

LA REPRISE – DE LA METAPHYSIQUE LE SITE DE PASCALET LA PENSEE DE ROSARIA CALDARONE

ANDREA BELLANTONE

Faculté de Philosophie

UR CERES

Institut Catholique de Toulouse

andrea.bellantone@ict-toulouse.fr

ABSTRACT

Rosaria Caldarone's book offers a vision of Pascal as a *spur* of metaphysics. These reflexions pose the following question: is there a danger of reabsorbing Pascal into Onto-theology? Shouldn't Pascal be left to his anonymity? Pascal's *anomie* has perhaps much to say than any other "philosopher".

KEYWORDS

Onto-theology, Metaphysics, Pascal, Caldarone

§ 1. La reprise (*Gjentagelsen*), écrit Kierkegaard, c'est quand on reçoit «tout au double»¹. La question de notre temps, après la destruction du paradigme onto-théo-logique est la suivante : comment *recevoir* la métaphysique *au double*? Comment la reprendre? Il faut tout d'abord reconnaître que si l'onto-théo-logie constitue une *certaine constitution dominante* de la métaphysique moderne, cette histoire est accompagnée par des *doubles* qui ne s'y laissent pas réduire. Pascal est l'une de ces figures dans lesquelles s'exprime une anomie (par rapport à la pensée moderne) dont nous ne pouvons pas ignorer la voix (ou le cri) si nous voulons reprendre (autrement) la métaphysique. C'est en effet aux marges d'une certaine forme dominante de la modernité que se présentent — comme des avènements d'un ailleurs qui ne doit pas cesser de l'inquiéter — des contre-figures (Kierkegaard lui-même, comme Pascal, en est une) qui ne respectent pas les attentes de l'onto-théo-logie. Ces *doubles* ne prennent pas la parole de l'intérieur du dispositif moderne (dont Descartes serait l'instituteur), mais d'un

¹ S. Kierkegaard, *La reprise*, éd. par R. Boyer, Robert Laffont, Paris, 1993, p. 760.

site alternatif, en y exprimant une instance qui ne veut pas réduire la pensée au système du savoir.

§ 2. Comme l'écrit Rosaria Caldarone, cette instance, chez Pascal, s'exprime dans la puissance du « troisième ordre », de cette charité qui réalise la « critique de la domination » (264). La domination en question est celle de la constitution onto-théo-logique, dont la finalité ultime est la sécurisation de la vie. En tant que la charité révèle l'« impossibilité de totaliser les étants sous un ordre unique » (268), elle est une instance de destitution (ou de déconstruction), une faille à partir de laquelle tout le dispositif sécurisant peut être (et doit être) déjoué. S'il y a donc une bonne raison pour réouvrir le dossier concernant « Pascal et la philosophie », c'est exactement car, grâce à lui, la philosophie (et pas seulement la métaphysique moderne) est mise en accusation, forcée à répondre autrement qu'elle ne l'a fait au cours de son histoire (ou dans *ses* histoires, au pluriel). Si cela est vrai, alors il est vrai que Pascal embrase la pensée — il est donc comme cette « torche incendiaire » dont parlait le jeune Heidegger, capable d'incinérer « toute philosophie visant à l'objectivité sur la base d'un système »².

§ 3. Mais, avant tout, il faut bien localiser (si l'on ne peut à proprement parler, l'*identifier*) le *site* d'où Pascal parle. S'il est notre compagnon en vue de la reprise, c'est parce qu'il s'installe dans une *prise* dont il faut interroger la nature. La question de cette localisation se pose donc ainsi: d'où peut jaillir (et être prise) cette parole qui accuse la philosophie? Tout d'abord, une correction s'impose: on dit *prise*, mais il faudrait parler plutôt d'une *déprise*. En effet, c'est bien dans un dessaisissement que la prise dont il est ici question se réalise: si Pascal peut accuser la philosophie (et la mettre en flammes), c'est parce qu'il ne parle pas en son nom (ni en son nom propre, celui de Blaise Pascal, ni en celui de la philosophie, qui est le nom propre d'une certaine pratique de la pensée). Il commence, justement, par un *ailleurs* dans lequel tout nom peut être puisé, mais qui ne se laisse pas dire (ni épuiser) — même s'il se laisse peut-être *écouter*. Cette parole première est donc, d'un côté, *surnaturelle*, car elle arrive de la transcendance (l'ordre de la grâce n'est pas différent au sens *quantitatif*, mais *qualitatif*, car il a un « caractère surnaturel », p. 293); mais, de l'autre côté, elle est plus naturelle de toute « nature » déjà mise en forme par la sécurisation, car en celle-ci « on continue à demander (...) ce qu'il en est de la vie » (72). Ces deux instances apparemment opposées — le *surnaturel* et la *vie* — ne le sont pas: *ensemble*, elles font référence à un domaine préalable, originaire, de l'existence, d'où jaillit tout sens, avant toute mise en forme (sécurisante). Il s'agit d'un domaine dans lequel la distinction entre le naturel et le surnaturel est déjouée, car, dans notre nudité,

² M. Heidegger, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression. Théorie de la formation des concepts philosophiques* (GA 59), tr. G. Fagniez, Gallimard, Paris, 2014, p. 201.

nous ne sommes pas sur la terre sans être — en même temps — sous le ciel. Si on a fait référence à l'anomie de Pascal — à son in-appartenance et à son in-distinction — c'est exactement car son apport plus important se cache (et se révèle, donc) dans l'anonymat de son discours. Comme la « science recherchée » par Aristote ne trouve pas son nom, ainsi le geste de Pascal (aux marges de toute nomination) ne doit pas trouver son nom propre : sinon, il trahirait son site — et désactiverait sa puissance (de l') originaire.

§ 4. En tant qu'il nous décentre d'une certaine conception moderne, Pascal nous permet de voir à nouveau ce que la philosophie a été — et ce qu'elle *pourrait* (encore) être. Il est hors de doute que l'apport plus important du livre de Rosaria Caldarone est ici : dans la « surprise herméneutique » de pouvoir « comprendre la métaphysique grecque, avec sa puissance de contraste par rapport à celle cartésienne, à partir du Christianisme » (315). Pascal ne nous apprend pas, tout simplement, comment relire la pensée *moderne* en opposition à Descartes, mais, en nous libérant de l'onto-théo-logie, il nous permet de relire *toute* la pensée philosophique à partir d'une autre perspective. Ce point de vue est surtout un *point* (ou le site) de (la) vie. En ce sens, le Christianisme ne doit pas être entendu comme une confession religieuse, mais comme un discours qui émane d'une certaine *expérience* de l'humain. Encore une fois, la dimension du dialogue entre philosophie et Christianisme est celle de la vie qui les convie ensemble, tout en les mesurant (en un sens tout à fait particulier, car cette mesure n'a pas de critère abstrait) selon ses propres exigences. S'il est indubitable que, dans son histoire, la philosophie a suscité le Christianisme dans l'approfondissement de ses mystères, il est aussi vrai que le Christianisme suscite la philosophie en nous permettant de nous l'approprier autrement. C'est donc à la lumière du Christianisme que Pascal nous permet de voir que la *philo-sophia* de Platon et d'Aristote « résiste à l'assimilation à la structure onto-théo-logique de la métaphysique que Pascal veut destituer dans sa forme cartésienne » (12). C'est ainsi que (la critique à Heidegger est implicite) la pensée chrétienne de Pascal nous permet de revoir l'ampleur de la philosophie grecque — et notamment la portée « anti-narcissique et anti-idolâtrique de l'ontologie platonico-aristotélicienne » (12). En destituant une *certaine* philosophie, Pascal ne fait que libérer les possibilités qu'elle occultait, en nous permettant de revenir à ce qu'il y a d'essentiel (et inouï, car encore à venir) dans le geste de la pensée grecque.

§ 5. Certes, comme toute reprise, cette exposition de la philosophie au Christianisme implique aussi la conscience que *quelque chose* de nouveau arrive, en s'installant dans l'ouverture du passé et en la dilatant (sinon, il ne s'agirait pas de *reprise*, mais d'une simple *répétition mécanique*). Il y a en effet un élément que le Christianisme apporte et qui n'est pas réductible à tout ce que la philosophie grecque pouvait penser : l'amour *en personne* qu'il introduit (dans le Christ et comme

Lui) est une « instance nouvelle » qui a l'ambition de *corriger* la philosophie (69). Il s'agit de la transfiguration de l'amour *connu* par la philosophie (le *philein*), qui s'exprimait dans l'idée d'un *désir* immanent à la raison. Le Christianisme «demande plus d'amour (...), un désir beaucoup plus fort par rapport à celui demandé et mis en jeu par la *philo-sophia*» (56). Il va de soi que derrière cet appel à un incrément d'amour, il y a plus qu'une simple augmentation quantitative, car en réalité c'est la *qualité* (et la nature) de cet amour qui change. La question fondamentale concerne donc la *continuité* ou la *discontinuité* de ces deux formes d'amour(s). Selon Caldarone, nous devons reconnaître «l'échafaudage commun à l'intérieur duquel on peut évaluer le tournant (de Pascal), la coupure de la trame de la toile partagée avec les métaphysiciens Grecs» (115). Mais, en lisant ce projet, on ne peut que se poser une autre question, à l'exact opposé: ne s'agirait-il pas, tout au contraire, de mesurer ce dialogue *à partir de la coupure en tant que telle*, en s'installant justement dans celle-ci comme le socle à l'intérieur duquel, sans synthèse possible, se joue (et se féconde) le double discours de la philosophie et du Christianisme? Il s'agirait de commencer par (et dans) la faille qui sépare philosophie et Christianisme, dans le saut (vraiment mortel) de celui qui sait qu'aucun *cadre* ne pourra les unir (sinon, justement, dans une perspective *eschatologique*, dont l'invocation n'est que la confession de son inactualité «ici et maintenant»). Avant de poser à nouveau cette question — qui est le point génératif de tout le discours de Caldarone — il faut revenir à la vie comme lieu d'in-différence (et *site* innommable de tout discours).

§ 6. Si on cherche, dans ce livre magistral de Rosaria Caldarone, quelque chose comme une définition de la vie (mieux : une parole de la vie), on la trouve à travers le thème du refus de la «conception archaïque des contraires» (50). Dans cette vision, selon les mots de Leonardo Samonà (dans le socle duquel s'inscrit le travail de notre autrice), on conçoit «l'opposition de façon univoque et exclusive, en empêchant l'accueil de l'autre à l'intérieur de l'être» (50). La conception *non archaïque* des contraires serait l'apport principal de la pensée philosophique, car elle s'installerait justement dans *l'ensemble* irréductible de la différence qui constitue l'essence de l'expérience humaine. Il faut bien s'arrêter sur cet *ensemble* : si cette inclusion ne doit pas devenir réduction, c'est justement car la vie se manifeste (ou encore mieux: s'expérimente) comme cette différence irréductible. Ainsi, si l'on peut encore parler d'une forme de « conciliation », celle-ci ne peut pas s'accomplir au détriment de la différence, mais en tant qu'approfondissement *infini* de celle-ci. La vie, donc, n'est que l'habitation de cette incohérence qui est l'accueil sans fin de l'autre à l'intérieur de l'être. De ce point de vue, le Christ est, pour Pascal, une «reprise, un approfondissement et une critique à la façon platonico-aristotélicienne de penser l'inclusion du négatif à l'intérieur de l'être» (37). Il va de soi que dans ces trois mots (*reprise, approfondissement, critique*) se jouent en même temps la continuité

et la discontinuité entre philosophie et Christianisme, dont l'enjeu essentiel est la prise (et la déprise, comme on verra bientôt) qu'ils ont sur la vie. En tout cas, c'est l'amour chrétien qui a une supériorité critique par rapport à l'amour philosophique, car il arrive à penser l'ouverture à l'irréductible de façon plus radicale par rapport au modèle grec (c'est, justement, le thème de l'ordre de la charité comme lieu de la destitution de toute hiérarchisation). L'amour chrétien, qui n'est soumis à aucune règle *idéale*, est «ce qui *a* et *fait* espace, dont l'hospitalité est inconditionnée» (68).

§ 7. Ainsi, dans le Christianisme il y a une instance qui le rend «impensable pour le monde grec» (100). C'est à partir de cet amour impensable (pour les Grecs) que le Principe peut être rendu pensable (pour le chrétien) en tant qu'abandon pour (et à) la créature, selon le mouvement de la kénose. Mais cette *rétractation* (c'est le mot que Caldarone préfère, fidèle au lexique de L. Samonà) implique aussi un changement total du sens de l'action de l'homme — et de son être. L'essentiel dans l'action n'est plus la *position*, mais la *déposition*, ce n'est pas la prise, mais la déprise. Si au centre de l'être il y a l'*ensemble* dont nous avons parlé, qui est la vie en tant que différence, alors le sens de l'acte métaphysique est celui de se disposer à cette exposition, de la répéter, pour ainsi dire, à la seconde puissance. Le secret phénoménologique de l'ontologie de l'inclusion du négatif, c'est donc une expérience de la vie comme faiblesse. S'il y a un lieu dans lequel Pascal « déborde et fait exploser le discours aristotélicien », c'est là où il pousse la pensée jusqu'à «l'impossibilité de distinguer la puissance et l'impuissance» (153). Ainsi, pour Pascal (mais cela est vrai, bien évidemment, pour toute pensée chrétienne), «la liberté du sujet pensant passe par le sentiment d'être lié à une dépendance brutale» (186). C'est ainsi que le commandement — apparemment scandaleux — « il faut s'abêtir » devient la révélation que la subjectivité ne *prend* pas son pouvoir de soi, mais que toute vraie puissance est en réalité impuissance, toute prise une déprise, selon une conception qui révèle que la « non liberté » est finalement « *positive* » (187). S'il y a, en effet, quelque chose de *positif*, c'est le *fait* d'être donnés à nous-mêmes — et de devoir correspondre, en incluant, en nous, activement, l'instance érotique de l'altérité, le désir de ce(lui) qui nous a donnés à nous-mêmes. La chose la plus secrète que Pascal apprend à la philosophie (en admettant qu'elle veuille et soit capable de l'écouter) est l'exigence de penser cette faiblesse comme expérience originaire (137).

§ 8. Il y a, toutefois, un danger inscrit dans le texte de Caldarone. Il concerne tout projet de rapatrier Pascal (et toute contre-figure de la métaphysique) *dans* la philosophie. Certes, cette récupération ne se fait qu'au prix d'une obligation pour la philosophie de se rétracter — ou de se reprendre. Néanmoins, la question concerne la différence qui existe entre une *rétractation* et une *reprise*, la distance qu'il y a entre une *critique* et une *déconstruction*. Voyons de quoi il s'agit. Caldarone écrit

qu'en découvrant «l'impuissance de l'amour», Pascal ne se limite pas à pratiquer une « déconstruction, mais aussi une reconstruction de l'infrastructure de la *philosophie*» (66). Il gît ici — il me semble — une ambiguïté qui mérite d'être interrogée (et habitée, peut-être, car il n'est pas certain qu'on puisse vraiment s'en libérer). Le doute concerne le fait que la *rétractation* pourrait aboutir, en fin de compte, à une *inclusion* du Christianisme dans la philosophie, qui en sanctionnerait ainsi la désactivation en tant que puissance de déconstruction. L'ambiguïté est signalée par une affirmation qu'on trouve au tout début du livre, mais elle traverse l'ouvrage tout entier. Caldarone y écrit ainsi: «La stupéfiante traduisibilité de l'argumentation de Pascal dans la rigueur conceptuelle de la philosophie classique s'accompagne en parallèle avec la rupture explosive qu'il exerce sur ce paradigme, par lequel il se laisse quand même traverser» (14). Le double de Pascal se laisserait, *en même temps*, mettre en forme par la philosophie, tout en y apportant une rupture. Mais à quel prix cette *rupture* peut-elle être tournée en *reconstruction*? En essayant de «replanter et (de) réorganiser l'inclination du *philein* (...) afin de la conformer de façon plus stable, plus efficace, à l'objet vers laquelle il tend», ne risque-t-on de réduire l'autre *surnaturel* qui s'exprime chez Pascal en une fonction critique de la philosophie? On sait bien que rien n'inquiète la philosophie moins qu'une *critique*, car celle-ci ne fait que restaurer, malgré l'apparence d'une remise en cause, la cause même de la raison moderne. Une autre provocation se présente, qu'on pourrait exemplifier ainsi : ne faudrait-il *laisser* Pascal à son indécision, en le libérant aussi de toute commune mesure avec la philosophie, préservant ainsi son intraduisibilité?

§ 9. Le livre de Caldarone s'ouvre avec une confession : il y a, chez Pascal, un «surplus qu'on ne peut pas économiser (...), du fragment sur le système, de la parole sur la langue, du style (du "philosophe") sur le genre (sur la "philosophie")». Ce surplus, continue Caldarone, «semble — même si ce n'est pas vrai — résister au discours et se tenir uniquement sur soi-même ; bref, n'avoir besoin de rien» (5). Or, il nous semble que tout le livre veut replacer ce surplus dans le mouvement d'une économie, afin de le faire fructifier pour la philosophie. C'est comme s'il s'agissait d'utiliser l'altérité de Pascal comme un *combustible* pour la machine philosophique. Certes, Caldarone sait bien que le contact du Christianisme avec la philosophie ne fait que la brûler et même l'incinérer, mais de cet incendie elle renaît, renouvelée (ou, comme nous l'avons vu, reconstruite). Il va de soi que laisser Pascal à son indécision, ne pas l'économiser, voudrait dire lui permettre de rester ce qu'il (n') est (pas). Sans nom, dans une anomie inévitable, Pascal vivrait alors son anonymat comme son propre *avènement*, ce qui se révélerait dans son style et dans son être *en fragments*. Si la parole ne se laisse pas réduire à la langue, c'est parce qu'en elle la prise ne se fait que comme confession de faiblesse, indécision et indétermination d'origine. Ce qui chez Pascal résiste au discours (ce discours de résistance à tout discours, caché, comme le mémorial de 1654, entre le pli secret d'un habit, invisible

à toute habitude philosophique), n'est-ce pas ce qu'il y a de plus vrai dans son... discours ?

§ 10. Reprendre la métaphysique veut dire la retrouver (en) double — selon la loi d'une pluralité qu'on n'a jamais vraiment pensée jusqu'au fond (d'où elle jaillit). Par ailleurs, ce double ne doit pas être nécessairement le double *de la* métaphysique, qui finirait par lui appartenir ou par parler son *discours*. Il pourrait être une sorte de *doublon non identique*, partageant (au sens de la division) son origine avec la métaphysique, sans pour cela lui appartenir. Si elles ont en effet quelque chose en commun, il s'agit du fait que chacune est irréductible à l'autre, selon la loi d'une duplication sans ressemblance. Entre ces doubles il y a une divergence de principe qu'on ne peut (et on ne doit) pas régler à l'intérieur de la sphère du discours, car un tel réglage impliquerait la postulation (au moins) d'un système et, en fin de comptes, de l'onto-théo-logie.

§ 11. Recommencer la métaphysique, en la recevant ainsi au double, signifie peut-être la reprendre d'ailleurs — et autrement, selon un style et une parole qui ne se laissent jamais réduire à son langage et à son économie. Il s'agirait, dans ce cas, de remettre en question la primauté de la philosophie (et de tout savoir prétendu *premier*) en jouant entre les doubles (qui ne seraient pas que deux, par ailleurs, car le dédoublement se multiplierait infiniment). Ce n'est que dans cette pluralité sans fin que se laisserait entrevoir quelque chose comme *une* vérité. L'essentiel de toute *prise* serait cela: se retrouver dans la pauvreté de ne pas savoir ce qu'elle est — ni d'où elle vient ni où elle va, en sauvegardant le fait que tout discours sur l'expérience est inévitablement en retard par rapport à ce qu'il voudrait signifier.

§ 12. Si l'on veut vraiment «faire espace, libérer l'espace» (189), il faut alors accepter de sauter au-delà de l'horizon à l'intérieur duquel la raison (même double, divisée en deux, 213) demeure en tout cas souveraine (y compris en déterminant ses propres limites, comme une *auto-critique*). «Le désaveu de la raison est donc un fait intérieur à la raison, une rétractation mise en œuvre par la raison qu'en tant que cœur — ce qu'on pourrait comprendre comme le tournant de la raison — accède à la certitude stable» (220). Enfin, c'est l'instance de la «certitude stable» qui apparaît ici, en manifestant une ambiguïté dont la philosophie ne peut pas sortir — mais dont elle doit prendre pleine conscience quand son double (l'autre dé-prise sur la vie) l'*accuse*.

Ce sont toutes ces questions que nous restituons à Rosaria Caldarone, après la lecture de son livre. On sait que ces interrogations ne sont pas nouvelles, car son

ouvrage a été une réponse à leur urgence. Néanmoins, nous espérons les lui avoir rendues, en les reprenant dans une *autre* parole — et évidemment au double.