

## L'HISTOIRE DE LA RECHERCHE DU CONCEPT « LES TROIS ORDRES » CHEZ PASCAL

Keita ABE

Cet article a pour but d'analyser rapidement et historiquement des interprétations que des chercheurs ont données au sujet des « trois ordres » que Pascal présente dans *les Pensées* et que l'on considère souvent comme une des idées plus importantes chez Pascal. Je voudrais les décrire chronologiquement. Pourtant, il y a tant d'arguments à ce sujet que je ne peux pas examiner toutes les interprétations. J'écris donc seulement celles qui sont importantes.

### 1. Les trois concupiscences

On a constaté que les trois ordres se trouvent principalement aux fragments S339 et S761<sup>1</sup>, et en même temps on a remarqué qu'il y a des différences entre eux. Quand même, ce que presque tous les chercheurs admettent, c'est, d'abord, que la pensée des trois ordres se fonde sur la phrase de la Bible, c'est-à-dire, « puisque tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et la confiance orgueilleuse dans les biens – ne provient pas du Père, mais provient du monde » (Traduction Œcuménique de la Bible : TOB), qui est traduite par Pascal ainsi : « tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair ou concupiscence des yeux ou orgueil de la vie » (S460), et ensuite que la Bible, st. Augustin et Jansénius, ces trois agents dirigent la pensée de Pascal. Donc, deux écrits auxquels beaucoup de chercheurs se réfèrent concernent le rapport entre Pascal et Augustin ou Jansénius et ils sont le point de départ pour discuter et interpréter les trois ordres. Ces deux écrits sont « les trois concupiscences » par Geneviève Rodis-Lewis<sup>2</sup> et « Pascal et saint Augustin » par Philippe Sellier<sup>3</sup>. Alors que des chercheurs après eux ont tendance à étendre la notion des trois ordres jusqu'à remettre en cause si cette notion consitue l'essence de la pensée entière pascalienne, ces deux écrits se concentrent seulement sur les trois « concupiscences ». D'abord, on va voir chaque argument de ces écrits et ce sera le fondement de tous les arguments après.

Aux trois concupiscences, qui se trouvent dans le premier Epître de saint Jean, Augustin donne une réflexion philosophique et théologique dans ses livres, *Confessions* et *La Vraie Religion*, et il les pense comme les composants principaux dans la nature humaine qui est corrompue depuis le péché originel adamique et il pense donc que Jésus-Christ, le Sauveur de l'humanité, avant de commencer à faire sa mission, a dû recevoir et vaincre les trois tentations démoniaques qui concernent le désir de la chaire, celui de la puissance et celui de la curiosité<sup>4</sup>. Jansénius, dans son livre *Discours de la réformation de l'homme intéreur*, qui a été traduit

---

<sup>1</sup> Je cite les *Pensées* selon la numérotation Sellier.

<sup>2</sup> Geneviève Rodis-Lewis, *Les trois concupiscences*, *Chroniques de Port-Royal*, 11-14, 1963 et in *Pascal. Textes du Tricentenaire*, Paris, Fayard, 1963, pp. 81-92. Je le cite selon la page de *Textes du Tricentenaire*.

<sup>3</sup> Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, 1970, pp.169-196.

<sup>4</sup> Sellier, p. 170 et Rodis-Lewis, p. 83. On voit la tentation de Jésus dans Mt 4. 1-11, Mc1. 12-13, Lc4. 1-13.

par Arnaud d'Andilly et lu par les membres de Port-Royal, a mis en rapport les trois concupiscences johanniques à l'histoire de la Genèse, c'est-à-dire, le mement où Adam et Eve ont mangé le fruit. Le serpent a tenté l'homme en utilisant les trois concupiscences comme ceci : il dit que « le jour où vous en (du fruit) mangerez (le désire charnel), vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux (l'orgueil) possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais (la curiosité) » (TOB).

À propos de la première concupiscence, Sellier admet la même attitude chez Pascal et Augustin, qui consiste à mettre la sensation ou le plaisir sensuel avec l'expérience de l'art et le nier. « La sensibilité artistique n'est pas séparée, chez Augustin, de la sensation. Cette constatation est capitale, car tout le domaine des arts tombe ainsi dans le royaume de la volupté »<sup>5</sup>, et quant à Pascal, « il semble que Pascal partageait ces réserves et qu'il rangeait, lui aussi, les arts parmi les sources de la volupté »<sup>6</sup>. Donc, un des célèbres fragments qui condamne la vanité de la peinture, c'est-à-dire, « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire pas les originaux » (S73), ce fragment appartient à la même problématique que la concupiscence charnelle. Dès lors, celle-ci contient non seulement le plaisir des cinq sens et les désirs nécessaires pour maintenir la vie (les désirs de manger, boire, dormir, etc.), mais aussi, le plaisir artistique.

Deuxièmement, Sellier trouve un peu de différence entre Pascal et Augustin aussi que leurs identités. Ils sont d'accord au sujet de l'hostilité contre les curieux et les savants dont font partie les philosophes. Certes, pour ces deux personnages, l'activité scientifique et philosophique appartient au « divertissement », c'est-à-dire, ce qui détourne les hommes de la seule vérité, Dieu, mais il y a des différences entre eux à propos du rôle de la science. Augustin divise la « sagesse » (sapientia) et la « science » (scientia), celle-là est « contemplation des vérités éternelles de Dieu » et celle-ci est « connaissance des réalités temporelles pour l'action dans ce bas monde [...] (qui) recouvre un vaste domaine : techniques, sciences exactes, histoire, vie sociale, et même les connaissances religieuses coupées de toute vie contemplative »<sup>7</sup>. Bien sûr que la sagesse se situe au-dessus de la science, il y a une opposition entre elles, et pour Augustin cette tension peut être résolue par la « science » religieuse, c'est-à-dire, la « connaissance de la Bible, du Christ historique »<sup>8</sup>. En outre, Augustin ne peut cacher son goût pour le platonisme (Platon et Plotin) et la culture profane (Virgile et Cicéron)<sup>9</sup>. Au contraire, malgré sa carrière mathématique et sa passion à la recherche scientifique dans sa jeunesse, le détachement et la sous-estimation de Pascal envers la science sont devenus de plus en plus grands d'année en année et totaux au début de 1659<sup>10</sup>. Pascal dans ses dernières années n'admet plus aucune considération pour la culture profane et la science. Cet attitude était plus sévère que celle d'Augustin<sup>11</sup>.

La troisième concupiscence, l'orgueil, c'est pour Augustin un très mauvais désir et dangereux, qui « con-

---

<sup>5</sup> Sellier, *ibid.*, p. 172.

<sup>6</sup> Sellier, *ibid.*, p. 173.

<sup>7</sup> Sellier, *ibid.*, p. 177.

<sup>8</sup> Sellier, *ibid.*, p. 177.

<sup>9</sup> Sellier, *ibid.*, p. 178 et 182.

<sup>10</sup> Sellier, *ibid.*, p. 179.

<sup>11</sup> Sellier, *ibid.*, p. 182.

duit l'homme à se détourner de Dieu et à se poser lui-même comme le centre de tout, à se regarder avec complaisance, à souhaiter être craint ou aimé par les autres hommes, à vouloir des louanges en dépit du témoignage sévère de sa conscience. < L'orgueil, c'est l'amour de sa propre excellence >, chez l'homme. Aussi tend-il à se confondre avec l'amour-propre »<sup>12</sup>. Au sujet de l'orgueil, qui appartient au troisième ordre concernant la volonté, beaucoup de chercheurs, à cause de son rôle important dans les trois ordres, ont donné plusieurs commentaires, et Sellier aussi donne une interprétation de l'orgueil qui exprime la différence de son rôle dans chaque pensée d'entre Pascal et Augustin. Selon Sellier, pour Augustin, l'orgueil est à la fois une des concupiscences et la racine de toutes les autres concupiscences. Ça veut dire que c'est l'orgueil qui est l'origine de tout le mal de l'humanité. Mais, pour Pascal, ce qui exprime la psychologie et l'activité de l'homme, ce n'est pas seulement l'orgueil, mais aussi la paresse. C'est que Pascal trouve deux causes fondamentales, non une seule<sup>13</sup>. Pourtant cette explication n'est pas parfaite, parce que, en effet, « la paresse, c'est le visage fatigué de l'orgueil »<sup>14</sup>. Donc, l'orgueil demeure la première cause dans la pensée théologique et philosophique de Pascal comme dans celle d'Augustin.

L'interprétation de Sellier au sujet des trois concupiscences est moins philosophique et systématique que littéraire et historique. On peut le voir souvent remarquer la tradition cistercienne de Port-Royal ou le rapport pascalien avec des gens de ce monastère. Son écriture est si facile qu'il n'y a personne qui ne peut comprendre ce qu'il veut dire, mais elle ne serait pas suffisante pour ceux qui voudraient entendre systématiquement la pensée pascalienne.

Au contraire, l'interprétation de Rodis-Lewis est plus philosophique et systématique. Je n'ai pas dit beaucoup à propos d'elle, mais son contenu est essentiellement le même que chez Sellier

## **2. Les trois ordres sont-ils le centre dans les *Pensées* et en quel sens ?**

L'intérêt de ceux qui ont cherché les trois ordres était premièrement porté aux « trois concupiscences » (le désir charnel, la curiosité et l'orgueil). Après, des chercheurs ont commencé à le mettre en cause ainsi : qu'est-ce que le mot « ordre » signifie ? le concept des « trois ordres » est-il le centre dans les *Pensées* dont Pascal a écrit et rassemblé les fragments ou non ? si il l'est, en quel sens on peut comprendre la centralité des trois ordres et quel ordre d'entre eux est le véritable centre ? Ceux célèbres qui ont répondu à ces questions, ce sont Jean Mesnard qui a présenté son interprétation au sujet des trois ordres dans un article<sup>15</sup> et Jean-Luc Marion, un philosophe moderne, l'auteur de beaucoup de livres philosophiques, qui a donné dans la recherche pascalienne une thèse très connue qui a engendré une discussion, et que pourtant personne n'évite en parlant aux trois ordres. D'abord, je vais commencer à décrire quelques arguments de Mesnard.

L'article de Mesnard a beaucoup de remarques, je me concentre sur les plus importantes. D'abord, à la

---

<sup>12</sup> Sellier, *ibid.*, p. 183.

<sup>13</sup> Sellier, *ibid.*, p. 185.

<sup>14</sup> Sellier, *ibid.*, p. 186

<sup>15</sup> Le thème des trois ordres dans l'organisation des pensées, *La culture du XVIIe siècle : enquêtes et synthèses*, Presses universitaires de France, 1992.

différence de Sellier et Rodis-Lewis, Mesnard réfléchit à un terme « ordre », qui contient, selon lui, deux sens, c'est-à-dire, « le premier, plus apparent, celui d'ordonnance, de disposition ; le second, celui, proprement pascalien, de catégorie autonome »<sup>16</sup>. D'autre part, il remarque qu'« ordre » s'utilise « par le souci de la classification, surtout lorsque s'introduit l'idée de gradation, d'étagement, de hiérarchie »<sup>17</sup>. Donc, comme la société est divisée et classifiée selon les ordres, « il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit, la volonté » (S761). Le « désir de domination universel et hors de son ordre » signifie la « tyrannie » (S91,92)<sup>18</sup>. Prendre garde de ne pas transgresser les domaines autonomes, c'est un des principaux soucis pascaliens, mais au sujet des trois ordres, la distance entre un ordre et un autre est « infiniment plus infinie » (S339). Pourquoi la distance est « infiniment plus infinie » ? À cette question, Mesnard répond en trouvant dans un mot « grandeur » une notion mathématique selon laquelle « un point, ...une ligne et un plan, [...] peuvent être indéfiniment juxtaposés à d'autres points, à d'autres lignes, à d'autres plans, sans jamais devenir respectivement ligne, plan, volume »<sup>19</sup>, c'est-à-dire, il y a l'indépendance, l'incommunicabilité ou l'incommensurabilité entre chaque ordre.

Le but de l'article de Mesnard est de voir comment le schéma des trois ordres fonctionne sous de beaucoup de fragments qui ne semblent pas, à première vue, concerner les trois ordres. Pour ça, avant tout, il compare S339 et S761 et dégage le schéma commun à ces deux fragments. Il pense que chaque ordre peut être divisé par les deux buts, le monde (l'homme) ou Dieu et donc, selon son schéma, il y a logiquement six domaines. Mais, Pascal lui-même ne dit pas toutes les possibilités. « Chacun d'eux (des ordres), en effet, est ambivalent, car il est possible d'y poursuivre deux fins, soit le monde, soit Dieu. La concupiscence est présente dans le premier cas, non dans le second. Elle implique l'amour de soi ; elle a pour contraire l'amour de Dieu. Pascal insiste sur cette double finalité à propos du troisième ordre, [...] La sagesse orgueilleuse devient sagesse authentique lorsqu'elle se réclame uniquement de Dieu. On peut sans hésiter élargir la portée de cette remarque : il appartient aussi au corps et à l'esprit de se proposer Dieu comme fin. Ce qui conduit à opérer au sein de ces ordres le même retournement que dans le troisième : qui se propose une fin divine doit renoncer aux fins humaines. La volonté doit nécessairement intervenir pour que cette nouvelle orientation s'effectue. La conversion des ordres s'opère par la médiation de la volonté, dont la chair et l'esprit, en quelque façon, dépendent »<sup>20</sup>.

Ensuite, quand il compare les deux fragments, Mesnard donne au fragment S761 la priorité à propos du thème. « c'est avec C (S761) que le thème est véritablement posé. P (S339) n'est, en définitive, qu'une variation sur ce thème, qui en révèle certaines virtualités neuves, mais sans en exploiter toutes les données »<sup>21</sup>. Il marque S761 par la classification des trois ordres et S339 par les précisions de « l'autonomie et la cohérence

---

<sup>16</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 472.

<sup>17</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 463.

<sup>18</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 472.

<sup>19</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 466.

<sup>20</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 465.

<sup>21</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 467. Sellier admet la priorité du S761 à propos du temps de la rédaction (Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 192).

nécessaire de chaque ordre »<sup>22</sup>.

Le dernier trait de l'interprétation de Mesnard consiste à remarquer le cartésianisme dans les trois ordres : Où le cartésianisme se situe dans les ordres et comment il sert ou fonctionne à engendrer la pensée pascalienne ? Il est aussi une des contributions de Mesnard d'avoir posé une telle question. Comme il dit « pour construire sa théorie des ordres, Pascal s'est appuyé manifestement sur Descartes »<sup>23</sup>, il estime beaucoup le rôle de Descartes dans la pensée pascalienne. Parmi les trois caractères du cartésianisme qu'il retire, on trouve d'abord la définition du corps par l'étendue. « Si donc Pascal se représente les « charnels » sous la figure des rois, des riches, des capitaines, c'est parce que leur objet est la possession et la conquête, c'est-à-dire la maîtrise de l'étendue »<sup>24</sup>. À la différence de Sellier et Rodis-Lewis qui seulement remarquent le rapport proche de Pascal avec Augustin, Mesnard constate la généalogie du cartésianisme dans l'énumération des charnels par Pascal. Le deuxième trait, c'est « la distinction radical établie par le philosophe (Descartes) entre l'étendue et la pensée (qui) reflète celle des deux premiers ordres »<sup>25</sup>, c'est-à-dire l'ordre de la chair et l'ordre de l'esprit. Troisièmement, Mesnard bien sûr admet la contribution de Descartes au sujet de la distinction entre l'entendement et la volonté pour le troisième ordre, mais il dit que la tradition biblique et patristique est plus importante pour Pascal et c'est pour ça que l'ordre de la volonté est en même temps celui du cœur<sup>26</sup>.

### 3. La destitution de la métaphysique

Si on admet dans l'histoire de la recherche des trois ordres la première époque où Sellier et Rodis-Lewis ont joué un rôle important, on peut dire que la deuxième époque a été dirigée par deux personnages, Jean Mesnard et Jean-Luc Marion, dont les interprétations sont plus systématiques et plus subtiles que les précédents. Mesnard et Marion sont d'accord sur quelques sujets, mais Marion est si audacieux que son interprétation a engendré approbation et opposition forte, dont on verra les discussions plus tard à propos des interprétations de Vincent Carraud et Hélène Bouchilloux. Et bien, je dois décrire l'interprétation de Marion.

Sa thèse est connue comme « la destitution de la métaphysique », c'est-à-dire, le dépassement de la métaphysique cartésienne par Pascal. Le problème est comment Pascal comprend la philosophie de Descartes, l'accepte et dépasse la métaphysique cartésienne. Marion analyse la structure des trois ordres à laquelle s'inscrit, à son avis, la réponse pascalienne à ce problème. D'abord, selon Marion, les trois ordres correspondent aux trois objets métaphysiques, c'est-à-dire, le monde, l'âme et Dieu. « les trois ordres reprennent les trois objets de la métaphysique spéciale. Le premier ordre rassemble « les corps », c'est-à-dire le monde, qu'on l'entende comme le cosmos des puissances, des biens et des « choses », ou qu'on l'interprète déjà, comme l'étendue de la physique. Le second ordre porte sur l'âme, en tant qu'intelligence éventuellement

---

<sup>22</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 465-66.

<sup>23</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 469.

<sup>24</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 469.

<sup>25</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 469.

<sup>26</sup> Mesnard, *ibid.*, p. 470.

immortelle [...] Le troisième ordre concerne Dieu »<sup>27</sup>. Ensuite, il dit « (l)'innovation géniale et caractéristique de Pascal consiste à transformer le triple danger en une triple inspection des choses »<sup>28</sup>. C'est ici que Marion dépasse les interprétations précédentes. Alors que Sellier et Rodis-Lewis se concentrent sur le rapport entre Pascal, Augustin et Jansénius au sujet des concupiscences et ne pensent pas le sens de « l'ordre » ni celui de l'autonomie de chaque ordre comme tel, Marion met en cause la signification, le rôle ou la fonction de chaque ordre et il trouve que ce qui est première fonction de l'ordre, c'est « l'inspection de choses ». Ce qui est important dans le terme « ordre », c'est comment on voit le monde. « La concupiscence de la chair ne recouvre plus seulement la tentation des plaisirs, mais désigne d'abord toute chose en tant que corporelle, c'est-à-dire tout ce que des yeux de chair permettent voir [...] La concupiscence des yeux ne se borne plus à la *libido sciendi*, entendue comme une simple curiosité distraite (« divertissement »), mais recouvre toute chose en tant qu'intelligible, c'est-à-dire tout ce que seul l'*intuitus mentis* ou regard de l'esprit parvient à voir [...] La concupiscence de l'orgueil disparaît pour donner lieu à son invers, l'ordre de la charité, qui ne devient visible qu'à un troisième mode de la vision »<sup>29</sup>. Cependant, « l'ordre supérieur reste invisible à l'ordre inférieur »<sup>30</sup>, puisqu'entre des ordres, il y a la distance « infiniment plus infinie », en terme de Marion, « l'incommensurabilité » ou « l'hétérogénéité »<sup>31</sup>. Mais, parce que « l'ordre supérieur voit encore le ou les ordres inférieurs »<sup>32</sup>, « le troisième ordre voit les deux autres »<sup>33</sup>, c'est-à-dire, l'ordre de la charité peut voir l'ordre de la chair et celui de l'esprit qui a, selon Marion, Descartes pour paradigme<sup>34</sup>. Donc, pour l'intérêt pascalien de dépasser le cartésianisme, il se conclut que « (l)'innovation décisive de Pascal ne tient donc pas à l'introduction du syntagme « ordre de la charité », ni même à l'institution de trois ordres plutôt que de trois concupiscences, mais à l'établissement d'un troisième ordre »<sup>35</sup>.

Pour expliquer comment le deuxième ordre reflète l'image de Descartes, Marion réfère à deux fragments célèbres concernant l'homme comme « un roseau » (S145 et S231) et cite une phrase pascalienne, « toute notre dignité consiste donc en la pensée » (S232). Marion interprète que ces fragments, qui tous concernent la pensée ou sa puissance ou sa dignité, portent sur Descartes et appartiennent au deuxième ordre<sup>36</sup>. Pascal et Descartes marchent ensemble jusqu'à l'ordre de l'esprit et ils se divisent après<sup>37</sup>. Donc, l'établissement du troisième ordre est importante à Pascal pour critiquer et dépasser Descartes, c'est-à-dire, pour destituer la métaphysique cartésienne. Voilà l'interprétation de Marion au sujet des trois ordres.

---

<sup>27</sup> Marion, *Sur le Prisme Métaphysique de Descartes*, p. 326-27.

<sup>28</sup> Marion, *ibid.*, p. 332.

<sup>29</sup> Marion, *ibid.*, p. 332.

<sup>30</sup> Marion, *ibid.*, p. 335.

<sup>31</sup> Marion, *ibid.*, p. 327, 334. À ce sujet, Marion et Mesnard sont d'accord.

<sup>32</sup> Marion, *ibid.*, p. 335.

<sup>33</sup> Marion, *ibid.*, p. 336.

<sup>34</sup> Marion, *ibid.*, p. 336.

<sup>35</sup> Marion, *ibid.*, p. 333.

<sup>36</sup> C'est ici aussi que Marion et Mesnard sont d'accord. Voir Mesnard, *Le thème des trois ordres dans l'organisation des pensées*, p. 473.

<sup>37</sup> Marion, *ibid.*, p. 339

#### 4. La recherche après Marion

L'impact de la thèse de Marion a fait aux chercheurs choisir leur attitude pour ou contre sa thèse et ils ont fait la discussion et ont approfondi leur analyse. De ceux contre la thèse, je prends Hélène Bouchilloux et de ceux pour, Vincent Carraud, dont on verra chaque argument brièvement.

Bouchilloux admet le génie de l'interprétation de Marion, mais elle le condamne pour la présupposition de la philosophie cartésienne le temps d'interpréter la pensée pascalienne ou les trois ordres. Elle dit « Pascal est étudié d'abord à la lumière d'une pensée étrangère, la pensée de Descartes (par Marion). Il y aurait beaucoup à dire sur cet *a priori* méthodologique que, pour ma part, je récusé »<sup>38</sup>. Elle propose elle-même une interprétation plus contextuelle et plus historique et celle-ci d'un point de vue pascalien, non cartésien.

Contre Marion, Bouchilloux prétend que le deuxième ordre n'a pas pour objet Descartes, mais il signifie simplement la supériorité de la science. « le deuxième ordre n'est nullement celui où se loge la métaphysique cartésienne, mais celui où se marque la supériorité d'une science, doublement ouvert à l'infini, sur le monde des corps rivés à leur finitude »<sup>39</sup>. Et aussi, à propos des fragments concernant « un roseau » dont le thème est la pensée humaine, elle discerne chaque problématique et caractère de Descartes et de Pascal au sujet de la pensée et elle souligne la différence entre eux. « Descartes parle de la pensée en métaphysicien : elle constitue l'essence de l'homme – ce qui différencie absolument celui-ci de l'animal – et elle constitue la substance même de l'individualité qui est au fondement de l'acte de connaître et au fondement de toute action libre. Pascal parle de la pensée en moraliste chrétien : elle constitue la grandeur de l'homme dans son abaissement même, la conscience d'une vocation surnaturelle jusque dans l'assujettissement contre nature à la nature »<sup>40</sup>. « Descartes ne dit jamais que la pensée fait la « dignité » de l'homme »<sup>41</sup>, donc Pascal ne pense pas le cartésianisme par le deuxième ordre, mais simplement la science ou l'activité scientifique, qui constitue, pour Pascal, le « moment d'équilibre [...] (D)ans la science, l'âme n'est entraînée ni par le poids des corps, ni par le poids de la charité, elle ne cède ni à la concupiscence, ni à la grâce »<sup>42</sup>. Comme ça, Bouchilloux clarifie le concept et le statut de la science dans la pensée entière de Pascal et prétend que cette science se marque par le deuxième ordre.

Sa critique de Marion met en cause comment Pascal réfute Descartes. Mais, à ce sujet, il peut être juste de dire que Bouchilloux précise l'interprétation de Marion plutôt qu'elle ne la critique. C'est parce qu'alors que Marion trouve la réfutation ou le dépassement de Pascal seulement dans le troisième ordre, Bouchilloux pense que toute l'œuvre apologétique pascalienne, c'est-à-dire les *Pensées* qui sont fragments pour écrire l'apologie chrétienne, constitue la réfutation de Descartes. « il faut dire que toute cette œuvre représente la rencontre de Pascal avec Descartes et la réfutation par Pascal de la métaphysique cartésienne »<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Hélène Bouchilloux, La portée anti-cartésienne du fragment des trois ordres, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1997, n° 1, p. 74.

<sup>39</sup> Bouchilloux, *ibid.*, p. 76.

<sup>40</sup> Bouchilloux, *ibid.*, p. 78.

<sup>41</sup> Bouchilloux, *ibid.*, p. 78.

<sup>42</sup> Bouchilloux, *ibid.*, p. 80.

<sup>43</sup> Bouchilloux, *ibid.*, p. 79.

L'interprétation de Vincent Carraud<sup>44</sup> est remplie de beaucoup de remarques nouvelles, subtile et complexe et donc je ne peux dire toutes les remarques. Je décris seulement quelques unes.

D'abord, Carraud raconte sa démarche dans l'argument suivant. « Si l'innovation pascalienne consiste à transformer les concupiscences en autant de modes d'inspection des choses, sa possibilité tient sans doute d'abord à l'analyse des concupiscences elle-même »<sup>45</sup>. En première vue, il semble que Carraud retourne à l'époque de Sellier et Rodis-Lewis avant Marion. Mais, c'est parce qu'il cherche à repenser l'originalité de Pascal et son rapport avec Augustin ou Jansénius. Il remet en cause le fait que des chercheurs prennent, sans raison juste, pour établi et incontestable le rapport proche et la similarité de la pensée pascalienne avec celle d'Augustin ou de Jansénius, et il trouve une différence remarquable entre eux. Selon Carraud, Jansénius a développé une théorie de l'imitation qui n'a pas eu lieu dans la pensée d'Augustin, d'après laquelle, par exemple, « (la) cupidité se définit donc dans le *Discours (de la Réformation de l'homme intérieur)* comme la mauvaise imitation de la béatitude, la culpabilité comme la mauvaise imitation de l'innocence »<sup>46</sup>. Et « pour lutter contre la mauvaise imitation qui est celle des concupiscences, Jansénius propose pour remède l'imitation du Christ »<sup>47</sup>. Voilà la théorie de l'imitation de Jansénius qui n'appartient pas aux *Pensées* de Pascal où il donne « une explication par les contrariétés gouvernée par l'opposition grandeur/misère »<sup>48</sup>. C'est la différence entre Pascal et Jansénius.

Ensuite, Carraud met en cause la priorité entre le désir de régner et celui d'avoir qui sont juxtaposés dans le premier ordre, et il conclut que le désir d'avoir est premier<sup>49</sup>. De plus, il remarque que l'orgueil, la concupiscence du troisième ordre, virtuellement fonctionne aussi que dans les autres ordres<sup>50</sup>. Cette remarque, en effet, est pareille à l'interprétation de Mesnard, et donc Carraud précise ce qu'il voudrait dire en le comparant avec l'argument de Mesnard. Cet argument est trop subtil pour être décrit ici.

À propos d'autres chercheurs, je peux évoquer deux personnages, Pierre Magnard<sup>51</sup> et Pierre Guenancia<sup>52</sup>. Le premier est un des chercheurs célèbres concernant Pascal et il écrit un article à propos des trois ordres. Cet article décrit la généalogie de la notion « discontinuité » dans « une échelle de Jacob », c'est-à-dire, une échelle de la terre au ciel, qui, d'après lui, en puissance s'inscrit dans les *Pensées*. Pierre Guenancia cherche, quant à lui, les concepts « soi » et « moi », qui sont toujours problématique dans la recherche pascalienne.

---

<sup>44</sup> Vincent Carraud, Des concupiscences aux ordres de choses, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1997, n° 1.

<sup>45</sup> Carraud, *ibid.*, p. 42.

<sup>46</sup> Carraud, *ibid.*, p. 49.

<sup>47</sup> Carraud, *ibid.*, p. 49.

<sup>48</sup> Carraud, *ibid.*, p. 48.

<sup>49</sup> Carraud, *ibid.*, pp. 50-54.

<sup>50</sup> Carraud, *ibid.*, pp. 55-58.

<sup>51</sup> Pierre Magnard, Les « trois ordres » selon Pascal, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1997, n° 1.

<sup>52</sup> Pierre Guenancia, Quel est l'ordre du soi ? *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1997, n° 1.