



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

DAVID SIMONIN

Aspects de l'illusion : Nietzsche lecteur de Pascal

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-20
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Aspects de l'illusion : Nietzsche lecteur de Pascal*

David Simonin

Nietzsche possédait la traduction allemande des *Pensées* en deux volumes qui sont conservés dans sa bibliothèque personnelle (Pascal 1865).¹ La lecture de ces *Gedanken* en septembre 1880 est attestée par les nombreuses références à l'écrivain français dans les notes posthumes de cette époque² et dans l'ouvrage qui en résulta : *Aurore, pensées sur les préjugés moraux*. Pascal est nommément cité pas moins de dix fois dans cet ouvrage, dont le sous-titre même pourrait bien être emprunté aux *Pensées*, dont le premier livre pourrait être conçu comme l'« *Anti-Pascal* » de Nietzsche » (Métayer 2011, 157) et sur lequel nous nous concentrerons ici.

Que Nietzsche n'ait cessé de vilipender le christianisme ne l'aura pas empêché d'en acquérir une fine connaissance (cf. Cazal *et al.* 2021, 10-11), et l'année 1880 marque de ce point de vue un tournant (cf. Simonin 2021, 109). Aussi n'est-il pas étonnant de constater qu'il a travaillé de près l'un des grands penseurs chrétiens, se réappropriant parfois discrètement, de façon critique ou élogieuse, certaines de ses pensées. Dans notre entreprise de reconstruction de la genèse d'une réflexion, d'un concept ou d'une image, les diverses traces de lecture de Nietzsche dans son exemplaire des *Pensées* se révèlent souvent de la plus grande utilité, de même que les notes posthumes griffonnées pour lui-même, et qui sont parfois des versions préparatoires du texte autorisé et finalement publié.

* Cet article a pu être réalisé grâce au soutien de la Fondation des Treilles et de son prix jeune chercheur. La Fondation des Treilles, créée par Anne Gruner Schlumberger, a notamment pour vocation d'ouvrir et de nourrir le dialogue entre les sciences et les arts afin de faire progresser la création et la recherche contemporaines. Elle accueille également des chercheurs et des écrivains dans le domaine des Treilles (Var) www.les-treilles.com.

1. Cette traduction s'appuie sur l'édition de Prosper Faugère (Pascal 1844); nous utilisons quant à nous l'édition Brunschvicg (Pascal 1993). Le catalogue de la bibliothèque de Nietzsche a été publié par Campioni *et al.* 2003.

2. Voir notamment les séries 7 et 8 de l'édition Colli-Montinari (issues des manuscrits N-V-6 et N-V-5), in Nietzsche, 1980, traduction que nous utilisons en la modifiant le cas échéant.

De nombreuses publications ont déjà mis l'accent sur la question du christianisme (Voir notamment Willers 2001, 269-281 ; Düsing 2006, 297-313 ; Vioulac 2011, 19-39 ; Rehahn 2013, 343-354 ; Lebreton 2017, 175-194), aussi aborderons-nous les choses sous un autre angle, quoique cela permette également de prendre la mesure de ce qui sépare Nietzsche de Pascal du point de vue de la foi. Dans la mesure où l'un des thèmes centraux d'*Aurore* est, comme son sous-titre l'indique, la question des préjugés, comprise en un sens très large et sous laquelle Nietzsche subsume les notions de croyance et d'opinion, d'illusion ou encore de tromperie, ce sera là l'objet principal à partir duquel nous tenterons d'identifier les affinités, et aussi les points de divergence entre les deux auteurs. En effet, Nietzsche emprunte diverses réflexions à Pascal, touchant la question des errances de l'imagination, des illusions des sens ou des passions aveuglantes, mais aussi la vanité et le paraître, ainsi que les préjugés. Nous pouvons donc avancer l'hypothèse que Pascal a exercé une influence conséquente sur maints aspects de l'entreprise de déconstruction de la logique décevante des préjugés, telle qu'elle s'élabore avec *Aurore*. Entre aveuglement de soi et tromperie d'autrui, les illusions de l'homme (au double sens du génitif, incluant les illusions qu'il se fait sur lui-même) sont ainsi, *mutatis mutandis*, au cœur de la pensée de Pascal comme de Nietzsche.

(I) Dans un premier temps, nous aborderons certains points d'épistémologie en interrogeant le fonctionnement de certaines facultés humaines et le rapport à la réalité qu'elles permettent d'établir. (II) Puis, nous verrons certains aspects moraux concernant la connaissance que l'homme peut avoir de lui-même et de ses semblables. (III) Pour finir, nous exposerons brièvement les tenants et aboutissants d'une réappropriation nietzschéenne du divertissement pascalien.

1. Des puissances trompeuses

La section « Misère de l'homme sans Dieu », annotée par Nietzsche dans son exemplaire des *Pensées*, traite de divers aspects permettant de mettre en avant l'inclination humaine (trop humaine) à s'abuser et à se bercer d'illusions. Dans le chapitre deux, qui s'intitule « puissances trompeuses [*trügerische Mächte*] », Nietzsche a d'abord tiré un trait en marge d'un passage qui indique que

[c]es deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu'ils manquent chacun de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences, et cette même piperie qu'ils apportent à l'âme ils la reçoivent d'elle à leur tour. Elle s'en revanche. Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l'envi (Pascal 1865, II, 39/ 1993, 76, §83 : « imagination »).³

Outre la synthèse efficace des thèmes classiques des illusions des sens, qui perturbent l'âme et l'usage correct de la raison, et de l'aveulement des passions, qui perturbent les sens en retour, Nietzsche a sans doute été frappé par l'omniprésence du vocabulaire, à la fois épistémique et moral, de l'illusion et de la tromperie (manque de sincérité, abuser, fausses apparences, piperie réciproque, impressions fausses, mentir, tromper). En effet, conséquence de cette réciprocité de l'illusion, qui affecte à la fois le corps et l'âme, les sens et la raison : les « deux principes de vérité » dont il était d'abord question sont finalement renvoyés dos à dos et récusés ; ne restent que l'illusion et la fausseté. Dans une note de l'hiver 1880-81, Nietzsche aborde à son tour la question de « la tromperie des sens [*Trug der Sinne*] », qu'il porte d'emblée à son paroxysme en désignant l'expérience comme un « monde de la tromperie » (NF10[E93]1880, Nietzsche 1980, 669), tout comme Pascal affirmait que « l'imagination dispose de tout » et évoquait un livre italien intitulé *Dell'opinione regina del mondo* (Pascal 1865, II, 43/ 1993, 75, §82), qui ne semble pas avoir existé. Plus encore, Nietzsche ajoute : « notre multiplicité fait partie de ces tromperies », retournant le régime épistémique de l'illusion contre le sujet lui-même, et non plus seulement contre les objets du monde qui s'offrent à nos sens. C'est là un autre thème pascalien cher à Nietzsche : l'ignorance de soi, dont nous reparlerons. Nietzsche s'interroge ensuite : « mais comment, images trompeuses nous-mêmes, pourrions-nous parvenir à la connaissance de la tromperie ? » soulignant que l'on ne sort pas du règne des apparences dès lors que celles-ci sont constitutives des données mêmes de l'expérience et inhérentes à notre nature. Il reformule ensuite cette question en usant de l'image, elle aussi pascalienne, du rêve : « Comment une image rêvée pourrait-elle savoir qu'elle fait

3. Nous donnons la référence de la traduction allemande utilisée par Nietzsche et de l'édition Brunschvicg que nous utilisons.

partie d'un rêve ? » (NF10[E93]1880, Nietzsche 1980, 670) Nietzsche s'approprie ainsi certaines des thématiques et images parmi les plus frappantes des *Pensées*, et les plie au cadre phénoméniste – d'après lequel les choses se réduisent à leur apparence phénoménale – qui est le sien.

On retrouve notamment cette idée dans les §117 et 119 d'*Aurore*. Dans le §117, qui s'intitule « en prison » (désignant la prison de l'horizon perspectiviste propre à l'expérience de chacun), Nietzsche relève ainsi que tout « n'est qu'erreur en soi [*Irrthümer an sich*] » (Nietzsche 1980, 98), une formule qui renverse avec ironie l'idée kantienne de chose en soi, mais rappelle aussi le constat pascalien d'après lequel l'imagination est une « faculté trompeuse qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire [*nothwendige Irrthümer*] » (Pascal 1865, II, 43/ 1993, 75, §82).⁴ Nietzsche ajoute : « Les habitudes de nos sens [*Gewohnheiten unserer Sinne*] nous ont fait tomber dans les rets trompeurs de la sensation [*Lug und Trug der Empfindung*] » (Nietzsche 1980, 98), reprenant la même idée d'illusion des sens en soulignant le rôle de l'habitude, nouveau facteur d'erreurs et de préjugés à la fois classique et en même temps récurrent chez Pascal.⁵ Il conclut que nous n'avons aucun accès au « monde réel », autre manière de souligner que nous vivons dans un monde d'illusion. Le §119, qui s'intitule « expérimenter et imaginer [*erleben und erdichten*] », se réapproprie quant à lui l'argument du rêve, nous y reviendrons.

Notons un autre prolongement de la part de Nietzsche qui, comme Pascal dans la pensée 83, n'hésite pas à mêler les registres épistémologique et moral. Au §142 d'*Aurore*, on retrouve l'expression « trompeur [*trüglich*] », appliquée cette fois non plus à la chose en soi mais à l'impératif catégorique kantien et, plus généralement, au fait que la morale ne soit pas affaire de connaissance. Donnant fictivement la parole à Schopenhauer, Nietzsche écrit : « Qu'il existe justement un

4. Voir aussi *ibid.*, 39/ *ibid.*, 76, §83 : « L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur [*Irrthum*] ».

5. Cf. *ibid.*, 44 (cornée par Nietzsche)/ *ibid.*, 75, §82 : « C'est une illusion de vos sens [*Sinnentäuschung*], fortifiée par la coutume [*Gewohnheit*] ». Voir aussi *ibid.*, 144/ *ibid.*, 123, §252 : « Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui, 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 » (trait en marge).

inintelligible, que *ce misérable entendement* [*dieser Jammer des Verstandes*], avec ses concepts, soit limité, conditionné, fini et trompeur ; cette certitude est la grande acquisition kantienne » (Nietzsche 1980, 119, trad. mod., Nietzsche). Par-delà le dialogue avec Kant et Schopenhauer, l'influence de Pascal transparait également ici, dans la mesure où cette misère (*Jammer*) de l'entendement évoque à la fois la « misère [*Elend*] de l'homme » (Pascal 1865, II, 23/ 1993, 61sq.) et la faillite de la raison déjà reconnue par Pascal. Dans deux notes posthumes de la fin 1880, Nietzsche avait associé les termes « grands discours misérabilistes [*Jammerreden*] » et « la misère humaine [*menschliches Elend*] » (NF6[377]1880, Nietzsche 1980, 543, trad.mod.),⁶ et fait de la « misère [*Elend*] » (NF7[234]1880, Nietzsche 1980, 605, trad.mod.) un trait caractéristique de la disposition subjective de Pascal, ce qui permet de renforcer la connexion entre ces différents textes et l'influence sous-jacente de l'auteur janséniste. De même, dans le §298 d'*Aurore*, qui est une critique de l'enthousiasme fanatique et du culte du héros, tel que le revendiquait Thomas Carlyle, Nietzsche joue de l'ambivalence entre le culte et la divinisation des héros, d'un côté, et la foi religieuse, de l'autre. Il indique que, lorsque la réalité résiste à l'idéalisation, « il ne reste plus qu'une seule issue à un tel fanatique : il se laisse patiemment maltraiter [...] et il interprète de surcroît toute cette misère [*Elend*] in *majorem dei gloriam* par un nouveau genre de tromperie de soi et de noble mensonge [*Selbstbetrug und edler Lüge*] » (Nietzsche 1980, 197, trad.mod.). De nouveau, la misérable condition humaine se voit associée à la perception faussée de la réalité et à la tromperie. Surtout, la critique de nature épistémologique touchant les limites de la connaissance (§117 et 119) se double chez Nietzsche d'une coloration morale (§142) et religieuse (§298), dans la mesure où, d'après lui, ces deux domaines viennent se nicher dans les points aveugles de la raison ou de l'entendement, et se nourrissent précisément de cette faillite de l'intellect. Nietzsche outrepassa ainsi la vision pascalienne, nous aurons l'occasion de le voir à nouveau.

Le texte de Pascal dont nous sommes partis incriminait également « les passions de l'âme » (Pascal 1865, II, 39 (trait en marge)/ 1993, 76, §83), dont il considère qu'elles relèvent de la nature corporelle et pec-

6. Dans le cadre moral d'une critique de l'altruisme, dénoncé comme misérabiliste.

camineuse de l'homme, contribuant ainsi à sa misère tant que la grâce fait défaut. Ailleurs, Nietzsche a tracé un trait en marge d'un passage soulignant la force grossissante et aveuglante de l'imagination sur le jugement et les passions (la haine, ici) : « Ma fantaisie [*Einbildungskraft*] me fait haïr un qui souffle en mangeant » (*Ibid.*, I, 227 (trait en marge)/ *ibid.*, 77, §86). Or, à cette époque, il consacre de nombreuses réflexions à la thématique des passions (cf. Brusotti 1997, 21-22, 32-33, 110-116 *et passim*, et 195-212 pour une confrontation avec Pascal), notamment la haine : « nous aimons et haïssons le plus souvent des imaginations [*Einbildungen*] » (NF2[11]1880, Nietzsche 1980, 320),⁷ écrit-il à son tour dans une note posthume du printemps 1880, qui généralise une connexion qui n'était qu'un cas particulier chez Pascal.

Autre similarité : Pascal recommande dans cette même pensée de résister au poids de l'imagination et, dans la pensée sur le pari, indique qu'une de ses vertus est que « cela diminuera les passions » (Pascal 1865, II, 139 (trait en marge)/ 1993, 116, §233). Nietzsche, quant à lui, a certes tendance à valoriser ce qu'il nomme la grande passion, celle qui permet d'accomplir de grandes choses, et il n'a en ce sens que mépris pour une telle inclination à humilier la vie corporelle, instinctuelle et passionnelle.⁸ Cela ne signifie pourtant pas qu'il prône la licence, ni qu'il se satisfasse des états affectifs exacerbés et du sentimentalisme amollissant que les passions suscitent parfois aussi. On retrouve ainsi la même métaphore de la nutrition, appliquée aux passions chez Pascal, aux pulsions et aux diverses aspirations de notre être chez Nietzsche, tous deux jouant avec le double sens de la notion d'*appetitus*. Pascal, après avoir cité la *Genèse* (« *sub te erit appetitus tuus* [votre concu-

7. Nietzsche a donc pu lire (ou relire) les *Pensées* dès le printemps, même s'il est également possible qu'il soit parvenu à la même association d'idées de son côté. Dans ce cas, il aurait *ensuite* tracé un trait en marge du passage de Pascal qui lui rappelait ses propres réflexions.

8. Il a annoté un autre passage, ajouté en appendice à la fin du premier volume, dans lequel Pascal promet de ne plus céder à cette autre passion qu'est la « colère [*Zorn*] » (il avait écrit « promptitude », c'est-à-dire emportement), ce que Nietzsche souligne dans son exemplaire. Pascal ajoute que si cela devait néanmoins arriver, il s'imposerait de porter sa « ceinture », c'est-à-dire son cilice, pendant deux heures en pénitence (Nietzsche a tracé un trait en marge de tout le passage). Voir Pascal 1865, I, 370 ; l'édition Brunschwig ne contient pas ce texte, qui se trouve aux pages 407 et 408 du premier volume de l'édition Faugère.

piscence sera sous vous, et vous la dominerez] »), écrit au sujet des passions :

il faut s'en servir comme d'esclaves et, leur laissant leur aliment [Nahrung], empêcher que l'âme n'y en prenne. Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices et alors elles donnent à l'âme de leur aliment, et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne (Pascal 1865, II, 270 (deux traits en marge)/ 1993, 189, §502).

Quant à Nietzsche, il consacre le §109 d'*Aurore* à diverses méthodes censées favoriser la maîtrise de soi en combattant la violence des pulsions. Une stratégie consiste à laisser libre cours à la pulsion tyrannique pour susciter la « satiété [Übersättigung] » ; une autre méthode, à alimenter d'autres pulsions pour dévier la violence de la première, « en les obligeant ainsi à dévorer les aliments [das Futter] qu'aurait voulu se réserver la pulsion tyrannique » (Nietzsche 1980, 88, trad.mod.). Filant la métaphore nutritive, il note ensuite au §119 que nous ignorons l'essentiel des pulsions qui nous constituent, « et surtout les lois de leur nutrition[Ernährung] » (Nietzsche 1980, 99),⁹ faute de quoi nous tombons souvent dans l'un ou l'autre extrême consistant à les gaver ou à les affamer.

Nietzsche s'assimile donc le vocable de Pascal, assez classique du reste, que ce soit par la métaphore de la nutrition pour parler des appétits ou par la question de la maîtrise de soi opposée à l'asservissement des passions. Ce faisant, il admet avec celui-ci, toutes choses égales par ailleurs, que les passions, d'autant plus trompeuses que nous en ignorons les principaux mécanismes, doivent être soumises à un contrôle de notre part.

Intéressons-nous maintenant à deux cas-limites qui, présents chez les deux auteurs, permettent de mettre en question de façon problématique le rapport à la réalité. Le premier est un *topos* philosophique, que l'on nomme depuis Descartes l'argument du rêve ; le second est la maladie, un peu moins classique sinon sous la forme, souvent métaphorique, des maladies de l'âme que sont les passions, ou des maladies (et de la thérapeutique) de l'imagination.

Pascal, approfondissant la réflexion cartésienne, souligne les effets réels du rêve dans deux textes qui s'inscrivent tous deux dans le cadre

9. Sur ce paragraphe, voir Lupo 2012. La même image était présente au §26.

d'une réflexion sur le scepticisme pyrrhonien. « Si nous rêvions toutes les nuits la même chose », indique-t-il, le sommeil « ferait à peu près les mêmes maux que la réalité » ; il conclut que « la vie est un songe un peu moins inconstant » (Pascal 1993, 156, §386), renversant la position ordinaire des deux pôles. Dans la seconde pensée, Pascal avance encore que dans le rêve « nous n'avons aucune idée du vrai, tous nos sentiments étant alors des illusions », de sorte que l'homme ne disposant d'aucun moyen naturel pour discerner avec certitude la veille du songe, il ne saurait prétendre connaître la réalité sans le secours de la foi : « Personne n'a d'assurance, hors la foi, s'il veille ou s'il dort ». Pascal conclut à nouveau : « la vie n'est elle-même qu'un songe, sur lequel les autres sont entés » (*ibid.*, 171-172, §434).¹⁰

Nietzsche, quant à lui, ne recourt pas au soutien de la foi mais conserve la dimension sceptique qui s'attache à la condition de l'homme sans Dieu (et qui n'était pour Pascal qu'un instrument censé conduire à la foi). Il n'est pas possible de traiter ici de la question du scepticisme, fût-ce sous l'angle de la lecture de Pascal par Nietzsche ;¹¹ en revanche, il convient de noter qu'il recourt au même type d'expérience de pensée onirique. Dans le dernier paragraphe d'*Aurore* que nous avons cité, Nietzsche utilise exactement le même procédé de généralisation pour montrer que le rêve n'est pas un cas particulier, accidentel et déviant, par rapport à l'expérience normale, mais qu'au contraire celle-ci pourrait bien présenter les mêmes caractéristiques. Préparée au §100 (intitulé « s'éveiller d'un rêve ») avec la comparaison de la morale et de la croyance superstitieuse dans la musique des sphères, puis de nouveau à la fin du §118 (« monde de fantômes » ; « monde rêvé »), la métaphore du songe devient centrale dans le §119. Elle est d'abord mêlée au thème précédent de la nutrition des pulsions, puisque Nietzsche parle « d'*aliments rêvés* », avant d'instituer une véritable confrontation de la veille et du songe, cessant alors d'être une métaphore pour devenir une véritable hypothèse philosophique : « dois-je mentionner

10. Dans l'édition Faugère, dont Nietzsche utilise la traduction, les deux textes sont réunis, la pensée 386 étant reportée en note de bas de page, cf. Pascal 1865, II, 85-86. Nietzsche n'a pas annoté ces deux pages, mais il a corné la page 87, où se trouve la suite de la pensée 434 opposant le scepticisme et le dogmatisme, et déplorant : « Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? [...] cloaque d'incertitude et d'erreur ».

11. De ce point de vue, nous renvoyons simplement aux §46 et 64.

[...] qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves ? » (Nietzsche 1980, 100-101)¹² À la différence de Pascal, cependant, la foi n'est ici d'aucun secours pour répondre à l'argument du rêve, par lequel le scepticisme de Nietzsche se mue en phénoménisme.

Quant aux maladies, la pensée 82 déjà citée, traitant des puissances trompeuses, y voit un « autre principe d'erreur » : « elles nous gâtent le jugement et le sens » (Pascal 1865, II, 44 (cornée)/ 1993, 76, §82). Nietzsche, de santé fragile comme Pascal, était également attentif au thème de la maladie, qu'il a élaboré philosophiquement. Mais Pascal associait le vocabulaire médical à celui, théologique, du péché, en qualifiant de maladies « l'orgueil » qui « soustrait à Dieu » et la « concupiscence » qui « attache à la terre », et en affirmant que le remède ne saurait être apporté par « les philosophes », qui cherchent à connaître la nature humaine, mais réside seulement en Dieu : « ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu » (*Ibid.*, 123 et 125/ *ibid.*, 169, §430).¹³ Nietzsche, qui peu après enseignera précisément une philosophie fondée sur la fidélité à la terre (cf. Nietzsche 2019, où l'expression revient de manière récurrente), se voyait quant à lui dès le début des années 1870 en médecin de la culture, un programme qui repasse au premier plan dans *Aurore*. Il renverse alors le propos pascalien en dénonçant les faux remèdes de la religion comme autant de maladies et en prétendant apporter le véritable remède par sa philosophie.

Dans une série de paragraphes d'*Aurore*, il demande d'abord « où sont les nouveaux médecins de l'âme ? », et avance le diagnostic suivant : « la plus grande maladie des hommes est née de la lutte contre les maladies, et les remèdes apparents ont produit à la longue des choses plus fâcheuses que ce dont on voulait se débarrasser par leur moyen » (Nietzsche 1980, 50-51, §52).¹⁴ Il ajoute ensuite que « les malades », si mal soignés par les anciens médecins de l'âme, c'est-à-dire les prêtres, pâtissent de ces faux remèdes comme « des effets de l'ivresse » (*ibid.*),

12. Comme Pascal dans la pensée 386, Nietzsche soutient que la différence n'est que de degré. Par la suite, il utilise cette même confrontation de la veille et du rêve pour soutenir sa critique du libre arbitre et de la responsabilité morale, cf. le § 128. Voir aussi NF10[E93]1880, déjà citée.

13. Nietzsche n'a annoté que la fin de cette pensée, à la page 125 de son exemplaire.

14. Nous y reviendrons à la fin de cet article.

agréable à court terme, mais nuisible à long terme.¹⁵ Puis il présente au §54 sa tâche philosophique en ces termes : « Tranquilliser l'imagination du malade pour qu'il n'ait plus à souffrir comme auparavant des idées qu'il se fait de sa maladie, *plus* que de la maladie elle-même » (Nietzsche 1980, 51, trad. mod.). On le voit, là où Pascal se concentre sur les *maladies de l'imagination*, inhérentes à la condition naturelle de l'homme sans Dieu, que seule la foi peut soigner, Nietzsche affirme au contraire que c'est des *maladies imaginaires* de la religion qu'il faut se débarrasser, ce qu'il prétend faire par les moyens humains de la philosophie et de la médecine.

2. Méconnaissance de soi et d'autrui

Les puissances trompeuses de l'homme tiennent également à certains aspects de la vie sociale. Pris dans les affres du paraître, façonné par les coutumes et pétri de préjugés, l'homme s'abuse sur lui-même, sur autrui et sur la nature humaine en général.

Dès la pensée 82 sur l'imagination et les puissances trompeuses, mentionnée précédemment, Pascal introduit l'habitude, la coutume et les préjugés de l'éducation, qui façonnent la vision du monde. Il en déduit l'impossibilité de connaître notre nature : « J'ai grand'peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature » (Pascal 1993, 77-78, §93).¹⁶ Nietzsche n'a pas annoté cette pensée, mais emploie à plusieurs reprises la notion de « seconde nature » à partir de l'automne 1880, c'est-à-dire à l'époque de sa lecture de Pascal. Reprenant son idée élaborée antérieurement au §51 de *Choses humaines, trop humaines*, d'après laquelle « *le paraître se change en être* » (Nietzsche 1988, 73) à force d'habitude, il parle d'abord d'une « *honnêteté seconde* » (NF6[367]1880, Nietzsche 1980, 541, trad. mod.) dans une note posthume, puis écrit au §248 d'*Aurore* que « l'exercice constant d'une certaine forme de simulation engendre finalement la *nature* » (Nietzsche 1980, 182), ce qui revient à utiliser l'argument de la seconde nature pour discréditer toute la morale en tant qu'hypocrisie. Une autre note, légèrement postérieure, précise que nos jugements

15. Voir déjà le §50, où Nietzsche avait explicitement associé l'ivresse et la foi.

16. Voir aussi le §92 : « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés ? »

maladroïtement acquis nous demeurent étrangers, quoique nous les chérissions plus que ce qui nous est propre (NF7[24]1880, Nietzsche 1980, 569). Le §104 d'*Aurore* indique ensuite que les jugements de valeur acquis deviennent « finalement notre nature » (Nietzsche 1980, 83, trad. mod.) à mesure que nous nous y habituons, mais déplore l'influence de l'éducation sur les enfants (un thème également présent dans les pensées 82 et 92) et, plus généralement, l'aliénation qui résulte de la subordination de l'individu aux logiques grégaires. À ce stade, il semble que Nietzsche s'approprie l'idée pascalienne de seconde nature forgée par la coutume, l'habitude et l'éducation, en lui faisant servir sa propre critique de la moralité des mœurs, hypocrite et conformiste. Dépositaire des préjugés de sa culture d'appartenance, l'individu est condamné à jouer un rôle et à se méconnaître.

Pourtant, Nietzsche se détache de l'argumentation pascalienne de deux manières. Tout d'abord, l'entreprise d'émancipation individuelle qu'il s'efforce de mettre en place en critiquant les préjugés de la morale grégaire le conduit à envisager une issue : l'éducation nous fait certes adopter très tôt une « seconde nature », ainsi que Nietzsche le note au §455, mais il veut croire que certains individus sont capables de s'en défaire sur le tard « lorsque sous son enveloppe leur *première nature* a mûri » (Nietzsche 1980, 242, trad. mod.). Ainsi conçoit-il paradoxalement la première nature, non comme un donné primordial, mais comme quelque chose qui exige un processus de maturation. Il précise ensuite au §534 que l'introduction progressive, à « petites doses », d'une « *nouvelle appréciation de valeur* », doit permettre de constituer « une nouvelle nature » (Nietzsche 1980, 268), qui n'est sans doute ni la première ni la seconde. Autrement dit, Nietzsche s'approprie véritablement le concept de seconde nature et en propose des variations qui, outrepassant largement le constat porté par Pascal, visent à la fois à dénoncer l'aliénation individuelle et à penser les conditions de possibilité de l'émancipation.

Plus encore, il va jusqu'à retourner le concept de seconde nature contre Pascal lui-même (une stratégie qu'il emploie fréquemment). En effet, Nietzsche a tracé trois traits en marge du passage suivant : « La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose » (Pascal 1865, II, 140/ 1993, 77, §89). On y retrouve la même intrication de la coutume et de la nature, appliquée cette fois à la croyance religieuse,

et en particulier en l'existence de l'enfer. Or, l'enfer est l'une de ces représentations chrétiennes majeures, que Nietzsche dénonce comme un préjugé et une illusion à de multiples reprises.¹⁷ Surtout, ce phénomène de performativité des croyances, qui veut qu'à force d'habitude on se persuade de croire au point de conformer toute notre vie au contenu de cette croyance, et qui pour Pascal vaut stratégie de conversion,¹⁸ est précisément ce qui, aux yeux de Nietzsche, disqualifie la foi en général, le christianisme plus spécifiquement, et tout particulièrement l'entreprise de Pascal. Dans une note posthume de la même époque que les précédentes, Nietzsche dénonce « l'erreur capitale de Pascal », d'après laquelle on pourrait déduire la vérité du christianisme de sa supposée nécessité, en notant que « la nécessité pourrait seulement *paraître* telle parce qu'on s'est déjà tellement habitué à l'erreur qu'elle est devenue impérieuse comme une 2e nature » (NF7[233]1880, Nietzsche 1980, 605). Et l'on retrouve la même argumentation dans le §38 d'*Aurore*, sous forme de généralisation qui ne fait plus mention de Pascal, mais recourt bien à son concept de seconde nature. Nietzsche écrit que nos pulsions acquièrent une « seconde nature » (*ibid.*, 42) en étant associées à certains jugements de valeur moraux, et donne pour exemple l'évaluation chrétienne de l'espoir en tant que vertu. Le concept de seconde nature, précisément parce qu'il permettait à Pascal de penser les conditions de possibilité d'un affermissement de la foi, est donc ce qui chez Nietzsche permet de la récuser en tant qu'elle est l'une de ces illusions issues de l'habitude, de la coutume et des préjugés, ainsi au §101 : « Accepter une croyance uniquement parce que c'est la coutume – cela signifie au fond : être malhonnête, être lâche, être paresseux ! » (*ibid.*, 82)¹⁹

17. Voir principalement les §53 et 76 (intitulé : « croire mauvais, c'est rendre mauvais »), ainsi que 77, 91 et 109.

18. Voir notamment Pascal 1865, II, 144-145 (avec divers traits en marge) / 1993, 123-124, §252, sur les moyens de croire que sont la raison et la coutume. Sur la performativité de l'imagination chez Pascal, cf. Bras et Cléro 1994, 9-37.

19. Dans le même esprit, en lien avec la performativité des croyances et représentations illusives, il serait encore intéressant de suivre la dette de Nietzsche envers les notions pascaliennes de « raison des effets », de « pensée de derrière », « d'opinions du peuple » ainsi que de « force réelle et imaginaire », qui permettent d'introduire le paraître, la manipulation et leurs effets bien réels dans un contexte socio-politique et juridique. Malheureusement, cela dépasse le cadre d'un simple article.

Mais l'une des plus grandes sources d'illusion n'est autre que le sujet humain lui-même, qui se méprend sur la nature humaine et s'abuse sur lui-même. Pascal dénonçait déjà le « sot projet » (Pascal 1993, 63, §62)²⁰ qu'avait Montaigne de se peindre, et Nietzsche reprend la métaphore picturale en déclarant au §545 ne pas croire ceux qui se font passer « pour des connaisseurs d'hommes [...] Tout comme, chez ce peintre, nous sentons qu'il y a déjà de la présomption dans la façon de manier le pinceau » (Nietzsche 1980, 276). De même, il a tracé un trait en marge d'un passage de la célèbre pensée : « Qu'est-ce que le moi ? » (Pascal 1865, I, 190/ 1993, 141, §323)²¹ Il en reprend certains arguments, ainsi lorsqu'il déclare que « ce que l'on ne connaît pas, on ne peut l'aimer, ou bien [...] on aime un fantôme » (NF3[29]1880, Nietzsche 1980, 339), ou bien qu'« il est mythique de croire que nous trouverons notre moi le plus propre après avoir abandonné ou oublié telle ou telle chose » (NF7[213]1880, *ibid.*, 601).²² Parmi les nombreux paragraphes d'*Aurore* sur la méconnaissance de soi, le §285 s'intitule : « Où s'arrête le moi ? » (*ibid.*, 193) et recourt à la même différence entre l'être et l'avoir pour interroger la distinction entre le sujet et les biens matériels qu'il possède, comme le faisait Pascal à la fin de sa pensée.

Nietzsche est en particulier sensible à l'entremêlement des réflexions sur la connaissance et sur l'amour de soi, et retrouve ainsi les thèmes classiques, pour les moralistes et pour Pascal, de l'amour-propre et de la vanité. L'amour-propre, dont Nietzsche soulignera aussi la fausseté (NF11[10]1881, Nietzsche 1982, 316), fait partie des puissances trompeuses mentionnées par Pascal (Pascal 1865, II, 44 (cornée)/ 1993, 76, §82) et, dans une pensée qui lui est consacrée, Nietzsche a tracé un trait en marge de ce passage :

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. Il ne veut donc pas qu'on lui dise la vérité. Il évite de la dire aux autres ; et toutes ces dispositions,

20. Cf. aussi *ibid.*, I, 175 et 192 / *ibid.*, 143 et 92, §327 et 144, où Nietzsche a tracé un trait en marge de passages sur l'impossible connaissance de l'homme.

21. Voir également *ibid.*, II,87 (cornée) / *ibid.*, 173, §434 : « quelle chimère est-ce donc que l'homme ? » De même, Nietzsche a pu s'inspirer de Helvétius 1760, 350 (1758, 281) : « on ne nous aime pas pour nous-mêmes, mais toujours pour quelque cause », et de Stendhal 1854,236 : « Qu'est-ce que le moi ? Je n'en sais rien » (Nietzsche a marqué ces deux passages d'un trait en marge dans ses exemplaires).

22. Voir encore NF11[21]1881, Nietzsche 1982, 321-322.

si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur (*Ibid.*, 51/ *ibid.*, 81, §100).

Une telle réciprocité du mensonge à soi-même et à autrui, de l'image de soi confortée par le paraître, est présente dans de nombreux textes de Nietzsche, ainsi au §385, intitulé « *Les vaniteux* » : « Nous sommes semblables à des vitrines où nous arrangeons, dissimulons ou mettons en lumière constamment nous-mêmes les prétendues qualités que les autres nous prêtent — pour nous tromper » (Nietzsche 1980, 219, trad. mod.);²³ les « qualités » semblent faire écho à la pensée sur le moi et la tromperie de soi à la pensée sur l'amour-propre. De manière analogue, Nietzsche n'a pas annoté la pensée de Pascal indiquant que « nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire et négligeons le véritable » (Pascal 1993, 93, §147); cependant, le §105 d'*Aurore*, contenant une critique de l'égoïsme qui repose sur la méconnaissance de soi, déclare à son tour que la plupart des hommes agissent « pour le fantôme d'*ego* qui s'est formé d'eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué » (Nietzsche 1980, 84).²⁴ Enfin, Nietzsche s'est arrêté sur la pensée déclarant que « l'orgueil nous tient d'une possession si naturelle au milieu de nos misères, erreurs, etc. Nous perdons encore la vie avec joie, pourvu qu'on en parle » (Pascal 1865, I, 202 (cornée)/ 1993, 94, §153), et applique un raisonnement analogue au martyr, qui « est une preuve » d'« orgueil » (NF5[28]1880, Nietzsche 1980, 452).

À l'inverse, le mépris de soi est à la fois la conséquence de l'incapacité humaine à se connaître,²⁵ et le contrepoint de l'amour-propre qui contribue à cette méconnaissance. Pascal déclare que « *le moi* est haïssable » (Pascal 1865, I, 191 (cornée, plusieurs traits en marge)/ 1993,

23. Voir aussi les §365 et 527, ainsi que NF5[6] et 6[70; 192; 350; 367]1880, et encore 11[5 et 185]1881.

24. Il parle ensuite d'un « monde de fantasmes », ce qui rappelle le « monde de la tromperie » dont nous avons parlé pour les illusions des sens, et l'expression pascalienne de « chimère » pour désigner l'homme.

25. Cf. Pascal 1865, II, 129 (trait en marge) / §558 : « Que conclurons-nous de toutes nos obscurités, sinon notre indignité ? »

179, §455)²⁶ et que « la vraie et unique vertu est donc de se haïr » (*Ibid.*, 219 (cornée)/ *ibid.*, 185, §485). Il en fait le signe distinctif des Chrétiens, qui sont « ceux qui se haïssent » (*Ibid.*, II, 118 (deux traits en marge)/ *ibid.*, 182, §468) pour leur concupiscence et cherchent à aimer Dieu plutôt qu'eux-mêmes.²⁷ Nietzsche, qui veut au contraire revaloriser l'existence humaine sans Dieu, critique cette manie de juger l'homme haïssable, qui ne correspond qu'à un point de vue moral, en soi sans fondement (cf. NF6[382]1880, Nietzsche 1980, 544), et attribue explicitement cette haine de « la "concupiscence" » à une « auto-tromperie de Pascal » (NF7[184]1880, *ibid.*, 596). Au §63 d'*Aurore*, il varie encore avec ironie cette pensée pascalienne en l'étendant au prochain, contribuant à sa critique de l'altruisme : « nous serions forcés de le haïr, si, comme Pascal, il se croit lui-même haïssable » (*ibid.*, 56, trad. mod.). Il y revient ensuite au §79 : « si notre moi, d'après Pascal et le christianisme, est toujours haïssable[...] », avant de renverser exactement l'argument, en encourageant à élargir l'amour du prochain jusqu'à s'aimer soi-même : « faites encore un pas de plus : aimez-vous vous-mêmes » (*ibid.*, 68).²⁸

3. Divertissement pascalien et consolation nietzschéenne

En guise de conclusion, nous nous attacherons brièvement à montrer comment Nietzsche se réapproprie le motif pascalien du divertissement. Précisons que le divertissement découle directement, pour Pascal, de cette dialectique de la méconnaissance et de la haine de soi : nous nous divertissons pour ne pas voir à quel point la condition humaine est misérable, et ce faisant nous évitons soigneusement de nous connaître. Nietzsche a abondamment annoté huit pages de son exemplaire, qui traitent du divertissement, et dont nous pouvons ici retenir deux aspects centraux.²⁹

26. À la page précédente dans l'exemplaire de Nietzsche se trouve la pensée intitulée « qu'est-ce que le moi ? » Voir également p.41 (« Lettre sur la mort de M. Pascal le Père ») : « car tout ce qui est dans les hommes est abominable » (deux traits en marge).

27. Voir *ibid.*, 119, 145 et 273 / *ibid.*, 184, 129 et 183, §479, 286 et 476, avec des traits en marge.

28. Cf. aussi le §539.

29. Pour une autre interprétation de l'appropriation nietzschéenne du divertissement, d'un point de vue temporel et en lien avec l'éternel retour, cf. Vivarelli 2023, à paraître.

Il s'agit tout d'abord de l'opposition de deux conceptions du bonheur. La première, éphémère et superficielle aux yeux de Pascal, serait à rechercher dans l'activité continuelle qui, constitutive du divertissement, occupe l'esprit des hommes et les détourne de leurs maux : « le bruit et le remuement » ; « une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi » ; « ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation » (Pascal 1865, II, 28 et 29 (avec respectivement deux traits, deux traits et un trait en marge)/ 1993, 87-88, §139). Pascal ajoute que le repos, de ce point de vue, est insupportable, du fait de l'ennui qu'il entraîne : « on cherche le repos en combattant quelques obstacles. Et si on les a surmontés, le repos devient insupportable » (*Ibid.*, 30 (deux traits en marge)/ *ibid.*, 89, §139). Pourtant, le véritable bonheur selon Pascal (et c'est là la deuxième conception) consisterait précisément à être capable de rester seul en repos et s'en trouver satisfait : « ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte » (*Ibid.*, 29 (deux traits en marge)/ *ibid.*, 89, §139).³⁰ Nietzsche, qui connaissait fort bien Schopenhauer, ne pouvait qu'être sensible à cette alternance d'activité et d'ennui, qui rappelle la fameuse oscillation pendulaire du manque et de la satisfaction de la volonté ; Schopenhauer, comme Pascal, concluait que le véritable bonheur est dans le repos, ou la suppression définitive de la volonté (Schopenhauer 2004, §57). De fait, Nietzsche s'oppose à la conception pascalienne, dont il voit bien qu'elle n'est qu'une aspiration pessimiste au repos éternel, à la mort : « ne pas interpréter faussement, avec Pascal, le besoin de repos ! ni celui de mouvement ! » (NF7[282]1880, Nietzsche 1980, 613, trad. mod.) Il demeure pourtant d'accord que, bien souvent, l'activité grandiose elle-même n'est que le cache-misère d'une détresse intérieure, ainsi au §549 : « le besoin d'action ne serait-il donc au fond qu'une fuite devant soi-même ?— nous demanderait Pascal » (*ibid.*, 279).

L'opposition est plus frontale sur un second point, qui concerne la consolation que le divertissement et la foi sont susceptibles d'apporter aux misères de l'homme, Pascal utilisant en effet cet unique terme de

30. Notons, pour contribuer à l'interprétation de la seconde nature, que la première nature désigne ici la condition humaine avant le péché originel.

consolation pour caractériser l'un et l'autre. « La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement » (Pascal 1865, II, 34 (cornée)/ 1993, 96, §171);³¹ « la seule religion chrétienne » peut « consol[er] ceux qu'elle condamne » (*Ibid.*, 114/ *ibid.*, 175, §435).³² Or, Pascal n'emploie pas le terme dans le même sens, puisque la première consolation, que procure le divertissement, n'est à ses yeux qu'une mauvaise solution à l'aporie résultant de la tension entre notre aspiration au bonheur et l'absence de remèdes véritables à la misère, à la mort, à l'ignorance. Nietzsche, quant à lui, réunit malicieusement l'ensemble du propos pour rejeter la foi à la manière dont Pascal rejetait le divertissement, en tant que consolation qui, loin de les résoudre, accroît les maux de l'humanité. Juste après avoir relevé que l'on se divertit pour oublier nos maux (« s'adonner aux plaisirs (la chasse au sanglier, chez Pascal, après la mort d'un fils) »), il ajoute : « les “consolations de la religion et de la philosophie” font aussi partie de ces plaisirs divertissants » (NF7[157]1880, Nietzsche 1980, 591).³³ Dans *Aurore*, on lit encore au §52 que « ce sont les moyens de consolation qui ont donné à la vie ce caractère foncièrement douloureux auquel on croit maintenant » (*ibid.*, 50),³⁴ Nietzsche visant implicitement la foi. En d'autres termes, Nietzsche retourne la critique pascalienne du divertissement contre son auteur et contre son apologie de la foi chrétienne. Pour Pascal, les activités profanes (telle la chasse) sont de fausses consolations qui, sous couvert de nous en détourner, ajoutent encore à la somme de nos maux ; seule la foi est consolation véritable. Pour Nietzsche, c'est précisément la foi qui est la principale et la pire de ces consolations, qui apaisent superficiellement tout en causant encore plus de souffrances.

Au terme de ce parcours, on remarque donc que Nietzsche, tout en s'appropriant nombre de réflexions contenues dans les *Pensées*, les

31. Voir aussi p.27 (deux traits en marge) / 87, §139, qui déplore « le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près ».

32. Nietzsche a tracé un trait en marge de la suite immédiate de la phrase, à la page 115.

33. Cf. Pascal 1865, II, 29 (deux traits en marge)/ 1993, 87, §139 : « Ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères qui nous en détournent, mais la chasse nous en garantit ».

34. Déjà cité *supra* dans le contexte de la maladie, qui est précisément l'un des maux mentionnés par Pascal dans sa pensée sur le divertissement.

tourne aussi en grande partie contre Pascal lui-même, qui ne semble pas être allé au bout de son analyse dans la mesure où, s'il a su déceler diverses stratégies d'auto-aveuglement de l'humanité, il n'est pas allé jusqu'à y inclure la foi. C'est elle qui, selon Pascal, doit nous sauver des puissances trompeuses, de l'argument du rêve, des préjugés et des coutumes, des fausses consolations, de notre méconnaissance de nous-mêmes et de l'amour-propre, c'est-à-dire, en un mot, de toutes les formes d'illusion susceptibles de nous abuser, alors qu'elle est pour Nietzsche la plus grave d'entre elles.³⁵

Bibliographie

Bras, G. et Cléro, J.-P. (1994) *Pascal : figures de l'imagination*. Paris : PUF.

Brusotti, M. (1997) *Die Leidenschaft der Erkenntnis : Philosophie und asthetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenrothe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin, New York : De Gruyter.

Cazal, A., Guibert Elizalde, M. et Simonin, D. (dir.) (2021) *Nietzsche y la religión, Anuario filosófico*, 54/1 (2021), introduction, p.9-17.

Campioni, G., D'Iorio, P., Fornari, M.C., Fronterotta, F. et Orsucci, A. (2003) *Nietzsches personliche Bibliothek*. Berlin, New York : De Gruyter.

Düsing, E. (2006) « „Der einzige logische Christ“ – „Pascal, den ich beinahe liebe“ ! Streiflichter zu Pascal im Spiegel Nietzsches », in Dietzsch, S. et Frigo, G.F. (dir.) *Vernunft und Glauben : ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*. Berlin : De Gruyter, p.297-313.

Helvétius, C.-A. (1760) *Discurs über den Geist des Menschen*. Leipzig, Liegnitz : D.Siegerts.

– (1758) *De l'esprit*, Paris, Durand.

Lebreton, L. (2017) « Nietzsche, lecteur de Pascal : “le seul chrétien logique” », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, p.175-194.

– (2018) « Pascal et la “preuve par la force” : l'examen nietzschéen d'une conscience intellectuelle “blessée” », *Nietzsche-Studien*, 47, p.217-239.

35. On pourrait encore aborder le caractère illusoire de la foi via la « preuve par la force », ce que j'ai brièvement fait dans Simonin 2022, 380-381. Sur la preuve par la force, cf. Lebreton 2018, 217-239.

Lupo, L. (2012) « Drives, Instincts, Language, and Consciousness in *Daybreak* 119 : “Erleben und Erdichten” », in Constancio, J. et Mayer Branco, M.J. (dir.) *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin, Boston : De Gruyter, p.179-195.

Métayer, G. (2011) *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation*. Paris : Flammarion.

Nietzsche, F.W. (1980) *Œuvres philosophiques complètes*. Volume 4, traduit par Julien Hervier, Paris : Gallimard.

– (1982) *Œuvres philosophiques complètes*. Volume V, traduit par Pierre Klossowski, Paris : Gallimard.

– (1988) *Œuvres philosophiques complètes*. Volume 3/1, traduit par Robert Rovini, Paris : Gallimard.

– (2019) *Ainsi parla Zarathoustra*. Traduit par Maël Renouard, Paris : Éditions Payot et Rivages.

Pascal, B. (1844) *Pensées, fragments et lettres*. 2 volumes, Paris : Andrieux.

– (1865) *Gedanken, Fragmente und Briefe*. 2 volumes, Leipzig : Wiegand.

– (1993) *Pensées*. Édition de Léon Brunschvicg, Paris : Flammarion.

Rehahn, W.M. (2013) « „Der Bewunderungswürdige Logiker des Christenthums“ : Friedrich Nietzsche und Blaise Pascal », in Reschke, R. (dir.) *Nietzscherforschung*, 20, p.343-354.

Schopenhauer, A. (2004) *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Traduit par Auguste Burdeau, Paris : PUF.

Simonin, D. (2021) « Le sentiment de puissance. Une approche anthropologique du fait religieux », in Casal, A., Guibert Elizalde, M. et Simonin, D. (dir.) *Nietzsche y la religión, Anuario filosófico*, 54/1, p.107-127.

– (2022) *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris : Classiques Garnier.

Stendhal (1854) *Rome, Naples et Florence*. Paris : Michel Lévy Frères.

Vioulac, J. (2011) « Nietzsche et Pascal : le crépuscule nihiliste et la question du divin », *Les Études philosophiques*, 1, p.19-39.

Vivarelli, V. (2023) « L'instant et l'éternité chez Nietzsche, Montaigne et Pascal », in D'Iorio, P., Avril, A. et Simonin, D. (dir.) *Nietzsche et la France*. Paris : CNRS Éditions (à paraître).

Willers, U. (2001) « Das große Drama von Verzweiflung und Gnade : Pascals Rede und Nietzsches Gegenrede », in Vogel, B. (dir.) *Von der*

David Simonin

Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein Christ zu sein. Munich : Allitera,
p.269-281.