

Généalogie de la pensée perspectiviste : les figures inversées de Pascal et de Leibniz dans l'œuvre de Nietzsche

LUCIE LEBRETON *Université de Reims Champagne-Ardenne*

RÉSUMÉ : Lorsque les commentateurs s'interrogent sur les sources d'inspiration du perspectivisme nietzschéen, leur réponse la plus constante est de le rapporter à la monadologie de Leibniz. C'est oublier que Pascal — dont Leibniz avait lu les écrits — fut le premier à introduire l'idée de perspective en philosophie. C'est négliger surtout les indications de Nietzsche lui-même puisque, s'il loue en Pascal l'un de ces «bons Européens» qui précipitent la dévalorisation des valeurs chrétiennes et, singulièrement, de celle de vérité, il considère au contraire Leibniz comme l'une des plus «grandes entraves à la probité intellectuelle de l'Europe».

ABSTRACT: When scholars inquire into the inspirational sources of Nietzschean perspectivism, they most often credit Leibniz's monadology. However, this overlooks the fact that Pascal — whose writings Leibniz had read — was the first person to introduce the idea of perspective into philosophy. Above all, it overlooks Nietzsche's own indications: he praises Pascal as one of those "good Europeans" who precipitate the devaluation of Christian values and, in particular, of truth, while on the contrary he considers Leibniz to be one of the "greatest obstacles to intellectual probity in Europe."

Mots clés : Nietzsche, Pascal, Leibniz, perspectivisme, christianisme, autodépassement

Dialogue 59 (2020), 677–700

© The Author(s), 2021. Published by Cambridge University Press on behalf of the Canadian Philosophical Association/l'Association canadienne de philosophie
doi:10.1017/S0012217320000463

Nous prendrons pour point de départ de cet article¹ une remarque d'Alexander Nehamas dans son ouvrage *Nietzsche. La vie comme littérature* au sujet du perspectivisme nietzschéen, donc au sujet de l'idée, formulée à plusieurs reprises par Nietzsche, selon laquelle il n'y a aucune «connaissance en soi», mais seulement «un voir en perspective, [...] un connaître en perspective»² :

Nietzsche semble être arrivé à cette idée en radicalisant une métaphore que Leibniz le premier avait tirée du domaine de la peinture pour l'introduire dans l'épistémologie moderne. Leibniz soutenait que, tout comme une ville est perçue différemment par des observateurs différents ayant des points de vue différents, l'univers dans sa totalité est perçu différemment par chaque monade³.

Le vocabulaire d'allure leibnizienne que Nietzsche adopte volontiers pour décrire son perspectivisme, en parlant de «foyer[s] de forces»⁴, de «points d'énergie»⁵, ou même de «monades»⁶, «construi[sant] le reste du monde» et «lui donn[ant] forme»⁷ selon leur propre point de vue, paraît en effet inviter à

¹ Celui-ci reprend et développe le propos exposé 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.

² *Éléments pour la généalogie de la morale* III, §12. Les textes seront cités ici d'après l'édition française des *Œuvres philosophiques complètes* établie par Colli et Montinari (voir Nietzsche, 1968-1997), à l'exception des œuvres suivantes, pour lesquelles nous renvoyons aux traductions d'Éric Blondel et de Patrick Wotling parues pour la plupart dans la collection GF : *Ecce Homo* (1992); *L'Antéchrist* (1994); *Le cas Wagner* (2005); *Aurore* (2012); *Humain, trop humain* II (2019b); *Le gai savoir* (1998); *Par-delà bien et mal* (2000a); *Éléments pour la généalogie de la morale* (2000b); *Crépuscule des idoles* (2005); *Humain, trop humain* I (2019a). Dans la suite de l'article, nous nous référons aux textes de Nietzsche en citant leur titre.

³ Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vie comme littérature* (1994 [1985], p. 70). C'est aussi l'avis d'Erich Heintel dans «Philosophie und organischer Prozeß» (1974, p. 93 *sq.*), qui renvoie lui-même sur ce point à Karl Hildebrandt («Über Deutung und Einordnung von Nietzsches "System"», 1936, p. 291 *sq.*). L'idée est également reprise par Friedrich Kaulbach («Nietzsche und der monadologische Gedanke», 1979, p. 127-156). Sur ce rapprochement et ses limites, voir Johann Figl (*Interpretation als philosophisches Prinzip*, 1982, p. 87 *sq.*).

⁴ *Fragments Posthumes* XIV, 14 [186]. Nous employons dorénavant l'abréviation *FP*.

⁵ *FP* XII, 2 [69].

⁶ *FP* XIII, 11 [73]. Lorsque Nietzsche reprend le concept de «monade», il précise toutefois qu'on ne peut en parler que «relativement» et, dans les faits, il en nie presque toutes les déterminations fondamentales.

⁷ *FP* XIV, 14 [186].

un tel rapprochement. Pourtant, ce sentiment d'évidence se dissipe lorsqu'on considère le rôle que Nietzsche attribue au philosophe allemand dans l'histoire de la pensée. En effet, s'il loue à plusieurs reprises Leibniz d'avoir soutenu, à rebours du cartésianisme et de l'ensemble de la tradition philosophique, que l'essentiel de notre vie pensante s'effectue sans conscience⁸, jamais il ne mentionne son perspectivisme comme constituant un quelconque progrès par rapport à l'approche dogmatique de la vérité. Lorsque Nietzsche évoque Leibniz, c'est bien plutôt pour le décrire comme un penseur «typiquement allemand»⁹, donc comme un «retardateur»¹⁰. Il va même jusqu'à le considérer comme l'une des «deux grandes entraves de la probité intellectuelle de l'Europe»¹¹. Il se pourrait donc que le perspectivisme leibnizien, loin d'annoncer le perspectivisme nietzschéen, ait au contraire été conçu pour en empêcher et en retarder le plus longtemps possible la formulation.

En effet, contrairement à ce qu'affirme Nehamas, ce n'est pas Leibniz qui, le premier, a introduit cette idée de perspective en philosophie, mais Pascal. Celui-ci a d'abord contribué, à la suite de Desargues, à la formalisation mathématique de cette technique picturale en rédigeant un *Traité des coniques*, aujourd'hui perdu, mais dont Leibniz a eu connaissance¹². Ce traité établissait que des figures aussi diverses que l'ellipse, la parabole et l'hyperbole peuvent être considérées comme des déformations perspectives du cercle, en tant qu'elles constituent les coupes d'un cône par un plan dont on fait varier l'inclinaison. Et c'est bien Pascal qui, le premier, va ensuite utiliser ce paradigme pictural et mathématique dans son travail philosophique et apologétique¹³. Or, la première version de la préface de *Par-delà bien et mal* montre que Nietzsche voyait justement en Pascal l'un de ces «bons Européens» qui, avant lui, ont mené «le combat contre Platon» ou «l'oppression millénaire de l'Église chrétienne» — donc contre «la philosophie dogmatique», dont la caractéristique principale, d'après ce texte, est d'aborder gauchement la vérité et, même, de «renverser la vérité et [de] nier la perspective»¹⁴.

Dans ces conditions, ne serait-il pas plus pertinent de rattacher le perspectivisme radical de Nietzsche à celui qui s'esquisse déjà chez Pascal et que

⁸ Voir *Le gai savoir*, §354 et 357.

⁹ *FP X*, 26 [248].

¹⁰ *FP XIII*, 9 [3].

¹¹ *Ecce Homo*, «Le cas Wagner», §2. Également *L'Antéchrist*, §10.

¹² Seul le début en a été conservé — justement grâce à une copie de Leibniz — sous le titre *Generatio conisectionum*. Voir Pascal, *Œuvres complètes* (1963, p. 38 sq.).

¹³ Voir Hubert Damisch, *L'origine de la perspective* (2012, p. 77) : «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».

¹⁴ *Par-delà bien et mal*, Préface.

Leibniz aura tâché — manifestement avec un certain succès — d’effacer et de faire oublier? Et ne faut-il pas s’étonner que l’on ait rapporté sans la moindre hésitation le perspectivisme de Nietzsche à la philosophie de Leibniz — dont il n’avait qu’une connaissance partielle et de seconde main — plutôt qu’à celle de Pascal, qu’il fréquentait assidûment¹⁵, et pour laquelle il n’a jamais caché son admiration? Cet oubli de Pascal touchant le perspectivisme de Nietzsche pourrait bien être symptomatique d’un désintérêt plus général pour le penseur français dans le commentarisme nietzschéen¹⁶.

I. Pascal, «bon Européen»

Revenons, pour commencer, sur le rôle éminent que Nietzsche fait jouer à Pascal dans *Par-delà bien et mal*, si l’on tient compte de la première version de sa préface. L’œuvre s’ouvre sur la question de la vérité en raillant les gauches manières des philosophes dogmatiques à son égard. Le platonisme — puisque c’est la forme qu’a prise la philosophie dogmatique en Europe —, 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 vie». Or, lorsqu’il évoque un peu plus loin la «somptueuse tension de l’esprit» «créé[e] en Europe» par «le combat contre Platon» ou «l’oppression millénaire de l’Église chrétienne», et la «détresse» de «l’esprit européen»¹⁷ soumis à cette tension,

¹⁵ Nietzsche possédait dans sa bibliothèque un exemplaire traduit en allemand des œuvres de Pascal, dans l’édition de Prosper Faugère, qu’il a annoté en plusieurs endroits (voir Pascal, 1865 pour l’adresse bibliographique de cet ouvrage). Voir *Nietzsches persönliche Bibliothek* (Giuliano Campioni, Paolo d’Iorio, Maria Cristina Fornari *et al.*, dir., 2003, p. 430-431).

¹⁶ L’un des plus pénétrants interprètes de Nietzsche, Walter Kaufmann, met ainsi en doute l’idée que Pascal ait pu avoir autant d’importance «pour la pensée de Nietzsche» que des auteurs comme «Héraclite, Socrate, Platon, Aristote, les stoïciens, Spinoza, Kant, Hegel, Heine, Darwin et Dostoïevski» (voir *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 2013 [1950], p. 306, note 17, nous traduisons). Sur Nietzsche et Pascal, mentionnons W.D. Williams, *Nietzsche and the French, A Study of the Influence of Nietzsche’s French Reading on his Thought and Writing* (1952); Henri Birault, «Nietzsche et le pari de Pascal» (1962, p. 67-90), et sa thèse complémentaire inédite, *Nietzsche et Pascal* (1970); Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists* (1982); Scarlett Marton, *Das forças cósmicas aos valores humanos* (2000 [1990], p. 203 *sq.*); Chiara Piazzesi, «Nietzsche lettore di Pascal : il contributo di Ferdinand Brunetière» (2000, p. 169-221); Alberto Frigo, «“La vittima più istruttiva del cristianesimo”. Nietzsche lettore e interprete di Pascal» (2010, p. 275-298); Patrick Wotling, «Entre compréhension et déformation. L’interprétation selon Pascal et Nietzsche» (2014, p. 143-175).

¹⁷ *Par-delà bien et mal*, Préface.

c'est très précisément à Pascal qu'il fait allusion. 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 même¹⁸.

La version finale de la préface garde encore trace de cette remarque lorsqu'elle mentionne le «jésuitisme» comme l'une des «tentatives de grand style [...] effectuées pour détendre cet arc». Or, si l'on considère les mots par lesquels s'achève ce texte — «Nous, *bons Européens*, et libres, *très* libres esprits — nous la possédons encore, toute cette *détresse* de l'esprit et cette tension de son arc!»¹⁹ —, une conclusion s'impose : Pascal, qui figure ici «l'esprit européen», est l'un de ces audacieux penseurs qui, incarnant au plus haut point les valeurs de l'Europe, travaillent paradoxalement à leur dévalorisation. Les valeurs chrétiennes, en effet, sont fondamentalement négatrices de toute réalité : menées au bout de leur logique, elles en viennent donc nécessairement à se nier elles-mêmes²⁰. Ainsi, quand le christianisme rigoureux des jansénistes s'en prend, dans les *Provinciales*, au christianisme relâché et conciliant des jésuites, Nietzsche comprend 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'histoire»²¹. C'est donc la tension entre la foi la plus sincère et la probité qui en est issue, et qui se retourne pour finir contre le christianisme qui l'a fait naître, qu'illustre l'image de l'arc que Nietzsche attache dans ces textes à la figure de Pascal²².

On comprend, dès lors, que les reproches formulés ensuite par Nietzsche dans la première section de l'ouvrage consacrée aux «préjugés des philosophes» et,

¹⁸ *Par-delà bien et mal*, Préface, *Dm*, dans *Œuvres philosophiques complètes* (Nietzsche, 1968-1997, t. VII, p. 19, note 1). Voir également *FP XI*, 34 [163] et *FP XI*, 34 [148], qui constituent des versions préparatoires de ce texte.

¹⁹ *Par-delà bien et mal*, Préface.

²⁰ Voir *FP XIII*, 11 [411] : «Pourquoi l'avènement du nihilisme est-il désormais nécessaire? Parce que ce sont nos valeurs elles-mêmes qui, en lui, tirent leur dernière conséquence; parce que le nihilisme est la logique poursuivie jusqu'à son terme, de nos grandes valeurs et de nos idéaux».

²¹ *FP XII*, 2 [127].

²² Voir notamment *FP XI*, 34 [163] : «La pression de l'Église durant des millénaires a produit une splendide *tension* de l'arc [...]. Pascal est l'indice magnifique de cette fructueuse tension.»

notamment, à celui d'un vrai exclusif du faux, ne concernent pas Pascal. Celui-ci n'est d'ailleurs aux yeux de Nietzsche ni un philosophe, ni un métaphysicien — mais un moraliste. Or les moralistes sont justement les premiers à avoir interrogé cette «*croissance aux oppositions de valeurs*» que dénonce le paragraphe 2 et, notamment, l'opposition d'un bien et d'un mal en soi²³. Nietzsche précise en effet 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»²⁴ ou, pire, le caractère indissociable de ces pulsions mauvaises et de la vie même. Or, c'est bien ce que des moralistes comme Pascal ou La Rochefoucauld n'ont cessé de mettre au jour, en montrant que les vices entrent toujours dans la composition des vertus²⁵, jusqu'à reconnaître, aux dires de Nietzsche lui-même, «l'*identité d'essence* de toutes les *actions humaines* et leur foncière identité de valeur (— toutes *immorales*)»²⁶. Ajoutons que Pascal finira par être tellement persuadé du caractère indissoluble des instincts mauvais et de la vie même qu'il en déduira de manière radicale que la maladie constitue l'état du parfait chrétien²⁷.

²³ On se reportera à la définition du moraliste que donne le §228 de *Par-delà bien et mal* : «Un moraliste n'est-il pas le contraire d'un puritain? En tant que penseur qui considère la morale comme problématique, comme suscitant des points d'interrogation, bref, comme problème? Moraliser, ne serait-ce pas — immoral?» Voir également *Humain, trop humain* I, §1, 35 et 36, ainsi que *Le gai savoir*, §122.

²⁴ *Par-delà bien et mal*, §23.

²⁵ Voir *Pensées*, 674 : «Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires.» Ici et pour la suite de cet article, nous citons les *Pensées* de Pascal dans l'édition de Louis Lafuma (voir Pascal, 1963). Voir aussi La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses* (2006, p. 73) : «Les vices entrent dans la composition des vertus comme les poisons entrent dans la composition des remèdes.»

²⁶ *FP XIII*, 10 [57]. Précisons que ce fragment posthume fait explicitement référence à Pascal et à La Rochefoucauld. Chez les moralistes s'effectue ainsi «le suicide de la morale» (*FP du Gai savoir*, 15 [15]), puisque c'est précisément leur véracité et leur honnêteté qui les conduisent à cet amer constat.

²⁷ Voir Gilberte Périer, *La Vie de Monsieur Pascal* (Périer, 1964, p. 599) : «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 vie?» Voir

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 vaillante [...]. Mais à supposer que quelqu'un tienne les affects [mauvais] [...] pour des affects conditionnant la vie, [...] — il souffrira de cette orientation prise par son jugement comme d'un mal de mer²⁸.

L'esprit pascalien succombera à cette «détresse» et à ce «dégoût», aimant mieux se détruire lui-même que de s'aventurer plus loin²⁹. C'est bien pourquoi Nietzsche précise, 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 «*sacrifizio dell'intelletto*» pascalien³⁰.

Mais Pascal demeure l'un de ceux qui se sont aventurés le plus loin sur ce dangereux terrain. Dans les *Pensées*, en effet, 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, fausse 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 rien n'est vrai en l'entendant du pur vrai. [...] Que dira-t-on qui soit bon? La chasteté? Je dis que non, car le monde finirait. Le mariage? non, la continence vaut mieux. De ne point tuer? non, car les désordres seraient horribles,

(suite)

également *FP XIV*, 15 [89], *FP XIV*, 14 [5] et *FP XIV*, 15 [110], qui font allusion à ce texte. Pour un traitement plus approfondi de cette question, nous renvoyons à notre étude «“La maladie est l'état naturel des chrétiens.” Nietzsche et la *Prière de Pascal pour demander à Dieu le bon usage des maladies*» (2017b).

²⁸ *Par-delà bien et mal*, §23.

²⁹ Nietzsche évoquera la «dégénérescence» et l'«étiolement presque volontaires» de Pascal au §62 de *Par-delà bien et mal*, notamment. Mais c'est l'œuvre tout entière qui paraît marquée par ce désastre. Voir par exemple *Par-delà bien et mal*, §203 : «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.»

³⁰ L'expression «*sacrifizio dell'intelletto*» est explicitement associée à la figure de Pascal au §229 de *Par-delà bien et mal*. Ce qu'elle décrit est développé dans le §46 qui, lui aussi, mentionne le penseur français : «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.» Il nous paraît donc indéniable que Nietzsche songe à Pascal dans ce §23.

et les méchants tueraient tous les bons. De tuer? non, car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai, ni bien que en partie, et mêlé de mal et de faux³¹.

C'est à la lumière de ce constat que s'élabore chez Pascal une conception de la vérité bien différente de celle que l'on trouve chez les métaphysiciens³². Loin de penser, comme eux, «qu'il existe une opposition d'essence entre "vrai" et "faux"»³³, il écrit : «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 vérité»³⁴. 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-il ainsi, il faut ajouter qu'on se souvient de sa vérité opposée»³⁵. Or les multiples aspects que comporte la vérité correspondent 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 côtés³⁶.

L'on peut certes toujours essayer de retrouver la «vérité substantielle» au milieu de «tant de choses vraies qui ne sont point la vérité même»³⁷. 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 Montaigne³⁸, des calvinistes et des molinistes³⁹, des pyrrhoniens et des dogmatiques⁴⁰, 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'heure»⁴¹. Mais cet effort pour retrouver «la vérité entière»⁴² ressemble à une quête désespérée. Si, en géométrie projective,

³¹ Pascal, *Pensées*, 905.

³² Sur ce point, voir Scarlett Marton (2000 [1990], p. 204 sq).

³³ *Par-delà bien et mal*, §34.

³⁴ *Pensées*, 443.

³⁵ *Pensées*, 576.

³⁶ *Pensées*, 701.

³⁷ *Pensées*, 418.

³⁸ Voir *Entretien avec M. de Saci*, dans *Œuvres complètes* (1963, p. 291 sq).

³⁹ Voir *Écrits sur la grâce*, Premier écrit, dans *Œuvres complètes* (1963, p. 311 sq).

⁴⁰ Voir *Pensées*, 131.

⁴¹ *Pensées*, 534.

⁴² *Pensées*, 208.

le sommet du cône est le «point indivisible» d'où l'ellipse, la parabole et l'hyperbole apparaissent comme des déformations réglées du cercle, «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'assignera⁴³?

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 égaré⁴⁴. Du moins faut-il reconnaître que 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-bas⁴⁵.

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-bas⁴⁶. 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

⁴³ *Pensées*, 21. Voir également *Pensées*, 558.

⁴⁴ Voir Michel Serres (*Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, 2007 [1968], p. 675), qui écrit, en faisant référence au fr. 199 : «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.»

⁴⁵ Michel Serres (2007 [1968], p. 704-705).

⁴⁶ Voir *Pensées*, 449 : «Jésus-Christ est [...] le centre où tout tend.»

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 voix»⁴⁷.

Or Nietzsche propose une interprétation tout à fait originale de ce thème pascalien du Dieu caché. D'après le paragraphe 91 d'*Aurore*, en effet, les longues explications que Pascal développe au sujet de «l'étrange secret dans lequel Dieu s'est retiré»⁴⁸ n'auraient 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 morale»⁴⁹, «la réalité des suprêmes qualités morales»⁵⁰. Or, comme le rappelle Nietzsche, «la faculté de [se] faire passer pour un autre est ce que le troupeau connaît de pire. Nous méprisons celui qui ne se laisse pas reconnaître, qui reste secret»⁵¹. D'après le dogme chrétien, «Dieu est la plus pure vérité»⁵². Mais un Dieu qui se cache est-il tout à fait dépourvu de fausseté? Et peut-il encore être un Dieu de bonté, quand on sait que cette dissimulation expose ses créatures au péché et à la damnation éternelle? Nietzsche suggère que, aux yeux de l'honnête Pascal, un tel Dieu semble «tout près de s'exposer aux tourments de l'enfer»⁵³, parce que sa faute apparaît plus grave au fond que celle des hommes qu'il abandonne au péché.

Avec le «*Deus absconditus*», donc, le «dépassement de soi» du christianisme, dont Nietzsche décrit le processus dans les derniers paragraphes de la *Généalogie de la morale*, est en marche⁵⁴ : le «christianisme comme dogme» est victime «de sa propre morale»⁵⁵, ou, comme le précise un posthume de 1887 qui fait explicitement référence à Pascal, «le caractère *absolu* de sa morale fait voler le christianisme en éclats»⁵⁶. L'exigence de véracité, raffinée en probité⁵⁷, se retourne contre Dieu même dès lors que la rigueur scientifique

⁴⁷ *Pensées*, 840. Voir également *Pensées*, 225.

⁴⁸ Pascal, *Lettre à M^{elle} de Roannez*, fin d'octobre 1656, dans *Œuvres complètes* (1963, p. 267).

⁴⁹ *FP XIII*, 10 [192].

⁵⁰ *FP XIII*, 10 [152].

⁵¹ *FP IX*, 24 [19].

⁵² Saint Thomas, *Somme contre les gentils*, trad. Cyrille Michon (2000, I, p. 284).

⁵³ *Aurore*, §91.

⁵⁴ Précisons que le §27 du troisième traité de la *Généalogie de la morale* se réfère lui-même à l'aphorisme 357 du *Gai savoir*, qu'il convient donc de prendre également en considération. Sur la logique de ce processus, voir Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971, p. 95 sq).

⁵⁵ *Éléments pour la généalogie de la morale*, III, §27.

⁵⁶ *FP XII*, 2 [123].

⁵⁷ Nietzsche loue constamment l'exceptionnelle probité de Pascal et sa «conscience en matière intellectuelle» «profond[e]», «blessé[e]», «formidable» (*Par-delà bien et*

oblige à reconnaître qu'il n'apparaît jamais en toute clarté. «La science a éveillé le doute sur la véracité du Dieu chrétien : ce doute, le *christianisme en meurt* (*deus absconditus* de Pascal)»⁵⁸. Mais, en remettant en cause la bonté et la véracité divines, le Dieu caché jette aussi le doute sur la morale chrétienne elle-même. En «chrétien *logique*»⁵⁹, Pascal sait en effet que «le christianisme est un système, une vision des choses *totale* et où tout se tient» :

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 Dieu⁶⁰.

La *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* le dit en toute clarté :

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 providence⁶¹.

Mais Pascal sait également que «l'amour de la vérité» est moralement fondé, puisqu'il y reconnaît «la plus grande des vertus chrétiennes»⁶². C'est donc enfin la volonté de vérité qui en vient, dans ce processus, à se saper elle-même. En d'autres termes, avec Pascal, tel que le comprend Nietzsche, c'est tout l'édifice chrétien qui vacille et menace de s'effondrer. Dans l'esprit de cet «admirable *logicien* du christianisme»⁶³, la vérité, l'exigence de vérité à tout prix, en vient à s'interroger elle-même — c'est de ce questionnement radical que le perspectivisme est ici l'indice.

(suite)

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!»

⁵⁸ *FP* XII, 2 [123].

⁵⁹ Lettre à Georg Brandes du 20 novembre 1888, dans *Nietzsche, Lettres choisies* (voir Nietzsche, 2008, p. 327).

⁶⁰ *Crépuscule des idoles*, «Incursions d'un inactuel», §5.

⁶¹ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, §14 (Pascal, 1992, p. 1010-1011). Voir également le *Factum pour les curés de Paris*, qui déplore l'«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 raison» (Pascal, *Œuvres complètes*, 1963, p. 472).

⁶² *Pensées*, 979.

⁶³ *FP* XIII, 10 [128].

II. Leibniz, le «retardateur»

Avec Pascal, donc, l'arc se tend dangereusement entre, d'un côté, la foi chrétienne qui fait de Dieu le bien en soi et la vérité absolue, et, de l'autre, le constat honnête qu'ici-bas une telle pureté ne se rencontre jamais, parce que le bien y est toujours «mêlé de mal» et que l'on n'y trouve que des «vérités relatives» au point de vue de chacun. Comme le fait remarquer Nietzsche dans le fragment posthume déjà cité, «[les chrétiens] n'ont aucunement le droit de reconnaître des vérités relatives»⁶⁴. Que peut bien alors signifier, dans ce contexte, le perspectivisme leibnizien?

Il est certain que la philosophie de Leibniz a été profondément marquée par celle de Pascal⁶⁵. Michel Serres fait remarquer que la fameuse métaphore de la ville qui apparaît différemment en fonction des différents points de vue pourrait bien avoir été empruntée à Pascal lui-même⁶⁶. On sait en effet qu'il a eu en sa possession un exemplaire des *Pensées* dès 1671 et qu'il le lisait avec assiduité. Il parvint également à se procurer plusieurs écrits scientifiques, et notamment le *Traité des coniques*⁶⁷ que nous évoquions en introduction. Dans un texte inédit, que l'on date aux alentours de 1696, Leibniz reprend et commente le fragment «Disproportion de l'homme»⁶⁸, où Pascal décrit la perte de tout repère ici-bas pour un être égaré «entre les deux infinis»⁶⁹. Aux yeux de Nietzsche, cependant, ce qui rapproche ou sépare deux penseurs ne se joue pas essentiellement au niveau théorique et doctrinal, mais bien au niveau pulsionnel. Or, si Pascal est presque toujours loué pour son exceptionnelle probité et s'il apparaît, de ce fait, comme l'un de ces «bons Européens» qui précipitent la dévalorisation des valeurs chrétiennes, Leibniz est décrit, tout au contraire, comme l'une des plus «grandes entraves à la probité intellectuelle de l'Europe», comme un «retardateur», un «intermédiaire (entre le christianisme et la vue mécaniste du monde)»⁷⁰. Nietzsche paraît en effet établir une distinction entre ceux qu'il appelle en allemand les «*Vermittler*», c'est-à-dire les «intermédiaires», les «médiateurs»⁷¹, et les «*Mittelländer*», mot qui signifie ordinairement les «méditerranéens», mais aussi, plus littéralement, les

⁶⁴ *FP* XII, 2 [123].

⁶⁵ Voir Frédéric de Buzon, «Que lire dans les Deux infinis? Remarques sur une lecture leibnizienne» (2010a, p. 537 sq).

⁶⁶ Michel Serres (2007 [1968], p. 673, note 1). L'auteur pense au fragment 65.

⁶⁷ Voir la lettre du 30 août 1676 de Leibniz à Étienne Périer (Pascal, *Œuvres complètes*, 1963, p. 37-38).

⁶⁸ *Pensées*, 199.

⁶⁹ «Double infinité chez Pascal et monade», dans Leibniz, *Textes inédits* (1948, p. 553-555).

⁷⁰ *FP* X, 26 [248].

⁷¹ Voir *FP* XIII, 9 [3], où Nietzsche écrit à propos de Kant, puis de Leibniz : «un retardateur et intermédiaire, rien d'original / — ainsi que Leibniz entre le mécanisme et

«hommes de l'entre-deux»⁷², et qu'il emploie au paragraphe 254 de *Par-delà bien et mal* pour désigner les bons Européens. Comme Pascal, Leibniz se trouve «entre le christianisme et la vue mécaniste du monde» mais, contrairement à lui⁷³, il refuse d'y voir la moindre contradiction. Quand Pascal creuse l'écart et accroît le déchirement, Leibniz ne cesse, avec une «tolérance et [une] *largeur* de cœur qui “pardonne” tout»⁷⁴, de détendre cet arc. Or, «cette innocence au milieu des contradictions»⁷⁵, cette «tolérance envers soi qui permet plusieurs convictions»⁷⁶ et qui caractérise, aux yeux de Nietzsche, les protestants⁷⁷ aussi bien que les jésuites, est l'indice le plus sûr d'un manque de probité intellectuelle :

Contre les médiateurs [...]. Vous tous, les intermédiaires et les combineurs, vous, moitié-moitiés, vous les réconciliateurs des plus grandes tensions — vous n'êtes pas nets⁷⁸!

On imagine alors que tout l'objet du système leibnizien — tel que le comprend Nietzsche — consiste à réduire la tension, de plus en plus menaçante, entre la science et la foi. Son perspectivisme viserait ainsi à atténuer l'écart que creuse dangereusement la pensée pascalienne entre ces «vérités relatives» — qu'il devient de plus en plus difficile de nier — et la vérité divine, une et absolue. Le concept de «monade» semble être l'instrument de cette conciliation. Ainsi, dans le texte où il commente le fragment «Disproportion de l'homme», Leibniz accepte l'idée d'un être humain situé entre deux infinis, pour aussitôt regretter que Pascal ait méconnu l'existence de ce «miroir vivant exprimant

(suite)

le spiritualisme. [...] IL S'ENTREMIT, FAISANT LE JOINT — *retardateur par excellence.*»

⁷² Dans sa traduction de *Par-delà bien et mal*, Patrick Wotling fait remarquer que ce terme pourrait être rendu ainsi (Nietzsche, 2000a, p. 353, note 575).

⁷³ Voir *FP* XI, 36 [59], où Nietzsche évoque — en faisant allusion à Pascal — «la torture morale d'une conception du monde qui repose à la fois sur le christianisme et la logique scientifique». Pour le commentaire de cette formule, nous renvoyons à notre étude «Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien *logique*”» (2017a).

⁷⁴ *L'Antéchrist*, §1.

⁷⁵ *Le cas Wagner*, Épilogue.

⁷⁶ *Crépuscule des idoles*, «Incursions d'un inactuel», §18.

⁷⁷ Voir par exemple *FP* XIII, 9 [129] : «Déclin du *protestantisme* : théoriquement et historiquement compris en tant que *demi-mesure*» (nous soulignons). Rappelons que «le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande» (*L'Antéchrist*, §10).

⁷⁸ *FP* IX, 13 [13]. Voir également le §228 du *Gai savoir*.

tout l'univers infini» que constitue la monade. Partant en effet du fameux exemple du «ciron» contenant une «infinité de mondes», Leibniz écrit :

Que n'aurait-il pas dit, avec cette force d'éloquence qu'il possédait, s'il y était venu plus avant, s'il avait su que toute la matière est organique, et que la moindre portion contient, par l'infinité actuelle de ses parties, d'une infinité de façons, un miroir vivant exprimant tout l'univers infini, de sorte qu'on y pourrait lire (si on avait la vue assez perçante aussi bien que l'esprit) non seulement le présent étendu à l'infini, mais encor le passé, et tout l'avenir [...] infiniment infini, puisqu'il est infini par chaque moment, et qu'il y a une infinité de moments dans chaque partie du temps, et plus d'infinité qu'on ne saurait dire dans toute l'éternité future⁷⁹.

On le voit, il n'y a, selon Leibniz, aucune espèce de contradiction entre le point de vue que constitue la monade et l'absolue vérité divine. En effet, l'omniscience divine est présente dans chaque substance simple, puisque celle-ci exprime toute l'infinité du monde à la fois de manière synchronique et diachronique : chaque portion du monde est liée à toutes les autres et se ressent en quelque manière de ce qui advient à toutes les autres, de même qu'elle rappelle tout le passé et annonce tout ce qui est à venir. Comme l'écrit Leibniz dans les *Principes de la nature et de la grâce*, «chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément»⁸⁰. Il n'y a, par conséquent, entre les perceptions de chaque monade et celles de Dieu, qu'une différence de degré et non de nature. Leibniz précise d'ailleurs, au paragraphe 14 du *Discours de métaphysique*, que chaque substance n'est jamais que la réalisation d'un point de vue de Dieu sur le monde. Et il est vrai que, par le biais de «l'entre-expression», chaque point de vue singulier est aussi, en un sens, le point de vue de tous les points de vue : chaque monade exprime plus ou moins confusément toutes les autres, qui expriment à leur tour toutes les autres, et ainsi de suite à l'infini. Il est donc possible de dire, comme Arlequin visitant l'empire de la Lune : «*C'est tout comme ici partout et toujours, aux degrés de grandeur et de perfection près*»⁸¹. Ce que Dieu voit clairement et distinctement, les substances simples ne le perçoivent que confusément. L'idée — si novatrice en soi — qu'une pensée peut s'effectuer sans conscience aurait donc surtout pour fonction, dans le système leibnizien, de préserver l'unique vérité divine. Car il y a de ce fait une parfaite continuité de la substance simple à Dieu (qui est lui-même monade). Les esprits, c'est-à-dire les êtres capables de réflexion, peuvent même, d'après Leibniz, être

⁷⁹ Leibniz, *Textes inédits* (1948, p. 553).

⁸⁰ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §13, dans *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes* (1996, p. 231).

⁸¹ Leibniz, *Éclaircissement sur les natures plastiques*, §3, dans *Principes de la nature et de la grâce et autres textes* (1996, p. 104).

considérés comme de «petite[s] divinité[s]»⁸². La situation intermédiaire de l'homme entre le «néant» et «l'infini», que Pascal décrivait comme un déchirement et un égarement, constitue au contraire pour Leibniz un trait d'union entre le monde et Dieu : l'esprit est un «comme-Dieu diminutif, et un comme-univers éminemment»⁸³. Dès lors, les deux espaces qu'opposait tragiquement Pascal, d'une part l'espace naturel, homogène, matériel et aveugle, que découvre la raison, et, d'autre part, l'espace surnaturel de la grâce, polarisé, spiritualisé et omniscient que nous promet la foi sont, chez Leibniz, appliqués l'un sur l'autre et, pour ainsi dire, mélangés l'un à l'autre⁸⁴ : l'espace leibnizien est à la fois homogène et différencié (puisque'il est plein d'unités monadiques mais que ces unités sont toutes singulières), à la fois matériel et spirituel (puisque la matière est tout entière constituée de «petites âmes»), à la fois aveugle et omniscient (puisque chaque monade perçoit tout mais confusément), à la fois nature et grâce (puisque les miracles, qui vont à l'encontre des «maximes subalternes de la nature», ne dérogent pas à l'ordre général). Comme l'écrit justement Michel Serres, «à l'errance tragique s'opposent les voyages comiques d'Arlequin»⁸⁵.

Mais cette méditation sur le fragment 199 est aussi un commentaire de la célèbre formule pascalienne de la «sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part»⁸⁶. Ainsi, lorsque Leibniz la reprend en 1714 dans les *Principes de la nature et de la grâce*, c'est évidemment pour en subvertir le sens. Chez Pascal, en effet, cette ancienne formule ne sert pas à désigner Dieu, comme c'était traditionnellement le cas, mais bien la nature elle-même. Elle décrit l'horreur d'un monde sans Dieu, décentré et saturé de centres relatifs incapables de constituer la référence tant recherchée. Elle exprime donc par avance la terreur du «dément» qui «cherche Dieu» au paragraphe 125 du *Gai savoir*, et dont tout le discours est d'ailleurs fortement empreint de rhétorique pascalienne⁸⁷. Leibniz, en «retardateur», redonne à cette formule son sens

⁸² Leibniz, *Monadologie*, §83, dans *Principes de la nature et de la grâce et autres textes* (1996, p. 261).

⁸³ Leibniz, *Textes inédits* (1948, p. 553).

⁸⁴ Voir Michel Serres (2007 [1968], p. 721 sq).

⁸⁵ Michel Serres (2007 [1968], p. 724).

⁸⁶ *Pensées*, 199. Voir Frédéric de Buzon, «Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte» (2010b, p. 549-556).

⁸⁷ Comparer *Pensées*, 199 et *Le gai savoir*, §125 : «Que fimes-nous en détachant cette terre de son soleil? Où l'emporte sa course désormais? Où nous emporte notre course? Loin de tous les soleils? Ne nous abîmons-nous pas dans une chute permanente? Et ce en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés? Est-il encore un haut et un bas? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini? L'espace vide ne répand-il pas son souffle sur nous?»

traditionnel, puisqu'il y recourt pour décrire, tout au contraire, l'omniprésence divine : «On a fort bien dit, qu[e Dieu] est comme centre partout; mais sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre»⁸⁸. Par l'emploi ambigu⁸⁹ de cette formule, Leibniz réconcilie Pascal avec la tradition. Sous sa plume, en effet, elle signifie désormais que chaque centre particulier est aussi centre universel, puisque chaque monade comprend d'une certaine manière en elle l'absolu divin. Elle soutient donc, à rebours de Pascal, que la multiplication des centres relatifs ne contredit en rien l'existence d'un centre unique constituant la référence ultime.

III. Nietzsche : l'héritage pascalien

En interrogeant, donc, l'idée fondamentale d'une «opposition d'essence entre "vrai" et "faux"», Pascal met en péril le système entier des valeurs européennes. À cet égard, la philosophie de Leibniz peut apparaître comme l'effort grandiose visant à «décharger l'explosif» que constitue le perspectivisme pascalien, à «le mett[re] hors d'état de nuire»⁹⁰. Il entrave l'inquiétante érosion de la valeur de vérité lisible dans les *Pensées*, en établissant que la multiplication des points de vue, loin de contredire l'absolu divin, en constitue la manifestation à chaque fois renouvelée. Tentons maintenant d'examiner en quoi le perspectivisme qui s'esquisse chez Pascal annonce celui — plus radical — que formulera la philosophie de Nietzsche.

Loin de considérer, comme le fait Leibniz, que tout point de vue est divin, Pascal interprète ce rétrécissement du regard comme une suite du péché et de l'oubli de Dieu. L'angle du regard n'est pas déterminé par une clarté plus ou moins grande des perceptions, mais par la préférence démesurée que chacun s'accorde à soi-même. Il ne tient donc pas essentiellement à l'insuffisance de l'intellect, mais à la domination des affects. Si l'homme «manqu[e] [...] à voir tous les côtés»⁹¹ d'une chose, en effet, c'est parce que sa «raison» est désormais «corrompue», c'est-à-dire soumise aux caprices de sa «volonté» et aux inclinations de son «cœur» :

La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de

⁸⁸ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, §13, dans *Principes de la nature et de la grâce et autres textes* (1996, p. 231).

⁸⁹ On ne sait pas bien en effet si cette formule fait référence à Pascal ou à la tradition. Nietzsche dirait que Leibniz fait mine de ne relever aucune différence entre les deux.

⁹⁰ *FP XIII*, 9 [137]. La métaphore de l'arc est en effet fréquemment relayée par celle de l'explosif.

⁹¹ *Pensées*, 701.

considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir, et ainsi l'esprit marchant d'une pièce avec la volonté s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit⁹².

Avec le péché, la volonté est devenue concupiscente, donc tout entière guidée par l'amour infini que chacun se porte à soi-même. La soumission de l'entendement à la volonté est donc, fondamentalement, soumission à l'agrément. Comme il est écrit dans *De l'art de persuader*, « nous ne croyons presque que ce qui nous plaît »⁹³. Si donc Pascal estime que le modèle géométrique de la perspective n'est pas totalement applicable à la vérité, c'est notamment parce que l'angle du regard est déterminé par les préférences de chacun. Depuis la chute, en effet, l'agrément est devenu si capricieux et changeant qu'il est impossible d'en formuler les règles :

Les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps⁹⁴.

Pourtant, ces préférences ne sont pas seulement livrées au caprice et à la fantaisie. Elles sont, le plus souvent, un produit de la coutume. Ainsi, « le choix » de « la condition », « du métier », c'est-à-dire de « la chose la plus importante à toute la vie », que chacun croit faire librement et d'après son seul jugement, se porte en général sur ce qu'on a entendu louer depuis l'enfance :

La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier, le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. C'est un excellent couvreur, dit-on, et en parlant des soldats : ils sont bien fous, dit-on, et les autres au contraire : il n'y a rien de grand que la guerre, le reste des hommes sont des coquins. À force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers et mépriser tous les autres on choisit⁹⁵.

Ô que cela est bien tourné! que voilà un habile ouvrier! que ce soldat est hardi! Voilà la source de nos inclinations et du choix des conditions. Que celui-là boit bien, que celui-là boit peu : voilà ce qui fait les gens sobres et ivrognes, soldats, poltrons, etc.⁹⁶

⁹² *Pensées*, 539.

⁹³ Pascal, *Œuvres complètes* (1963, p. 355). Voir également, quelques lignes plus haut : « tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément » (*ibid.*).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 356. Voir également *Pensées*, 55 et 805.

⁹⁵ *Pensées*, 634.

⁹⁶ *Pensées*, 35 (nous soulignons).

La raison corrompue est donc finalement une raison régie par l'habitude, puisque c'est elle qui forge le «sentiment» et «inclina [le] cœur». Comme l'écrit Pascal, «l'habitude [...], sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses, et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement»⁹⁷. La coutume, explique-t-il encore, a le pouvoir de «rend[r]e naturel»⁹⁸, parce que ce que nous appelons «principes naturels» ne sont jamais que des «principes accoutumés»⁹⁹. Chaque peuple se fait ainsi une contrefaçon de l'absolu, en tenant pour le vrai bien ce à quoi il est simplement accoutumé¹⁰⁰. Le peuple «croit que la vérité [...] est dans les lois et coutumes» parce qu'il «prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seule autorité sans vérité)»¹⁰¹.

Or, pour Nietzsche également, toute interprétation a sa source dans des affects particuliers qu'une longue habitude nous a conduits à considérer comme seuls légitimes : «Ce sont nos besoins *qui interprètent le monde* : nos instincts, leur pour et leur contre»¹⁰². Ce que Pascal nomme «corruption de la raison», Nietzsche l'appellera «nature instrumentale de l'intellect»¹⁰³ ou, en termes schopenhaueriens, «primat de la volonté sur l'intellect»¹⁰⁴. Témoin le vocabulaire pascalien de la «corruption» et de la «dépravation» auquel Nietzsche a très souvent recours pour décrire le manque de probité intellectuelle qu'entraîne cette soumission de l'esprit à la volonté : «la dépravation de l'intellect : la preuve par le *plaisir* (“cela me rend heureux, donc c'est vrai”)»¹⁰⁵. «“Vrai” signifie» le plus souvent «qui correspond au désir de notre cœur»¹⁰⁶. Mais Nietzsche

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Pensées*, 630.

⁹⁹ *Pensées*, 125.

¹⁰⁰ Voir *Pensées*, 397 : «Le véritable bien étant perdu, tout devient son véritable bien.»

¹⁰¹ *Pensées*, 525.

¹⁰² *FP XII*, 7 [60].

¹⁰³ *Le gai savoir*, §99.

¹⁰⁴ *Humain, trop humain II*, Opinions et sentences mêlées, §5. Nietzsche précise que Schopenhauer reprend ici une conception moraliste, et nomme Pascal.

¹⁰⁵ *FP XII*, 2 [66]. Voir aussi, entre autres, *Crépuscule des idoles*, «Les quatre grandes erreurs», §1 : «Il n'y a pas d'erreur plus dangereuse que de *confondre la conséquence avec la cause* : c'est là ce que j'appelle la véritable corruption de la raison» ; *Aurore*, §543 : «*Ne pas faire de la passion un argument de vérité*. [...] Comme vous vous languissez de trouver des hommes de votre foi dans cet état — celui de la *dépravation de l'intellect*»; *L'Antéchrist*, §12 : «Kant, dans son innocence “allemande”, a cherché à conférer une valeur scientifique à cette forme de corruption, à ce défaut de conscience intellectuelle sous la dénomination de “raison pratique”».

¹⁰⁶ *FP XII*, 7 [3].

souligne également que le «plaisir [...] naît de l'habitude», parce qu'«on accomplit l'habituel plus aisément, mieux, donc plus volontiers»¹⁰⁷ que l'inhabituel, et reprend à son compte toutes les considérations pascaliennes sur le pouvoir de la coutume :

Le souci de pourvoir à son existence contraint [...] presque tous les Européens [...] à accepter un *rôle* déterminé, ce que l'on appelle leur métier; quelques-uns conservent à cet égard la liberté, liberté toute apparente, de choisir eux-mêmes ce rôle, quant à la plupart, on le choisit pour eux. [...] Avec l'âge, presque tous les Européens se confondent avec leur rôle, ils sont eux-mêmes victimes du «réalisme de leur jeu», ils ont oublié eux-mêmes combien le hasard, l'humeur, l'arbitraire ont disposé d'eux lorsque se décida leur «métier» — et combien d'autres rôles ils auraient peut-être pu jouer : car il est trop tard désormais! Si l'on considère les choses plus profondément, un caractère s'est réellement *constitué* à partir du rôle, une nature à partir de l'art¹⁰⁸.

Sous l'effet de l'habitude, ce «rôle», et toutes les représentations qui y sont attachées, est devenu une «seconde nature», un «instinct». «Je parle de l'*instinct*, précise Nietzsche, lorsqu'un quelconque *jugement* (le *goût* à son premier stade) est incorporé»¹⁰⁹. Or, dans ses premiers écrits, c'est justement le terme pascalien de «seconde nature» que Nietzsche utilise pour décrire ce qu'il appellera plus tard «incorporation (*Einverleibung*)» :

Nous nous greffons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, qui feront dépérir notre nature primitive. [...] Mais certains [...] savent que cette première nature a naguère été une seconde nature, et que toute seconde nature, quand elle triomphe, devient à son tour une première nature¹¹⁰.

Cela n'est jamais qu'une reprise fidèle du fragment 126 des *Pensées* :

La coutume est une seconde nature qui détruit la première. [...] J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature¹¹¹.

En agissant sur le corps, expliquait déjà Pascal, la coutume a pour effet de «nous abreuver et nous teindre» d'une certaine «créance» : «La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. *Elle incline l'automate* qui entraîne l'esprit

¹⁰⁷ *Humain, trop humain* I, §97.

¹⁰⁸ *Le gai savoir*, §356.

¹⁰⁹ *FP* du *Gai savoir*, 11 [164].

¹¹⁰ *Considérations inactuelles* II, §3.

¹¹¹ *Pensées*, 126.

sans qu'il y pense»¹¹². — Comme le dit Nietzsche lui-même : «Il faut commencer par convaincre le *corps*. [...] Le *reste* s'ensuit...»¹¹³

Dès lors, que Pascal en vienne à reconnaître, comme le «dément» du *Gai savoir*, la mort de Dieu, et non plus seulement son «secret», que ce qui l'attache encore à une vérité «toute pure et toute vraie» en vienne à se défaire, et son perspectivisme n'aurait plus grand-chose à envier à celui de Nietzsche. La mort de Dieu ouvrirait en effet sur ce «*nouvel "infini"*», l'infini interprétatif, que Nietzsche décrit, au paragraphe 374 du *Gai savoir*, comme le «grand frisson» qui vient raviver et redoubler celui qu'exprimait Pascal devant les «espaces infinis» que Dieu a désertés. Or il est permis de penser que l'écrivain de Port-Royal a eu le «*souçon*»¹¹⁴ du terrible bouleversement qui s'annonçait. En effet, s'il distingue encore la foi véritable, qui résulte de la grâce, de la «foi» simplement «humaine»¹¹⁵, produite par la coutume, il insiste fortement sur l'importance qu'il y a à «préparer la machine»¹¹⁶ au christianisme pour obtenir une conversion digne de ce nom. Lorsqu'il écrit : «Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer»¹¹⁷, c'est bien la religion chrétienne qu'il a en vue. À ses yeux, donc, ce ne sont pas seulement «les Turcs» qui croient à leurs miracles «par tradition»¹¹⁸, pas seulement les «hérétiques» et les «infidèles»¹¹⁹. «C'est [la coutume] qui fait [aussi] tant de chrétiens»¹²⁰, et la formule de l'apôtre Paul, «*fides ex auditu*»¹²¹, «la foi vient par l'audition», acquiert sous sa plume une profondeur étrange.

Ainsi, suivant l'interprétation de Nietzsche, le doute qui tourmente Pascal, celui d'un Dieu trompeur, n'est rien de moins que le doute au sujet d'une vérité qui serait elle-même mensongère et factice. Pascal pressent que le Dieu de vérité, la vérité, pourrait n'être elle-même qu'une perspective parmi d'autres, fruit de certaines préférences, que le temps aurait rendu absolues et inattaquables. Ce doute, le paragraphe 93 d'*Aurore* — qui fait écho au paragraphe 91 — le formule ainsi : «Et si Dieu n'était justement *pas* la vérité [...] ? Et si

¹¹² *Pensées*, 821 (nous soulignons).

¹¹³ *Crépuscule des idoles*, «Incursions d'un inactuel», §47. Voir également *Pensées*, 821 : «Il faut donc faire croire nos deux pièces : l'esprit, par les raisons [...] ; et l'automate, par la coutume». Pour une exposition plus détaillée de cette question, voir notre article : «Nietzsche et le principe de Pascal : “*Il faut s'abêtir*”» (2019, p. 421-437).

¹¹⁴ *Le gai savoir*, §343.

¹¹⁵ *Pensées*, 7.

¹¹⁶ *Pensées*, 11.

¹¹⁷ *Pensées*, 419.

¹¹⁸ *Pensées*, 899.

¹¹⁹ *Pensées*, 193.

¹²⁰ *Pensées*, 821.

¹²¹ *Pensées*, 7.

Dieu était la vanité, le désir de puissance, l'impatience, l'effroi, le délire fasciné et épouvanté des hommes?» Et si le «*ego sum veritas*» devait être rectifié en «*ego sum consuetudo*»¹²²? Pour le dire en termes nietzschéens, Pascal a déjà le soupçon que la vérité pourrait n'être qu'une valeur parmi tant d'autres possibles. Or telle est bien la caractéristique essentielle du perspectivisme nietzschéen. Celui-ci ne constitue pas, à proprement parler, une théorie de la connaissance, puisqu'il en vient à considérer que la vérité n'est elle-même qu'une perspective, qu'une manière de construire et de mettre en forme le monde. Ce perspectivisme n'est donc plus articulé à la notion de vérité; il en marque, au contraire, la faillite. Il signifie le délaissement du problème traditionnel de la vérité au profit du problème nouveau des valeurs¹²³, parce que l'idée d'une vérité une et absolue apparaît désormais comme un mensonge, ou plutôt comme une fiction — celle, précisément, dont l'homme européen a eu jusqu'ici besoin pour vivre.

* * *

À rebours des métaphysiciens, donc, qui tous s'inscrivent dans le «schéma fondamental» des «philosophies» rendues «possibles»¹²⁴ par le platonisme, Pascal remet en cause ces deux «invention[s]» platoniciennes que sont l'«esprit pur» et le «bien en soi». Il soupçonne déjà que «la perspective» pourrait être «la condition fondamentale de toute vie»¹²⁵ et que ce que l'on a tenu jusqu'ici pour la vérité, le Dieu de bonté, doit lui-même être inscrit dans ce perspectivisme radical. Telle est l'intuition terrible qui, selon Nietzsche, poussera l'esprit pascalien au suicide, et que l'imposant système leibnizien se chargera de combattre et de faire oublier.

Faut-il dès lors continuer à rattacher le perspectivisme de Nietzsche à celui de la monadologie? En dépit des apparences, ces perspectivismes pourraient bien signifier, dans l'histoire de la pensée, deux tendances opposées. Si l'on rassemble en revanche les discrètes indications laissées par Nietzsche dans ses écrits, et particulièrement dans *Par-delà bien et mal*, il devient clair 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 toute cette tension de son arc! Et peut-être encore la flèche, la tâche, qui sait? le *but...*»¹²⁶.

¹²² *FP d'Humain, trop humain* II, 36 [1].

¹²³ C'est ce qu'établit Patrick Wotling dans ses travaux. Voir notamment *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche* (2008, chap. 1 : «L'ultime scepticisme». *La vérité comme régime d'interprétation*», p. 25 sq).

¹²⁴ *Par-delà bien et mal*, §20.

¹²⁵ *Par-delà bien et mal*, Préface.

¹²⁶ *Ibid.*

Références bibliographiques

- Birault, Henri
1962 «Nietzsche et le pari de Pascal», *Archivio di Filosofia*, n° 3, p. 67–90.
- Birault, Henri
1970 *Nietzsche et Pascal*, thèse complémentaire inédite, Paris, Sorbonne.
- Buzon, Frédéric de
2010a «Que lire dans les Deux infinis? Remarques sur une lecture leibnizienne», *Les Études philosophiques*, 2010/4 (n° 95), p. 535–548.
- Buzon, Frédéric de
2010b «Double infinité chez Pascal et Monade. Essai de reconstitution des deux états du texte», *Les Études philosophiques*, 2010/4 (n° 95), p. 549–556.
- Campioni, Giuliano, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, *et al.*, dir.
2003 *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York (NY), Walter de Gruyter.
- Damisch, Hubert
2012 *L'origine de la perspective*, Paris, Flammarion.
- Donnellan, Brendan
1982 *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Herbert Grundmann.
- Figl, Johann
1982 *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin/New York (NY), Walter de Gruyter.
- Frigo, Alberto
2010 «“La vittima più istruttiva del cristianesimo”. Nietzsche lettore e interprete di Pascal», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXXIX, p. 275–298.
- Heintel, Erich
1974 «Philosophie und organischer Prozeß», *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 3, p. 61–104.
- Hildebrandt, Karl
1936 «Über Deutung und Einordnung von Nietzsches “System”», *Kant-Studien*, vol. 41, p. 221–293.
- Kaufmann, Walter
2013 *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* [1950], Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Kaulbach, Friedrich
1979 «Nietzsche und der monadologische Gedanke», *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, vol. 8, p. 127–156.
- La Rochefoucauld, François de
2006 *Maximes et réflexions diverses*, Paris, Gallimard.
- Lebreton, Lucie
2017a «Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien logique”», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2017/2 (tome 142), p. 175–194.

- Lebreton, Lucie
2017b «“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, n° 3, p. 401–428.
- Lebreton, Lucie
2019 «Nietzsche et le principe de Pascal : “*Il faut s'abêtir*”», *Revue de métaphysique et de morale*, octobre-décembre, n° 4, p. 421–437.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
1948 *Textes inédits*, publiés par Gaston Grua, Paris, Presses universitaires de France.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
1996 *Principes de la nature et de la grâce. Monadologie et autres textes*, Paris, Flammarion.
- Marton, Scarlett
2000 *Das forças cósmicas aos valores humanos* [1990], Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Müller-Lauter, Wolfgang
1971 *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York (NY), Walter de Gruyter.
- Nehamas, Alexander
1994 *Nietzsche. La vie comme littérature* [1985], trad. Véronique Bégghain, Paris, Presses universitaires de France.
- Nietzsche, Friedrich
1968–1997 *Œuvres philosophiques complètes*, 14 vol., Giorgio Colli et Mazzino Montinari, éd., Paris, Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich
1992 *Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, trad. Éric Blondel, Paris, GF.
- Nietzsche, Friedrich
1994 *L'Antéchrist*, trad. Éric Blondel, Paris, GF.
- Nietzsche, Friedrich
1998 *Le gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF.
- Nietzsche, Friedrich
2000a *Par-delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF.
- Nietzsche, Friedrich
2000b *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Le Livre de poche.
- Nietzsche, Friedrich
2005 *Le cas Wagner, Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel et Patrick Wotling, Paris, GF.
- Nietzsche, Friedrich
2008 *Nietzsche, Lettres choisies*, trad. Marc de Launay, Paris, Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich
2012 *Aurore*, trad. Éric Blondel, Paris, GF.

Nietzsche, Friedrich

2019a *Humain, trop humain I*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF.

Nietzsche, Friedrich

2019b *Humain, trop humain II*, trad. Éric Blondel, Paris, GF.

Pascal, Blaise

1865 *Pascal's Gedanken, Fragmente und Briefe*, 2 vol., Prosper Faugère, éd., trad. Dr. C.F. Schwartz, Leipzig, Otto Wigang.

Pascal, Blaise

1963 *Œuvres complètes*, Louis Lafuma, éd., Paris, Seuil.

Pascal, Blaise

1992 *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, dans *Œuvres complètes IV*, Jean Mesnard, éd., Paris, Desclée de Brouwer, p. 998–1012.

Périer, Gilberte

1964 *La Vie de Monsieur Pascal*, dans *Œuvres complètes I*, Jean Mesnard, éd., Paris, Desclée de Brouwer, p. 571–642.

Piazzesi, Chiara

2000 «Nietzsche lettore di Pascal : il contributo di Ferdinand Brunetière», dans Maria Cristina Fornari, dir., *La trama del testo : su alcune letture di Nietzsche*, Lecce, Milella, p. 169–221.

Saint Thomas

2000 *Somme contre les gentils*, trad. Cyrille Michon, Paris, Flammarion.

Serres, Michel

2007 *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* [1968], Paris, Presses universitaires de France.

Williams, W. D.

1952 *Nietzsche and the French. A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*, Oxford, Basil Blackwell.

Wotling, Patrick

2008 «“L’ultime scepticisme”. *La vérité comme régime d’interprétation*», dans Patrick Wotling, *La philosophie de l’esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, p. 25–51.

Wotling, Patrick

2014 «Entre compréhension et déformation. L’interprétation selon Pascal et Nietzsche», dans Éric Castagne et Patrick Wotling, dir., *Compréhension et interprétation*, Reims, EPURE, p. 143–175.