans la 11^e *Provinciale*, Pascal réplique à l'accusation qui lui est faite de se moquer des choses saintes en affirmant qu'il ne raille au contraire que l'impiété des jésuites. Mais, comme le fait encore remarquer Ernest Havet, c'est bien le style des *Provinciales* que Voltaire imitera dans ses ouvrages anticléricaux. Voir *art. cit.*, p. 545. 546.

²⁵ *FP XII*, 2 [127].

²⁶ En effet, dans la 15^e *Provinciale*, Pascal les accuse essentiellement d'être « des imposteurs insignes, (...) de très habiles et de très impudents menteurs ». Voir Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Louis Lafuma, éd. du Seuil, coll. « L'intégrale », Paris, 1963, p. 445.

²⁷ Voici en effet comment il décrit ceux qui, avec Arnauld et Nicole, acceptent de signer le formulaire sans en dénoncer la fausseté touchant le caractère hérétique de la doctrine de Jansénius : « Ceux qui signent en ne parlant que de la foi, n'excluant pas formellement la doctrine de Jansénius, prennent une voie moyenne, qui est abominable devant Dieu, méprisable devant les hommes, et entièrement inutile à ceux qu'on veut perdre personnellement. » (Nous soulignons). Voir *l'Écrit sur la signature du formulaire*, in : Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Louis Lafuma, p. 369. Précisons avec Jean Mesnard que « Pascal s'était séparé de ses amis non par réaction contre le jansénisme, mais pas excès de jansénisme. » Voir Jean Mesnard, *Pascal. L'homme et l'œuvre*, Boivin & C^{ie}, Paris, 1951, p. 125.

présentement, je les ferais encore plus fortes²⁸. » L'évocation de ces *Provinciales* « plus fortes » laisse en effet songeur quand on considère le pouvoir destructeur de celles qu'il nous a laissées. « Elles ont tué les Jésuites et les molinistes et les thomistes, elles ont tué ou rendu fort malades bien d'autres choses encore », fait remarquer Sainte-Beuve²⁹.

On le comprend dès lors, les « bons Européens » sont les individus qui, incarnant au plus haut point les valeurs de l'Europe, travaillent paradoxalement à leur dévalorisation³⁰. Les valeurs chrétiennes sont en effet des valeurs fondamentalement hostiles à la vie. Menées au bout de leur logique, elles se nient donc nécessairement elles-mêmes, car « c'est la vie (...) qui nous contraint à poser des valeurs³¹ ». Aussi n'est-il pas surprenant que Pascal – que Nietzsche décrit comme un « chrétien authentique³² », et même comme « le seul chrétien *logique*³³ » – représente aussi, paradoxalement, l'un des plus dangereux adversaires du christianisme. Assouplir le christianisme, comme le font les jésuites ou les protestants, est tout au contraire une manière de le faire durer – et Nietzsche montre que l'histoire du christianisme, avec saint Paul, Luther, le « christianisme *naturalisé*³⁴ » de Rousseau et enfin les « chrétiens homéopathiques du dix-neuvième siècle³⁵ », est aussi celle d'un abaissement constant de ses exigences³⁶. « Il faut » donc, écrit Nietzsche dans le fragment 41 [7] de l'année 1885, « dépasser tout ce qui est chrétien à l'aide d'un hyperchristianisme et ne pas seulement s'en débarrasser³⁷. » Or cet « hyperchristianisme » est aussi qualifié, quelques lignes plus loin, d'« hypereuropéanisme³⁸ ». Car les bons Européens sont à rechercher parmi ces chrétiens rigoureux qui prennent toujours plus au sérieux l'exigence chrétienne de vérité, jusqu'à ce qu'elle devienne un instinct, un besoin, et se raffine en « conscience scientifique », en « droiture intellectuelle à tout prix³⁹ ». C'est cette tension entre la foi la plus sincère et la scientificité, la probité (*Redlichkeit*) qui en

²⁸ Cette remarque figure dans l'édition que possédait Nietzsche. Voir Prosper Faugère, *Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe*, vol. 1, p. 322.

²⁹ Charles-Augustin Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 573.

³⁰ Ce n'est pas le seul aspect que comporte la notion de « bon Européen », mais c'est celui qui importe le plus dans le cas de Pascal. Pour une approche plus complète de cette notion, voir Céline Denat et Patrick Wotling, *Dictionnaire Nietzsche*, Éd. Ellipses, Paris, 2013, p. 54 sq.

³¹ *Crépuscule des idoles*, « La morale comme contre-nature », § 5.

³² *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 9.

³³ Lettre à Georg Brandes du 20 novembre 1888. Sur cette formule, nous renvoyons à notre article « Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien logique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2017/2 (tome 142), p. 175-194.

³⁴ *FP XIII*, 10 [77].

³⁵ *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 9.

³⁶ C'est ainsi que le protestantisme – qui doit d'abord être compris comme un « dilettantisme chrétien » (*FP XIII*, 10 [49]) – est aussi « cette forme spirituellement impure et ennuyeuse de la décadence, *sous laquelle le christianisme a su se conserver jusqu'à présent* » (*FP XIII*, 10 [54]), « la plus malpropre sorte de christianisme qu'il y ait, *la plus incurable, la plus irréfutable* » (nous soulignons), au point que Nietzsche écrit : « Si l'on ne peut pas en finir avec le christianisme, ce sont les *Allemands* qui en seront la cause... » (*L'Antéchrist*, § 61). Précisons que la figure de Pascal est systématiquement opposée à celle de Luther. Voir par exemple *FP X* 26 [191].

³⁷ *FP XI*, 41 [7].

³⁸ C'est, plus précisément, l'adjectif qui est utilisé : « devenir plus supranational, plus européen, plus hypereuropéen ».

³⁹ *Le Gai savoir*, § 357. Nietzsche loue constamment l'exceptionnelle probité de Pascal et sa « conscience en matière intellectuelle » « profond[e] », « blessé[e] », « formidable » (*Par-delà bien et mal*, § 45). Voir par exemple *Aurore*, 192 : « Voici Pascal, dans l'union de la braise, de l'esprit et de la droiture (*Redlichkeit*), premier d'entre tous les chrétiens : qu'on mesure ce qu'il s'agissait ici d'unir ! ». Sur la probité pascalienne, nous renvoyons à notre étude « Pascal et la “preuve par la force” : L'examen nietzschéen d'une conscience intellectuelle “blessée” », *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 47, Nov. 2018, p. 217-239.

est issue, et qui se retourne pour finir contre le christianisme qui l'a fait naître, qu'illustre l'image de l'arc tendu que Nietzsche emploie pour évoquer la figure de Pascal. Il symbolise la force lentement accumulée par la morale chrétienne⁴⁰ qui annonce l'autodépassement de cette morale. Aussi l'image de l'arc est-elle fréquemment relayée par celle de « l'explosif⁴¹ » : si « le grand homme » est « l'arc doté de la plus haute tension⁴² », il est aussi celui qui est « assez fort pour remettre en question ce qui fut lentement construit et fondé⁴³ ».

Ainsi s'éclaire l'association fréquente sous la plume de Nietzsche, de la figure de Pascal à celle de Schopenhauer⁴⁴, qualifié lui aussi à plusieurs reprises de « bon Européen⁴⁵ ». Comme le dit un posthume de 1887, « Schopenhauer est le premier à reprendre le mouvement de Pascal⁴⁶ ». Or ce « mouvement » n'est autre que « la grande marche de la culture européenne⁴⁷ », cette grande « métamorphose⁴⁸ » sur laquelle, selon Nietzsche, les Allemands sont « toujours en retard » et qu'ils « gênent⁴⁹ » de toutes les manières possibles. En associant de la sorte « l'athéisme inconditionné et probe⁵⁰ » de Schopenhauer au christianisme « logique » et rigoureux de Pascal, Nietzsche suggère que l'un est la conséquence nécessaire de l'autre. Voyons comment.

Il semble que Nietzsche établisse un lien entre le thème du Dieu caché chez Pascal et la théorie de la volonté chez Schopenhauer. Pour Pascal, en effet, Dieu est caché, c'est-à-dire – si l'on reprend la tripartition du paragraphe 357 du *Gai savoir*⁵¹ – que Dieu n'apparaît ni dans la nature, où le physicien est pris de frisson devant « le

⁴⁰ Voir *Par-delà bien et mal*, § 262 : « C'est cette morale elle-même qui a accumulé dans des proportions formidables la force qui a tendu l'arc de manière si menaçante ».

⁴¹ *FP XIII*, 9 [137].

⁴² *FP XI*, 35 [18]. Ce texte de 1885, qui reprend l'image de l'arc tendu, fait très vraisemblablement allusion à Pascal : « N'aurait-on pas le droit de compter tous les *grands* hommes au nombre des *méchants* ? (...) Ils ont souvent vénéré les vertus avec conviction et avec une dureté passionnée envers eux-mêmes, mais par cruauté – ce qui trompe, vu de loin. »

⁴³ *FP XIII*, 9 [137].

⁴⁴ Pascal est associé à Schopenhauer dans la « Descente dans l'Hadès » d'*Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 408. Sur le couple Pascal-Schopenhauer, voir également : *Humain, trop humain*, II « Opinions et sentences mêlées », § 5 ; *FP d'Aurore*, 7 [191] ; *Aurore*, § 481 et la variante de NV 4, 102 ; *FP XII*, 5 [35] ; *FP XII*, 7 [68] ; *FP XIII*, 9 [182] ; *FP XIII*, 10 [5] ; *FP XIII*, 10 [150] ; *FP XIII*, 10 [169] ; *FP XIII*, 12 [1] (132) ; *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 36 et la variante de W II 6, 134.

⁴⁵ Voir *Le Gai savoir*, § 357 et *Par-delà bien et mal*, § 256.

⁴⁶ *FP XIII*, 9 [182].

⁴⁷ *FP X*, 25 [115].

⁴⁸ *Le Gai savoir*, § 24.

⁴⁹ *FP X*, 25 [115]. C'est pourquoi, lorsque Schopenhauer formule « le problème de la valeur de l'existence » qui devait surgir du « déclin de la croyance au Dieu chrétien », il le fait « en bon Européen (...) et non pas en Allemand » (*Le Gai savoir*, § 357).

⁵⁰ *Le Gai savoir*, § 357.

⁵¹ *Le Gai savoir*, § 357 : « Considérer la nature comme si elle était une preuve de la bonté et de la protection d'un dieu ; interpréter l'histoire en l'honneur d'une raison divine, comme témoignage permanent d'un ordre du monde éthique et d'intentions finales éthiques ; interpréter ses propres expériences vécues comme les hommes pieux les ont interprétées bien assez longtemps, comme si tout était providence, comme si tout était avertissement, comme si tout était conçu et envoyé pour l'amour du salut de l'âme : voilà qui est désormais révolu, voilà qui a la conscience contre soi, voilà ce que toutes les consciences affinées ressentent comme inconvenant, malhonnête, comme mensonge, féminisme, faiblesse, lâcheté, – c'est par cette rigueur, plus que par toute autre chose, que nous sommes précisément bons Européens et héritiers du dépassement de soi le plus long et le plus audacieux de l'Europe. » (Nous soulignons) Cette tripartition se retrouve dans le *FP XIII*, 9 [182] : « sans la foi chrétienne », prétendait Pascal, vous serez pour vous-mêmes, comme la nature et l'histoire, un monstre et un chaos. »

silence éternel » des « espaces infinis⁵² » ; ni dans l'histoire, où de pures contingences matérielles, comme la longueur du nez de Cléopâtre⁵³ ou le petit « gravier » dans l' « uretère » de Cromwell⁵⁴, décident du cours des événements ; ni dans l'homme, dont « le cœur (...) creux et plein d'ordure⁵⁵ » se révèle incapable du moindre mouvement désintéressé. Or, si l'on suit l'interprétation que propose le paragraphe 91 d'*Aurore*, les longues explications que Pascal développe au sujet de « l'étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré⁵⁶ » n'ont pour fonction que d'apaiser le doute torturant que suscitait en lui cette idée. Aux yeux d'un chrétien tel que Pascal, en effet, l'idée d'un Dieu qui se cache est une pure et simple contradiction. Dieu est « l'image vivante de la morale⁵⁷ », « la réalité des suprêmes qualités morales⁵⁸ ». Or, comme le rappelle Nietzsche, « la faculté de [s]e faire passer pour un autre est ce que le troupeau connaît de pire. Nous méprisons celui qui ne se laisse pas reconnaître, qui reste secret⁵⁹. » Le Dieu qui sonde les reins et les cœurs est justement celui qui interdit, en dernière instance, toute dissimulation. Il ne peut donc être lui-même que vérité et sincérité : « Le monde "vrai" (...) doit être un monde véridique, un monde qui ne nous trompe pas, qui ne se moque pas de nous⁶⁰ ». Mais, un Dieu qui se cache n'est-il pas au fond un Dieu trompeur ? Et alors peut-il être encore « un Dieu de bonté » ? « Ne serait-ce pas un Dieu cruel⁶¹ », quand cette dissimulation expose ses créatures au péché et à la damnation éternelle ? On pourra bien supposer que, si Dieu nous cache la vérité, c'est qu'il ne la connaît pas lui-même et se trompe à son sujet. Mais les docteurs de l'Église sont formels sur ce point : « Dieu est la plus pure vérité », il ne peut y avoir en lui aucune fausseté, et donc aussi aucune « erreur », ni aucune « illusion⁶² ». Se tromper soi-même, pour un homme aussi exigeant moralement que Pascal, c'est encore manquer de probité. L'exigence de vérité, selon Nietzsche, se formule ainsi : « je ne veux pas tromper, pas même moi-même⁶³ ». Parce que celui qui se trompe est d'abord et avant tout celui qui trompe, un tel Dieu, suggère Nietzsche, ne serait pas si éloigné à ses yeux du « pauvre diable dupé ». Et si ce Dieu connaît la vérité mais est simplement « incapable de s'exprimer plus clairement », n'est-il pas le plus pitoyable des pécheurs, lui qui, ne pouvant « porter conseil et secours à ses créatures », n'en fait pas moins peser les plus terribles châtements sur tout manquement à la vérité ? Au paragraphe 91 d'*Aurore* – significativement intitulé « *La probité de Dieu* » – Nietzsche suggère que, aux yeux de l'honnête Pascal, un tel Dieu semble « tout près de s'exposer aux tourments de l'enfer⁶⁴ », parce que sa faute apparaît plus grave au fond que celle des hommes qu'il abandonne au péché.

⁵² Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, fr. 201.

⁵³ Voir *Pensées*, 413.

⁵⁴ Voir *Pensées*, 750.

⁵⁵ *Pensées*, 139.

⁵⁶ Pascal, Lettre à M^{lle} de Roannez, 29 octobre 1656, in : *Œuvres complètes*, III, éd. de Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 1035.

⁵⁷ *FP XIII*, 10 [192].

⁵⁸ *FP XIII*, 10 [152].

⁵⁹ *FP IX*, 24 [19].

⁶⁰ *FP XIV*, 14 [168].

⁶¹ *Aurore*, § 91.

⁶² Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, tr. fr. Cyrille Michon, G.-F., Paris, 2000, I, p. 284.

⁶³ *Le Gai Savoir*, § 344. Voir également *Considérations inactuelles*, III, § 2 où Nietzsche cite Schopenhauer : « Ne trompe personne, pas même toi ».

⁶⁴ *Aurore*, § 91.

Or l'athéisme de Schopenhauer résulte essentiellement de l'échec, à ses yeux, de toute théodicée⁶⁵. Comme l'écrit Nietzsche dans *Humain, trop humain*, Schopenhauer est celui qui « s'irrite contre les avocats de Dieu » en avançant « fermement l'affirmation contraire : que le mal règne, que le déplaisir est plus grand que le plaisir, que le monde est un torchon, le phénomène d'une volonté de vivre pleine de méchanceté⁶⁶. » Schopenhauer rapporte que, dans sa dix-septième année, l'intuition fondamentale qui donna naissance à sa philosophie fut celle que le « monde, loin de pouvoir être l'œuvre d'un être infiniment bon, était celle d'un démon, qui avait appelé des créatures à l'existence pour se repaître de la vue de leurs tourments⁶⁷. » L'athéisme de Schopenhauer est, selon Nietzsche, un « christianisme renversé⁶⁸ ». L'exigence morale est désormais assez forte, et assez raffinée, pour se retourner contre Dieu même, et voir en lui le véritable coupable. La volonté que Schopenhauer tient pour l'en soi de toutes choses ne serait ainsi qu'un avatar de ce Dieu mauvais sur lequel portaient déjà les interrogations de Pascal. Témoins ces attributs divins que la volonté possède encore : l'éternité, l'ubiquité, la liberté et la puissance. Mais elle a perdu les plus fondamentaux : la sagesse et la bonté. La volonté est une puissance aveugle et mauvaise. À côté de la faute terrible dont ce Dieu se rend coupable, le péché humain semble peu de choses. Car c'est l'homme, et non plus le Christ, qui représente désormais « l'agneau », la victime innocente du péché. Au paragraphe 91 d'*Aurore*, déjà, l'homme auquel Dieu négligeait de porter secours apparaissait sous les traits de l'« enfant » et du « chien ». Avec Schopenhauer, il est désormais dépourvu de toute responsabilité puisque, en tant que phénomène de la volonté, il est soumis à une absolue nécessité. Mais, parce qu'il est doué d'intelligence, parce que, à travers lui, « la volonté peut parvenir à une pleine conscience d'elle-même », ce qui a pour conséquence « la suppression et la négation de cette même volonté », c'est-à-dire « la sainteté et l'abnégation⁶⁹ », l'homme peut même devenir le rédempteur. « Que Dieu soit le pécheur et l'homme son sauveur⁷⁰ », telle est dès lors, selon Nietzsche, la formule qui pourrait résumer le système de Schopenhauer.

Cette continuité entre le Dieu caché de Pascal et le vouloir-vivre mauvais de Schopenhauer qui signale la mort de Dieu, le chapitre « Hors service » d'*Ainsi parlait Zarathoustra* en donne une confirmation. Ce chapitre, qui met en scène la conversation de Zarathoustra avec le dernier pape, nous explique « comment [Dieu] est mort ». « C'était un Dieu caché, riche en mystère⁷¹ », dit alors le vieux pape. Et Zarathoustra poursuit :

⁶⁵ Voir Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, tr. fr. Jean-Pierre Jackson, Coda, Paris, 2010, p. 645 : « Même si la démonstration de Leibniz était correcte, si de tous les mondes possibles celui-ci était le meilleur, nous ne devrions pas avoir de THÉODICÉE. Car le Créateur n'a pas simplement créé le monde mais aussi la possibilité même d'un monde meilleur ; dès lors il aurait dû arranger tout cela de façon que ce monde puisse admettre un monde meilleur. / De façon plus générale, cette vision du monde œuvre d'un être omniscient, entièrement bon et tout-puissant, est en contradiction trop flagrante avec la misère et l'extrême pauvreté qui règnent partout, d'une part, et par l'imperfection évidente et la malformation burlesque du plus parfait de ses phénomènes, de l'autre ; je fais allusion au phénomène humain. »

⁶⁶ *Humain trop humain*, I, § 28.

⁶⁷ Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, DTV, Munich, 1985, bd. IV/1 (1832), p. 96. Tr. fr. Auguste Dietrich, *Remarques de Schopenhauer sur lui-même*, in : *Essai sur les apparitions et opuscules divers*, F. Alcan, Paris, 1912, p. 185. 186.

⁶⁸ *Humain trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 33 (Traduction modifiée).

⁶⁹ Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, tr. fr. Auguste Burdeau, Puf, coll. « Quadrige », Paris, 2014, p. 366.

⁷⁰ *Humain trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 33.

⁷¹ Nous soulignons.

J'aime tout ce qui regarde limpide et parle de façon loyale (*redlich*). Mais lui – tu le sais bien, ô vieux prêtre, (...) – il était ambigu. / Il était obscur aussi. Comme il s'est courroucé contre nous, ce renifleur coléreux, de ce que mal nous l'entendions ! Mais que ne parlait-il plus clairement ?

On reconnaît ici sans peine les réflexions que Nietzsche prête à Pascal au paragraphe 91 d'*Aurore*. Or Zarathoustra poursuit par des remarques qui rappellent très précisément celles que Schopenhauer développe dans les *Parerga* :

Et si la faute était à nos oreilles, pourquoi nous pourvu-t-il d'oreilles qui mal entendaient ? S'il était cire dans nos oreilles, qui donc l'y avait mise ? / De maintes façons il manqua son ouvrage, ce potier qui ne savait qu'à demi son métier. Mais se venger sur ses pots mêmes et sur ses créatures de les avoir manquées, – ce fut un péché contre le *bon goût*. / (...) Assez d'un *pareil* dieu !

Or il faut également citer la remarque que le pape fait à Zarathoustra après ce long discours :

Ô Zarathoustra, avec telle incroyance, tu es plus pieux que tu ne crois ! (...) / N'est-ce pas ta piété même qui en un dieu plus ne te laisse croire ? Et ton immense loyauté (*Redlichkeit*) encore t'entraînera par-delà bien mal⁷²!

L'athéisme de Zarathoustra vient d'« une piété plus sévère et plus exigeante » – le genre de piété que possédait Pascal :

Nous ne sommes plus chrétiens : en grandissant nous sommes sortis du christianisme, non parce que nous avons séjourné trop loin, mais trop près de lui, et plus encore parce que nous avons grandi à *partir* de racines chrétiennes – c'est précisément une piété plus sévère et plus exigeante qui nous *interdit* aujourd'hui d'être encore chrétiens⁷³.

2. « Il ne s'est rien passé depuis Pascal⁷⁴ »

La pensée de Schopenhauer paraît donner à celle de Pascal la cohérence et la radicalité qui lui manquaient encore. En reconnaissant que Dieu n'est pas seulement « caché », mais bel et bien « mort », il semble tirer toutes les conséquences d'une immoralité divine que Pascal « flairait » sans néanmoins oser « se l'avouer⁷⁵ ». Cependant, dans un étonnant fragment de l'année 1885 – donc datant de l'époque de la rédaction de *Par-delà bien et mal* – Nietzsche suggère que Schopenhauer n'a pas été à la hauteur de l'héritage pascalien : « Il ne s'est rien passé depuis Pascal : face à lui, les philosophes allemands n'entrent pas en ligne de compte⁷⁶ ». Pascal, tout en demeurant chrétien, serait donc allé plus loin dans le dépassement des valeurs européennes que Schopenhauer lui-même. Comment le comprendre ?

Plusieurs textes datant de l'année précédant ce fragment laissent entendre que Schopenhauer n'était pas un authentique pessimiste. Nietzsche écrit ainsi à Heinrich

⁷² Ainsi parlait Zarathoustra, IV, « Hors service ».

⁷³ FP XII, 2 [200]. Voir également FP XIV, 24 [1], § 6 : « L'anti-chrétien même est la logique nécessaire de l'évolution d'un chrétien vrai, en moi le christianisme se surmonte lui-même. » (tr. fr. Éric Blondel, *Nietzsche : le « cinquième Évangile » ?*, Les Bergers et les Mages, Paris, 1980, p. 167).

⁷⁴ FP XI, 44 [2].

⁷⁵ *Aurore*, § 91.

⁷⁶ FP XI, 44 [2].

Köselitz : « Au fond, Schopenhauer a *gâché* le pessimisme – ; il était trop mesquin pour cette magnifique négation⁷⁷. » Il le répète quelques jours plus tard à son amie Malwida von Meysenbug : « Je feuilletais ces jours-ci Schopenhauer – ah, cette *bêtise allemande* – que j’en ai assez de *cela* ! C’est elle qui corrompt *toutes* les grandes choses ! Même le “pessimisme⁷⁸” ! » En rappelant qu’il est allemand, cette lettre suggère que, loin d’assumer la « fructueuse tension » dont « Pascal [était] l’indice magnifique⁷⁹ », Schopenhauer serait demeuré comme tous ses compatriotes un « *retardateur*⁸⁰ ». Nietzsche écrit à la même période dans ses notes personnelles : « Imaginer le pessimisme parfait (Schopenhauer l’a *gâté*⁸¹ ?) ». « Quant à Schopenhauer, écrit-il encore, je n’ai jamais pu m’empêcher de croire qu’il a eu certes une grande bonne volonté de pessimisme, mais une bien meilleure encore à l’égard du contraire⁸² ». Le pessimisme de Schopenhauer, suggère ici Nietzsche, est encore superficiel, il demeure à l’état de « bonne intention », de « chose *consciente*⁸³ » à laquelle on s’efforce – il ne se joue pas au niveau profond des instincts⁸⁴. C’est surtout le paragraphe 186 de *Par-delà bien et mal* qui permet de comprendre la superficialité du pessimisme schopenhauerien :

Schopenhauer, tout pessimiste qu’il était, jouait *véritablement* – de la flûte... Tous les jours, en sortant de table : qu’on lise ses biographes sur ce point. Et pour le demander en passant : un pessimiste, niant Dieu et le monde, qui *s’arrête* face à la morale, – qui dit oui à la morale et lui joue un air de flûte, à la morale du *laede neminem* : comment ? est-ce véritablement – un pessimiste⁸⁵ ?

Le paragraphe 56 de *Par-delà bien et mal* le soulignait déjà : le pessimisme de Schopenhauer reste « sous le charme et l’illusion de la morale », alors que « celui de tous les modes de pensée possibles qui nie le plus radicalement le monde » doit le faire « par-delà bien et mal⁸⁶ ». Il ne doit pas se contenter de voir le monde comme mauvais, mais bien comme tout à fait « absurde ». Il doit ressentir « la vraie grande angoisse » : « *le monde n’a plus aucun sens*⁸⁷ ». Or, comment le regard que Schopenhauer « porte sur un monde dédivinisé, devenu stupide, aveugle, fou et problématique⁸⁸ » pourrait-il être tout à fait sincère quand il entreprend, dans le même temps, de fonder rationnellement la morale⁸⁹ ? Car, comme le dit Nietzsche, qu’est-ce que « fonder la morale », sinon la tenir pour « donnée » et nier « le fait que l’on *puisse légitimement* [la] saisir comme problème⁹⁰ » ? Mais en quoi Pascal serait-il, à cet égard, plus authentiquement pessimiste que Schopenhauer ? En refusant de courir le risque de

⁷⁷ Lettre du 22 mars 1884 à Heinrich Köselitz, in : F. Nietzsche, *Correspondance*, IV, Éd. Gallimard, Paris, 2015, p. 476.

⁷⁸ Lettre de la fin mars 1884 à Malwida von Meysenbug, in : F. Nietzsche, *Correspondance*, IV, p. 479.

⁷⁹ *FP XI*, 34 [163].

⁸⁰ *FP XIII*, 9 [3]. Sur les Allemands « retardateurs », voir également *L’Antéchrist*, § 61.

⁸¹ *FP X*, 25 [159].

⁸² *FP X*, 25 [11].

⁸³ *FP XIV*, 14 [132].

⁸⁴ Si Schopenhauer est demeuré toute sa vie fidèle au pessimisme de sa jeunesse, répète Nietzsche, c’est essentiellement par « vanité » (*FP X*, 25 [11] et *FP XI*, 34 [117]), pour n’avoir pas su se détacher de cette « réputation de fermeté » en l’honneur dans la société (*Le Gai savoir*, § 296), pour ne pas reconnaître qu’il avait changé.

⁸⁵ *Par-delà bien et mal*, § 186.

⁸⁶ *Par-delà bien et mal*, § 56.

⁸⁷ *FP XI*, 39 [15].

⁸⁸ *Le Gai savoir*, § 357.

⁸⁹ Voir Schopenhauer, *Mémoire sur le fondement de la morale*, in : *Les deux problèmes fondamentaux de l’éthique*, tr. fr. Christian Sommer, Gallimard, Paris, 2009, p. 197 sq.

⁹⁰ *Par-delà bien et mal*, § 186.

l'athéisme, ne s'est-il pas montré plus fermement attaché que Schopenhauer à la morale chrétienne ? Justement non. Tentons de comprendre pourquoi.

Schopenhauer est persuadé que la morale est indépendante de la religion, et qu'elle peut subsister lorsqu'on a reconnu que Dieu n'existe pas : « On voit la religion, morte d'inquiétude, s'agripper à la morale, dont elle voudrait être la mère – mais que non pas ! Morale et moralité authentiques ne dépendent d'aucune religion⁹¹. » Mais, dans le même temps, il soutient que « la moralité authentique », « loin d'être une nouveauté, (...) s'accorde pleinement avec les véritables dogmes chrétiens qui la contiennent en substance et la résument⁹². » En « chrétien logique », Pascal sait au contraire que, en ruinant la foi, on sape aussi la morale. Comme l'explique Nietzsche dans le *Crépuscule des idoles*,

le christianisme est un système, une vision des choses *totale* et où tout se tient. Si l'on en soustrait un concept fondamental, la foi en Dieu, on brise également le tout du même coup : il ne vous reste plus rien qui ait de la nécessité. Le christianisme présuppose que l'homme ne sait pas, ne *peut* savoir ce qui est bien, ce qui est mal pour lui : il croit en Dieu, qui seul le sait. La morale chrétienne est un ordre ; son origine est transcendante (...) ; elle n'a de vérité que dans le cas où Dieu est la vérité, – elle tient et s'effondre avec la foi en Dieu⁹³.

Or le caractère subordonné de la morale chrétienne est exprimé avec une telle netteté dans les écrits pascaliens que l'on peut se demander si ce n'est pas justement à la lecture de ces textes que Nietzsche en est venu à clarifier pour lui-même cette idée. Citons par exemple la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* :

Seigneur, je ne sais qu'une chose ; c'est qu'il est bon de vous suivre, et qu'il est mauvais de vous offenser. Après cela je ne sais lequel est le meilleur ou le pire en toutes choses (...). C'est un discernement qui passe la force des hommes et des anges, et qui est caché dans les secrets de votre providence que j'adore et que je ne veux pas approfondir⁹⁴.

Pascal dénonce ainsi chez les jésuites « cet horrible renversement » qui consiste à « substituer à la véritable morale, qui ne doit avoir pour principe que l'autorité divine (...), une morale toute humaine qui n'a pour principe que la raison⁹⁵. » Il n'oublie jamais que le péché du premier homme fut précisément celui d'aspirer à la connaissance du bien et du mal : « *Eritis sicut dii scientes bonum et malum*⁹⁶ ; tout le monde fait le Dieu en jugeant : cela est bon ou mauvais⁹⁷. » La corruption de la raison signifie pour Pascal que l'homme est incapable de connaître le bien par lui-même, ce que prouvent amplement, à ses yeux, les « 280 sortes de souverain bien » que l'on trouve « dans Montaigne⁹⁸ ». Le libre-penseur qu'est Schopenhauer écrit tout au contraire : « En vérité, chacun d'entre nous est un juge compétent et parfaitement moral, connaissant

⁹¹ Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, p. 719. Voir également *Le Monde comme volonté et représentation*, p. 455 : la morale « paraît indissolublement liée avec le dogme, avec le mythe. (...) C'est au point que, chez les peuples monothéistes, l'athéisme, le fait d'être "sans Dieu", est devenu le synonyme d'absence totale de moralité. Les prêtres voient de fort bon œil ces confusions d'idées. »

⁹² Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, p. 511.

⁹³ *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 5.

⁹⁴ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, § 14, in : *Œuvres complètes*, IV, éd. de Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p. 1010.1011. Voir Prosper Faugère, *Pascal's Gedanken*, vol. 1, p. 91.

⁹⁵ *Factum pour les curés de Paris* in : Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Louis Lafuma, p. 472.

⁹⁶ *Gen.*, III, 5 : « Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal. »

⁹⁷ *Pensées*, 919.

⁹⁸ *Pensées*, 408.

exactement le Bien et le Mal⁹⁹ » – ce que Nietzsche commente ainsi : « on *sait* de toute évidence en Europe ce que (...) ce fameux vieux serpent promet jadis d'enseigner, – on "sait" aujourd'hui ce qu'est le bien et le mal¹⁰⁰. » Cette prétention à pouvoir occuper la place de Dieu¹⁰¹ est-elle le signe d'une subversion radicale du christianisme ? Selon Nietzsche, le « préjugé (...) d'après lequel on *sait* en quoi consiste effectivement ce qui est moral¹⁰² » est bien plutôt le signe que « la conséquence renie son origine¹⁰³ ». Or l'oubli de l'origine traduit surtout une intériorisation plus profonde des valeurs chrétiennes :

Les voilà débarrassés du Dieu chrétien et désormais ils croient à plus forte raison devoir maintenir l'idéal de la morale chrétienne ? (...) Cela même est la conséquence du règne des jugements de valeur chrétiens – jusqu'à l'oubli de leur origine, de leur droit, éminemment *conditionné*, à l'existence¹⁰⁴.

« De sorte, conclut Nietzsche, qu'on trouve chez les athées moins de *largeur d'idées* sur les sujets moraux que chez les pieux et les croyants (par ex. *Pascal est plus libre et plus large d'idées que Schopenhauer sur les questions morales*¹⁰⁵) ». « Les athées sont » paradoxalement « les plus empêtrés (...) dans les questions morales¹⁰⁶ », parce que leur athéisme équivaut à un christianisme tellement intériorisé qu'il n'a plus besoin de dogmes, de châtement éternel, ni de Dieu lui-même – un genre de « bouddhisme d'Européens¹⁰⁷ ».

Au contraire, parce que Pascal est très conscient du caractère « *conditionné* » de la morale chrétienne, l'idée d'un Dieu caché – qui met en question Dieu sans pour autant le nier – a sur sa pensée des conséquences très profondes, beaucoup plus profondes que l'athéisme lui-même dans la pensée de Schopenhauer. Elle se traduit notamment par un scepticisme moral qui n'a pas son équivalent chez Schopenhauer, et dépasse de loin celui qu'on rencontre chez les autres moralistes¹⁰⁸. Si La Rochefoucauld, par exemple, doute qu'un homme puisse être véritablement bon, jamais il ne questionne les principes du bien eux-mêmes, qu'il tient pour connus de tous. Pascal écrit au contraire dans les *Pensées* :

Je croyais que notre justice était essentiellement juste et que j'avais de quoi la connaître et en juger, mais je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi et puis des autres. J'ai vu tous les pays et hommes changeants. Et ainsi après

⁹⁹ Cité par Nietzsche au § 116 d'*Aurore*.

¹⁰⁰ *Par-delà bien et mal*, § 202.

¹⁰¹ Voir la fin de la citation du § 116 d'*Aurore* : « dans le rôle de confesseur, chacun peut parfaitement prendre la place de Dieu. »

¹⁰² *Aurore*, § 132.

¹⁰³ *FP d'Humain trop humain*, I, 19 [97].

¹⁰⁴ *FP XIII*, 10 [163].

¹⁰⁵ *FP XII*, 7 [68] (Nous soulignons).

¹⁰⁶ *FP XII*, 5 [50].

¹⁰⁷ *La Généalogie de la morale*, Préface, § 5.

¹⁰⁸ Sur le scepticisme moral issu du christianisme, voir *Le Gai savoir*, § 122. Les moralistes sont eux aussi de « bons Européens » (voir *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 214). Si en effet le mot « moraliste » peut aussi bien désigner, dans le texte de Nietzsche, ceux qui prêchent la morale que ceux qui dissèquent et donc tuent la morale (voir *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 19), c'est parce que les seconds résultent des premiers : les moralistes que Nietzsche apprécie sont des prédicateurs de morale qui ont pris suffisamment au sérieux l'exigence chrétienne d'honnêteté et de vérité pour s'avouer enfin qu'il n'y a jamais d'action véritablement morale, et que ce que nous appelons vertu chez l'homme n'est jamais, à y regarder de près, qu'un assemblable subtil de vices et de passions. C'est donc « le *suicide de la morale* » (*FP du Gai savoir*, 15 [15]) qui est à l'œuvre chez les moralistes. Mais il semble que, aux yeux de Nietzsche, Pascal soit le plus profond d'entre eux.

bien des changements de jugement touchant la véritable justice j'ai connu que notre nature n'était qu'un continuel changement¹⁰⁹.

Ce texte, supprimé de l'édition de Port-Royal, inquiéta fort le grand Arnauld. Dans sa lettre du 20 novembre 1669 à Florin Périer, il écrit :

Vous reconnaîtrez, si vous y prenez bien garde, que M. P. n'y parle pas de la justice, vertu qui fait dire qu'un homme est juste, mais de la justice *quae jus est*, qui fait dire qu'une chose est juste, comme : il est juste d'honorer son père et sa mère, de ne tuer point, de ne commettre point d'adultère, de ne point calomnier, etc. Or, en prenant le mot de justice en ce sens, il est faux et très dangereux de dire qu'il n'y ait rien parmi les hommes d'essentiellement juste.(...) Ainsi, pour vous en parler franchement, je crois que cet endroit est insoutenable, et on vous supplie de voir parmi les papiers de M. Pascal, si on n'y trouvera point quelque chose qu'on puisse mettre à la place¹¹⁰.

Au paragraphe 103 d'*Aurore*, Nietzsche fait remarquer qu'il y a deux manières de nier la morale, soit, en « ni[ant] [comme le fait La Rochefoucauld] que les motifs moraux que les hommes *mettent en avant* les ont vraiment poussés à accomplir leurs actions », soit « en ni[ant] [comme le fait Nietzsche lui-même] que les jugements moraux reposent sur des vérités ». Or Pascal s'approche dangereusement de cette seconde négation : il ne va certes pas jusqu'à nier qu'il y ait un vrai bien et une vraie justice¹¹¹, mais il considère que nous n'en avons aucune connaissance parce qu'ils sont cachés tout comme Dieu lui-même.

Or Pascal perçoit également tout ce qu'impliquerait l'effondrement de la morale chrétienne. Il sait à l'évidence que l'exigence de vérité est moralement fondée, puisqu'il la considère comme « la plus grande des vertus chrétiennes¹¹² ». Ce qui le confirme, nous semble-t-il, c'est que le Dieu caché se traduit chez Pascal par une conception de la vérité bien différente de celle qu'on trouve chez les métaphysiciens¹¹³. Ceux-ci, en effet, comprennent la vérité comme exclusive, et en parlent comme s'il n'existait aucun degré intermédiaire entre la certitude et l'ignorance. Ils croient, comme le rappelle Nietzsche au paragraphe 34 de *Par-delà bien et mal*, « qu'il existe une opposition d'essence entre "vrai" et "faux". » C'est notamment ce qui apparaît avec clarté chez Descartes, lorsqu'il écrit dans le *Discours de la méthode* : « n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir¹¹⁴. » Chez Pascal, au contraire, l'opposition du vrai et du faux paraît se défaire en même temps que celle du bien et du mal :

Chaque chose est ici vraie en partie, fautive en partie. La vérité essentielle n'est point ainsi, elle est toute pure et toute vraie. Ce mélange la détruit et l'anéantit. Rien n'est purement vrai et ainsi

¹⁰⁹ *Pensées*, 520. Voir Prosper Faugère, *Pascal's Gedanken*, vol. 2, p. 107. Nous n'ignorons pas que ce fragment – qui s'inscrit manifestement dans la série de réflexions sur le pyrrhonisme et le dogmatisme – n'exprime pas à proprement parler le point de vue de Pascal, mais celui du « pyrrhonien Arcésilas ». On note cependant que, dans sa lecture des *Pensées*, Nietzsche ne s'arrête pas à de telles considérations. C'est ainsi que, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il attribue à Pascal tous les arguments sceptiques touchant le rêve. Il faut dire que les réflexions d'Arcésilas s'accordent fort bien avec celles développées dans le fragment 60 : « Rien suivant la seule raison n'est juste de soi, tout branle avec le temps. »

¹¹⁰ Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Éd. du Luxembourg, Paris, 1951, vol. 3 « Documents », p. 160.

¹¹¹ C'est ce qu'indique le début du fragment 520 : « J'ai passé longtemps de ma vie en croyant qu'il y avait une justice, et en cela je ne me trompais pas, car il y en a selon que Dieu nous l'a voulu révéler. »

¹¹² *Pensées*, 979 : « On attaque la plus grande des vertus chrétiennes, qui est l'amour de la vérité ».

¹¹³ Sur ce point, voir Scarlett Marton, *op. cit.*, p. 204 sq.

¹¹⁴ Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. de Ferdinand Alquié, Dunod, coll. « Classiques Garnier », Paris, 1997, t. I, p. 590. Cité par Scarlett Marton, *op. cit.*, p. 204.

rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai. (...) Nous n'avons ni vrai, ni bien que en partie, et mêlé de mal et de faux¹¹⁵.

Le doute de Pascal, à cet égard, paraît bien plus radical que celui de Descartes¹¹⁶. Que l'on compare en effet la formule du *Discours de la méthode* que nous venons de citer, à cette autre, que l'on trouve dans les *Pensées* : « Tous errent d'autant plus dangereusement qu'ils suivent chacun une vérité ; leur faute n'est pas de suivre une fausseté, mais de ne pas suivre une autre vérité¹¹⁷. » La vérité se dit au pluriel ici-bas et, à rebours de toutes les règles de logique, l'erreur doit être définie comme l'exclusion de l'une de ces vérités. « À la fin de chaque vérité, écrit ainsi Pascal, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée¹¹⁸. » Or voici ce que Nietzsche écrit au paragraphe 34 de *Par-delà bien et mal* :

Qu'est-ce qui nous force de manière générale à admettre qu'il existe une opposition d'essence entre « vrai » et « faux » ? Ne suffit-il pas d'admettre des degrés d'apparence et comme des ombres et des tonalités générales plus claires et plus sombres de l'apparence – différentes valeurs, pour parler le langage des peintres¹¹⁹ ?

Pascal est justement le premier à avoir appliqué le paradigme pictural et mathématique de la perspective à la théorie de la vérité¹²⁰. Les multiples aspects que comporte la vérité correspondent en effet aux différents points de vue que l'on peut prendre sur une même chose :

Quand on veut reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse. Il se contente de cela car il voit qu'il ne se trompait pas et qu'il y manquait seulement à voir tous les côtés¹²¹.

Certes, on peut toujours essayer de retrouver la « vérité substantielle » au milieu de « tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même¹²² ». C'est ainsi que Pascal tente de définir à chaque fois le lieu juste d'où toutes les opinions diverses s'organisent – en déterminant, par exemple, quelle est la part de vérité dans les positions respectives d'Épictète et de Montaigne¹²³, des Calvinistes et des Molinistes¹²⁴, des pyrrhoniens et des dogmatiques¹²⁵, à la manière de celui qui sort sa montre pour départager celui qui dit qu'« il y a deux heures » et celui qui dit qu'« il n'y a que trois quarts d'heure¹²⁶. » Mais cet effort pour retrouver « la vérité entière¹²⁷ » ressemble à une quête désespérée.

¹¹⁵ *Pensées*, 905.

¹¹⁶ Voir *Par-delà bien et mal*, § 2 : « La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance aux oppositions de valeurs. Même les plus prudents d'entre eux n'ont pas eu l'idée de douter ici, dès le seuil, là où c'était pourtant le plus nécessaire : même lorsqu'ils s'étaient juré “*de omnibus dubitandum*”. »

¹¹⁷ *Pensées*, 443.

¹¹⁸ *Pensées*, 576.

¹¹⁹ *Par-delà bien et mal*, § 34.

¹²⁰ Comme le souligne Hubert Damisch, « Pascal (...) aura été le premier à jouer systématiquement du paradigme [de la perspective] à des fins philosophiques et/ou apologétiques, et à en jouer en pleine conscience de ses implications théoriques ». Voir Hubert Damisch, *L'Origine de la perspective*, Flammarion, coll. « Champs », Paris, 2012, p. 77.

¹²¹ *Pensées*, 701.

¹²² *Pensées*, 418.

¹²³ Voir *Entretien avec M. de Saci*, in : Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Louis Lafuma, p. 291 sq.

¹²⁴ Voir *Écrits sur la grâce*, Premier écrit, in : Pascal, *Œuvres complètes*, éd. de Louis Lafuma, p. 311 sq.

¹²⁵ Voir *Pensées*, 131.

¹²⁶ *Pensées*, 534.

¹²⁷ *Pensées*, 208.

Si, en géométrie projective, le sommet du cône est le « point indivisible » d'où l'ellipse, la parabole et l'hyperbole apparaissent comme des déformations réglées du cercle¹²⁸, « dans la vérité et dans la morale », précise Pascal, ce lieu demeure inassignable :

Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même.

Si on n'y songe pas assez, si on y songe trop, on s'entête et on s'en coiffe.

Si on considère son ouvrage incontinent après l'avoir fait on en est encore tout prévenu, si trop longtemps après, on n'y entre plus.

Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera¹²⁹ ?

Le perspectivisme pascalien ne consiste donc pas en une application pure et simple du paradigme pictural et mathématique de la perspective à la question de la vérité. Ce modèle rassurant, qui permet de retrouver un centre sous la forme du point de vue de référence que constitue le sommet du cône, perd en effet toute validité dès que l'on prend en considération « les espaces infinis » où l'homme est égaré¹³⁰. Du moins faut-il reconnaître que, pour Pascal, le sommet du cône ne se trouve pas dans ce monde, mais dans la surnature. Comme l'explique Michel Serres, chez Pascal,

l'espace naturel est définitivement, désespérément décentré ; il ne contient plus le lieu de l'homme, exil et vallée de larmes. Pour retrouver le centre et la patrie, il faut changer d'espace, aller de la nature à la surnature, quitter le monde. L'espace centré est ailleurs qu'ici, ailleurs qu'ici-bas¹³¹.

Pour Pascal en effet, c'est dans l'espace de la Jérusalem céleste, centré autour de Jésus-Christ, que se trouve « le véritable lieu » que nous cherchons vainement ici-bas¹³². Mais si Dieu est bien « la vérité essentielle (...) toute pure et toute vraie », dans ce monde, elle nous demeure irrémédiablement cachée : « Ce n'est point ici le pays de la vérité ; elle erre inconnue parmi les hommes. Dieu l'a couverte d'un voile qui la laisse méconnaître à ceux qui n'entendent pas sa voix¹³³ ».

Or il faut se rappeler que la préface de *Par-delà bien et mal* s'ouvre justement sur la question de la vérité, en raillant les gauches manières des philosophes dogmatiques à son égard. Le platonisme, en parlant d'un « esprit pur » et d'un « bien en soi », a, nous dit Nietzsche, « renversé la vérité et nié la *perspective*, la condition fondamentale de toute vie¹³⁴. » On le comprend, dès lors, les reproches que Nietzsche formule ensuite dans la première section de l'ouvrage consacrée aux « Préjugés des

¹²⁸ C'est ce que Pascal établissait, à la suite de Desargues, dans un *Traité des coniques* aujourd'hui perdu. Il n'en reste que le début, conservé grâce à une copie de Leibniz, et portant le titre *Generatio conisectionum*, et un bref *Essai pour les coniques*, publié en 1640 sous forme d'affiche.

¹²⁹ *Pensées*, 21. Voir également *Pensées*, 558 : « Je n'ai jamais jugé d'une même chose exactement de même, je ne puis juger d'un ouvrage en le faisant. Il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne, mais non pas trop. De combien donc ? Devinez... »

¹³⁰ Voir Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Puf, coll. « Épiméthée », Paris, 2007, p. 675, qui, en faisant référence au fr. 199 des *Pensées*, écrit à propos de Pascal : « De fait, ma situation et mon destin ne sont point assimilables à un tableau stable par rapport auquel il suffirait de prendre ses distances. (...) Allez donc trouver le centre de cette sphère infinie : *le centre est partout* et la circonférence nulle part. »

¹³¹ Michel Serres, *op. cit.*, p. 704. 705.

¹³² Voir *Pensées*, 449 : « Jésus-Christ est (...) le centre où tout tend. »

¹³³ *Pensées*, 840. Voir également *Pensées*, 225 : « Comme J.-C. est demeuré inconnu parmi les hommes ; ainsi la vérité demeure parmi les opinions communes sans différence à l'extérieur. Ainsi l'Eucharistie parmi le pain commun. »

¹³⁴ *Par-delà bien et mal*, Préface.

philosophes » et, notamment, à celui d'un bien exclusif du mal ou d'un vrai exclusif du faux, ne concernent pas Pascal. Nietzsche précise d'ailleurs à la toute fin de cette première section, au paragraphe 23, que la « détresse » dont il était question dans la préface, s'empare justement de l'esprit européen lorsqu'il en vient à reconnaître « le conditionnement réciproque des “bonnes” et des “mauvaises” pulsions », voire la possibilité de « faire dériver toutes les bonnes pulsions des mauvaises » ou, pire, le caractère indissociable de ces pulsions mauvaises et de la vie même.

Une doctrine qui défend le conditionnement réciproque des « bonnes » et des « mauvaises » pulsions suffit, en tant qu'immoralité raffinée, à susciter détresse et dégoût dans une conscience morale encore forte et vaillante¹³⁵.

Le penseur qui s'aventure sur ce terrain « souffrira de cette orientation prise par son jugement comme d'un mal de mer¹³⁶ », précise encore Nietzsche. Cette « détresse » de l'esprit européen et, singulièrement, cette détresse de Pascal, si l'on en croit la préface, est donc bien le signe que le « dépassement de soi » du christianisme, dont Nietzsche décrit le processus dans les derniers paragraphes de la *Généalogie de la morale*, est à l'œuvre¹³⁷. Car, avec le Dieu caché, ce n'est pas seulement le « christianisme *comme dogme* » qui est victime « de sa propre morale¹³⁸ », c'est encore « le christianisme comme morale » qui se met lui-même en danger. « La science a éveillé le doute sur la véracité du Dieu chrétien : ce *doute*, le *christianisme en meurt (deus absconditus de Pascal*¹³⁹). » Mais c'est alors « la véracité chrétienne » qui se retourne « *contre elle-même* » et « prend conscience d'elle-même *comme problème* ». « *Que signifie toute volonté de vérité*¹⁴⁰ ? » – c'est de ce questionnement radical que le perspectivisme pascalien est ici l'indice¹⁴¹.

¹³⁵ *Par-delà bien et mal*, § 23.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Pour une exposition détaillée de cette question, voir l'analyse de Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1971, p. 95 sq.

¹³⁸ *La Généalogie de la morale*, III, § 27. Voir également *FP XII*, 2 [123] qui mentionne explicitement Pascal : « le caractère *absolu* de sa morale fait voler le christianisme en éclat ».

¹³⁹ *FP XII*, 2 [123].

¹⁴⁰ *La Généalogie de la morale*, III, § 27.

¹⁴¹ On ne peut certainement pas en dire autant du perspectivisme leibnizien. Si Nietzsche loue à plusieurs reprises Leibniz d'avoir soutenu, à rebours du cartésianisme, que l'essentiel de notre vie pensante s'effectue sans conscience (voir *Le Gai savoir*, § 354 et 357), jamais il ne mentionne son perspectivisme comme constituant un quelconque progrès par rapport à l'approche dogmatique de la vérité. Le fait que Nietzsche adopte parfois un vocabulaire d'allure leibnizienne pour décrire son propre perspectivisme, en parlant de « foyer de forces » (*FP XIV*, 14 [186]), de « points d'énergie » (*FP XII*, 2 [69]), ou même de « monades » (*FP XIII*, 11 [73]), ne doit pas nous égarer. En effet, lorsqu'il reprend le concept de « monade », il en nie presque toutes les déterminations fondamentales, et précise qu'on ne peut en parler que « relativement » (*ibid.*). Surtout, lorsque Nietzsche évoque Leibniz, c'est toujours pour le décrire comme un penseur « typiquement *allemand* » (*FP X*, 26 [248]), donc comme un « *retardateur* » (*FP XIII*, 9 [3]). Il va même jusqu'à le considérer, avec Kant, comme l'une des « deux grandes entraves de la probité intellectuelle de l'Europe » (*Ecce Homo*, « Le Cas Wagner », § 2 ; voir également *L'Antéchrist*, § 10), ce qui signifie qu'il est l'exact contraire d'un « bon Européen ». Et, en effet, le concept de monade pourrait bien avoir été inventé pour que la multiplication des centres relatifs – que la science interdit désormais de nier – ne contredise en rien l'existence d'un centre unique constituant la référence ultime, l'absolu divin. Leibniz entraverait donc, bien plus qu'il ne poursuivrait, l'inquiétante érosion de la valeur de vérité lisible dans les *Pensées*. Nous avons développé ces considérations dans une conférence prononcée à l'Université de Reims le 7 février 2019 dans cadre du séminaire de recherche « Langage et pensée » dirigé par Céline Denat et Patrick Wotling. Elle fera prochainement l'objet d'une publication.

En somme, Pascal a vu bien plus clairement que Schopenhauer¹⁴² ce que pouvait signifier la mort de Dieu – « tout ce qui (...), une fois cette croyance ensevelie, [devait] s’effondrer pour avoir été construit sur elle, avoir pris appui sur elle¹⁴³ ». Et c’est pourquoi, dans ses doutes à propos du Dieu caché, il est saisi par « la vraie grande angoisse », celle que, en pessimiste superficiel, Schopenhauer a formulée sans véritablement s’en laisser pénétrer : non pas seulement le monde est mauvais – mais le monde n’a plus aucun sens.

3. Les « *morales longtemps despotiques (...)* tendent l’arc, quand elles ne le brisent pas¹⁴⁴ »

Mais si, véritablement, Pascal est allé si loin dans le « combat contre Platon » et « l’oppression millénaire de l’Église chrétienne », s’il est allé jusqu’à prendre conscience de la vérité même comme d’un problème, comment comprendre le paragraphe 62 de *Par-delà bien et mal* qui le décrit comme le type même de l’« Européen chrétien » que caractérisent la « dégénérescence » et l’« étiolement presque volontaires » ?

Il faut d’abord remarquer que, dans cet aphorisme, « l’Européen chrétien » que représente Pascal ne doit pas être identifié avec « l’Européen d’aujourd’hui » évoqué ensuite, l’animal de troupeau docile et médiocre, qui est l’ultime produit de l’élevage chrétien. Ce que l’exemple de Pascal illustre dans ce texte, c’est le principe même de cet élevage, qui consiste à briser les individus les plus forts et les plus accomplis au profit des faibles et des souffrants. Car Pascal appartient, à n’en pas douter, au type supérieur d’homme que le christianisme vise à supprimer. On remarque en effet que Nietzsche assimile systématiquement Pascal au « type d’homme le plus haut et le plus réussi¹⁴⁵ », en le comptant au nombre des « forts¹⁴⁶ », de ces « hommes-majorés (*Mehr-Menschen*) qui, en raison de leurs exigences et de leurs tâches plus élevées, assument délibérément une vie d’autant plus dangereuse¹⁴⁷. » Le destin de Pascal illustre donc parfaitement selon Nietzsche le sort réservé aux puissants dans le christianisme, et le désastre d’un élevage qui vise à « contaminer les grands espoirs, (...) faire plier (...) tous les instincts propres au type d’homme le plus haut et le plus réussi, pour le changer en insécurité, détresse de la conscience, autodestruction¹⁴⁸. » Le fragment 34 [178] de l’année 1885 – qui fait très vraisemblablement allusion à Pascal – analyse en quelques mots le sort tragique de cet homme d’exception :

¹⁴² Au contraire, Schopenhauer a beau être athée, sa conception de la vérité demeure celle de toute la tradition philosophique, celle de Descartes. Voir *Par-delà bien et mal*, § 16 : « Il reste toujours d’inoffensifs observateurs de soi pour croire qu’il y a des “certitudes immédiates”, par exemple “je pense”, ou, conformément à la superstition de Schopenhauer, “je veux”. » Comme tous les « tyrans de l’esprit » (*Aurore*, § 547), il prétend, par son système philosophique, mettre à jour la vérité même, et résoudre une fois pour toutes « l’énigme du monde » (*Le Gai savoir*, § 99).

¹⁴³ *Le Gai savoir*, § 343.

¹⁴⁴ *FP XI*, 34 [178].

¹⁴⁵ *Par-delà bien et mal*, § 62.

¹⁴⁶ *FP XII*, 5 [35].

¹⁴⁷ *FP XIII*, 11 [55]. Voir également *L’Antéchrist*, § 5, où Pascal est assimilé au « type supérieur d’homme » et à « l’homme fort », et *FP XIII*, 11 [408] qui constitue une version préparatoire de ce texte.

¹⁴⁸ *Par-delà bien et mal*, § 62.

Mes points de mire : à quels moments de l'histoire les grands hommes surgissent. La signification de *morales* longtemps *despotiques* : elles tendent l'arc, quand elles ne le brisent pas¹⁴⁹.

« C'est » en effet « [la] morale elle-même qui a accumulé dans des proportions formidables la force qui a tendu l'arc de manière si menaçante¹⁵⁰ ». Le paragraphe 188 de *Par-delà bien et mal*, qui s'appuie, entre autres, sur l'exemple de « Port-Royal », nous explique pourquoi :

Le caractère essentiel et inappréciable de toute morale est d'être une longue contrainte : pour comprendre le stoïcisme ou Port-Royal, ou le puritanisme, on se rappellera la contrainte à la faveur de laquelle toute langue a conquis jusqu'à présent force et liberté, – la contrainte métrique, la tyrannie de la rime et du rythme¹⁵¹.

La « longue contrainte » élève¹⁵² et discipline l'homme : elle « *paralyse* sous une pression de fer » plusieurs « systèmes d'instincts » « pour permettre à un autre de gagner en force, (...) de l'emporter¹⁵³ ». Toute morale, donc, répond à la « nécessité de conserver absolument un type déterminé de qualités (vertus) de préférences à toutes les autres et au degré suprême : elle *refoule* au profit de ces vertus toutes les autres¹⁵⁴ ». Entendue comme « *discipline corporelle et spirituelle* », la « morale », est donc ce qui « fortifie¹⁵⁵ » l'homme, car la vertu bien comprise est *virtus*, puissance, elle est la « capacité » qui résulte d'une lente accumulation de forces¹⁵⁶. Dès lors,

ce qui est essentiel « au ciel comme sur terre », (...) c'est (...) que l'on *obéisse* longuement et dans une seule et même direction : cela finit toujours et a toujours fini par produire quelque chose qui fait que la vie sur terre mérite d'être vécue (...) – quelque chose de transfigurant, de raffiné, de fou et de divin¹⁵⁷.

C'est en effet à la longue et terrible « pression de l'Église¹⁵⁸ » que l'on doit l'élevage, en l'homme, de cette vertu particulière qu'est la véracité et, à sa suite, de la probité, qui n'est autre qu'une véracité hautement sublimée¹⁵⁹ :

¹⁴⁹ FP XI, 34 [178].

¹⁵⁰ *Par-delà bien et mal*, § 262.

¹⁵¹ *Par-delà bien et mal*, § 188.

¹⁵² Sur la notion d'élevage (*Züchtung*), nous renvoyons aux analyses de Patrick Wotling dans son ouvrage, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Puf, coll. « Questions », Paris, 1995, et notamment au ch. III, 2 : « Le problème du temps : la culture comme sélection », p. 215 sq. Mentionnons également ses remarques pénétrantes sur la « sagesse » de la « bêtise » et « la fécondité pratique de la borne » dans *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Éd. Flammarion, coll. « Champs », Paris, 2008, p. 135 sq.

¹⁵³ *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 41.

¹⁵⁴ FP XI, 35 [22]. Voir également *Par-delà bien et mal*, § 262 : « L'expérience la plus diversifiée lui [l'espèce] enseigne à quelles qualités elle doit pour l'essentiel de continuer à exister (...) : ce sont ces qualités qu'elle nomme ses vertus, ces vertus seules qu'elle élève avec vigueur. »

¹⁵⁵ FP XIII, 10 [68].

¹⁵⁶ Voir FP X, 26 [409] : « Toute vertu et toute capacité du corps et de l'âme sont acquises difficilement et petit à petit, grâce à beaucoup de travail, de discipline, de restrictions, grâce à de nombreuses répétitions, obstinées et fidèles, des mêmes travaux, des mêmes renoncements : mais il y a des hommes qui sont les héritiers et les maîtres de cette richesse lentement acquise de vertus et de capacités multiples. » Également FP XIV, 15 [25] : « la force globale de cette vertu accumulée ».

¹⁵⁷ *Par-delà bien et mal*, § 188.

¹⁵⁸ FP XI, 34 [163].

¹⁵⁹ Sur la notion de spiritualisation, voir les éclaircissements de Walter A. Kaufmann dans son ouvrage *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, 2013, ch. 8, p. 228 sq., et ceux de Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 205 sq. La lecture du §

Qu'est-ce qui, pour le demander avec la plus grande rigueur, a vraiment vaincu le Dieu chrétien ? (...) « La morale chrétienne elle-même, le concept de véracité entendu en un sens toujours plus rigoureux, la subtilité de confesseurs de la morale chrétienne, traduite et sublimée en conscience scientifique, en droiture intellectuelle à tout prix¹⁶⁰. »

Mais, comme l'explique bien le paragraphe 62 de *Par-delà bien et mal*, une telle morale n'est pas un « moyen d'élevage et d'éducation entre les mains des philosophes », « elle règne par elle-même et de manière souveraine », elle veut être une « fin ultime » et non un « moyen parmi d'autres moyens¹⁶¹ ». Or le type que vise à conserver la morale chrétienne demeure fondamentalement l'homme faible¹⁶². Un individu tel que Pascal représente donc, au sein du christianisme, « un heureux hasard », une « exception¹⁶³ » ; il a beau incarner l'excellence chrétienne, il n'est pas le type d'homme que l'on a voulu, mais celui « qu'on a justement le plus redouté¹⁶⁴ ». Il faut se souvenir en effet que la probité n'est pas une vertu chrétienne : elle est le produit de la morale chrétienne sans pour autant en avoir été souhaitée.

La probité ne figure pas au nombre des vertus socratiques ni des vertus chrétiennes : c'est l'une des plus récentes vertus, pas encore bien mûre, souvent confondue avec d'autres et méconnue, encore peu consciente d'elle-même, quelque chose en devenir que nous pouvons encourager ou entraver, au gré de notre sentiment à chacun¹⁶⁵.

La « maxime » de toute morale despotique peut se formuler ainsi : « il faut prévenir toute variation¹⁶⁶ ». Or la probité intellectuelle signale à l'évidence une variation ou, plus précisément, une métamorphose du type chrétien. Si les « morales longtemps despotiques » telles que la morale chrétienne « tendent l'arc », donc, ce sont elles aussi qui le « brisent » lorsqu'elles en perçoivent le danger. Or Pascal est un « explosif » qu'il faut à tout prix « décharger » et « mett[re] hors d'état de nuire¹⁶⁷ ». Le christianisme va donc le pousser à détruire ce qu'il y a en lui de plus rare et de plus haut, sa conscience en matière intellectuelle, son instinct de probité.

Le paragraphe 38 d'*Aurore* explique comment s'y prend toute morale despotique pour « prévenir [les] variations » : le moyen le plus efficace de combattre une pulsion est de lui attacher un douloureux sentiment de culpabilité. Ainsi, au lieu de tenir la probité pour ce qu'elle est, à savoir une moralité plus exigeante et plus raffinée, « le christianisme » va enseigner « à [la] ressentir comme pécheresse, comme trompeuse, comme [une] tentation¹⁶⁸ ». « L'Église chrétienne (...), répète *L'Antéchrist*, a fait de

188 de *Par-delà bien et mal* doit à cet égard être complétée par celle du § 189, où Nietzsche montre que « la pression des évaluations chrétiennes » a eu pour effet de « purifier » et d'« aiguïser » certaines pulsions, par exemple « la pulsion sexuelle » qui, en Europe, « s'est sublimée en amour » « durant la période chrétienne ».

¹⁶⁰ *La Généalogie de la morale*, III, § 27. Dans le même aphorisme : « L'athéisme inconditionné, *probe* (...) est la catastrophe, qui force le respect, d'un dressage (*Zucht*) bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu. » (Nous soulignons). Citons également le fragment *FP X*, 26 [330] : « Profondément intéressé à la vérité – d'où cela ? Redevable au christianisme – Pascal. »

¹⁶¹ *Par-delà bien et mal*, § 62.

¹⁶² Voir *FP X*, 26 [263].

¹⁶³ *L'Antéchrist*, § 3. Citons encore la lettre à Georg Brandes du 20 novembre 1888, où Nietzsche qualifie Pascal en ces termes : « le seul chrétien logique » (Nous soulignons).

¹⁶⁴ *L'Antéchrist*, § 3.

¹⁶⁵ *Aurore*, § 456.

¹⁶⁶ *FP XI*, 35 [20].

¹⁶⁷ *FP XIII*, 9 [137].

¹⁶⁸ *L'Antéchrist*, § 5. Précisons que cet aphorisme fait explicitement référence à Pascal.

toute probité une vilénie de l'âme¹⁶⁹ ». Mais pour bien se figurer le « mépris de soi » et la « misère secrète¹⁷⁰ » d'un homme tel que Pascal, il faut se rappeler que les valeurs chrétiennes étaient autrefois infiniment plus puissantes qu'elles ne le sont aujourd'hui. Nietzsche insiste sur le fait que, entre l'époque de Pascal et la sienne, un changement profond s'est produit – changement dont on est justement redevable à des hommes tels que Pascal : la mauvaise conscience a changé de camp.

C'est une affaire d'honnêteté, d'une honnêteté très élémentaire, qui ne mérite pas d'admiration particulière, que de se garder pur de toute croyance en Dieu : et ce qui était il n'y a pas si longtemps, du temps de Pascal par exemple, un impératif de la conscience intellectuelle, peut prendre aujourd'hui le sens d'une *interdiction* de cette même conscience¹⁷¹.

Tout le poids de la culpabilité pesait autrefois sur ceux qui osaient remettre en question la croyance en Dieu. À l'inverse, le manque de probité se déployait en toute bonne conscience : quand on « avait outrepassé la réalité *in honorem majorem* de la vertu ou de Dieu », on n'en éprouvait « aucun remords d'ordre religieux ou moral¹⁷² ». Il faut voir au contraire en quels termes Nietzsche interpelle les chrétiens de son temps :

Vous voulez continuer à avoir raison devant nous, mais aussi devant vous, surtout devant vous ! Et une mauvaise conscience susceptible et délicate vous titille et vous fait si souvent réagir précisément à *l'encontre* de votre exaltation ! Combien vous devenez alors astucieux pour déloger et étouffer cette mauvaise conscience¹⁷³ !

Comme l'explique le paragraphe 38 de *L'Antéchrist* :

Notre époque est une époque qui *sait...* (...) Quand bien même on aurait les plus modestes exigences en matière de probité, on *doit* savoir aujourd'hui qu'un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, non seulement se trompe, mais *ment*, – qu'il n'a même plus la liberté de mentir par « innocence » ou par « ignorance » (...): – le sérieux, le profond dépassement de soi de l'esprit n'*autorise* plus personne à l'*ignorance* sur ce point...

L'époque de Pascal ignore tout en revanche, car c'est à lui, entre autres, qu'il reviendra d'œuvrer à ce « profond dépassement de soi de l'esprit ». Mais « qu'il est difficile de vivre lorsqu'on sent que l'on a contre soi et partout autour de soi le jugement de nombreux millénaires¹⁷⁴ ! »

Toute la morale de l'Europe a pour base l'intérêt du troupeau : la détresse de tous les hommes supérieurs et rares tient au fait que tout ce qui les distingue parvient à leur conscience accompagné d'un sentiment d'amoindrissement et de dénigrement. (...). Pour l'assombrissement des forts : Schopenhauer, Pascal / NB. *Plus une qualité semble dangereuse au troupeau, plus elle est fondamentalement bannie*¹⁷⁵.

Cette « *qualité (...)* *fondamentalement bannie* » que possédait Pascal, comme Schopenhauer, c'est à l'évidence la vertu de probité. Pascal va ainsi se laisser persuader par le christianisme que l'excellence réside, tout au contraire, dans l'humiliation de sa raison. C'est ce que Nietzsche appelle, dans *Par-delà bien et mal*, le « *sacrifizio*

¹⁶⁹ *L'Antéchrist*, § 62.

¹⁷⁰ *Le Gai savoir*, § 296.

¹⁷¹ *FP X*, 26 [175].

¹⁷² *Aurore*, § 456

¹⁷³ *Aurore*, § 543.

¹⁷⁴ *Le Gai savoir*, § 296.

¹⁷⁵ *FP XII*, 5 [35].

dell'intelletto¹⁷⁶ », le « sacrifice de l'intelligence », en reprenant, en italien, une formule à laquelle le premier concile du Vatican avait eu recours dans ses débats sur l'infailibilité pontificale. Pascal va se persuader que la foi la plus pure est aussi la plus dépourvue de raisons¹⁷⁷ et travailler de toutes ses forces à « s'abêtir¹⁷⁸ », comme le dit Nietzsche, en faisant taire, sous le poids de la coutume et d'un conditionnement très étudié du corps, toutes les objections de sa conscience¹⁷⁹.

« L'on ne devra jamais pardonner au christianisme, écrit Nietzsche en 1888, qu'il ait ruiné des hommes tels que Pascal¹⁸⁰. » Car, au lieu de poursuivre l'accumulation de forces que signale sa probité intellectuelle et d'œuvrer à l'autodépassement du christianisme dans lequel il était engagé, Pascal va au contraire travailler à son affaiblissement et à sa lente destruction, « d'abord physique », puis « psychologique¹⁸¹ », précise *Ecce Homo*, par une application toujours plus sévère des principes chrétiens. Dans les fragments posthumes de 1888, Nietzsche indique en effet que Pascal avait fini par concevoir la maladie comme l'état le plus parfait auquel le chrétien puisse parvenir¹⁸². Dans *La Vie de M. Pascal*, Gilberte Périer rapporte les propos de son frère à ce sujet :

La maladie est l'état naturel des chrétiens, parce que l'on est par là comme on devrait toujours être, dans la souffrance des maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, sans ambition, sans avarice, et dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens doivent passer leur vie¹⁸³ ?

Comprenant, en somme, que l'idéal chrétien contredit fondamentalement les conditions de la vie même, et plus encore de la sienne propre en tant qu'individu fort et plein, il en déduit logiquement que le dépérissement constitue le véritable chemin vers Dieu. Or,

¹⁷⁶ Voir *Par-delà bien et mal*, § 23 et § 229. Voir également *Par-delà bien et mal*, § 46 : « La foi de Pascal (...) ressemble de manière terrifiante à un continuel suicide de la raison, – d'une raison coriace, à la vie tenace, qui tient du ver, que l'on ne peut tuer en une seule fois et d'un seul coup. La foi chrétienne est dès le départ sacrifice : sacrifice de toute liberté, de tout orgueil, de toute confiance en soi de l'esprit ; et en même temps asservissement et autodérision, automutilation. »

¹⁷⁷ Il est vrai que, dans la liasse « Soumission et usage de la raison », Pascal paraît très éloigné d'une telle conception, puisqu'il y dénonce deux « excès » : « exclure la raison, n'admettre que la raison » (*Pensées*, 183). Lus dans une optique nietzschéenne, cependant, ces fragments témoignent plutôt de l'effort désespéré de Pascal pour échapper à sa torture, et apaiser en lui la lutte acharnée d'une « raison coriace » qui ne veut pas rendre les armes et d'une foi impérieuse qui entend régner sans partage. Voir *Par-delà bien et mal*, § 46 : « cette foi [de Pascal] (...) présuppose que la sujétion de l'esprit fait mal à un point indescriptible, que tout le passé et l'habitude d'un tel esprit se défendent de cet *absurdissimum*, forme sous laquelle la "foi" se présente à lui. »

¹⁷⁸ *La Généalogie de la morale*, III, § 17.

¹⁷⁹ Voir notamment *FP d'Aurore*, 8 [31] : « Pascal conseillait de s'accoutumer au christianisme, parce que l'on sentirait les passions disparaître. Cela signifie : tirer profit de sa *déloyauté* (*Unredlichkeit*) et s'en réjouir. » Pour un examen détaillé de cette question, nous renvoyons à nos articles : « Nietzsche, Pascal et le suicide du sens historique », *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Band 45, 2019, p. 122-145 et « Nietzsche et le principe de Pascal : "Il faut s'abêtir" », *Revue de Métaphysique et de morale*, octobre-décembre 2019, N° 4, p. 421-437.

¹⁸⁰ *FP XIII*, 11 [55].

¹⁸¹ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 3.

¹⁸² Voir *FP XIV*, 15 [89], *FP XIV*, 14 [5] et *FP XIV*, 15 [110]. Pour une exposition détaillée de cette question, nous renvoyons à notre article « "La maladie est l'état naturel des chrétiens." Nietzsche et la Prière de Pascal pour demander à Dieu le bon usage des maladies », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 115/3 (août 2017), p. 401-428.

¹⁸³ Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, in : Pascal, *Œuvres complètes*, I, éd. de Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 599.

dans sa *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, que Nietzsche avait lue avec beaucoup d'attention, Pascal voit même les souffrances de la maladie comme le seul moyen d'être réuni à Dieu ici-bas. Seul l'extrême épuisement, fait remarquer Nietzsche, rend possibles les visions et les extases¹⁸⁴, que le christianisme encourage en les tenant pour les états les plus hauts, mais que l'on devrait surtout regarder comme les « prodromes de la folie¹⁸⁵ ». Si, en effet, le *Mémorial* a laissé le témoignage d'une nuit de « feu » qui paraît bien constituer une authentique expérience mystique¹⁸⁶, Pascal souffrait également, à la fin de sa vie, de « visions » dont le caractère pathologique n'est guère douteux, puisqu'il croyait toujours voir un abîme à son côté gauche au point d'y faire mettre une chaise pour se rassurer¹⁸⁷.

Nietzsche avait très certainement à l'esprit cette fin pitoyable, lorsqu'il écrit, au paragraphe 203 de *Par-delà bien et mal* :

Il y a peu de douleurs aussi vives que d'avoir une fois vu, deviné, senti intimement comment un homme extraordinaire s'est égaré hors de son chemin et a dégénéré. (...) [Celui qui possède cet œil d'exception] sait (...), du souvenir le plus douloureux, sur quel genre de choses pitoyables, jusqu'à présent, un être de rang suprême en cours d'évolution s'est d'ordinaire fracassé, brisé, abîmé jusqu'à en devenir pitoyable¹⁸⁸.

Car Pascal était sans nul doute « un être de rang suprême en cours d'évolution ». Le paragraphe 23 de *Par-delà bien et mal* – où, comme nous l'avons dit, Nietzsche revient sur la « détresse » dont il était question dans la préface – paraît en attester. C'est dans cet aphorisme, en effet, que le « *sacrifizio dell'intelletto* » fait, dans *Par-delà bien et mal*, sa première apparition. Un esprit doté d'« une conscience morale encore forte et vaillante », précise ici Nietzsche, souffrira de l'« orientation prise par son jugement » comme d'un véritable « mal de mer ». Et il poursuit :

Votre navire vous a-t-il une fois porté sur ces eaux, eh bien ! parfait ! serrez désormais vaillamment les dents ! ouvrez bien l'œil ! la main ferme sur la barre ! – nous cinglons tout droit *au-delà* de la morale, peut-être broyons-nous, mettons-nous en pièces, ce faisant, notre restant de moralité propre, en nous risquant à accomplir notre course dans ces parages, – mais qu'importe ce qui adviendra de *nous* ! Jamais encore les voyageurs et les aventuriers téméraires n'ont vu s'ouvrir un monde d'aperçus plus profonds : et le psychologue qui « offre un sacrifice » de la sorte – ce *n'est pas* le *sacrifizio dell'intelletto*, bien au contraire ! – pourra du moins légitimement exiger en retour que la psychologie soit de nouveau reconnue pour maîtresse des sciences.

L'esprit pascalien est assurément l'un de ceux qui ont tenté cette « course » redoutable, poussé par sa probité « sur [l]es eaux » de la remise en cause du bien et du mal, du vrai et du faux. Mais il succombera à ce « dégoût » et à cette « détresse », au « mal de mer » qui saisit le navigateur « dans ces parages », aimant mieux se briser sur les récifs que de s'aventurer plus loin. C'est bien pourquoi Nietzsche précise dans cet aphorisme,

¹⁸⁴ Voir, entre autres, *L'Antéchrist*, § 51 : « – la sainteté, elle-même rien qu'un syndrome du corps appauvri, épuisé, incurablement corrompu ! »

¹⁸⁵ *Aurore*, § 39.

¹⁸⁶ C'est du moins ce que semble penser Nietzsche. Voir *FP d'Aurore*, 7 [106] qui évoque les « extases » de Pascal.

¹⁸⁷ Voir *FP X*, 25 [27]. Voir également Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 739, sq., qui développe longuement « l'anecdote de l'abîme ».

¹⁸⁸ *Par-delà bien et mal*, § 203. Voir également le § 269 : « Plus un psychologue – un psychologue et un devineur d'âmes-né, inéluctable – se tourne vers les cas et les hommes plus exceptionnels, plus grandit le danger qu'il suffoque de pitié : il a *besoin* de dureté et de gaieté d'esprit, plus qu'un autre homme. La corruption, la destruction des hommes supérieurs, des âmes les plus à part, est en effet la règle : c'est une chose terrible d'avoir toujours une telle règle sous les yeux. »

lorsqu'il invite l'esprit européen à « broy[er] » et « mett[re] en pièces » ce qui lui reste de moralité, que ce « sacrifice » est tout le contraire du « *sacrificio dell'intelletto*¹⁸⁹ » pascalien. Ce qui, par conséquent, fait sombrer Pascal dans la maladie et la folie c'est, plus profondément, le « terrible ou bien-ou bien » devant lequel, selon Nietzsche, les bons Européens se trouvent placés, et que formule ainsi le paragraphe 346 du *Gai savoir* : « Supprimez ou bien vos vénération, ou bien – *vous-mêmes* ! » Car les valeurs du christianisme ne permettent plus à un homme tel que Pascal de vivre : il est trop radicalement en contradiction avec elles, il est trop méfiant, trop lucide, trop exigeant pour cela. Sauver ces valeurs, comme choisit de le faire Pascal, c'est donc aussi se condamner à l'autodestruction.

Entre le « bon Européen » de la préface et « l'Européen chrétien » du paragraphe 62, il n'y a donc pas de contradiction, car « l'hypercroyant » est aussi selon Nietzsche un « hyperchrétien ». Mais le « mouvement de Pascal¹⁹⁰ », qui n'est autre que le mouvement par lequel le christianisme se surmonte lui-même, est des plus périlleux. Les allusions répétées, dans *Par-delà bien et mal*, à la manière dont cet « homme extraordinaire s'est égaré hors de son chemin et a dégénéré¹⁹¹ », à son « rare martyr » et à sa « détresse¹⁹² », laissent penser que c'est Nietzsche qui, mieux que Schopenhauer, saura « reprendre » ce « mouvement ». En se déclarant l'« héritier de toute la force que [c]e combat (...) a élevée avec vigueur », Nietzsche suggère en effet que sa pensée commence au point précis où celle de Pascal a fait naufrage : « Nous la possédons encore, toute cette détresse de l'esprit et cette tension de son arc ! Et peut-être encore la flèche, la tâche, qui sait ? le but¹⁹³... »

Recebido em 01/06/2020

Aprovado em 28/08/2020

¹⁸⁹ *Par-delà bien et mal*, § 23.

¹⁹⁰ *FP XIII*, 9 [182] et *FP XIII*, 12 [1] (132).

¹⁹¹ *Par-delà bien et mal*, § 203.

¹⁹² *Par-delà bien et mal*, § 41.

¹⁹³ *Par-delà bien et mal*, Préface.