

## EXÉGÈSES PASCALIENNES DANS LA ROUMANIE POSTCOMMUNISTE

**Asist. univ. dr. Marius POPA**  
**Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca**

**Abstract:** *The present article aims to analyze three of the most important exegeses dedicated to Pascal in Romania after 1989, signed by Horia Lazăr (1991), Vlad Alexandrescu (1997) and Călin Cristian Pop (2011). After presenting a brief history of the reception of the French philosopher in the Romanian cultural space (containing an inventory of the translations and monographs that were dedicated to him), we proposed an analysis of the way in which the mentioned researchers approach the problem of the Pascalian paradox, emphasizing the original and particular methodologies of each of them. The three books are important contributions to what we could call a tradition of Pascalian studies in Romania, bringing at the same time innovative ideas on the international level and being very well anchored in the current dynamics of Pascalian studies in the Western world.*

**Keywords:** *Pascalian philosophy, Romania after 1989, the Pascalian paradox, the reception of French philosophy in Romania, the translations of Pascal into Romanian*

La réception de Pascal dans la culture roumaine a été, au début de sa modernité, incidentelle et justifiée par des enjeux idéologiques et conjoncturels, plutôt que par un intérêt direct pour l'œuvre du philosophe français. Dans les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, ce dernier n'a bénéficié que de la traduction de quelques fragments de son œuvre dans *Biblioteca desfătătoare și plină de învățătură*, volume publié par Stanciu Căpățineanu, en 1830, à Sibiu. 13 ans plus tard, Kogălniceanu traduira, de manière fragmentaire, dans un volume intitulé *Maximes et pensées*, quelques passages des *Pensées*, malgré son programme littéraire, fondé sur l'idée que les traductions ne font pas une littérature et que la culture roumaine de l'époque devait être construite avec des textes originaux, appartenant à des auteurs nationaux. Contrairement aux écrivains de la France du XVII<sup>e</sup> siècle – c'est le cas de Molière, Racine et Corneille –, qui bénéficient d'un nombre beaucoup plus important de traductions et de commentaires critiques, la philosophie de Pascal passe au second plan, peut-être en raison du fait que ses textes ne peuvent être joués dans les théâtres de l'époque, comme c'est le cas avec la littérature des classiques français. D'autre part, au XIX<sup>e</sup> siècle roumain, surtout dans la première moitié, les institutions culturelles sont encore en voie de cristallisation et se rattachent avec une difficulté naturelle à la tradition séculaire de l'Occident.

Au-delà des traductions, dans la réflexion critique de l'époque, Pascal finit par être cité (comme cela arrive, par exemple, dans les écrits d'Alec Russo) en vertu de son autorité canonique, évoqué comme un argument péremptoire à l'appui d'une idée, mais il ne bénéficie pas d'exégèses solides et strictement attachées à sa

philosophie. Cette approche conjoncturelle de l'œuvre de Pascal va également se perpétuer dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque le philosophe arrive à bénéficier du même intérêt, grâce à sa présence dans le canon culturel occidental : on le retrouve, par exemple, dans *L'histoire de la littérature roumaine*<sup>1</sup>, publiée par Nicolae Iorga en 1929, comme l'exemple absolu d'une haute culture classique, encore à l'abri des dangers de la modernité. Il est clair que Iorga, promoteur du traditionalisme, recourt à l'exemple de Pascal à l'appui de son idéologie manifestement anti-moderne, plus soucieux de l'autorité mythique de l'auteur français que d'une analyse rigoureuse de sa pensée.

Paradoxalement, la véritable professionnalisation des traductions et, en même temps, des monographies s'opère pendant la période communiste, malgré les impositions idéologiques. Après 1950, on publie les premières traductions professionnelles des classiques français, ainsi que des études d'une grande qualité intellectuelle. Bien sûr, le risque de la censure et de la propagande demeure, mais c'est durant cette période que paraissent les premières études et les grands ouvrages consacrés à Pascal. Signalons, par exemple, la thèse de doctorat d'Elena Vianu, publiée en 1963, intitulée *Les moralistes français*. D'ailleurs, Horia Lazăr a présenté le destin de Pascal durant la période 1965-1993, soulignant la dynamique assez vive de sa réception, notamment par rapport aux époques précédentes :

La présence de Pascal en Roumanie est moins pauvre qu'on ne s'y attendrait. Malgré la pénurie d'informations et de livres, et aussi la censure exercée sur la publication d'écrits non conformes à l'idéologie du régime, universitaires et chercheurs se sont penchés, depuis 1965, sur les textes pascaliens, en ont fait objet d'étude et de réflexion, et ont réussi même, parfois, à faire publier le résultat de leur travail. Sans être considérable, la production pascalienne en Roumanie est néanmoins marquée. En témoignent plusieurs traductions, trois livres écrits dans des perspectives d'analyse très différentes mais donnant, par cela même, un effet de complémentarité bien manifeste, ainsi qu'une bonne dizaine d'études et d'articles, parus soit dans des revues spécialisées, soit dans des synthèses de philosophie, soit enfin en guise de préface aux traductions<sup>2</sup>.

En ce qui concerne les traductions, les textes les plus connus de la bibliographie pascalienne ont été transposés en roumain dans l'intervalle en question. En 1963, Elena Vianu publie des traductions de quelques fragments des *Provinciales* et de quelques fragments des *Pensées*, ainsi que la version intégrale des *Trois discours sur la condition des grands*, dans une anthologie des moralistes français<sup>3</sup>. En 1967, c'est George Iancu Ghidu qui a traduit la première partie des

<sup>1</sup> Nicolae Iorga, *Istoria literaturii românești: introducere sintetică*, Bucarest, Librăria Pavel Suru, 1929.

<sup>2</sup> Horia Lazăr, *Pascal en Roumanie (1965-1993)*, in „Courrier du Centre International Blaise Pascal”, n° 15, 1993, p. 8.

<sup>3</sup> Elena Vianu, *Moralistii francezi*, Bucarest, Editura pentru Literatură, 1963.

*Pensées*, avec d'autres extraits des *Provinciales* et des travaux scientifiques<sup>4</sup>. Déjà en 1973, le même Ghidu publiera une traduction complète et professionnelle des *Provinciales*<sup>5</sup>. Et, en 1978, une bonne partie du texte des *Pensées* apparaît dans la traduction de qualité de Badea<sup>6</sup>. Jusqu'à la Révolution, paraissent les premières monographies pascalienne solides, sous la signature de Nina Façon (en 1969<sup>7</sup>), de Victor Marian et Maria Popescu<sup>8</sup> (en 1972, qui se concentre sur les écrits scientifiques de Pascal), ainsi qu'un nombre de 10 études et articles d'étendue et de valeur inégales.

Immédiatement après 1989, la culture roumaine traverse une série de mutations radicales. La chute du communisme a apporté avec elle la liberté, mais aussi de profonds déséquilibres institutionnels, dans un monde qui a dû se réinventer et se connecter aux impératifs de la démocratie. Il y avait cependant deux prémisses qui rendaient la recherche professionnelle possible et capable d'entrer dans le circuit intellectuel international : il s'agit de la disparition de la censure et de la possibilité pour les chercheurs d'accéder plus facilement à la bibliographie occidentale et, parfois, même à des stages à l'étranger. Les effets sont également visibles dans la manière dont la culture roumaine commence à aborder l'héritage de Pascal. Les traductions en disent long à cet égard : en 1992, le lecteur roumain a accès, pour la première fois, à une traduction complète des *Pensées* et des *Provinciales*, réalisée par Ghidu, mais sans les mutilations idéologiques de la censure. Une autre édition complète des *Pensées* parut en 1998, dans la traduction de Maria Ivănescu et Cezar Ivănescu<sup>9</sup>. La même année fut également publiée une traduction de Simona Șuta et Ioan Milea, ayant pour titre *Le mystère de Jésus. Pensées*<sup>10</sup>. Le nombre de volumes consacrés à Pascal a lui aussi augmenté de façon exponentielle après la chute du communisme<sup>11</sup> : il s'agit d'un nombre de 11 livres, inégaux en étendue et en valeur. Il existe un certain nombre de volumes publiés dans cet intervalle, qui sont parfaitement connectés à l'actualité théorique occidentale et qui représentent des contributions originales à la recherche pascalienne des dernières décennies. Nous choisirons trois titres qui nous semblent les plus importants, par les thématiques et par les outils méthodologiques auxquels ils recourent. Il s'agit du volume publié par Horia Lazăr, en 1991, intitulé *Blaise Pascal. Un discours sur la raison*<sup>12</sup>, du volume signé par Vlad Alexandrescu et

<sup>4</sup> Pascal, *Scrieri alese*, trad. par George Iancu-Ghidu, Bucarest, Editura Științifică, 1967.

<sup>5</sup> Idem, *Scrisori provinciale*, trad. par George Iancu-Ghidu, Bucarest, Editura Științifică, 1973.

<sup>6</sup> Idem, *Cugetări: texte alese*, trad. par Ioan Alexandru Badea, Bucarest, Univrs, 1978.

<sup>7</sup> Nina Façon, *Blaise Pascal*, Bucarest, Editura pentru Literatura Universală, 1969.

<sup>8</sup> Victor Marian, Maria Popescu, *Blaise Pascal*, Bucarest, Editura Științifică, 1972.

<sup>9</sup> Pascal, *Cugetări: text integral*, trad. par Maria Ivănescu et Cezar Ivănescu, Oradea, Aion, 1998.

<sup>10</sup> Idem, *Misterul lui Iisus: cugetări*, trad. par Simona Șuta et Ioan Milea, Cluj, Dacia, 1998.

<sup>11</sup> Vlad Alexandrescu, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, 1997 ; Doina Bălan-Nistor, *Omul în orizontul căutării : Blaise Pascal*, 2003 ; Ana-Maria Bușoiu, *Blaise Pascal*, 2004 ; Oana Maria Droiman, *Antropologia lui Blaise Pascal*, 2015 ; Rodica Firescu, *L'Idéologie pascalienne*, 2009 ; Cristina Gavrilă, *Blaise Pascal*, 2011 ; Horia Lazăr, *Blaise Pascal : un discours asupra rațiunii*, 1991 ; N.I. Mariș, *Tensiuni existențiale : Pascal și Unamuno*, 2000 ; Călin Cristian Pop, *Problema infinitului la Pascal*, 2011 ; Daniela Pălășan, *L'ennui chez Pascal et l'acédie*, 2005 ; Octavian Vuia, *Regăsirea în Pascal și alte analize heideggeriene*, 1997.

<sup>12</sup> Horia Lazăr, *Blaise Pascal. Un discours asupra rațiunii*, Bucarest, Editura Științifică, 1991.

publié en 1997 aux éditions Peter Lang, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*<sup>13</sup>. À ceux-ci s'ajoute le volume publié en 2011 par Călin Cristian Pop, sur le *Problème de l'infini chez Pascal*<sup>14</sup>. Les trois contributions à ce qu'on pourrait appeler la tradition pascalienne roumaine reflètent fidèlement, à notre sens, l'évolution de la réception du philosophe français dans l'après 1989. Ils emploient, bien sûr, des modèles herméneutiques distincts et abordent des aspects singuliers du discours pascalien, ce qui ne les empêche pourtant pas de s'inscrire dans une évidente cohérence de vision. Ce n'est pas par hasard, par exemple, que chacun de ces livres s'attarde sur le problème du paradoxe chez Pascal, qu'ils traitent dans leurs propres termes et selon leurs systèmes interprétatifs. Nous proposons, dans ce qui suit, une radiographie de la manière dont le concept en question a été interrogé et resémantisé chez chacun des trois auteurs, afin de pouvoir révéler, ultérieurement, les spécificités de l'exégèse pascalienne dans le cas de chacun, séparément, et un aperçu des aspects essentiels sur lesquels se concentre la réception de Pascal en Roumanie après la Revolution.

### 1. Horia Lazăr et le paradoxe constitutif qui définit la pensée de Pascal

Le livre de Horia Lazăr, *Blaise Pascal. Un discours sur la raison*, publié en 1991, est issu de la thèse de doctorat de l'auteur et repose sur deux idées fondamentales : la première est celle d'un Pascal rationaliste et sceptique, qui s'oppose au dogmatisme en quête de vérité ; la deuxième prémisses essentielle de l'étude est « celle du milieu, qui définit le mieux, croyons-nous, l'état de l'homme pascalien, et dont la source est le paradigme du médiateur : Le Christ<sup>15</sup> ». Ce que propose Horia Lazăr, c'est de remettre en cause le mythe du mysticisme de Pascal et, en plus, d'exploiter le thème du milieu pour tenter de définir les grandes coordonnées de son anthropologie. Dans les termes de l'auteur,

L'homme plongé au milieu de l'infini physique ou dans celui de ses désirs, voué à la dérive perpétuelle, est aussi l'homme promis au salut, s'il est capable de retrouver la bonne vue des choses. Or, l'aptitude à tout comprendre, par-delà l'extrémisme des systèmes philosophiques et la partialité des enjeux de pouvoir, qui est celle-là même du cœur, est réservée au « point haut » d'amour et d'humilité désigné par la passion du Christ. Le corollaire du refus des extrêmes, qui est à l'œuvre dans la conception du milieu, est l'élévation paradoxale dans la « bassesse » de l'être qui renonce à la sagesse du monde pour la folie de la Croix, et la mise en perspective des apparences selon la logique du cœur<sup>16</sup>.

Horia Lazăr pose ainsi, comme fondement de l'anthropologie pascalienne, le modèle scientifique de la géométrie du hasard, dans le sillage des travaux de Laurent Thirouin.

<sup>13</sup> Vlad Alexandrescu, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne, Peter Lang, 1997.

<sup>14</sup> Călin Cristian Pop, *Problema infinitului la Pascal*, Cluj-Napoca, Eikon, 2011.

<sup>15</sup> Horia Lazăr, *art. cit.*, p. 8.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

La partie introductive de l'ouvrage, que l'auteur intitule *De la réception des paradoxes pascaliens*, explique quelques-unes des apories de l'exégèse dédiée au philosophe français : l'héritage pascalien a suscité de nombreuses polémiques, peut-être aussi en raison de son caractère « indéfini ». L'un des défauts analytiques d'une grande partie des études pascaliennes est la préférence pour le texte des *Pensées*, ignorant et occultant la vocation scientifique de l'écrivain et le contexte culturel dans lequel il a produit son œuvre. C'est la raison pour laquelle Horia Lazăr considère qu'il est impératif de revenir sur les préoccupations scientifiques de Pascal, pour voir dans quelle mesure elles ont eu une influence décisive sur l'œuvre du moraliste. C'est une méthode par laquelle on peut mettre en évidence la cohérence indiscutable de toute la création pascalienne, dans laquelle la critique a souvent vu, confortablement et hâtivement, un discours fragmenté et un monde disloqué, miné par des contradictions internes. Le critique tente de réitérer le geste de Jules Vuillemin qui, dans un célèbre essai consacré à Descartes<sup>17</sup>, assume le même projet d'unification de la pensée cartésienne. Ce que propose Pascal est, selon notre auteur, la généralisation d'un modèle scientifique (celui de la géométrie concrète). À l'exception de Pierre Magnard, de nombreux critiques ont souvent ignoré cette cohérence intrinsèque du projet pascalien, ainsi que l'épistémè classique dans laquelle s'est produite la philosophie en question, identifiant, de manière abusive, des éléments qui font de Pascal un précurseur des grands courants de pensée de la modernité. Il est intéressant que, selon Horia Lazăr,

les conflits intérieurs de la critique pascalienne restituent ainsi, par un oubli innocent de la totalité des textes de l'auteur et de leur esprit, les tensions de la pensée pascalienne elle-même, dont l'unité nous apparaît, comme nous allons essayer de le montrer, comme celle d'une recherche et d'une problématisation sans fin de l'objet et de son statut propre, et non comme une unité donnée, constituée, qu'une seule formule pourrait épuiser<sup>18</sup>.

Notre auteur entre en polémique avec la vision de Lucien Goldmann, jugeant injustifiée l'option structuraliste-génétique de faire du philosophe un précurseur de la dialectique hégélienne, partant du postulat que « les tensions et les apories de la pensée pascalienne se résolvent dans un acte extrémiste de dépassement des contraires dans l'obscurité de l'unité du principe divin<sup>19</sup> ». La philosophie de Pascal ne repose pas structurellement sur un dépassement de la contradiction, mais rend possible « une interrogation sans fin, une lecture et un inlassable déchiffrement des faits, du texte du monde et du sens des apparences, constituant donc l'objet d'une herméneutique<sup>20</sup> ». Unamuno avait d'ailleurs remarqué ce caractère non dialectique de l'œuvre de Pascal, thèse que Magnard reprendra plus tard et dont se réclame Horia Lazăr, dans cette apologétique du paradoxe constitutif qui définit la pensée de Pascal.

Le volume en discussion, appartenant à une tradition critique savante, propose essentiellement un exercice d'éclaircissement et de ré-interrogation de l'anthropologie

<sup>17</sup> Jules Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960.

<sup>18</sup> Horia Lazăr, *op. cit.*, p. 8.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 10.

de Pascal, ainsi que la nécessité de réaffirmer l'unité organique de sa philosophie, oblitérée par un grand nombre d'études abandonnant le problème du dialogisme qui définit, de façon structurelle, l'univers du philosophe français.

## 2. Vlad Alexandrescu et le problème du paradoxe chez Pascal

Le livre publié par Vlad Alexandrescu, en 1997, aux éditions Peter Lang, *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, traite, comme son titre l'indique, du même concept qui a retenu notre attention. Ce que l'auteur propose, c'est de circonscrire une physionomie du paradoxe dans le contexte particulier de l'épistémè classique. Ainsi, il appelle attitude dogmatique « une disposition de l'esprit à nier une partie de l'opinion commune et à la remplacer par une opinion ou un ensemble d'opinions originales, données généralement pour nouvelles<sup>21</sup> ». Par conséquent, le paradoxe dogmatique se traduirait par « l'acte isolé par lequel cette disposition mentale se fait connaître dans le discours<sup>22</sup> ». Ce premier type de paradoxe implique donc la négation d'un discours appartenant à l'opinion commune d'une époque et son remplacement par un discours novateur. Le deuxième type d'attitude que l'auteur évoque est celui du scepticisme, qui « consiste dans une disposition de l'esprit à construire à propos de tout objet des discours incompatibles et à les justifier tous. Le paradoxe sceptique est l'acte réalisant cette attitude dans le discours<sup>23</sup> ». En ce qui concerne Pascal, le philosophe français se trouve confronté au scepticisme structurel qui a commencé à définir la pensée à l'époque de la Renaissance. Le volume vise à retracer l'histoire millénaire du scepticisme, pour mieux comprendre le contexte dans lequel Pascal produit sa philosophie. L'élément déterminant que l'on retrouve dans toute la tradition du scepticisme et selon lequel un texte peut être assimilé à une telle tradition est ce que l'auteur a appelé « le paradoxe sceptique ». La tension entre dogmatisme et scepticisme est captée par Pascal dans son *Entretien avec M. de Sacy*, qui évoque les deux attitudes et leur assigne deux modèles emblématiques : celui d'Épictète et celui de Montaigne. Nous trouvons intéressante l'option de l'auteur de transformer ce modèle, qui trouve son origine dans la théorie des actes de langage, en un modèle basé sur les carrés modaux (épistémique, aléique, déontique, dramatique). L'essentiel est que « pour Pascal, quel que soit le carré de référence, le dogmatisme et le scepticisme se situent chacun au même endroit<sup>24</sup> ». Ce qui est propre au philosophe français, c'est son choix de « casser les modèles en deux et de ne retenir qu'une partie de chacun pour former un modèle global de la vérité<sup>25</sup> ». La complémentarité en question devient visible à travers une analyse du prédicat modal POUVOIR, dans les *Écrits sur la grâce*. Les implications ontologiques sont complexes, car on assiste à un dédoublement de ce prédicat modal, qui reflète, au fond, tout un dédoublement de la nature humaine. Le modèle en question étant transgressé par la « logique » pascalienne, l'auteur recourt à un nouvel outil conceptuel, partant de la théorie de la polyphonie d'Oswald Ducrot – les deux types de paradoxes sont fonctionnels chez Pascal, en tant que mécanismes, mais avec une charge axiologique différente:

<sup>21</sup> Vlad Alexandrescu, *op. cit.*, p. 3.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 7.

Si le paradoxe sceptique s'avère le seul outil susceptible de purifier les croyances vulgaires, le paradoxe dogmatique est le seul à traduire la foi de l'homme dans l'ordre de l'être. Cependant, et c'est là sans doute le point fondamental qu'il s'agit de mettre en évidence, si le porte dogmatique porte en lui le germe du mal, en raison du raidissement toujours possible d'une position unique, qui nourrit l'illusion d'une vérité emprisonnée et engendre l'hérésie, le paradoxe sceptique finit par rendre relatives toutes les vérités humaines en brisant tout lien de celles-ci à l'ordre de l'être<sup>26</sup>.

Le fait est à l'origine de ce que Vlad Alexandrescu appelle le « paradoxe pascalien », car, « pour Pascal, le travail dogmatique de la raison ne vient qu'après avoir posé une attitude sceptique qui l'englobe. De ce fait, la pensée transfère les exigences de la raison à l'intérieur d'un cadre, qui, impitoyablement, les nie<sup>27</sup> ».

L'approche présente ainsi des points de convergence évidents avec la vision du volume discuté précédemment, notamment en ce qui concerne les hypothèses sur le scepticisme. Le modèle méthodologique de Vlad Alexandrescu, qui ouvre une nouvelle direction à nos études pascaliennes, est celui de la théorie de l'énonciation, qui s'avère un outil efficace pour éclairer un vieux paradoxe pascalien.

### 3. Călin Cristian Pop et le problème de l'infini chez Pascal

L'étude publiée par Călin Cristian Pop, sur le *Problème de l'infini chez Pascal*, part de l'hypothèse que l'infini est une limite théorique entre la perspective antique-médiévale sur le monde et l'âge de la modernité. Le monde grec était clos et fini, ayant la valeur d'un cosmos, avec un centre identifiable, modèle largement conservé à l'époque médiévale (sauf qu'à cette date, l'infini commence à être accepté comme un attribut de la divinité, mais pas de la création). La naissance de la modernité apportera cependant une mutation paradigmatique en ce sens : « l'infini reçoit des significations nouvelles, cosmologiques et mathématiques<sup>28</sup> », l'univers lui-même devient infini et, par conséquent, sans centre. C'est précisément cette mutation et ses implications dans l'œuvre de Pascal (qui n'avaient pas été abordées auparavant dans une étude approfondie) qui feront l'objet de l'analyse de Călin Cristian Pop. L'auteur observe comment l'infini peut être abordé, méthodologiquement, comme une thèse (dans le cas du discours scientifique) ou comme un thème (dans le cas de Pascal). Le volume vise à construire une taxinomie des occurrences que connaît le concept dans les textes pascaliens, classées en six catégories distinctes : théologique, cosmologique, ontologique, l'infini mathématique, l'infini négatif et l'infini de l'affectivité. Pascal n'offre jamais de définitions précises de l'infini, mais il existe des approximations de la notion qui se prêtent à une explication herméneutique-phénoménologique. Le

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Călin Cristian Pop, *op. cit.*, p. 12.

philosophe français ne vise jamais à élucider l'infini par le raisonnement mathématico-analytique, comme en témoigne la multitude de significations que le concept reçoit dans son œuvre. Au contraire, « le thème de l'infini a des répercussions affectives explicites<sup>29</sup> », étant directement lié à la place que l'homme occupe dans le monde.

L'une des sections de l'ouvrage, *Les paradoxes de l'infini*, aborde le concept qui a suscité notre intérêt et qui relie le livre de Călin Cristian Pop aux deux autres études évoquées précédemment. L'auteur interroge, pour commencer, la capacité du paradoxe à expliquer le thème de l'infini, avec des implications anthropologiques claires, la preuve étant la fameuse affirmation des *Pensées* de Pascal : « le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces<sup>30</sup> ». Un premier paradoxe s'établit donc dans la relation entre l'infini et l'abîme. Un second paradoxe mis en discussion est celui de l'arithmétique, tel qu'il ressort du même texte des *Pensées* :

L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie. Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant [...] Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature. Comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre. Mais nous ne savons ce qu'il est : il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair; car, en ajoutant 1 unité, il ne change point de nature; cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair (il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini)<sup>31</sup>.

Il s'agit donc de la possibilité – qui s'avère paradoxale – d'une connaissance de l'infini à défaut d'en préciser le contenu logique. L'infini étant indéfinissable, Pascal essaie néanmoins de prouver son existence par la méthode de la réduction à l'absurde. La connaissance de l'infini devient ainsi structurellement paradoxale, et le mécanisme peut être étendu notamment au problème, célèbre, de *Deus absconditus* : « la présence divine et implicite de l'infini théologique n'est pas pleinement évidente, et implique une présence cachée, donc paradoxale<sup>32</sup> » ; en réalité, la véritable origine des paradoxes est l'incarnation même de l'infini théologique, avec tous les effets qu'implique cet événement : « Les sources des contrariétés de l'Écriture sont un Dieu humilié jusqu'à la mort de la croix, un messie triomphant de la mort par sa mort<sup>33</sup> ». La déduction que l'on peut en faire est que « la nature paradoxale de l'infini mathématique ou ontologique implique aussi celle de l'infini théologique<sup>34</sup> ». Le paradoxe ne peut jamais être surmonté, « car il incarne le mode spécifique de manifestation du thème de l'infini<sup>35</sup> ».

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>30</sup> Pascal, *Pensées*, éd. par Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche, 1974, S.102.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Călin Cristian Pop, *op. cit.*, p. 310.

<sup>33</sup> Pascal, *Pensées*, ed. cit., S.241.

<sup>34</sup> Călin Cristian Pop, *op. cit.*, p. 311.

<sup>35</sup> *Ibidem*.



#### 4. Conclusions

Les trois études que nous avons citées et qui reflètent trois grandes orientations de la recherche pascalienne roumaine après 1989 démontrent, à notre avis, un changement important par rapport au contexte historique communiste. Bien qu'elles se réclament de méthodologies différentes (ce que l'on pourrait appeler l'anthropologie pascalienne, la théorie de l'énonciation, la tradition herméneutico-phénoménologique, etc.), justifiées par les intérêts de recherche et la formation scientifique des auteurs, ces recherches se rattachent finalement à une véritable dynamique occidentale et se transforment en contributions significatives pour l'élucidation de certains paradoxes pascaliens.

On peut constater, en même temps, certaines affinités d'interprétation qui définissent ce que l'on pourrait appeler une micro-communauté pascalienne roumaine, une preuve en étant le dialogue fécond entre les chercheurs qu'on peut remarquer dans ces études. Le paradoxe est un bon archétype de la philosophie pascalienne, qui démontre non seulement la filiation des idées au sein de la recherche pascalienne roumaine, mais aussi l'ouverture de certaines des études majeures aux apories du domaine. Les signaux sont positifs, même si la totalité des études – considérées dans leur ensemble, après 1989, comme on a pu le voir – sont inégales dans leur ampleur et leur richesse d'idées. Les recherches futures devraient porter sur les influences occidentales qui se sont exercées sur les études pascaliennes roumaines, ainsi que sur les tensions qui polarisent parfois ces études, si l'on tient compte du nombre assez important d'articles et de volumes qui ont abordé l'œuvre de Pascal dans la Roumanie post-communiste.

#### Bibliographie

- ALEXANDRESCU, V., *Le paradoxe chez Blaise Pascal*, Berne, Peter Lang, 1997.  
 FAÇON, N., *Blaise Pascal*, Bucarest, Editura pentru Literatura Universală, 1969.  
 IORGA, N., *Istoria literaturii românești: introducere sintetică*, Bucarest, Librăria Pavel Suru, 1929.  
 LAZĂR, H., *Blaise Pascal. Un discurs asupra rațiunii*, Bucarest, Editura Științifică, 1991.  
 LAZAR, H., *Pascal en Roumanie (1965-1993)*. In „*Courrier du Centre International Blaise Pascal*”, n° 15, 1993, pp. 8-12.  
 MARIAN, V., PETRESCU, M., *Blaise Pascal*, Bucarest, Editura Științifică, 1972.  
 PASCAL, B., *Cugetări: texte alese*, Bucarest, Univers, 1978.  
 PASCAL, B., *Cugetări: text integral*, Oradea, Aion, 1998.  
 PASCAL, B., *Misterul lui Iisus: cugetări*, Cluj, Dacia, 1998.  
 PASCAL, B., *Pensées*. Paris, Le Livre de Poche, 1974.  
 PASCAL, B., *Scrieri alese*, Bucarest, Editura Științifică, 1967.  
 PASCAL, B., *Scrisori provinciale*, Bucarest, Editura Științifică, 1973.  
 POP, C.C., *Problema infinitului la Pascal*, Cluj-Napoca, Eikon, 2011.  
 VIANU, E., *Moralistii francezi*, Bucarest, Editura pentru Literatură, 1963.  
 VUILLEMIN, J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, PUF, 1960.