

# COMMENTAIRE DE TEXTE PHILOSOPHIQUE

## ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Vincent BLANCHET - Élise MARROU

**Coefficient de l'épreuve :** 3

**Durée de l'épreuve :** 4 heures.

Le texte soumis cette année aux candidats ne pouvait guère les prendre au dépourvu. Dans l'économie des *Pensées*, et au sein des papiers classés, tiré plus précisément de la liasse « Grandeur », le fragment 110 est un texte aussi décisif thématiquement que frappant par sa composition en tension. Thématiquement, car Pascal requalifie ici la certitude en défendant la légitimité de la connaissance par le cœur. Par sa composition en tension, car les dernières lignes du texte introduisent une perspective bel et bien distincte de celle, gnoséologique, qui oriente la plus grande partie de ce passage. Ce décrochage, qui réclamait une interprétation minutieuse et serrée, devait à bon droit surprendre le lecteur. On peut dire sans exagération que c'est par l'attention portée à cette rupture dans la composition de ce grand texte de Pascal que les meilleurs commentaires se sont distingués. Précisons d'emblée également que le jury a tenu compte, autant qu'il était en son pouvoir, des conditions particulières de préparation de la session 2020 et tient à féliciter vivement et chaleureusement les candidats pour la qualité des commentaires qu'il a pu lire.

Commenter ce fragment impliquait d'écarter, en première analyse du moins, son horizon apologétique. Dans tout ce texte, la question est épistémologique et non théologique, et la distinction du cœur et de la raison ne saurait être réduite à sa portée apologétique. L'importance de ce passage tient justement à la grande extension qu'il donne à la distinction cœur/raison. Par ailleurs, la stricte perspective théologique pouvait donner lieu à des énoncés qu'il n'était pas évident de tenir avec ceux du fragment 110. À titre d'exemple, le fragment 377 affirme qu'« il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ». C'est dire que connaissance n'est pas amour, mais n'est-ce pas aussi suggérer inversement qu'aimer n'est pas encore connaître ? N'est-ce pas dire que l'amour propre au cœur n'est pas un mode de connaissance ? Notre passage, justement parce que sa perspective n'est pas d'abord apologétique, permet de clarifier la question. L'amour n'est pas extérieur à la connaissance et le cœur en est en vérité un mode. Pour différer de la raison, le cœur n'est toutefois pas étranger à la connaissance. L'horizon du fragment devait donc être établi avec finesse. S'il n'est pas dénué de portée apologétique, s'il importe que la foi ait sa propre voie « d'accès à Dieu », il fallait encore souligner que le cœur est bien ici le lieu de la connaissance, et non seulement de l'amour. Plus remarquable, les principes que le cœur saisit sont précisément ici ceux de la raison elle-même. Dès lors, le cœur n'est pas simplement un mode complémentaire d'accès à la vérité, il n'est pas seulement à côté de la raison. Donnant à cette dernière ses propres principes, qu'elle-même ne peut pourtant pas saisir, il fonde la raison et se place ainsi au-dessus d'elle. S'il est vrai que lorsqu'elle « choque les principes de la raison, notre religion [est] absurde et ridicule » (173), ne devient-elle pas en revanche parfaitement sensée et sérieuse lorsque le cœur est la seule voie d'accès aux principes rationnels eux-mêmes ?

L'importance apologétique du passage réapparaît en ce sens, et les dernières lignes s'intègrent bien au mouvement du texte. Mais tout ceci ne se dégage avec clarté et précision qu'à la faveur d'un détour et à condition de se concentrer d'abord sur la dimension strictement épistémologique du fragment.

Il n'était pas impossible, pour problématiser le texte et dégager sa singularité, non plus seulement celle de son orientation (épistémologique plutôt qu'apologétique), mais celle de son contenu, de le placer en regard du fragment 298 : « Le cœur a son ordre. L'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour, cela serait ridicule ». Il pourrait sembler que la connaissance des principes, attribuée au cœur en 110, se trouve ici reconnue à la raison. Et si connaître les principes appartient à la raison, exposer les causes, et partant expliquer, en serait aussi l'apanage. En son ordre, le cœur n'a-t-il alors aucune part à la connaissance, ou saisit-il simplement d'autres principes ? Pourtant, le fragment 110 ne laisse à cet égard aucun doute. Les principes connus par le cœur (espace, temps, mouvement, nombres) sont aussi ceux de la raison. On pouvait donc problématiser le texte à partir de cette référence. La difficulté n'est peut-être pas insurmontable toutefois. Si la raison démontre à partir de principes, si son ordre est « par principe et démonstration », rien n'est dit encore de l'acquisition de ces principes. Le fragment 110, en montrant que le cœur donne à la raison les principes sur lesquels ensuite elle construit, compléterait le fragment 298, attestant par là que l'ordre du cœur ne diffère pas seulement de celui de l'esprit, mais encore le fonde.

L'association du cœur et de l'instinct pouvait également offrir au commentaire une piste problématique. Leur commune opposition à la connaissance médiata de la raison ouvrait cette étrange communauté du cœur et de l'instinct. Proches dans leur distinction au regard de la raison, ils le sont alors dans leur appréhension directe de la vérité, c'est-à-dire comme connaissance immédiate. Pourtant, n'y a-t-il pas de l'instinct au cœur la même distance qu'entre l'ordre du corps et l'ordre de la charité ? L'effort pour montrer la façon dont le cœur ne connaît pas Dieu seulement, mais encore les premiers principes dont la raison se sert, tend à l'approcher de l'instinct, dont il est pourtant loin par sa destination. Toutefois, cœur et instinct sont en nous la trace de ce qui nous excède, Dieu ou nature, et la certitude qui leur est propre, pour n'être pas humaine seulement, n'en porte pas la faiblesse. Les certitudes données de l'instinct et du cœur sont plus fermes que celles que l'on acquiert. Cette différence entre ce qui est donné et ce qui est conquis rend compte également de la fin du fragment. La foi n'est efficace que si elle est un sentiment du cœur et non une construction de la raison ; c'est que le sentiment est la conséquence d'un don, un effet de la grâce, et non, comme la raison, un mérite de l'homme. L'arrière-plan est janséniste. L'homme ne peut faire son salut, il le reçoit et il ne saurait partant être vraiment sauvé que si la foi qui sauve lui est donnée, en sorte qu'elle suscite en lui un sentiment. Le propre de ce fragment, par rapport à d'autres passages sur le cœur, est de se construire autour de l'opposition raison/construction contre cœur/réception. L'homme construit des propositions par la raison, la nature et Dieu lui donnent les principes par le cœur.

Ce qui retient ici l'intérêt de Pascal, c'est que la raison renvoie à ce que l'homme se donne, le cœur à ce que Dieu lui donne (cf. 7 : « [...] La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument, *fides ex auditu*, mais cette foi est dans le cœur et fait dire *non scio* mais *Credo*. »). D'où la conclusion du passage, qui ne consiste pas simplement à dire que Dieu est connu par le cœur et non par la raison, mais à soulever la question de savoir à quelle condition la foi est efficace. La réponse est qu'elle ne peut l'être qu'à provenir du cœur et non de la raison, qu'à être une certitude du premier et non

de la seconde. Dieu seul donne « un cœur nouveau » (*Ezéchiel*, 36, 26). La seule foi efficace est en effet celle qui vient de Dieu, celle qui est une grâce ; or, le sentiment seul, et non la raison, est le corrélat d'un don. Pascal ne se contente donc en rien d'affirmer que seul le cœur connaît Dieu et non la raison ; au contraire, ici la raison est présentée comme une source de foi, en sorte que la raison peut aussi connaître Dieu. En revanche, c'est la subtilité de ce passage, la foi en Dieu et la connaissance de Dieu qui procèdent de la raison sont inutiles pour le salut, inefficaces. Car la connaissance de Dieu par la raison ne vient pas de Dieu. Ce que Pascal suggère est plutôt que seule la connaissance de Dieu par le sentiment vient vraiment de lui, en sorte qu'elle seule est salutaire. L'opposition du donné et de l'acquis sur laquelle est construit l'avant-dernier paragraphe permet ainsi de distinguer foi utile au salut et foi inutile. Tout le texte montre bien que le cœur et la raison sont des voies de connaissances et de certitudes ; mais, pour finir, les seules certitudes utiles sont celles du cœur.

D'autres voies de problématisation plus nettement épistémologiques étaient tout à fait recevables et ont d'ailleurs été empruntées par de nombreuses copies. Il était dès lors aisé de formuler la structure de ce fragment : pour citer l'une des meilleures copies, « le texte commence par présenter la connaissance spécifique qu'est la connaissance par le cœur, spécifique en ce qu'elle forme un ordre de vérité distinct et porte sur un domaine d'objets propres (les premiers principes). Puis, Pascal étudie les rapports qu'entretient ce type de connaissance en particulier avec la connaissance rationnelle, en montrant que s'ils sont complémentaires, ils n'en sont moins radicalement distincts puisque d'ordres différents. Cette confrontation illustre le paradoxe entre force et faiblesse humaine qui voit un début de résolution dans un troisième moment du texte où Pascal propose une interprétation fidéiste de la faculté du cœur. Enfin le dernier paragraphe aborde clairement la raison de l'effet en faisant de la contrariété humaine entre grandeur et misère la possibilité d'une foi plus qu'humaine ».

Sans leur en tenir rigueur, le jury s'est étonné que de nombreux commentaires rencontrent des difficultés à situer le texte au sein des *Pensées* de Pascal. À la première lecture, il pouvait en effet paraître surprenant, pour citer de nouveau une excellente copie, que « Pascal qui humilie la raison dénonce les pyrrhoniens qui semblent faire de même ». Cette « contrariété » s'éclairait en ramenant le fragment à son appartenance à la liasse « Grandeur » qui constitue « un retournement positif après l'analyse de la bassesse de l'homme ». Le fragment 110 s'ouvre en effet par une maxime générale dont la valeur assertorique est frappante : « nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur ». Si « la raison » garde un sens tout à fait classique chez Pascal, le cœur prend une signification qu'il valait la peine de rappeler dès les premières lignes quitte à l'approfondir ensuite, au fur et à mesure du développement du commentaire : le cœur possède une résonance biblique et augustinienne, mais le fragment à l'étude permettait de montrer que le cœur est un concept d'abord lié à la connaissance. Comme l'a noté Philippe Sellier, il renvoie à l'âme et plus particulièrement au dynamisme de l'âme. Il désigne « le principe de vie chez l'homme, et le centre de ses facultés spirituelles, aussi bien de l'activité intellectuelle que de l'activité de la volonté, mais c'est également lui seul qui saisit les notions primitives, sans que cette connaissance universelle des notions les plus primitives n'épuise l'activité du cœur pascalien ». Or, cette dernière acception du cœur soulève une difficulté de taille : comment s'assurer dès lors de la véracité d'une telle connaissance ? Les connaissances du cœur ne sont appuyées sur aucune raison, sinon sur le fait que l'homme les trouve en lui-même, et qu'il ne peut penser sans elles : « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose » (418). Les premiers principes ne sont pas des évidences fondées sur une certitude métaphysique, comme c'est le cas chez Descartes : leur certitude vient de l'impuissance où se trouve l'homme de penser avec d'autres notions et d'autres principes que ceux que le cœur fournit. Le problème ne peut

que s'aiguïser : la connaissance par le cœur est immédiate, elle ne repose sur rien, on ne saurait le prouver. Le concept de cœur est donc susceptible d'une double lecture : d'un côté, il nourrit le doute sceptique et la misère humaine (la raison est humiliée, la connaissance du cœur est infondée) et de l'autre il force la grandeur humaine (on connaît par ses connaissances et on peut établir des raisonnements). Du côté de la « grandeur », la connaissance par le cœur nous permet d'éviter de tomber dans le piège des pyrrhoniens, à savoir l'exigence de démonstration totale qui a bien quelque chose de tyrannique (58 : « la tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre »). En effet, « c'est demander au cœur ce qu'il ne peut donner, et que seule la raison pourrait fournir si elle était capable de prouver les principes. Pascal entreprend donc ici une critique par l'argument d'hétérogénéité, de la manie sceptique qui consiste à demander compte de tout comme d'une forme d'hyperrationalisme » (nous citons ici l'excellente présentation de ce fragment dans l'édition électronique des *Pensées*, créée par D. Descotes et G. Proust, accessible ici <http://www.penseesdepascal.fr/Grandeur/Grandeur6-approfondir.php>). Si la notion de cœur apparaît dans « Grandeur », c'est parce qu'elle permet de mettre en lumière des idées dont l'esprit ne peut pas douter, et qui sont donc certaines pour lui. À ce titre, la connaissance par le cœur s'apparente beaucoup à la connaissance sensible, mais une connaissance telle qu'on ne peut véritablement la remettre en question. C'est de nouveau Descartes qui est visé, ici de son doute hyperbolique.

On mesure dès lors que la première étape du fragment 110 ne se contente pas de répondre au pyrrhonisme, elle accomplit ce qu'on a pu nommer une « subversion » ou encore une « destitution » du cartésianisme (nous nous permettons de renvoyer sur ce point à l'ouvrage de Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*). Encore fallait-il être en mesure de déployer de manière précise et rigoureuse ce qui, de la doctrine cartésienne, est ici subverti et destitué. En introduisant la certitude du cœur, Pascal renverse le sens proprement cartésien de la certitude. La raison se voit ainsi destituée de son rôle fondateur. Les commentaires qui ont relevé l'importance de cette dimension anticartésienne au point d'en faire le fil conducteur de leur clarification de la première étape du texte se sont appuyés le plus souvent sur les *Regulae*, tout particulièrement sur la règle III. La certitude du cœur n'est seulement pas introduite ici pour faire pièce au pyrrhonisme, mais également contre la possibilité de l'hypothèse du rêve développée par Descartes dans la première *Méditation*, tout autant que contre une sortie du doute sceptique par un fondement rationnel. Si le travail des sceptiques est « inutile », l'hypothèse cartésienne du rêve l'est tout autant : « nous savons que nous ne rêvons point ». Il fallait par conséquent être attentif à ce trait propre à l'écriture de Pascal que « le combat » qui se jouait dans le premier mouvement du texte n'avait rien de simplement binaire. L'entrée des pyrrhoniens dans l'arène autorisait à elle seule une double disqualification, celle du doute sceptique et celle d'un doute sceptique utilisé, voire instrumentalisé, pour garantir l'évidence d'un fondement rationnel. Il s'agit donc moins pour Pascal de souligner l'opposition terme à terme de la certitude du cœur et de la certitude de la raison que de mettre au jour l'instance, la certitude du cœur, qui provoque la mise hors-jeu du doute pyrrhonien et du dogmatisme cartésien. C'est ce renvoi dos à dos que le fragment suivant exprime exactement : « Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme » (406). Il était en effet difficile de contester la dimension proprement gnoséologique de la certitude du cœur, tant Pascal la martèle avec insistance dans le premier moment du texte (en atteste la reprise anaphorique de « nous connaissons » et de « nous savons »).

Si l'on doit féliciter les meilleurs commentaires d'avoir identifié cette double cible, pyrrhonienne et cartésienne, le jury a pu regretter que le « cœur » et la certitude du cœur soient le plus souvent définis d'une manière sommaire, approximative ou imprécise. Le jury a

pu également déplorer que la caractérisation du pyrrhonisme (le plus souvent renvoyé hâtivement à Pyrrhon ou à une vague secte de l'Antiquité) soit souvent trop scolaire pour dégager les enjeux de l'usage stratégique que Pascal fait ici du scepticisme. Les références internes (à d'autres passages des *Pensées*) et externes (en particulier à Descartes) souffraient souvent d'imprécision dans le vocabulaire, dans la situation des textes, dans les titres des liasses ou des ouvrages évoqués. Elles doivent par ailleurs toujours reconduire au texte proposé au commentaire, et non en détourner. Trop de copies ont pris prétexte de l'évocation du « rêve » pour introduire de longues expositions de Descartes et se sont servies du « pyrrhonisme » pour digresser en direction de Montaigne. Ces exposés, même lorsqu'ils ne sont pas faux, restent souvent trop généraux. Au lieu d'introduire dans le commentaire une longue exposition de l'argument cartésien du rêve, il était plus fécond d'insister sur la façon toute différente par laquelle ce phénomène est introduit par Pascal. Certaines copies ont bien vu que Pascal ne peut dépasser l'opposition des sceptiques et des dogmatiques qu'à la condition d'identifier leur commun présupposé : la confiance indéfectible dans la seule raison. C'est encore par elle que les sceptiques, incapables de reconnaître hors d'elle aucune autre source de connaissance, entendent prouver son impuissance. Ainsi celle-ci n'est-elle que la conséquence dernière d'une excessive confiance en la toute-puissance de la raison. Il y a donc bien « deux excès » (« Deux excès. Exclure la raison, n'admettre que la raison », L 183), mais ils n'ont qu'une seule source.

Le second moment du texte *établit* ce qui était d'abord *posé* dans les premières lignes en revenant sur « la connaissance des premiers principes ». La confrontation avec *L'Esprit géométrique* était ici pertinente pour mesurer les modalités par lesquelles Pascal s'inscrit ici dans un débat épistémologique déjà ancien ouvert par Aristote dans sa *Métaphysique* et ses *Seconds analytiques*. Rares sont toutefois les candidats qui se sont engagés dans cette voie. Les commentaires qui ont pris ce risque ont fait montre d'une précision textuelle et d'une acuité conceptuelle tout à fait remarquables. Les exemples pris par Pascal (les trois dimensions de l'espace, l'infinité des nombres d'une part, « qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre » d'autre part) demandaient également à être commentés pour eux-mêmes (pour un approfondissement de la tridimensionnalité de l'espace, l'infinité des nombres, de cette proposition qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre, que *L'Esprit géométrique* réputait « trop facile pour valoir une démonstration », nous renvoyons de nouveau aux commentaires de D. Descotes et de G. Proust qui nous paraissent exemplaires : <http://www.penseesdepascal.fr/Grandeur/Grandeur6-approfondir.php>). « Ce que le cœur sent » constituait le levier au sens littéral du terme du second moment du texte : en effet, Pascal poursuit ici sa réponse aux pyrrhoniens et à Descartes en la déplaçant. On retrouvait ici l'isosthénie au sens technique du terme (la force égale de deux éléments opposés pris dans une disjonction exclusive) déjà pratiquée dans *l'Entretien avec Monsieur de Sacy*, mais transposée et élevée à un niveau supérieur : comme l'a remarqué Bernard Sève, Pascal fait du scepticisme une arme, mais également une médication pratique : sa position est ici paradoxale en ce qu'elle est « anti-isosthénique dans son contenu (rejet du scepticisme isosthénique) », mais « isosthénique dans sa structure ». L'équilibre de la balance n'est plus comme c'était le cas chez Sextus ou Montaigne un équilibre d'indifférence. Pascal ne renvoie plus seulement le dogmatisme et le scepticisme dos à dos, mais met en avant littéralement la force d'appui qui fait contrepoids, ou qui du moins possède une force équivalente à celle « que nos raisonnements nous offrent », la certitude du cœur qui est aussi « ferme » que celle de nos raisonnements. Alors que Pascal soulignait dans *L'Esprit géométrique* qu'il n'y avait pas lieu de déplorer qu'il fût impossible de tout prouver et de définir les termes primitifs (espace, temps, mouvement, nombres, les trois dimensions dans l'espace, l'infinité des nombres), le fragment 110 s'attache, quant à lui,

à qualifier la certitude du cœur (par sa fermeté) et à lui attribuer la valeur de fondement de « tout le discours de la raison ». À ce stade du commentaire, on ne pouvait manquer d'interroger le syntagme de fondement. Car fonder sur la certitude du cœur, est-ce encore fonder ? À cette question, Pascal répond sans ciller dans notre fragment par l'affirmative en soulignant, contre Galilée et contre Mersenne, la complémentarité du cœur et de la raison. À condition d'ajouter qu'il ne doit pas y avoir d'empiètement de l'un sur l'autre, ni dans un sens ni dans l'autre. Il n'y a pas plus de sens à attendre une preuve des premiers principes qu'il n'y en aurait à « sentir » les démonstrations des propositions, l'écriture en chiasme adoptée par Pascal venant ici conforter la complémentarité du cœur et de la raison, tout en marquant l'irréductibilité des deux ordres. L'équivalence établie entre la fermeté de l'appui fourni par la certitude du cœur et celle des certitudes issues du raisonnement n'est nullement contradictoire avec l'affirmation du primat de la certitude du cœur sur les certitudes de la raison. Pascal souligne également, par trois fois, que l'irréductibilité des deux ordres de certitude ne remet nullement en question ce que l'on pourrait appeler la systématisme des certitudes issues du raisonnement (« elle y fonde *tout* son discours », « les principes se sentent, les propositions se concluent, et *le tout* avec certitude », « qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de *toutes* les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir », nous soulignons). D'un combat initialement vain des pyrrhoniens, nous sommes passés aux « demandes » ridicules de la raison au cœur et du cœur à la raison, dont Pascal montre qu'elles n'ont pas lieu d'être. Que le cœur « sente » a posé des problèmes d'interprétation à de nombreux candidats. Sans plus distinguer l'ordre du corps et celui du cœur, certains commentaires ont compris la connaissance propre au cœur à partir de la sensation, non plus ouverte seulement aux « principes », comme « l'espace », mais encore aux étants spatio-temporels. Or, « la foi dit bien ce que les sens ne disent pas » (185). Il eût donc fallu distinguer sentiment et sensation. Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, l'introduction de « l'instinct » aux côtés du cœur n'allait pas de soi et demandait également à être éclaircie. Enfin, la raison, réduite aux « raisonnements », était ici caractérisée avant tout par son opérativité démonstrative (« la raison démontre ensuite », « les propositions se concluent », « toutes les propositions qu'elle démontre »). Se mettait ainsi en place un nouveau jeu d'oppositions structurant l'horizon du fragment entre ce que la raison nous *donne* et ce à quoi elle doit *consentir*.

Pascal en tire les conséquences dans une troisième étape du fragment : plutôt qu'un moyen de combattre la certitude, « cette impuissance » à prouver les premiers principes ne pouvait qu'être portée à charge de l'orgueil de la raison. L'erreur commise par ceux qui affirment le contraire est de considérer que seule la raison est « capable de nous instruire ». Paradoxalement, dans notre passage, « humilier la raison qui voudrait juger de tout », c'est aussi lui restituer sa force (170), c'est-à-dire s'en faire une idée et en donner une mesure plus justes. Car, d'après notre fragment, il est impossible de dissocier, si ce n'est artificiellement, « les principes forces des pyrrhoniens » (« nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révélation sinon en ce que nous les sentons naturellement en nous. Or, ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité ») de « l'unique fort des dogmatistes qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels » (131). Comme l'affirmait déjà Pascal dans *L'Esprit géométrique*, cette impuissance à prouver les premiers principes est bien plutôt la marque d'une plus grande perfection « parce que la nature nous en a elle-même donné sans paroles une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications ». C'est pourquoi l'idéal de la connaissance que Pascal appelle de ses vœux sous la forme d'un optatif irréel (« plût à Dieu ! ») consiste exclusivement en nos connaissances de cœur et d'instinct. À cet idéal, nous

ne pouvons toutefois qu'aspirer, car « la nature nous a refusé ce bien » en ne nous donnant « que très peu de connaissances de cette sorte ».

Il était dès lors possible d'interroger le décrochage final et son articulation aux distinctions qui le précédaient. Les dernières lignes du passage, pourtant importantes, ont posé aux candidats plusieurs problèmes. D'abord, elles ont souvent polarisé l'analyse, en sorte que les fines distinctions pascaliennes des deux premiers paragraphes se trouvaient grossièrement présentées comme de simples outils au seul service de l'apologétique. Ensuite, le manque de connaissance des discussions théologiques contemporaines et l'imprécision des concepts, en particulier de « religion » et de « foi », ont conduit les candidats à des explications beaucoup trop caricaturales. Les commentaires qui ne sont pas tombés dans l'écueil d'une présentation du passage orientée vers l'apologétique se sont interrogés plus finement sur la destination humaine de la raison et divine du cœur, tout en montrant que cet usage théologique de la distinction des certitudes rationnelles et des certitudes du cœur n'en épuisait pas la portée. Pascal revient ici sur la distinction entre foi et preuve, déjà abordée en 7 : « La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu ». Pascal souligne l'inutilité d'une foi humaine qui ne serait possible que par les forces de l'esprit humain. Contre tout fatalisme, la foi par raisonnement n'est qu'un pis-aller temporaire, condamnée en tant qu'elle est inutile pour le salut. Le cœur apparaît dès lors comme « un point de jonction entre une connaissance intuitive et le courage proprement chrétien de croire » sans asseoir la foi sur la moindre preuve. On mesure la justesse du jugement de Philippe Sellier qui voit dans le fragment 110 le « *Contra Academicos* de Pascal », soulignant ainsi la ligne directe qui conduit de saint Augustin à l'auteur des *Pensées*, tout autant que l'ampleur des déplacements que ce texte à lui seul engage.